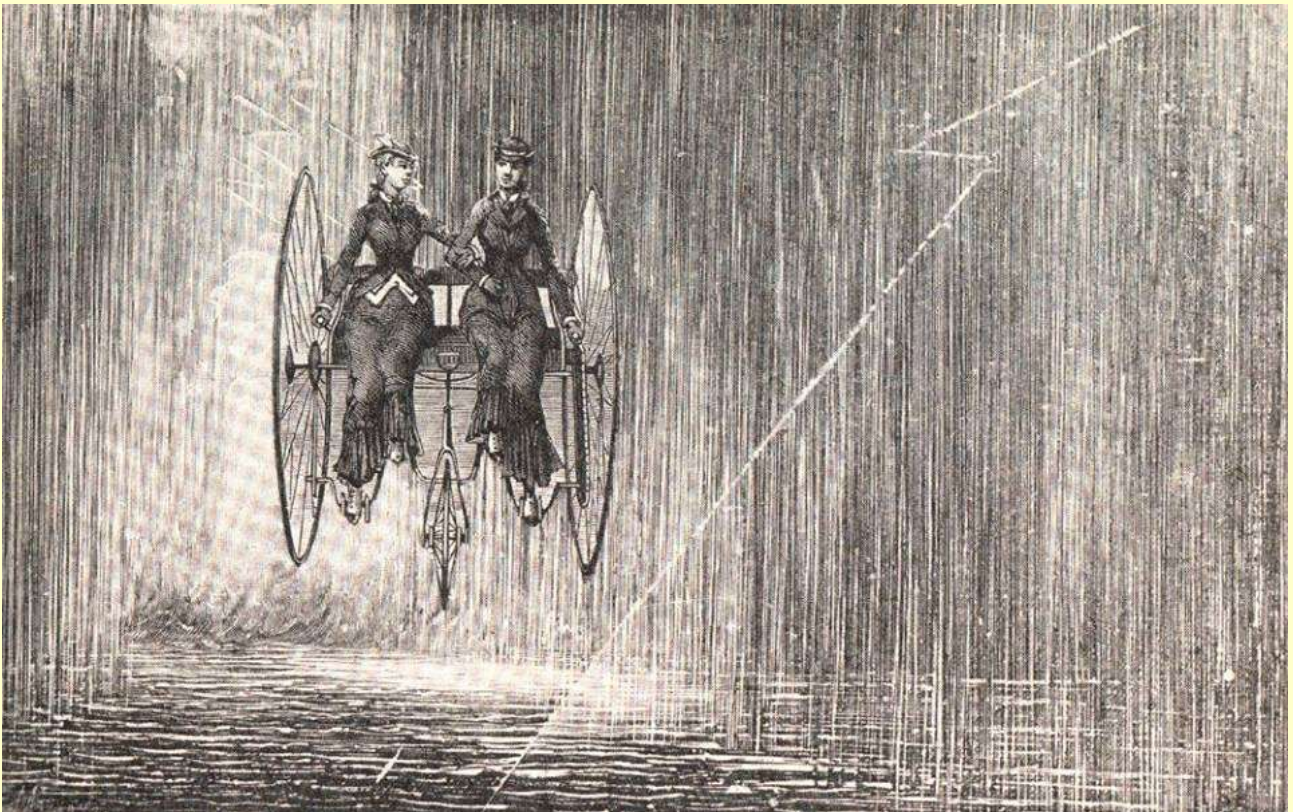


Bollettino Filosofico

XXXVII (2022)

RIPENSANDO L'EMPATIA
TRA ETICA ED ESTETICA



Bollettino Filosofico

XXXVII (2022)

RIPENSANDO L'EMPATIA
TRA ETICA ED ESTETICA

A CURA DI
ANNA DONISE CARLO SERRA SILVIA VIZZARDELLI

In copertina:

Max Ernst, *Deux jeunes filles se promènent à travers le ciel* (1929)

Publicata da:
FedOAPress - Università di Napoli Federico II
Piazza Bellini 59-60 – 80136 Napoli
Realizzato con Open Journal System
ISSN: 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB – Elektronische Zeitschriftbibliothek
ESCI - Clarivate Analytics
Web of Science

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1 e 11/C3

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief

Pio COLONNELLO

Steering Committee

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Maurizio FERRARIS (Università di Torino) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università degli Studi di Napoli Federico II) · Carlo SINI (Università degli Studi di Milano)

Scientific Committee

John ABBARNO (University of Buffalo - New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM - México) · Horacio CERUTTI GULBERG (CIALC-UNAM - México) · Carmine Di Martino (Università degli Studi di Milano) · Enrique DUSSEL (UNAM - México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raül FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università degli Studi di Bologna) · Patrizia GIAMPIERI DEUTSCH (Karl Landsteiner University of Health Sciences - Krems) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università degli Studi di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università degli Studi di Napoli Federico II) · David ROBERTS (University of Georgia - USA) · Harald SEUBERT (Die Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel) · Thomas SHEEHAN (Stanford University - USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) · Silvano FACIONI (Università della Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

Editorial Staff

Ingrid BASSO - CAPOREDATTORE (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria) · Deborah DE ROSA (Università della Calabria) · Gualtiero LORINI (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Luca LUPO (Università della Calabria) · Caterina Marino (Università della Calabria) · Maria Lida MOLLO (Università della Calabria)

La Rivista sottopone i contributi a *double blind peer review*

Indice

Focus

7 Angela Ales Bello

“Empatia” si dice in molti modi. La complessa vicenda del termine Einfühlung

20 Petar Bojanić - Igor Cvejić

Empathy, the Other and Engaged Acts

28 Irene Breuer

Reflections on a Phenomenological Ethics: Its Foundations on Empathy and the Acknowledgement of Vulnerability

42 Valeria Costanza D'Agata

L'empatia nascosta: un orizzonte possibile

55 Anna Donise

Cosa vuol dire essere empatici. Il ruolo del nostro io nella comprensione dell'altro

68 Shaun Gallagher - Julia Gallagher

Vestire i panni di un altro: l'empatia dell'attore nei confronti del personaggio

87 Patrizia Giampieri Deutsch

Einfühlung: Perspektiven der Psychoanalyse. Einblicke in die psychoanalytische Behandlung und die empirische Forschung

104 Suzanne Keen

Narrative Empathy and the Challenge of the Unrelatable

117 Heidi Lene Maibom

The Self-Other Distinction in Empathy

129 Marco Mazzeo

Neg-empatia. Naturalizzare l'empatia tra mercato e linguaggio

142 Andrea Pinotti

Staying Here, Being There. Bilocation, Empathy, and Self-Empathy in Virtual Reality

163 Giulia Rainoldi

Face-to-Face, or Face-to-Visor. Is Cinematic Virtual Reality the “Ultimate Empathy Machine”?

174 Salvatore Tedesco

Il “corpo proprio” e il sentire in comune: Empfindung, Einfühlung, Mitgefühl. La dinamica del sentire e la questione dell'empatia fra Sulzer ed Herder

182 Silvia Vizzardelli
L'appello a saltare. Empatia e separazione tra Jaspers, Blanchot e Lacan

Forum

193 Ciro Adinolfi
Al di là del metodo. L'empatia a partire da Jean-Paul Sartre

204 Stefano Besoli
Requisito di distinzione ed esigenza di prossimità. La concezione husserliana dell'empatia come base dell'intersoggettività trascendentale

235 Roberto Bondi
Empatia e senso storico

243 Francesca Brencio
«...This Phenomenon, Which is None too Happily Designated as “Empathy”». Martin Heidegger's Critique of Empathy

252 Vincenzo Costa
Strutture comunicative e intersoggettività in Husserl

261 Elio Franzini
Empatia e fenomenologia dell'esperienza

270 Gaetano Iaia
La simpatetica compassione tra pietà e benevolenza

287 Tymoteusz Mietelski
Empathy and Phenomenology. Edith Stein's Theory of Einfühlung

301 Pietro Pasquinucci
L'empatia come rispecchiamento creativo. Merleau-Ponty e la tesi della reversibilità

314 Rosalia Peluso
Contro il Principio Empatia. La critica all'Einfühlung nella “teoria della conoscenza storica” di Walter Benjamin

327 Ivan Rotella
Empatia, etica e trattamento psicoanalitico

339 Carlo Serra
Empatia e nostalgia diasporica

352 Roberto Terzi
Il corpo dell'altro: Patočka e le radici dell'empatia

FOCUS

“EMPATIA” SI DICE IN MOLTI MODI
LA COMPLESSA VICENDA DEL TERMINE *EINFÜHLUNG*

Abstract: “Empathy” is said in Many Ways. The Complex Story of the Term *Einfühlung*

In my paper I show the origin and the meaning of the German word *Einfühlung*, translated in Italian with “empatia” and in English with “empathy”. I underscore the use of the word in phenomenology (E. Husserl and E. Stein) in contrast with the way in which people speak of empathy, that probably comes from the interpretation on empathy given by some psychologists as Lipps and Kohut. I propose to translate *Einfühlung* in phenomenological sense with entropathy on order to distinguish it from an insufficient description of the intuition of what others live, which is wide spread in common language and in psychology.

Keywords: *Einfühlung*, Entropathy, Husserl, Phenomenology, Stein

Ormai tutti sanno che cosa è l’empatia; è diventata una parola di uso comune, che è ripetuta spesso ed è presente nei mezzi di comunicazione; si può affermare che esprime il “buonismo” italiano. Mi rendo conto che la mia affermazione è provocatoria, ma vorrei chiarire nel corso di questo scritto perché lo è. Si tratta, in realtà, di una parola “nuova”, conosciuta artificialmente, che ha una precisa data di nascita, ma prima di parlare della sua nascita e della sua diffusione, è opportuno tornare indietro e fare un’incursione nella cultura tedesca della seconda metà dell’Ottocento per esaminare il termine *Einfühlung*.

Ci si può domandare che cosa abbia a che fare la lingua tedesca con una parola italiana tanto usata ed è proprio questo che dobbiamo scoprire; infatti, ad esempio, nel linguaggio filosofico-fenomenologico “empatia” traduce proprio quel termine. Allora, per comprendere ciò, è bene fare una breve ricognizione sulla genesi del termine *Einfühlung* nella lingua tedesca colta.

Si legge nell’Enciclopedia Treccani, che è considerata “affidabile”, la seguente traduzione e definizione del termine *Einfühlung*: «Concetto, solitamente reso con “empatia” o “simpatia simbolica” (la traduzione è “immedesimazione”) posto alla base della teoria estetica elaborata da R. Vischer, (*Über das optische Formgefühl*, 1873) e da T. Lipps (*Ästhetik*, 1903-1906), secondo la quale l’arte è l’immedesimarsi del sentimento delle forme naturali, a causa di una profonda consonanza o simpatia fra soggetto e oggetto». In realtà, il concetto è ancora più antico e risale all’età romantica, si trova in Herder e Novalis per indicare una forma intima di conoscenza, legata al sentire, *fühlen*; infatti, il padre di Robert Vischer, Friedrich Theodor Vischer aveva già introdotto il termine *Einfühlung* proprio in età romantica.

La svolta, che consente un uso diverso del vocabolo, è operata da Theodor Lipps, il quale lo estende dall’estetica, come dottrina dell’arte, alla psicologia ed è in questo modo che, attraverso la psicologia, entra nella filosofia, in particolare nella fenomenologia. Le opere di Lipps: *Leitfaden der Psychologie* (1903) e *Psychologische Untersuchungen* (1907), mostrano come la psicologia per lui sia un’analisi dell’esperienza interiore e, perciò, possa coincidere con la filosofia. In questa direzione egli esamina anche l’atto dell’*Einfühlung*, che è un atto primario per lui simile ad un istinto.

Che Lipps fosse un pensatore noto è provato dal fatto che troviamo il suo nome negli scritti di Husserl, in particolare, già in un testo del 1909, nel quale il fenomenologo descrive l’*Einfühlung*, testo pubblicato nel vol. XIII della serie “Husserliana”, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*¹. Husserl inizia da un’“analogia” fra il mio corpo e il corpo dell’altro

* Università Lateranense - Roma.

ed è proprio a proposito dell’analogia che Lipps è citato. In un primo momento in positivo, perché costui, secondo Husserl, ha mosso una critica radicale al modo di intendere l’*Einfühlung* come un’*Analogieschluss*, cioè come una sorta di inferenza, un ragionamento che conduce da sé all’altro. Responsabile di questa interpretazione è, ad esempio, Benno Erdmann², criticato sia da Lipps sia da Husserl. Se Husserl è d’accordo con Lipps che non si tratta di un’inferenza analogica, non lo è riguardo al momento “costruttivo”, quando si tratta di stabilire che cosa sia l’*Einfühlung*.

Una discussione articolata dell’opera di Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, è stata trovata tra i suoi scritti conservati nell’Archivio Husserl di Lovanio e pubblicata come Appendice XVI sempre nel vol. XIII; si tratta di un lungo testo del 1913, nel quale sono riportati brani del libro di Lipps. Husserl accetta che l’*Einfühlung* sia una “partecipazione interiore”, ma che cosa veramente accade nell’interiorità? Qui le due vie si dividono e tale divisione è ben mostrata da Edith Stein nella sua dissertazione di dottorato, dedicata, appunto, a tale questione: *Zum Problem der Einfühlung*³.

Con la chiarezza espositiva che la contraddistingue ella dichiara che la descrizione di Lipps del fenomeno dell’empatia ha molti punti in comune con quella fenomenologica, il primo che ella cita, sulle orme di Husserl, è l’empatia come “partecipazione interiore”, il secondo che essa consiste in una specie di atti esperienziali ed il terzo che ha un’affinità come il ricordo e l’attesa. Tuttavia, mi sembra che l’accordo finisca qui, perché, quando la Stein approfondisce la posizione di Lipps, nota che, muovendo dall’affinità con il ricordo e l’attesa, costui intende che ogni esperienza vissuta, sia essa ricordo, attesa o empatia, tende ad un perfetto ricoprimento di ciò che è ricordato, atteso o empatizzato, e, in questo ultimo caso, che l’io che empatizza viene completamente a coincidere con l’io empatizzato, anzi i due *diventano un solo io*. Su questa conclusione la Stein non è d’accordo.

Fermiamoci ad analizzare la ragione del disaccordo. Per poterla comprendere dobbiamo esaminare ciò che Husserl e la Stein intendono con *Einfühlung*. Che cosa significa per loro stessi l’espressione “partecipazione interiore”? Una premessa terminologica è importante: nella traduzione italiana delle opere di Husserl il termine *Einfühlung*, – come abbiamo visto usato da Lipps, Husserl e Stein – è tradotto con “entropatia”, nelle opere della Stein dalla Dissertazione con il termine “empatia”⁴. Torneremo sulla questione della validità dell’uno o dell’altro termine, ma intanto dobbiamo notare che il vocabolo tedesco si riferisce a modi diversi di intendere la “partecipazione interiore” in Husserl e Stein, da una parte, e Lipps, dall’altra, ed anche il cammino che conduce a quel fenomeno è molto peculiare in Husserl.

Si è detto che ricordo, attesa, *Einfühlung*, sono esperienze vissute, in realtà, Husserl le denomina *Erlebnisse* e, a questo proposito si pone di nuovo la questione: come tradurre in italiano questo termine? Sia per le opere di Husserl sia per quelle della Stein la traduzione corrente è “vissuto”, ma perché un participio passato? In primo luogo, perché non esiste un vocabolo corrispondente nella lingua italiana, in secondo luogo, perché si sottintende un’espressione articolata: ciò che è da me vissuto, che è stata contratta in “vissuto”, correndo il rischio di intendere con questo participio un’esperienza “passata” piuttosto che “passiva”. Mi ha sempre preoccupato l’insufficienza di questa traduzione e recentemente ho notato che tra le lingue neolatine quella spagnola e quella portoghese hanno un sostantivo che può rendere bene il sostantivo tedesco *Erlebnis*, rispettivamente *vivencia* e *vivência*: il primo è stato usato da Ortega y Gasset per tradurre, appunto, *Erlebnis*. Ho proposto, perciò, di traslitterare nella lingua italiana il termine creando un neologismo: *vivenza* – d’altra parte, “empatia” è anche un neologismo, come lo è entropatia – che ha il vantaggio di mostrare l’immediatezza di ciò che è vissuto senza equivoci.

Ma perché si parla di *Erlebnisse* e si indica fra questi *Einfühlung*? È opportuno ripercorrere itinerario husserliano che li ha messi in evidenza.

¹ Husserl (1973), testo n. 2.

² Ivi, Appendice IX.

³ Stein (2008).

⁴ Stein (1985). Si tratta della traduzione italiana condotta sul testo pubblicato nella prima edizione delle opere di Edith Stein, *Edith Stein Werke*.

1. Che cosa è l'*Einfühlung* per Husserl

Questo pensatore ebreo di nascita, di lingua e cultura austro-tedesca ha il coraggio di condurre uno scavo archeologico nell'umano che lo distingue dagli altri filosofi del passato. Non è certamente la prima volta che nella storia della filosofia ci si sofferma sul tema del soggetto umano, ma, pur riconoscendo egli un debito nei confronti di Agostino, Cartesio, Kant, va oltre le loro proposte teoretiche, fissando l'attenzione sulla dimensione delle esperienze vissute interiori (*Erlebnisse*).

Nel territorio dell'interiorità Agostino scopre le idee innate e, tra queste, la nozione di Dio, Cartesio valorizza l'attività del pensare, Kant individua le forme a priori dello spazio, del tempo, delle categorie e le idee della ragione, Husserl, sollecitato certamente dalla nascente psicologia, oggetto d'indagine del suo maestro Brentano⁵, coglie il dinamismo dell'esperienza che vive in noi, ma non semplicemente come momentanea e transeunte, al contrario, come possedente una struttura universale, quella che ci consente di comprenderci scambievolmente. Se l'esperienza fosse soltanto mia, non potrei comunicarla, lo posso fare perché la vivo a due livelli: quello della purezza⁶ della gioia in quanto tale e quello della mia gioia personale. L'una rimanda all'altra: ho coscienza che è la gioia, quella che vivo come gioia. Il mio io è il punto di riferimento delle esperienze vissute, è mio, ma so anche che nella sua purezza costituisce un momento di universalità presente nella mia singolarità. Per tale ragione Husserl distingue *das reine Erlebnis*, la vivenza pura e l'*Erlebnis* che ognuno di noi sta vivendo con una particolare caratteristica e intensità.

Siamo entrati nel territorio dell'interiorità, indagato da molti, attraverso una porta semplice, quotidiana, quella delle esperienze vissute, muovendo nel caso specifico dalla relazione con l'alterità: si è detto che l'universalità della struttura "gioia" ci consente di comprenderci scambievolmente. Tuttavia, in principio non c'è la relazione in senso astratto, ma una vivenza personale che consente la relazione stessa, denominato da Husserl *Einfühlung*. *Si tratta di cogliere intuitivamente ciò che l'altro sta vivendo, nel senso che si coglie l'elemento di universalità, che condividiamo, ma non la modalità del suo vivere personale, che rimane sempre per noi oscura e che lo caratterizza come singolo*. Ciò che noi possiamo cogliere è che sta vivendo una gioia, ma non la qualità di tale gioia che è in lui/lei originaria, mentre la gioia che cogliamo non è originaria per noi, perché in quel momento non stiamo vivendo la gioia, ma anche se la vivessimo insieme all'altro, la qualità personale della nostra gioia non sarebbe uguale a quella dell'altro.

2. Approfondimento del senso dell'*Einfühlung*

La differenza fra originarietà e non originarietà nel vivere le esperienze mie o altrui si comprende in modo chiaro in uno dei primi manoscritti di Husserl sull'argomento. Si tratta del testo n. 3 del 1909 contenuto nel volume XIII della serie Husserliana, dedicato espressamente a *Die Einfühlung*; esso contiene l'esempio della sensazione della mia mano e della mano dell'altro, come punto di partenza per la conoscenza della corporeità altrui. La descrizione della "sensazione" della mia mano è così descritta da Husserl: «[...]io la muovo, ed è mobile, lo è precisamente in quanto "io la muovo". Io la "posso" muovere. È un organo per le operazioni esterne. [...] La mia mano è una parte del mio corpo è perciò portatore di campi di sensazioni, di movimenti soggettivi, organo di azioni, anche organo di percezioni»⁷.

La mano dell'altro è colta sì «[...]come "mano", ma non è portatrice di un campo di sensazioni date a me attualmente, con essa io non agisco, non sposto, non spingo. Non è membro del mio corpo, propriamente non è membro di questo corpo qui che mi è dato in

⁵ Ales Bello (2016).

⁶ È interessante il senso dell'aggettivo *rein* già usato da Kant per indicare che qualcosa è analizzato in se stessa senza commistioni e se ne vuole cogliere l'essenza universale.

⁷ Husserl (1973), p. 47.

connessione con campi sensoriali dati originariamente, come sistema di organi e in modo determinato insieme ciò che è dato come psichico (anch'esso dato originariamente)»⁸.

Da questa descrizione muove la discepola di Husserl, Edith Stein, quando elabora la sua tesi di dottorato sul tema dell'*Einfühlung*; infatti, il primo tema filosofico che le interessa è quello relativo alla relazione fra gli esseri umani, lo studio della possibilità di conoscenza reciproca che Husserl aveva individuato in una delle nostre esperienze vissute, quella che consiste nel cogliere immediatamente intuitivamente che l'altro sta vivendo ciò che anch'io posso vivere: la gioia, la tristezza, il dolore, il piacere, il ricordo, l'immaginazione, il pensare, il valutare, il decidere. Ciò non significa che ci immedesimiamo nell'altro, ma che abbiamo qualcosa in comune: la possibilità di vivere esperienze che hanno lo stesso senso e le stesse caratteristiche in sé e che si articolano in modo originale e personale in ogni essere umano. Sta a noi, poi, prendere posizione sulla base di tale riconoscimento, accettare o respingere l'altro, avere simpatia, antipatia o indifferenza, amare l'altro o odiarlo, giudicarlo o non giudicarlo, aiutarlo o non aiutarlo. A questo punto ella si rende conto che è urgente, però, comprendere chi è l'essere umano che sono io e che sono gli altri, che ho scoperto simili a me, grazie a quella possibilità che già Husserl aveva chiamato “sentire ciò che l'altro sta vivendo in se stesso”: *Einfühlung*.

Edith Stein, sulle orme di Husserl, non si ferma all'analisi di questa esperienza “vissuta”, di questa “vivenza”, piuttosto allarga la sua analisi a tutto l'essere umano domandosi se proprio la struttura esperienziale descritta ci aiuta a comprendere com'è fatto l'essere umano. Seguendo le indagini del suo Maestro, ella scopre l'essere umano come individuo psicofisico; infatti, da un lato, è coinvolta la corporeità come tramite necessario della conoscenza stessa, d'altro lato, la corporeità è animata, vivente (*Leib*), sede di affetti, di pulsioni, ma anche di pensieri, di ragionamenti, di decisioni e di volizioni. Questi atti sono qualitativamente uguali, possono essere posti senza distinzione sullo stesso piano o rimandano a gradualità diverse, implicanti anche valori diversi? In altri termini, qual è la genesi dell'interpretazione tradizionale secondo la quale sono rintracciabili “anima” e “corpo”? E, quindi, in quale senso l'essere umano non è riducibile tutto alla corporeità, pur essendo questa la dimensione indispensabile della vita così come si dà, cioè come la costatiamo?

È sul terreno delle vivenze, cioè, degli atti di cui abbiamo coscienza, che s'individuano, come si è già notato, fondamentalmente le affinità, si costituiscono i raggruppamenti, i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una lunga tradizione e presenti, anche se in forme diverse, in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini “corpo” e “anima”. Il dolore o la gioia che l'altro vive deve essere colto, in primo luogo, attraverso una percezione legata agli organi della sensibilità, ma ciò che si scorge sul suo volto rimanda ad una profondità di vita tale che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione che è così scoperta è il luogo degli affetti, delle pulsioni, delle emozioni, è quella che indichiamo con il termine psiche.

Attraverso l'analisi di quel tipo di vivenze, quindi, si mette in risalto l'esistenza di una sfera psichica caratterizzata, secondo Edith Stein, da una “forza vitale”, da un'energia psichica che svolge un ruolo fondamentale per la stessa sopravvivenza e capacità di agire dell'essere umano. Essa è sì strutturata secondo una sorta di causalità, in quanto sede di legami che, in una certa misura, possono essere ritenuti rapporti di causa ed effetto, ma è veramente tale da mostrarsi come l'unica fonte di direzione dell'essere umano stesso? Freschezza o stanchezza della psiche, ad esempio, sono sempre ed esclusivamente alla base delle nostre azioni e, quindi, delle nostre decisioni oppure le scelte ci rimandano a “motivazioni” che rivelano una fonte diversa di decisione? Ecco affacciarsi la sfera dello spirito (*Geist*).

L'empatia è individuata come lo strumento di comprensione di ciò che si muove nella vita dell'altro e non solo riguardo ai suoi sentimenti o alle sue emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al suo mondo della creatività. Se ci sono quelle che ai tempi di Husserl e della Stein erano definite le scienze dello

⁸ Ivi, p. 46.

“spirito”, esse si riferiscono, appunto, a ciò che è connesso con questa sfera che è quella della produzione culturale, artistica, politica e così via. Da un punto di vista filosofico, la presenza nell’essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica che ci avvicina al mondo animale grazie ad un elemento che fa definire l’essere umano “persona”.

3. Ripresa del confronto con Lipps

L’originarietà della mia esperienza e la mia non originarietà dell’esperienza altrui è giustificata da Husserl attraverso quel processo che egli definisce “riduzione trascendentale”. Questa consente di mettere fra parentesi l’atteggiamento ingenuo, naturale alla scoperta del senso di ciò che vivono gli esseri umani e le vivenze così individuate sono il risultato di tale operazione ed hanno la funzione di cogliere intenzionalmente ciò che è fuori e dentro il soggetto stesso. Si è visto che “fuori” non ci sono soltanto le cose del mondo fisico, ma anche altri simili a noi, e il senso dell’alterità è colto attraverso quella che Husserl definisce “doppia riduzione”: la prima riduzione ci consente di individuare un *Erlebnis* particolare che è l’*Einfühlung*, attraverso il quale si coglie ciò che l’altro sta vivendo⁹, ed anche a questa sua vivenza possiamo applicare la riduzione per coglierne il senso di quel particolare “dato” del suo Io, ad esempio la gioia.

Ciò implica una conoscenza “possibile” di ciò che l’altro sta vivendo, ma anche “limitata” dal fatto che la sua vivenza è da me compresa, ma non vissuta. Ecco la risposta a Lipps a proposito del fatto che i due soggetti non possono mai diventare uno solo. Non si può avere troppa fiducia nella capacità di conoscere l’altro come se fossi io, in realtà, sappiamo molto bene che ciò non accade ed è anche molto positivo, perché è un dato di fatto che la propria singolarità mantiene la sua autonomia e la “unipatia”, intesa in senso radicale, non è realizzabile, neppure con persone che sono legate da comunanza di vita. Si può parlare di unipatia quando un sentimento si diffonde in una comunità, ma è chiaro che ognuno lo vive nella propria singolarità e la conoscenza di questa comunanza avviene attraverso l’empatia¹⁰.

Edith Stein, che aveva ben compreso la critica di Husserl a Lipps e che la condivideva, scrive nella sua Dissertazione a proposito della partecipazione interiore dello spettatore all’esibizione dell’acrobata: «Questa tesi, di fatto, non soltanto è contraddittoria nelle sue conseguenze, ma è pure una descrizione evidentemente falsa. Io non sono un unico essere con l’acrobata, ma sto solo “presso” di lui; io non compio realmente i suoi movimenti, ma “quasi”, vale a dire non solo non compio i movimenti dall’esterno (cosa del resto rilevata anche da Lipps), ma quel che “interiormente” corrisponde ai movimenti del corpo proprio – ossia il vissuto dell’“io muovo” – non è originario per me, bensì è non-originario»¹¹.

Per determinare quale sia il significato dell’*Einfühlung*, bisogna chiedersi fra chi o che cosa si debba stabilire una relazione. Si tratta sempre di due soggetti oppure un soggetto e un oggetto? Se siamo nell’ambito della conoscenza dell’opera d’arte, sembra che ci riferiamo a un oggetto, tuttavia, è un oggetto peculiare perché il prodotto di un soggetto, allora siamo sempre alla presenza di due soggetti? Ma è possibile l’*Einfühlung* con oggetti fisici? Husserl la restringe al campo alla conoscenza reciproca di due esseri umani in carne ed ossa, pur riflettendo sulla possibilità dell’*Einfühlung* riguardo a Dio, quindi, non a un essere umano, ma il divino gli serve come un paragone per cogliere meglio ciò che avviene fra gli esseri umani; infatti, Dio, che per lui c’è, non ha bisogno dell’entropatia per entrare in noi, egli ci conosce perché è sempre presente nella nostra interiorità¹².

Stabilito che si tratta di una “partecipazione interiore”, quindi, di una conoscenza reciproca fra esseri umani, tale conoscenza può essere accompagnata, anzi si può affermare che è accompagnata, da una reazione psichica, la quale per solito assume la caratteristica di attrazione o repulsione, quindi, la conoscenza dell’altro suscita simpatia

⁹ Ivi, p. 189.

¹⁰ Stein (1985), pp. 88-89.

¹¹ Ivi, p. 87.

¹² Husserl (2022), pp. 56-58.

o antipatia. Ora, poiché ciò che accade nella nostra psiche attira la nostra attenzione, mentre non ci fermiamo a chiederci come avvenga la conoscenza dell'altro, siamo molto attenti a ciò che l'altro suscita in noi, ecco perché si confonde l'entropatia o empatia, intesa come riconoscimento dell'altro simile a me, con l'attrazione psichica, che è una vivenza differente dall'entropatia. In fondo, a noi piace andare d'accordo con gli altri, perciò, scambiamo l'empatia con la simpatia. Osservo ancora che la confusione è possibile perché vogliamo sempre di più conoscere la sua interiorità e qualche volta ci illudiamo che ciò possa avvenire, confondendo la conoscenza empatica con l'immedesimazione, la simpatia, lo stare vicino, fino ad arrivare a confondere nell'empatia stessa un atteggiamento morale, che, in realtà, va oltre l'attrazione psichica perché riguarda la valutazione intellettuale e la decisione. Tutto questo processo spesso è definito sbrigativamente “empatico”.

I fenomenologici, nel distinguere le diverse vivenze, notano che tale distinzione richiede, in effetti, un'analisi non facile, un'attenzione specifica poiché le viviamo spesso connesse come “in un grappolo”, così si esprime Edith Stein, tuttavia, se le esaminiamo, ci accorgiamo che esse si danno in tempi diversi, che c'è una successione nel loro fluire interiore, che non cogliamo immediatamente. Il tempo, in fondo, è questo fluire degli *Erlebnisse*, accompagnati, per lo meno in gran parte durante la nostra vita desta dalla coscienza (*Bewusstsein*).

Che l'indistinzione/confusione possa accadere nella vita quotidiana è comprensibile, ma che essa non sia colta da coloro che studiano tale argomento è meno giustificabile. Perché non si tratta solo di Lipps, ma è proprio nell'ambito della psicologia che l'empatia come “immedesimazione”, simpatia ecc. ha trovato la sua massima diffusione, è opportuno, perciò, fermarsi ad esaminare i risultati di alcune indagini in questo settore di ricerca.

Il termine empatia, *empathy*, usato, in particolare, nella psicologia anglosassone, soprattutto nella psicologia dinamica, non tiene conto dei risultati dell'indagine fenomenologica, si riferisce piuttosto all'immedesimazione, alla simpatia ecc. Il panorama è molto variegato anche perché, come si è già accennato, si estende il termine empatia alla risonanza che le cose nella loro fisicità hanno nei casi di disturbi mentali. Che le cose conosciute attraverso le sensazioni che consentono la percezione come vivenza suscitano sempre in noi reazioni psichiche è senz'altro vero, che tutte le reazioni psichiche possa essere definite “empatiche” impedisce di coglierne la specificità. Vorrei mostrare come questa critica mossa dal punto di vista fenomenologico non sia generata da un atteggiamento che non tiene conto della psicologia, al contrario, sostengo che la stessa fenomenologia di Husserl è debitrice in gran parte alla psicologia, in particolare a quella di Brentano, per tale ragione intendo soffermarmi brevemente sul rapporto fenomenologia-psicologia nel fondatore della fenomenologia stessa.

4. Fenomenologia e psicologia

Non si deve sottovalutare che tra le vie che conducono alla scoperta della soggettività trascendentale Husserl indichi, accanto alla via cartesiana, alla quale ho fatto riferimento sopra, la via della psicologia¹³.

Husserl ebbe all'inizio della sua personale formazione filosofica con Brentano, come si è detto. Non bisogna sottovalutare che le lezioni di Brentano fossero frequentate anche da Freud. La nuova scienza della psiche aveva isolato una parte dell'anima che, pur conosciuta fin dall'antichità, non era stata oggetto di una ricerca specifica. Brentano aveva avuto il merito di individuare contro una psicofisica di stampo naturalistico e positivista un tipo di ricerca che tendeva a mettere in evidenza la peculiarità qualitativa degli stati psichici. Si trattava di entrare nella soggettività per saggiare la portata di questi atti. Husserl aveva pensato di poter utilizzare tale individuazione per risolvere i suoi problemi epistemologici che riguardavano la formazione dell'aritmetica. L'esito non era stato convincente, ma ormai egli era entrato in un territorio, quello indicato dalla psicologia, dal

¹³ Ho analizzato il rapporto peculiare di Husserl con la psicologia, quella che si definisce psicologia “generale”, nel mio libro *Il senso dell'umano. Fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Ales Bello (2016), desidero qui riportare alcuni risultati di quella investigazione che possono chiarire il percorso husserliano.

quale non sarebbe più uscito, perché ormai era convinto che l'indagine dovesse muovere dalla soggettività umana, anche se non più letta nei termini proposti dalla psicologia.

Egli, allora, non uscì da quel territorio in un doppio senso: in primo luogo, perché, attraverso questa via, giunse alla sfera d'essere cercata, non più quella degli stati psichici, ma quella delle vivenze (*Erlebnisse*), e poi, perché ritenne che tale sfera potesse essere utile per risolvere non solo i problemi legati alla conoscenza della natura, ma anche quelli legati alla conoscenza dell'anima, fornendo, così, un terreno solido alla stessa psicologia come scienza. Quindi, il rapporto fra psicologia e fenomenologia rimane stretto, perché, anche se la nuova sfera d'essere, il nuovo territorio costituito dagli *Erlebnisse* di cui abbiamo coscienza, si distingue nettamente da quella degli stati psichici, si scopre una straordinaria corrispondenza fra la dimensione psichica e quella trascendentale, infatti, il "rendersi conto", – vivenze accompagnate da coscienza – rimandano alla dimensione psichica¹⁴. Husserl sottolinea che la vita psichica individuale nel suo nucleo, il quale si mostra intuitivamente con la sua originalità, si presenta come identica alla coscienza trascendentale; infatti, se la vita psichica è esaminata nella sua purezza, si scopre che è la stessa vita trascendentale¹⁵. In questo senso si può evidenziare il primato dello psichico rispetto a ciò che è corporeo, ad esempio. Gli stati psichici si vivono e le vivenze corrispondono ad essi e consentono di mettere in evidenza il senso o l'essenza di quelli.

Tutto ciò è ribadito nella voce "fenomenologia" dell'Enciclopedia Britannica, nella quale Husserl specifica che: «Il metodo della "riduzione fenomenologica" è il metodo fondamentale per mettere in evidenza il campo fenomenologico-psicologico, soltanto attraverso di esso può diventare possibile una "psicologia pura"»¹⁶. Il solco fra fenomenologia e psicologia pura sembra ulteriormente assottigliarsi e il parallelismo fra le due indagini sembra sparire a favore di una coincidenza e ciò che le accomuna è che sono discipline eidetiche sia la psicologia, che a questo punto è definita fenomenologica, sia la fenomenologia trascendentale, che si fonda su un'analisi essenziale degli *Erlebnisse*, perché pone in evidenza la loro struttura essenziale. D'altra parte, entrambe passano attraverso un'*epoché* radicale¹⁷.

Sconcertante, ma alla fine convincente, perché coerente con l'assunto precedente, è l'argomentazione proposta da Husserl nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*¹⁸. Egli assume, e non è l'unica volta, il ruolo dello psicologo e immagina di essere disposto a mettere in atto l'*epoché* – così come da filosofo ha tante volte raccomandato allo psicologo di fare. Si rende conto che, se lo psicologo compie tale operazione su se stesso, mette fra parentesi la sua esistenza mondana e scopre il soggetto puro con le sue intenzionalità, mostrando, in tal modo, la struttura dell'essere umano e vivendo a un livello di apoditticità e di universalità che non lo chiude in sé, ma lo apre agli altri; infatti, attraverso il vissuto dell'entropatia è possibile cogliere la struttura pura degli altri soggetti.

Per tale ragione Husserl giunge a un risultato che egli stesso definisce "sorprendente": l'identificazione fra una psicologia pura, descrittiva, con la fenomenologia, perché entrambe raggiungono la dimensione trascendentale delle vivenze. Tuttavia, è opportuno non accettare tale identificazione senza introdurre una "correzione". Husserl si rende conto che la psicologia riguarda gli esseri umani e, aggiunge, gli animali nel mondo, ma la comprensione del loro comportamento nel mondo richiede di penetrare nel sostrato che ne costituisce la giustificazione profonda: dalla considerazione essenziale di tale sostrato è possibile tornare all'essere reale del mondo. In quanto filosofo e in quanto psicologo, egli sostiene, io posso ritornare all'atteggiamento naturale, "posso cambiare professione", cioè da fenomenologo, quale sono diventato, posso «... riprendere il mio lavoro di psicologo sul terreno del mondo»¹⁹. In questo senso la fenomenologia esercita la funzione di una scienza

¹⁴ Husserl (1973), pp. 543-545.

¹⁵ Ivi, p.543.

¹⁶ Ivi, p. 243.

¹⁷ Queste affermazioni si trovano Husserl (1988).

¹⁸ Husserl (1987), §§ 71-72.

¹⁹ Ivi, p. 278.

“Empatia” si dice in molti modi. La complessa vicenda del termine *Einfühlung*

a priori nei confronti di un'autentica psicologia.

Il punto d'arrivo, al quale giunge il percorso husserliano, consiste, allora, in una peculiare identificazione fra fenomenologia e psicologia, identificazione che deve essere bene intesa. Egli afferma perentoriamente: «Nessuna psicologia positiva, che non disponga di una psicologia trascendentale già in atto, può scoprire queste determinazioni dell'uomo e del mondo»²⁰. E risponde a chi si pone dal punto di vista della psicologia già delineata come scienza mondana, che riconosce la paradossalità di tale affermazione, perché tutti siamo stati educati a modalità di pensiero derivanti da una stratificazione storica secolare, addirittura millenaria. Non è facile scardinare tale stratificazione. Husserl stesso si stupiva di ciò che era riuscito a “vedere” di nuovo e capiva che era difficile mostrarlo.

5. *Empatia e psicopatologia*

Husserl non entra nel territorio della psicopatologia, pur stabilendo alcuni contatti con la psicoanalisi attraverso l'indagine fenomenologica dell'inconscio, da lui inteso in vari modi; inoltre, sono presenti nelle riflessioni husserliane anche riferimenti a Freud²¹. Si può notare, però, più ampiamente che la questione dell'empatia, di cui Lipps e Husserl erano stati i massimi teorici, gioca un ruolo centrale proprio in questa disciplina, riguardo al rapporto fra il terapeuta e chi soffre di un disturbo mentale, quindi, alla comprensione reciproca che è fondamentale per la realizzazione del setting terapeutico.

Intendo esaminare l'uso del termine “empatia” in due correnti della psicopatologia: quella di derivazione psicoanalitica e quella di derivazione fenomenologica ed emblematicamente scelgo Heinz Kohut, da una parte, e Ludwig Binswanger, dall'altra.

6. *L'empatia nella psicopatologia di Kohut*

Sul versante della scuola di derivazione freudiana il termine empatia è usato in particolare da Kohut. Si è detto che la psicopatologia statunitense è quella che utilizza tale termine, ma la derivazione del termine dimostra i contatti con la cultura di lingua tedesca, infatti, nel caso di questo psicopatologo, che è stato il caposcuola della psicologia psicoanalitica del sé, si deve sottolineare il forte legame con la cultura viennese.

Brentano, Freud, Husserl, Kohut si formano a Vienna, quindi, è possibile rintracciare un sottile filo che li unisce, anche se essi presero strade diverse. La permanenza di Kohut a Vienna fu breve, perché, dopo aver conseguito la laurea in medicina, nel 1939 partì per gli Stati Uniti dove si specializzò in psichiatria nell'Università di Chicago; tuttavia, portò con sé l'eredità della Scuola psicoanalitica freudiana filtrata attraverso lo psicoanalista scozzese William Fairbairn, a sua volta legato all'elaborazione della psicoanalisi operata da Melanie Klein. L'aggiunta fondamentale operata dai due interpreti freudiani è rappresentata dall'insistenza sulla “relazione” dell'essere umano con gli oggetti interni e con gli oggetti esterni; inoltre, la questione della relazione riguardava anche il rapporto fra analista e analizzando: all'atteggiamento di “spettatore disinteressato”, si potrebbe dire utilizzando un'espressione husserliana, di freudiana memoria, si sostituisce una vicinanza dell'analista definita, appunto, empatica, un “operare con empatia”, intesa da Kohut come risonanza emotiva. Ed è proprio qui che il termine si estende a un atteggiamento globale, il quale, come si è già indicato sopra, se esaminato fenomenologicamente è il risultato di una serie di vivenze che hanno caratteristiche diverse: non si tratta di un solo fenomeno, ma di più fenomeni che sono compresi sotto un solo titolo. Ma proseguiamo a un approfondimento della questione.

Per comprendere la differenza fra l'interpretazione dell'empatia in Kohut e nella fenomenologia possiamo ricordare ciò che la Stein diceva a proposito del rapporto fra lo spettatore e l'acrobata criticando Lipps. L'indagine fenomenologica mette in evidenza nello spettatore un gruppo di vivenze costituite da: l'*empatia* come conoscenza degli stati psichici che l'altro sta vivendo (ciò richiede una sospensione delle nostre vivenze per dare spazio in modo disinteressato alla comprensione dell'altro, questa è l'empatia in senso

²⁰ Ivi, p. 283.

²¹ Sulla questione dell'inconscio si veda Husserl (2021) e il mio commento al rapporto coscienza-inconscio in Ales Bello (2021).

fenomenologico), l'*attenzione*, altra modalità suscitata da ciò che l'altro sta vivendo, con l'obiettivo di cogliere in modo perspicuo il senso della vivenza dell'altro, la *risonanza psichica* di chi si pone in questo atteggiamento di comprensione che può essere, di attrazione o repulsione; fin qui si può descrivere ciò che accade nello spettatore in quel caso specifico. Nei rapporti intersoggettivi normalmente si procede con la *valutazione intellettuale* della situazione (vivenza di tipo spirituale per Husserl) e con la *decisione* presa dalla volontà. Tale decisione può consistere nell'aiutare a uscire da una situazione di disagio, come nel caso dello psicoterapeuta.

Lo stare vicino per aiutare è, quindi, un atteggiamento non semplice, ma complesso che non può essere definito globalmente come "empatico", e, se è in tal modo definito, si tratta di una semplificazione. Il processo descritto avviene spontaneamente fino all'attrazione o alla repulsione, poi intervengono atti liberi che richiedono una presa di posizione consapevole, ecco perché si parla dell'attività spirituale e non più psichica. La seconda "ci capita" afferma Edith Stein, la prima "ci appella" ed è qui che si gioca la vita morale.

Esaminiamo, allora, il processo di semplificazione proposto da Kohut. Egli scrive nella sua ultima opera *La cura psicoanalitica*: «Il modo migliore per definire l'empatia – si ricordi la mia concisa definizione scientifica di empatia come "introspezione vicariante" (1959) – consiste nell'identificarla con la capacità di pensare e sentire se stessi nella vita interiore di un'altra persona. È la nostra capacità quotidiana di provare ciò che l'altra persona prova, anche se di solito, e giustamente, in misura attenuata»²². Le due affermazioni contenute in questo brano, a mio avviso sono velleitarie: come trasporsi nell'altro? Come realmente "immedesimarsi"? Esiste veramente questa presenza ingombrante dell'altro in me? Come distinguere le due persone conviventi, se si è giunti all'unità? O nell'altro vivrebbero due persone, o una sarebbe eliminata a favore dell'altro, oppure se ne formerebbe una terza. Mi pare che tutto ciò sia lontano dalla nostra esperienza e sia frutto, come ho già accennato, di un desiderio di conoscenza profonda dell'altro, per noi irraggiungibile²³.

La distinzione, secondo Kohut, sembra essere mantenuta dal fatto che, una volta entrato nell'altro, posso provare ciò che l'altro prova in una forma "attenuata", ci sarebbe solo una differenza di grado fra ciò che io provo e ciò che prova l'altro. Si può osservare che in questa attenuazione consisterebbe, forse, ciò che i fenomenologi chiamano non originarietà. In realtà, questi ultimi dicono che è in me che avviene il processo di riconoscimento delle vivenze dell'altro, in una sorta di "correlazione" in cui le due singolarità mantengono la loro autonomia, ma che sono aperte l'una nei confronti dell'altra, e non ci può essere, perché di fatto non si sperimenta, una "trasposizione" che genere un'unità tra gli io.

Un altro punto di distinzione con l'analisi fenomenologica si trova nella descrizione della genesi dell'empatia. Per Kohut il neonato ha una percezione empatica del mondo circostante che "... equivale a una fusione totale con lo stato emotivo dell'altro"²⁴. Per Husserl, al contrario, questo aspetto fusionale è dovuto all'indistinzione delle esperienze psichiche che ancora non sono vissute coscienzialmente. Nel suo testo *Il bambino*²⁵ Husserl sostiene che l'empatia si presenta quando avviene la distinzione fra il sé del bambino e l'altro, cioè, quando si presenta la coscienza di tale distinzione. Essa si raggiunge attraverso il linguaggio che, in un primo momento, è «scambio – connessione attraverso la comunicazione, che ha dietro di sé e sotto di sé i suoi presupposti, nomi per cose comuni – senza entropatia. Nomi per gli esseri umani. Il bambino impara dalla madre a comprendere i suoni pronunciati come rimandi, come segni, che sono riferiti a ciò che è indicato»²⁶. È solo quando il bambino giunge a dire "io" che si presenta la distinzione con l'altro che inizia il suo orientamento nel tempo e nello spazio, per cui si scoprono le

²² Kohut (1984), p. 114.

²³ Questa descritta da Kohut è piuttosto l'esperienza paranormale della telepatia, ben analizzata da Gerda Walther che l'aveva sperimentata; per il rapporto fra empatia e telepatia si veda Stein, Walther (2014).

²⁴ Kohut (1984), p. 144.

²⁵ Husserl (2019).

²⁶ Ivi, p. 39.

relazioni che appartengono a una soggettività e si forma il modo circostante degli altri rispetto a lui. In tal modo può avvenire un “rispecchiamento” reciproco, che fa cogliere ciò che l’altro vive perché la vivenza è colta nella sua doppia valenza: come possedente un senso universale – la gioia: vivenza nella sua essenza – e un’esperienza personale – questa mia gioia: vivenza da me vissuta qui e ora.

Kohut parla, inoltre, di “capacità empatiche” più o meno sviluppate, facendo un paragone con la vista o l’udito che possono essere più o meno efficienti negli esseri umani; è comprensibile che lo faccia perché considera l’empatia come una disposizione innata, un’attitudine e non una vivenza. Dal punto di vista fenomenologico si può dire che se l’empatia è un incontro con un’alterità simile alla mia che sta vivendo qualcosa (ad esempio la gioia); si può osservare che posso porre attenzione a ciò e reagire positivamente o negativamente, oppure che sono distratto e non ne tengo conto, o che, addirittura, sono del tutto indifferente alla sua gioia. Questo non significa che non ho esercitato l’empatia, ma che è stata accompagnata da atteggiamenti come l’attenzione, la disattenzione, l’indifferenza che sono atteggiamenti psichici che non hanno niente a che fare con la vivenza del riconoscimento dell’alterità: intuisco che ha gioia, ma posso partecipare o non partecipare alla sua gioia. Certo posso anche non accorgermi della sua gioia oppure scambiare la gioia con qualcosa d’altro, questi sono limiti che possono anche indicare una mia situazione patologica.

È opportuno, pertanto, distinguere ciò che accade nello “stile dell’esperienza comune” o nel caso di patologie psichiche. L’espressione che ho usato è di origine husserliana ed è ripresa molto opportunamente da Ludwig Binswanger in sostituzione dell’aggettivo “normale”. Tale aggettivo giustamente non è accettato, perché indica una norma, una regola, per cui chi si allontana da questa norma sembra essere discriminato. In realtà, Binswanger con grande acutezza riporta un’affermazione husserliana contenuta nell’opera *Logica formale e logica trascendentale*: «Il mondo reale esiste solo nella presunzione costantemente prescritta che l’esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo»²⁷. L’espressione semplificata che ho usato indica che esiste, di fatto, un mondo in comune nel quale, in modo abbastanza frequente, anche se in nessun caso assoluto, si condividono esperienze ed è possibile comunicare, mentre si nota che in certi casi la comunicazione è difficile, la condivisione viene meno e si presentano quelle che si definiscono patologie. Ritengo che in queste situazioni si possa parlare di un’alterazione nell’uso della vivenza dell’empatia. Per comprendere ciò ci facciamo aiutare dallo psicopatologo Binswanger.

7. L’empatia nella psicopatologia di Binswanger

L’interpretazione dell’empatia proposta da Husserl è presa sul serio da Binswanger fino al punto da dedicare il capitolo 4 del suo libro *Melanconia e Mania* alla trattazione teorica dell’argomento, seguendo il filo conduttore della quinta meditazione cartesiana e facendosi guidare da un ottimo studioso del pensiero husserliano, Wilhelm Szilasi, il quale nel 1959 aveva pubblicato un’introduzione alla fenomenologia, *Einführung in die Phänomenologie*. Le *Meditazioni cartesiane* di Husserl rappresentano, in effetti, l’opera più matura del fenomenologo sul tema dell’empatia e dell’intersoggettività, nella quale sintetizza i risultati delle analisi sparse ora raccolte nei tre volumi XIII, XIV, XV della serie Husserliana.

Binswanger scrive: «La dottrina dell’alter ego di Husserl supera non soltanto l’insostenibile solipsismo filosofico dell’idealismo tedesco, in primo luogo di Fichte, ma anche l’oscillante teoria di Scheler e quella della “conclusione per analogia”»²⁸. Riguardo a quest’ultima si è già notato come Husserl in contrasto con Benno Herdmann e d’accordo con Lipps rifiutasse che l’analogia fra i soggetti fosse un atto del pensiero e Binswanger comprende molto bene la ragione di questo rifiuto perché mette subito in evidenza la struttura trascendentale della soggettività con le sue esperienze vissute e come l’altro si presenti trascendente: l’atto che rende l’altro co-presente è chiamato da Husserl nelle

²⁷ Binswanger (2001) p. 14.

²⁸ Ivi, p. 71.

Meditazione cartesiane “appresentazione” che muove dal corpo fisico-psichico (*Leib*) fino a giungere a un appaiamento (*Paarung*) attraverso il quale si distinguono, però, nettamente i due corpi. Ciò vale anche per la psiche dell’altro, prosegue Binswanger, che si presenta come «... un’esperienza che non può soddisfarsi primordialmente» cioè, non è una mia esperienza originaria, tuttavia, è un analogo e in quanto tale è conosciuta, si potrebbe aggiungere, nella sua struttura essenziale.

L’indagine husserliana è finalizzata nella trattazione di Binswanger a mostrare il tema del mondo in comune, che è quello più problematico per la comprensione dei disturbi mentali, come si è già accennato. Egli scrive: «È tuttavia familiare anche al profano la frase: “Il malato di mente vive in un mondo diverso dal nostro”. Come psichiatri siamo abituati a ripetere questo modo di dire. Non ci spieghiamo, però, quale significato scientifico esso abbia; ancora, *in che cosa* consista la *differenza di costituzione* del mondo degli alienati»²⁹. Egli ammette di aver compreso grazie a Husserl per la prima volta in occasione della scrittura di questo libro il senso di tale differenza, in particolare, il mondo del melanconico, cioè del depresso, e il mondo del maniaco. Ed è in riferimento a quest’ultimo mondo che il tema dell’empatia diventa determinante.

In verità, si tratta di cogliere il senso dell’empatia sia nel tentativo del terapeuta di conoscere il mondo “altro”, di chi soffre, sia di conoscere in quale modo l’empatia funzioni in chi ha il disturbo mentale. La mania rappresenta il banco di prova del deficit di questa vivenza. Naturalmente il libro di Binswanger non è solo teorico, egli espone in modo molto concreto i casi clinici che esamina nella sua clinica di Bellevue.

Mi sembra significativo il caso di Elsa Strauss, una donna tedesca di trentadue anni di origine ebraica, coniugata e madre di quattro bambini. Ella andava soggetta ad oscillazioni maniaco-depressive fin dalla sua giovinezza. Binswanger descrive una sua fase maniacale che l’aveva condotta nella clinica di Bellevue, da lui definita “aperta”, per intendere che alcuni di coloro che erano ricoverati potevano anche uscire, benché sorvegliati dal personale medico. Il racconto è molto indicativo: «Questa mattina» – riferisce lo psichiatra che accompagna la malata – «la paziente ha lasciato la casa alle sei, ha passeggiato nei dintorni per circa due ore, giungendo in una chiesa, dove si svolgeva una funzione religiosa. Qui si è presentata all’organista e, mentre costui suonava, ne ha lodato la bravura e gli ha chiesto delle lezioni di organo»³⁰.

L’atteggiamento inopportuno della signora Elsa si manifesta ulteriormente in una forma ancora più eclatante quando, giunta presso un campo sportivo si era intromessa nel gioco del pallone di alcuni ragazzi e, poiché questi l’avevano “motteggiata”, ella aveva dichiarato che avrebbe protestato a Berlino presso la signora X. In realtà, la “malata”, così la definisce Binswanger, non è capace di “appresentare” l’altro come alter ego; la sua vivenza dell’empatia come “rendersi conto di ciò che l’altro sta vivendo” non riesce ad attivarsi e gli altri sono usati come “strumenti” per i propri scopi. Ella non riesce a costituire un mondo intersoggettivo condiviso!

Allargando il discorso si potrebbe osservare che molti altri disturbi della personalità sono dovuti all’impossibilità di comprendere altro. In fondo, la stessa melanconia analizzata da Binswanger nel libro al quale ci stiamo riferendo, conduce a un isolamento; in quel caso l’esercizio della comprensione dell’altro diventa difficile, si vorrebbe chiedere aiuto per aggrapparsi: «Ma forse rimane sempre *una remota paura di ricadere, non ci si fida pienamente di quanto si sente, né del futuro*»³¹. Così si esprime, analizzando se stesso, Reto Ross, uno scrittore che Binswanger ha avuto in cura per molti anni e che è capace di una straordinaria descrizione di ciò che “sente”; la situazione è grave, dopo un periodo di tregua, la depressione vince. «Pose fine ai suoi giorni *impiccandosi*»³², con queste parole lo psicopatologo chiude quella vicenda esistenziale.

A proposito dei disturbi di personalità, che dire delle sindromi paranoide, nel doppio versante del narcisismo e delle forme persecutorie? Non si tratta sempre di disturbi del

²⁹ Ivi, p. 75.

³⁰ Ivi, p. 79.

³¹ Ivi, p. 56.

³² Ivi, p. 58.

retto funzionamento dell’empatia? Da ciò deriva chiaramente l’importanza di questa vivenza per lo svolgimento della vita in comune. Il narcisista utilizza gli altri ai suoi fini, il persecutorio crede di scorgere in tutti intenzioni malvagie nei suoi confronti.

Dal confronto fra Kohut e Binswanger emerge chiaramente, a mio avviso, che l’empatia non può essere semplicemente un atteggiamento benevolo, ma è uno strumento specifico che è presente in tutti gli esseri umani e che è il presupposto della possibilità della comprensione reciproca. Conclusivamente si osserva la differenza fra due situazioni: una nella quale altre vivenze possano ostacolare lo svolgimento della convivenza in modo valido nei casi in cui lo stile dell’esperienza è condiviso – *comprendo bene l’altro* ma intenzionalmente traviso ciò che sta vivendo per miei fini egoistici –, una seconda in cui la vivenza dell’empatia non giunge alla comprensione di ciò che l’altro sta vivendo perché altre reazioni psichiche interferiscono impedendone il retto funzionamento – siamo nel caso della patologia in cui si realizza *una falsa attribuzione di significato a ciò che l’altro sta vivendo*. Si potrebbe parlare di “malafede” nel primo caso e di “buonafede” nel secondo e ciò è molto importante riguardo alla capacità o incapacità di agire moralmente.

8. Osservazione conclusiva

Si è constatato che “empatia” si dice in molti modi. Ma non si tratta solo di una questione terminologica, il termine è riferito a “cose” diverse. Se è opportuno accettare che ci siano interpretazioni diverse di un fenomeno, non è questo il caso, perché il termine è attribuito a fenomeni diversi e ciò genera confusione. E ancora, se il linguaggio comune si esprime con una certa arbitrarietà e spesso segue una moda, compito del filosofo è quello operare, quando è necessario, le debite distinzioni e di rendere ragione di esse, per tale ragione preferisco tradurre il vocabolo *Einführung*, così come è usato dai fenomenologi, “entropatia” piuttosto che empatia, in tal modo si può salvaguardare la loro sottile analisi. In ogni caso, la finalità non è solo intellettuale in senso astratto, ma largamente formativa, perché più facciamo chiarezza in noi stessi e utilizziamo un linguaggio appropriato alla cosa che s’intende denominare, meglio possiamo vivere nella comunità umana. Per tale ragione ritengo che la proposta che ci viene dalla fenomenologia serva a descrivere in modo più convincente la modalità della conoscenza dell’altro e ciò è molto importante per l’approfondimento del senso dell’umano in vista di una convivenza sempre più operosa e pacifica.

Bibliografia

- Ales Bello, A. (2016), *Il senso dell’umano tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Castelvecchi, Roma.
- Ales Bello, A. (2021), *Coscienza*, in *L’inconscio a più voci. Percorsi multidisciplinari tra psicoanalisi, ermeneutica, fenomenologia*, a cura di V. Busacchi, A. Iapoce, Ö. Sözer, Fattore Umano Edizioni, Roma.
- Binswanger, L. (2001), *Melanconia e Mania. Studi Fenomenologici*, trad. it. a cura di M. Marzotto, Bollati Boringhieri, Torino.
- Husserl, E. (1966), *Logica formale e trascendentale*, trad. it. a cura di G. Neri, Laterza, Bari.
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, herausgegeben von Iso Kern, vol. XIII - vol. XV, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1987), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1988), *Conferenze di Amsterdam: psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di P. Polizzi, Ila-Palma, Palermo.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, introduzione di V. Costa, La scuola, Brescia.
- Husserl, E. (2019), *Il bambino. La genesi del sentire e del conoscere l’altro*, trad. it., prefazione, analisi del testo e commento a cura di A. Ales Bello, Fattore Umano Edizioni, Roma.

- Husserl, E. (2021), *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, trad. it. a cura di M. Failla, Mimesis, Milano-Udine.
- Husserl, E. (2022), *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, ed. it. a cura di A. Ales Bello, Studium, Roma.
- Kohut, H. (1984), *La cura psicoanalitica*, trad. it. a cura di F. Paparo e F. Forquet, Bollati Boringhieri, Torino.
- Stein, E. (1985), *Il problema dell'empatia*, trad. it. a cura di E. Costantini e E. Schluze Costantini, Studium, Roma.
- Stein, E. (2008), *Zum Problem der Einfühlung*, Eingeführt und bearbeitet von M.A. Sondermann OCD, ESGA 5, Herder, Freiburg.
- Stein, E., Walther, G. (2014), *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, ed. it. a cura di A. Ales Bello e M.P. Pellegrino, Castelvecchi, Roma.

EMPATHY, THE OTHER AND ENGAGED ACTS

Abstract:

In this paper we consider the correlation and interdependence between empathy and engaged acts, i.e., acts undertaken in interacting with the other or others, through which the first-person singular shifts to the first-person plural. We argue that engaged acts are a constitutive element of empathy. To support our thesis, we address some issues with the common notion of empathy, specifically, those related to the first-person and third-person accounts. Further, we discuss their alternatives in phenomenology and interaction theories. In particular, we address two important aspects of empathy: that of the second person perspective, and the issue of the Self/Other differentiation. In the final part of the paper, we portray the phenomenological structure of engaged acts.

Keywords: Empathy, Engaged Acts, Engagement, Second-Person Perspective, Self/Other Differentiation

The term empathy is today commonly used for a wide range of phenomena, including identification with another's feelings, sharing of emotions, perspective shifting, social cognition etc. However, the mainstream usage of the term, which often aims at its moral significance, usually neglects main phenomenological issues and distinctions. (1) In the first part of the paper we will address two sets of problems concerning the common notion of empathy. One is related to the difference between "in-his-shoes" and emphatic perspective shifting¹, and the inability of social cognition to incorporate agency². The other set addresses the distinction between empathy and similar phenomena, emphasizing the importance of the recognition of the other in empathy. (2) It is the second set of problems that leads us to the topic of the second passage. By following phenomenological approaches to the empathy, we will stress the importance of the so-called «thou» perspective for empathic experience³. Two crucial aspects of empathy are, we will argue, self/other differentiation and emotional engagement with the other. (3) Finally, in the third part we will come to the key point of this article, the question of engaged acts. Engaged acts are specific kinds of acts undertaken towards/with the other, through which first person singular switches to first person plural.

Apart from contribution of the paper to the understanding of empathy, the argument here regarding engaged acts could further enhance our understanding of human sociality. Thus, human sociality should not be perceived only through the lens of belonging to a specific group or institution, but rather presupposes projective, anticipatory and engaged activities towards/with others such as invitations, calls, gestures, introductions, provocations, appeals, etc.

1. Issues with the common notion of empathy

Peter Goldie insists in *Anti-Empathy* that we should respect the distinction between «in-his-shoes» and empathic perspective-shifting. "In-his-shoes" perspective-shifting presupposes that person A imagines being in the situation of B, i.e., deliberating what she herself would do in the situation that person B is in. On the contrary, empathic perspective-shifting is that in which person A imagines *being* B in that situation, e.g., deliberating and deciding what to do as if she were herself person B. A good example of

* Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade.

¹ Goldie (2011).

² Slaby (2014).

³ Zahavi (2014), (2015), (2019).

this would be the experience of reading a novel. There is a visible and non-trivial difference between the experience when I imagine that I am *in a situation* happening to the protagonist – in the shoes of the protagonist; and the experience of imagining that I am *being* the protagonist with all their characteristic features, dispositions, strengths and weaknesses, biographical and psychological baggage. Goldie locates the main reason for overlooking this distinction in the common tendency of theorists to deal with the simplest case – when there is no relevant difference in personalities. This is what Goldie calls «base-case», which have to satisfy following conditions:

[...] (i) there are no relevant differences in the psychological dispositions of A, the person attempting to empathize, and of B, the target of the attempt; in particular, both A and B are minimally rational; (ii) there are no relevant non-rational influences on B's psychological make-up or decision-making process; (iii) there is no significant confusion in B's psychological make-up; and (iv) B is not faced with a psychological conflict, such as having to make a choice between two or more alternatives where it is not clear to B which alternative is to be preferred⁴.

The problem with the base-case is that in meaningful real-life situations these conditions are rarely fulfilled, and most commonly all four are violated. This is because the base-case works within the presuppositions of the minimal notion of rational agency – the notion of agency which is impersonal (shared by A and B), i.e., which excludes personal differences. Two lessons could be drawn from Goldie's argument. The first one casts doubts on the status of «in-his-shoes» perspective-shifting, for if Goldie's distinction is correct, it does not quietly correspond to our intuition of empathic experience as a kind of emotional engagement with other's psychological states. The second reveals that actual emphatic perspective-shifting is much harder than we might have thought, even impossible, because the common understanding rests on presupposition of the base-case and emphatic perspective-shifting is much more complex, having to grasp another's agency⁵. Moreover, Goldie asserts that the issue at hand is usurpation of another's agency in emphatic perspective-shifting:

In empathic perspective-shifting, where A thinks B's thoughts, and then in imagination decides what is the right thing for B to think or to do, A *usurps* B's agency, replacing it with her own⁶.

The background of Goldie's account is the agency-centered account of emotions. The common notion of empathy is usually associated with the idea that we have affective insight into other's states, as if these states were some kind of «inner objects» contained in the mind. Accordingly, to empathize with someone is to simulate their affective state as an «inner object» in your mind. The agency-centered accounts argue for a quite different view: when I love someone I do not look «inside myself» to see whether there is such a state as love contained in my mind, rather, love designates the way I am engaged with this person (or in other cases object, situation, the world or its aspects)⁷. Agency presupposes first-person commitments not reducible to the status of «inner objects»⁸. Thus, in empathizing with someone, we cannot simply replicate their psychological states isolated within our own minds; rather, we must somehow reach their first-person commitments and in the way this person is engaged in the world.

Goldie's argument was reinforced a few years later by Jan Slaby. In «Empathy's blind spot», Slaby puts the accent on agency as empathy's blind spot. The problem, as he sees it, is that an agent's first-person commitment always escapes attempts of deliberately

⁴ Goldie (2011), p. 307.

⁵ The direct target of Goldie's critique is Goldman's simulation theory. However, part of this argument could be applied even to Lipps' understanding of empathy (cfr. Zahavi, 2014).

⁶ Goldie (2011), p. 315.

⁷ See also Goldie (2000), Ratcliff (2008), Slaby & Wüchsner (2014).

⁸ See Slaby (2014), p. 254.

simulating another's mental state⁹, thus making empathic perspective-shifting impossible. Agency in a case of empathic perspective-shifting can only ever be the agency of the empathizer, not the agency of the person empathized with¹⁰. Moreover, trying it would be patronizing:

Trying this would be a move that comes close to patronizing the other because one inevitable [sic] will take what is in fact *one's own* agency (or would-be-agency) for the agency in which the other person's mental states are anchored¹¹.

Slaby's intention is, however, not to dispense with empathy altogether. As he puts it, the aim is to point out that «there is no need to let a narrowly-focused “mental simulation” literature monopolize the difficult and important topic of interpersonal relatedness»¹². An alternative could be found in interaction theories¹³ and the management of so called «we-spaces»¹⁴. The basic idea is that in interaction, joint practices and engagements mental states are not simply «hidden» in the minds of individuals, but they rather appear in those spaces of interaction. The second key point is the recognition of the other and acknowledgement of their own needs, cares, feelings, etc.

Nothing is lost when one replaces this [perspective-shifting] by a stance of *acknowledging*, of *recognizing* the other, both in her (partial) agentive autonomy and in her exposedness as a vulnerable, needy being¹⁵.

A similar main point could be reached by following some distinctions from early phenomenologists such as Max Scheler, Edmund Husserl, Edith Stein, Jean-Paul Sartre, and Maurice Merleau-Ponty. All of them, in different ways, confront the standard notion of empathy, related to identification, simulation, or projection of the content of others' mind, instead arguing for other-directed intentionality as a primary and non-reducible form of intentionality. It is what Husserl, and sometimes Scheler (unfortunately both inconsistently) named “*Fremderfahrung*” or “*Fremdwahrnehmung*” (other-perception) in contrast to Lipps' term *Einfühlen*¹⁶. More recently, Dan Zahavi rehabilitates this standpoint in contemporary debates about empathy¹⁷. One way to explain the reason for this shift is differentiation of empathy and other similar phenomena. If empathy designated having the same state as some other, then it could be confused with emotional contagion. However, in emotional contagion a person does not have knowledge or awareness that the state one possesses also is the state that other have, and thus, it cannot count as empathy. The other common option is to equate empathy with situations in which we literally share emotions with others. Zahavi provides strong counter-example:

To empathically understand that your friend loves his wife is quite different from loving his wife yourself. It doesn't require you to share his love for his wife. Likewise, you might empathically grasp your colleague's joy when he hears the news of his promotion even though you are personally chagrined by this piece of news. The fact that you don't share his joy, the fact that you are feeling a very different emotion, doesn't make your experience any less a case of empathy; it doesn't make your awareness of his joy merely inferential or imaginative in character. Furthermore, unlike sharing proper, for which reciprocity is arguably a clear requirement, empathy doesn't have to be reciprocal¹⁸.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, pp. 253-254.

¹¹ Ivi, p. 254.

¹² Ivi, p. 256.

¹³ Gallagher (2008).

¹⁴ Krueger (2011).

¹⁵ Slaby (2014), p. 256; cfr. Butler (2001).

¹⁶ Scheler (2008), p. 220; Husserl (1960), p. 92.

¹⁷ Zahavi (2001), (2014), (2015), (2019). It is worth noting that Slaby mentions Zahavi's account in one footnote, stating that he will not address this argument, which similarly to his argument objects to cognitive simulation theory, Slaby (2014), fn. 7.

¹⁸ Zahavi (2015).

Looking at the previous example, it seems clear that the question of empathy is not whether we share the (feeling-)state with someone other from our first-personal perspective (whether we have that state as ours), but whether we can experience it as the state of mind of the other. Thus, phenomenologists speak of empathy in terms of experience of foreign consciousness. This standpoint presupposes two crucial aspects. One is the self/other differentiation, found to be one of the most primitive forms of intentionality, for to be able to experience state of consciousness as foreign, we have to recognize it as some other state than ours. The second aspect, intertwined with the first, is that the second-person perspective, or the so-called “thou” perspective; for to empathize with someone is to feel the relevant state as another’s state.

2. *Self/other differentiation and «Thou» perspective*

As we argued in the previous lines, empathy presupposes self/other differentiation and taking the stance of a second-person perspective. By following phenomenological distinctions, we have advocated that empathy cannot be understood either as having an identical state as the other (for this would confuse empathy with emotional contagion), nor literally as a sharing of affective states. Furthermore, we have addressed objections concerning simulation model raised by Peter Goldie and Jan Slaby. In what follows, we will address in more depth possibilities to designate self/other differentiation and “thou” perspective.

Self/other differentiation is an important factor of empathy, for at least two reasons. First, it is an ontological condition of empathy, for there to even be empathy, we must be able to differentiate another’s consciousness from our own, that is, see another’s consciousness as not our own. Second, it ensures that empathy does not usurp the agency of the person empathized with, that it does not replace their feelings with our own. One of the ways to formulate the differentiation is given by Thomas Szanto, as states in which individuals: «actually differ and have a clear *awareness* and understanding of precisely not being intermeshed, fused, let alone identical, in their affective lives. Rather, in various aspects [...] they exhibit intentional and experiential variations and differences vis-à-vis one another»¹⁹.

Phenomenologists use different ways to make clear that this differentiation is the fundamental *a priori*, or transcendental mode of experience. Heidegger formulates it through one of the fundamental concepts of being-with-other. The basic idea is that our very being in the world always already presupposes its social nature²⁰. Heidegger’s well-known conception is marked as that which emphasizes the primacy of the “we”²¹. Quite differently, Sartre insists on the encounter with the other. To be seen or to be touched by someone is, argues Sartre, entirely different from touching or seeing. Particularly, a fundamental fact is that we could be an object for others, we are exposed to others²². Husserl sees the foundation of self/other differentiation in what he calls transcendental intersubjectivity. When we experience objects around us, a part of such experience is that I am experiencing it as accessible to others. Thus, the objective validity is made possible only by being mediated by the other. A special case of this is when I am myself an object for the other, or when my own self-awareness is mediated through the other, i.e., when I become aware that I could be an alter-ego for the other as he could be for me²³. Merleau-Ponty argues that self-awareness of subjectivity, of “I”, has to already involve a dimension of otherness²⁴.

A bit more moderate an account has been developed among contemporary enactivists’ approaches, referring to the concept of genuine intersubjectivity. Positioning themselves

¹⁹ Szanto (2018), p. 89.

²⁰ Heidegger (1979), pp. 260-261.

²¹ Cfr. Zahavi (2019).

²² Sartre (1978), pp. 221-431.

²³ Husserl (1973), pp. 243-244.

²⁴ Merleau-Ponty (2005), pp. 403-425, for more detailed argument see Zahavi (2001). For a comprehensive discussion of phenomenological accounts of empathy see Donise (2020).

in the middle of the road, they argue neither for *a priori* other-directed intentionality, nor neglect the constitutive role of the other. Rather, they put the focus on participatory sense-making and interaction as socially extended mind. The main idea is that our social lived experience is co-regulated in real-time interaction, in which the others' states are not "hidden" in the brain, but appear in interaction, and as affordances co-constitute the social situation. The self/other differentiation, thus, comes as nothing mysterious, but it is dynamically present in interaction²⁵.

What plays a crucial role in access to the mental states of others, for both the early phenomenologists and the enactivists today, is the complementary concept of second-person perspective and engagement. The second-person perspective usually has two aspects. One is the capacity to feel a state of mind on behalf of another – not as ourselves. To refer to the given example, you can feel the joy of your friend's promotion on his behalf, even you are personally not joyous²⁶. Although such a construction presupposes a self/other differentiation, it does not avoid objections to simulation theory and a primacy of the first-person perspective. In other words, taking this aspect alone, the difference between first- and second-person perspective is too weak²⁷. Recently, Schilbach and colleagues have developed an approach to second-person perspective that emphasizes the importance of social interaction. The main idea is that social cognition is radically different once we engage in I-Thou relations with others:

[...] our central claims are that *social cognition is fundamentally different when we are engaged with someone as compared to adopting an attitude of detachment, and when we are in interaction with someone as compared to merely observing her*²⁸.

Schilbach and colleagues strongly oppose the spectatorial stance (mere observing) to the emotionally engaged perspective. By taking an engaged perspective, not only do I encounter another in an interaction, but also, I re-modify my own self-awareness, as someone who is being exposed to "you" or addressed by "you". In other words, I am at the same time implicitly aware of myself in the accusative, as attended to or addressed by the other²⁹. This is the second important aspect of the second-person perspective. Following this, we can say that "full-fledged" empathy requires several protocols, recognition of the other, but also that I myself have been recognized by the other, and furthermore, that I am aware of being recognized by the other³⁰. It is only once this complex interplay in engaged interaction have taken place, that we are actually encountering the second-person perspective, and that we are able to really have other-perception.

3. Engaged Acts

The question of engagement has for a long time been neglected in the literature about social ontology and empathy. Once the collectives and empathic relations have been observed from the third-person perspective, it seems that engagement could be reduced to a mere actualization of already established formal conditions. Arguments such as those by interaction theorists and Schilbach and colleagues emphasize the constitutive role of engagement. They argue that there is a fundamental difference once we take an engaged perspective. Moreover, these arguments are well supported by empirical studies. Schilbach

²⁵ Froese (2018), Krueger (2011).

²⁶ One of good examples of this phenomenological difference could be found in Helm's argument about care for others: «When I get a paper rejected because of an undeservedly negative referee report, my anger consists in the feeling of the import of my scholarship as such impressing itself on me in the present circumstances in such a way that I am pained by the offense that rejection presents [...]. Such anger differs from the anger I would feel on behalf of a colleague I care about in similar circumstances [...]. Thus in being angry on her behalf, the pain I feel consists in part in the feeling not only of the import she (the focus) has to me but also of the import her scholarship (the subfocus) has to her, so that the rejection feels bad because of its bearing on the well-being of both her scholarship and her; in this respect my anger on her behalf differs phenomenologically from my anger at my own paper's rejection» (Helm, 2009, p. 89).

²⁷ Zahavi (2019).

²⁸ Schilbach et al. (2013), p. 356.

²⁹ Cfr. Zahavi (2019).

³⁰ For a more complex differentiation of degrees of reciprocity see Zahavi (2019).

et al. drew on neuroscience findings and conducted their own studies, in addition to which there has been work on agent-based simulation modeling that demonstrates how agents engaged in interaction can create new properties and processes at the collective level³¹. This does not necessarily mean that engagement is logically or ontologically prior to a primary empathic relation, e.g., self/other differentiation and other-directed intentionality. However, engagement is a necessary condition for I-Thou relation, i.e., without engagement, mental states of others will remain “hidden”³².

Under the term «engaged acts» we understand a type of social act, related to others, in order to engage them in interaction or any other form of joint/institutional action or relation. Prototypes of such acts could be calls, invitations or appeals. However, engaged acts can have various forms, including gestures or other actions of individuals that could stipulate the response. We are fully aware that in real-life situations engaged acts do not happen in a vacuum, without an already established framework of a given social situation (e.g., reactive attitudes). An engaged act is fulfilled only once the other responds, i.e., when the other is engaged by that act; and we usually cannot make a clear distinction between “initiator” and the person who is engaged by them. Furthermore, a more common situation is one in which we encounter a series of engaged acts that accompany and link up with one another³³. Nevertheless, analytical distinctions and formal/abstract reductions are necessary for a further consideration of the nature of engaged acts. Thus, for analytical purposes, we presuppose the difference between the initiator (the person who undertakes engaged acts) and responder, for they typically have different motivation and focus their attention on different details³⁴. Moreover, we will examine an abstract situation in which there is no prior communality between the parties, because this reductive situation helps catching the formal features of engaged acts.

In a formal sense, engaged acts, seemingly paradoxically, refer to some form of collectivity, but rather in its absence. We cannot make a sense of engaged acts unless they are aimed at establishing joint (inter)action. However, we also cannot think engaged acts if this collectivity is entirely fulfilled, for they are aimed at its fulfilling. This is the crucial difference between engagement and joint commitment³⁵. One of the solutions to this problem could be to understand motivational features that underlays engaged acts as an anticipatory experience. In engaged acts, a “we” I am focused on is not present as fulfilled, but rather this “we” is anticipated as a potentiality, as an, at least partially, empty/unfulfilled intention (whose object is not apparent)³⁶. Therefore, motivation for engaged acts could be intelligibly explained by the following two conditions: (1) that there is an anticipation of “we” which has some import for the initiator; but which is (2) followed by a clear awareness that the addressed person is actually another (or someone currently not partaking in the joint activity) and that the “we” is not fulfilled³⁷. Thus, as we see, the self/other differentiation is fundamentally entangled in the structure of engaged acts. Nevertheless, the anticipatory experience of “we” allows us to treat this person as someone who is, at least potentially, part of *our* situation, relation, that is, potentially one of us.

On the side of the responder, engaged acts produce a specific kind of pressure or burden to respond³⁸. However, unlike joint commitment, it does not produce an obligation to

³¹ Candadai et al. (2019), Froese, Iizuka & Ikegami (2014).

³² For arguments which emphasize constitutive role of engagement in achieving the plural perspective see Zahavi (2015), as well as Loidolt (2018).

³³ Cfr. Bojanić (2020).

³⁴ See Schilbach et al. (2013), p. 397.

³⁵ See Bojanić (2020); cfr. Gilbert (1992).

³⁶ An obvious example of anticipatory experience of social situation, albeit negative, can be experience of social anxiety.

³⁷ Note that the second condition strongly contrasts this experience to the notion of imagined communities or Searle’s argument about hallucinated collective intentionality, Searle (1990), p. 407. Unless one is aware of unfulfillment of the “we”, engaged acts would be senseless.

³⁸ See Bojanić (2020). This pressure could be compared, but not formally equated, to the pressure one can experience as an addressee of reactive attitudes. Particularly relevant would be the case when forward-looking reactive attitudes can be understood as an invitation to new members or an invitation to reestablish or modify communal norms (see Helm, 2017, p. 108).

respond (neglecting to respond or be engaged is not wrongdoing in the same normative sense as neglecting of action I am/we are committed to)³⁹. In this way, engaged acts acknowledge the other as a person they are, while still adopting the stance of *letting them be* the other person.

4. Conclusion

We began this paper by addressing issues with the notion of empathy that relies on a first-person or third-person perspective. Then we introduced alternative views by phenomenological approaches and contemporary interactionist' theories, which emphasize the importance of self/other differentiation and second-person perspective. Accordingly, we focused our attention on the crucial role of engaged interaction for empathy, as a necessary constituent of the I-thou relation. In the previous paragraph, we portrayed an argument about engaged acts. Engaged acts are a type of social act, related to others, in order to engage them in interaction or any other form of joint action or relation. This protocol should be clearly differentiated from similar protocols such as joint commitment. According to our analysis, engaged acts are phenomenologically structured as an anticipative experience of "we", followed by a clear awareness that the addressed person is actually another (non-member) or an awareness that the "we" is not fulfilled. Thus, engaged acts presuppose self/other differentiation, but still allow treating the other as a potential member to whom we relate. On the side of the responder, engaged acts produce a specific pressure, which, nevertheless, should not be confused with an obligation, still allowing acknowledgment of the other as a person they are.

Apart from the contribution to understanding of empathy, these considerations could help provide a more complex insight into human sociality in general. We have been taught to reflect on human beings either as isolated individuals or as members of social and cultural groups. By focusing on engagement, we could reveal more dynamic relations, which involve not only a presence of collectivity, but also its anticipation and potentiality.

Bibliography

- Bojanić, P. (2020), *What Is an Act of Engagement? Between the Social, Collegial and Institutional Protocols*, in T. Andina, P. Bojanić (eds.), *Institutions in Action*, Springer International Publishing, Cham, pp. 37-50.
- Butler, J. (2001), "Giving an Account of Oneself", *Diacritics*, vol. 31, n. 4, pp. 22-40.
- Candadai, M. et al (2019), "Embodied Dyadic Interaction Increases Complexity of Neural Dynamics: A Minimal Agent-Based Simulation Model", *Frontiers in Psychology*, vol. 10.
- Donise, A. (2020), *Critica della Ragione Empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Froese, T. (2018), *Searching for the Conditions of Genuine Intersubjectivity: From Agent-Based Models to Perceptual Crossing Experiments*, in A. Newman, L. De Bruin, S. Gallagher (eds.), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford University Press, Oxford.
- Froese, T., Iizuka, H., Ikegami, T. (2014), "Embodied Social Interaction Constitutes Social Cognition in Pairs of Humans: A Minimalist Virtual Reality Experiment", *Scientific Reports*, vol. 4, pp. 1-10.
- Gallagher, S. (2008), "Direct Perception in the Intersubjective Context", *Consciousness and Cognition*, vol. 17, pp. 535-543.
- Gilbert, M. (1992), *On Social Facts*, Princeton University Press, New Jersey.
- Goldie, P. (2011), *Anti-Empathy*, in A. Coplan & P. Goldie (eds.), *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 302-317.
- Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Klostermann, Frankfurt a.M.

³⁹ Bojanić (2020); cfr. Gilbert (1992).

- Helm, B.W. (2009), *Love, Friendship, and the Self: Intimacy, Identification, and the Social Nature of Persons*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Helm, B.W. (2017), *The Communities of Respect: Grounding Responsibility, Authority, and Dignity*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Husserl, E. (1960), *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, Husserliana XIII, Nijhoff, Den Haag.
- Krueger, J. (2011), "Extended Cognition and the Space of Social Interaction", *Consciousness and Cognition*, vol. 20, n. 3, pp. 643-657.
- Loidolt, S. (2018), *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, London-New York.
- Merleau-Ponty, M. (2005), *Phenomenology of Perception*, Routledge, London-New York.
- Ratcliffe, M. (2008), *Feeling of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Sartre, J-P. (1978), *Being and Nothingness*, Pocket Books, New York.
- Scheler, M. (2008), *The Nature of Sympathy*, Transaction Publishers, London.
- Schilbach, L. et al. (2013), "Toward a Second-Person Neuroscience", *Behavioral and Brain Science*, vol. 36, pp. 393-462.
- Searle, J. (1990), *Collective Intentions and Actions*, in P.R. Cohen, J. Morgan & M. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, pp. 401-415.
- Slaby, J. (2014), "Empathy's Blind Spot", *Medicine, Healthcare and Philosophy*, vol. 17, pp. 249-258.
- Slaby, J., Wüschner, P. (2014), *Emotion and Agency*, in S. Roeser & K. Tod (eds.), *Emotion & Value*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 212-228.
- Szanto, T. (2018), *The Phenomenology of Shared Emotions Reassessing Gerda Walther*, in S. Luft & R. Hagenbruger (eds.), *Women Phenomenologists on Social Ontology. We-experiences, Communal Life, and Joint Action*, Springer, Cham.
- Zahavi, D. (2001), "Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n. 5-7, pp. 151-167.
- Zahavi, D. (2014), "Empathy and Other-Directed Intentionality", *Topoi*, vol. 33, pp. 129-142.
- Zahavi, D. (2015), "You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experiences", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 22, n. 1-2, pp. 84-101.
- Zahavi, D. (2019), "Second-Person Engagement, Self-Alienation, and Group-Identification", *Topoi*, vol. 38, pp. 251-260.

REFLECTIONS ON A PHENOMENOLOGICAL ETHICS: ITS FOUNDATIONS ON EMPATHY AND THE
ACKNOWLEDGEMENT OF VULNERABILITY

Abstract:

This paper reflects on the possibility of phenomenological ethics that grounds on the acknowledgment of our ontological/situational vulnerability, to which migrants and exiled people are particularly exposed. I argue that such an ethics, while being both universal and particular and guided by reason, has its foundation in affectivity. By taking recourse on both Husserl's late ethics and the ethical approaches of J. Butler, M.A. Fineman, A. MacIntyre, M.C. Nussbaum and B. Waldenfels. I'll argue that a proper recognition of our bodily vulnerability and the concomitant absolute value of self-preservation involves both a proper material axiology and the cultivation of emotions and virtues, such as love and solidarity, within a community bound by love, reason and the pursuit of happiness.

Keywords: Affectivity, Exile, Phenomenological Ethics, Self-preservation, Vulnerability

1. Introduction:

1.1. Exile and Vulnerability

It must be acknowledged, in view of the present global political and social situation, that our age is the age of the refugee, the displaced person and mass immigration. As Edward Said reminds us: «Exile [...] is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted»¹. True exile is a condition of terminal loss or a “damaged”, mutilated life, as Theodor W. Adorno² remarks. It amounts to a rupture with oneself, with one's own identity. But it foremost concerns, I want to suggest, a loss of the very possibility of acknowledging the personhood or even the humanity not just of the other, but also of ourselves. Exile, fuelled by the very absence of “home” in its many hues and shades is demarcated by desire: Only exiles feel they have a true home, made concrete by the impossibility of their return. For them, the return home signifies the return to place, to meaning, but more often than not, to a meaning that, having been transformed by the passing of time, remains elusive. This goes hand in hand with André Aciman's observation: «That what makes exile the pernicious thing it is not [...] not just being absent, but never being able to redeem this absence»³. Hence, it is the permanence of the exile condition, the permanence of an unredeemable absence that properly defines exile.

Exile is the existential limit experience of estrangement par excellence. Migrants and exiled people remind us of our bodily vulnerability and precariousness before the blows of fate. But vulnerability is not a contingent feature of our existence or only context specific. On the contrary, while it is primordially an ontological condition of our embodiment, as Judith Butler⁴ and Martha A. Fineman⁵ rightly claim, it also relational, insofar as it is related to «other humans, living processes and inorganic conditions and vehicles

* Bergische Universität Wuppertal.

¹ Said (2001), p. 173.

² Adorno (2005).

³ Aciman (1999), p. 10.

⁴ Cfr. Butler (2004), (2014).

⁵ Cfr. Fineman (2010), (2013).

for living, such as infrastructure, understood as environment, social relations and networks of support»⁶.

Human vulnerability arises from our ontological condition as embodied beings. There is therefore neither a position of “invulnerability” nor a self-sufficient, autonomous subject. Dependency and vulnerability are therefore not only the consequence of blows of fate, but foremost a natural and inevitable feature of our bodily existence. As Butler remarks, «the body is constitutively social and interdependent»⁷ and it is the embodied vulnerability before others and fate that makes human life precarious. Hence, vulnerability, precariousness and dependence are intertwined. On Butler’s and Fineman’s views, then, vulnerability is both an ontological feature of our embodiment, insofar as we are both exposed to suffering and contingencies, and relational, insofar as we are vulnerable to varying degrees to power relations and to harm with respect to the dependencies and needs of our situation and our capacity to act and respond to this. Hence, a comprehension of the precariousness of the other subject is the basis for any vulnerability-centred ethics, an ethics that should be both universal and tied to a formal axiology as well as particular, that is, able to account for the particular subject and its individual life.

1.2. General Aims and Scope of this Paper

The following discussion cannot offer a comprehensive presentation of Edmund Husserl’s ethics in its development. Rather, it limits itself to some of the main aspects that insofar as they are relevant to the subject at issue. My intention is to reflect on the possibility of a phenomenological ethics that has its foundations in the acknowledgment of our ontological and situational vulnerability. Such an ethics would ground in the realm of affectivity, on whose basis the axiological sphere builds up. My proposal rests on the idea that the affective call of the other’s subjectivity is charged with a simultaneous apprehension of its vulnerability. This call not only awakens a pathic empathy but results in an acknowledgment of myself as similar to the other, that is, as a vulnerable being. Hence, perceiving the call of the other and replying to it implies an affective interchange arising from the impressional experience in which an individual presents itself originally. I also argue that affectivity awakens a strive for self-preservation that at the axiological level, constitutes an absolute value. To allow for self-preservation we require the development of a material axiology and the cultivation of emotion and virtues. Hence, the affective impressional experience of the other’s vulnerability grounds the universal ethical strive that aims at the constitution of an ethical, communalized life bound by love, reason and the pursuit of happiness. After addressing these issues, I’ll finally introduce Bernhard Waldenfels’ argument for a «responsive sort of politics»⁸. Waldenfels provides us with an additional key to understand the creation of a community: Solidarity based on reciprocal trust. In view of the humanitarian crisis we are presently facing, the development of a generative ethics based on the human subject’s vulnerability that seeks to establish such a community proves to be urgently necessary.

2. Empathy and Affectivity as the Foundation of Ethics

Souls are not isolated but they concern each other: «The primary modus of concern is empathy», in Husserl’s words. This means that the other concerns me within the space of an «actual or potential community». This «concern (*Angang*)» is not the product of a conscious act but grounds in the passivity of being touched by the others⁹. The constitution of a community rests thus on a primordial concern for the other, that is grounded in the

⁶ Butler (2014), pp. 103, 105.

⁷ Butler (2009), p. 31.

⁸ Waldenfels (2017), p. 93.

⁹ Husserl, Hua XV, 342. Hereafter, the first number refers to pagination in the German text, and the second to the English translation, unless otherwise stated. Husserl’s works are cited as Hua (Husserliana) followed by the volume number.

experience of being affected by the other. In Husserl's *Cartesian Mediations*, Husserl applies the notion of pairing association to the appearance of the other's body: «Pairing is a *primal form of that passive synthesis* which we designate as "association" [...]. In a *pairing association* the characteristic feature is that, in the most primitive case, two data are given intuitionally, and with prominence, in the unity of a consciousness»¹⁰. This data becomes prominent through similarity, so that the pairing becomes one of not only two bodies but of two subjective embodiments: What is appresented is «the other Ego's governing [...] the body over there»¹¹. Clearly, in this explanation, the foundation is my own *Leib* and my own consciousness: «I, as the primordial psychophysical Ego, am always prominent in my primordial field of perception [...]. In particular, my live body is always there and sensuously prominent»¹². Given that these analyses are carried out from the perspective of the perceiver, it follows that on the one hand, the other's body is given «in my primordial sphere»¹³ and on the other, his «psyche» is «essentially inaccessible to me originaliter»¹⁴.

In his *Analyses of Passive Synthesis* Husserl describes a connection between two sense data based on their similarity, thus becoming a pair¹⁵. Here, Husserl explicitly asserts the fundamental role that association plays in affectivity: «And obviously, an affective tendency simultaneously belongs to it; for something that is prominent for itself functions affectively. And a connection of something prominent stemming from homogeneity exercises a unitary and augmented affective force or tendency upon the ego»¹⁶. Husserl then adds: «We notice [...] that the two respective moments in the red triangle come into relief as moments and therefore exercise an affective force for itself»¹⁷. Association connects the two similar data that are prominent to consciousness. Consciousness relates them through association while maintaining their distinctness. But association would be impossible without the affective pull stemming from the object. Affectivity and association are then, essential to the recognition of the other than myself.

What Husserl intends is to describe an awakening «impressive experience» from which the original affection and an awakening intention towards the ego ensue¹⁸. Husserl conceives of these «impressive feelings» as belonging to nonintentional or «primary», «sensuous experiences (sensual experiences)», to put it shortly, to «impressionable experiences», that is to say, an unmodified, presenting experience, in which an individual presents itself originally¹⁹. For Husserl, «impression» is hence equivalent to sensing or sensation: «*Impression* can be [...] the name for the *experiencing*, for the internal consciousness in which the experience as an individual become constituted»²⁰. This awakening, importantly, stems not from the other as similar to me, as stated in the quoted passages of the *Cartesian Mediations*, but of myself as similar to the other: The first moment in the associative pairing is the other subject: «Its manner of appearance does not become paired in a direct association with the manner of appearance actually belonging at the time to my animate organism [...] rather it awakens reproductively *another*, an immediately similar appearance included in the system constitutive of my animate organism as a body in space. It brings to mind the way my body would look "if I were there"»²¹. Without denying that the other is given in my primordial sphere, the process of intersubjective experience

¹⁰ Hua I, p. 143; (1982), p. 112.

¹¹ Ivi, p. 151/123.

¹² Ivi, p. 143/113.

¹³ Ivi, p. 151/122

¹⁴ Ivi, p. 153/124

¹⁵ Hua XI, p. 132; (2001), pp. 177-178.

¹⁶ Ivi, p. 131/177.

¹⁷ Ivi, p. 132/178.

¹⁸ Ivi, p. 155/203.

¹⁹ Hua XXIII, p. 422; (2005), p. 494.

²⁰ Ivi, p. 331/403

²¹ Hua I, p. 147; (1982), pp. 117-118.

is set into motion by the affective call of the other subject, which indicates more than mere physicality. It appresents, that is, gives indirectly, something that is not immediately presented: an alien consciousness.

However, even though affectivity and association disclose the other body to me, this explanation does not identify *what* the content of this affection exactly is. In his analyses on intersubjectivity Husserl refers to an «expression (*Ausdruck*)» of an «inner body (*Innenleib*)»²², «inner embodiment (*Innenleiblichkeit*)», «innerliness (*Innerlichkeit*)»²³. Perceiving the other in the “how” it «lives its body and lives (*leibt und lebt*)» means «understanding its “expression”»²⁴. This expression is not uttered through speech, but through gestures and emotions. In *Ideas II* Husserl clarifies this point: «Yet to the appearance of the other person there also belongs [...] the interiority of psychic act [...]. Gradually [...], a system of indications is formed. [...] Precisely from here one could embark upon a systematic study of the “expression” of psychic life [...] and elaborate, as it were, the grammar of this expression. Since here this manifold expression appresents psychic existence in Corporeality, thus there is constituted with all that an objectivity which is precisely double and unitary: the man – without “introjection”»²⁵. Hence, the activity of consciousness appears through the body of the other, who also engages me emotionally. In affects like «rage, shame, fear, etc.» I do not only perceive the «“burning” shame» of the other, but I feel it myself²⁶. My experience of the other is a movement that comes toward me from the other’s affective call and triggers in me associative feelings, in this case shame. We do not only cognitively “understand” the other’s shame but we affectively “duplicate” it, so that we come to share an affective experience. An associative pairing and an affective interchange take place, thanks to the affective force of feelings and emotions.

Sharing an affective experience is, I’d suggest, the best example of what it means to «co-live, co-experience [...], co-rejoice» and thus «eventually to strive in the life-strivings (*Lebenstreben*) of others»²⁷, as Husserl says in a late text of 1931. This is for Husserl the ultimate meaning of being devoted to and caring for others. This experience requires from me that «I put myself in the place of the other (*Sich-in-den-Anderen-Hineinversetzen*)»²⁸ and affectively understand or rather “feel” what she/he needs. Hence, the appresentation of an inner activity is just a first step toward the mutual recognition. Primordial intersubjectivity requires in addition that we share an affective experience or primal affections. I’d suggest that primal emotions like shame, despair, anger and fear – just to name a few – are essential to the recognition of vulnerability. It is the primordial affective experience of the other’s vulnerability and precariousness that awakens not only my own subjectivity but my own vulnerable being. The other reminds me of my own precariousness, giving me a sense of myself as equally vulnerable. But how can these feelings ground an experience of ethical values? John Drummond has remarked that, while Husserl does not develop this point, «the experience of values as such [...] is not divorced from the affective dimension at work in the experience of an object as valuable»²⁹. I’d like to add that the experience of values is not at all divorced from the affective experience of the other as indispensable to the constitution of my own self, that is, as valuable to me. These reflections lead us to the second open question.

3. *The Value-Positing Function of Feelings and Emotions. The Absolute Value of Self-Preservation*

²² Hua XIV, p. 330; Hua XV, p. 665.

²³ Hua XIV, pp. 330-331.

²⁴ Ivi, p. 331.

²⁵ Hua IV, p. 166; (2000), p. 175.

²⁶ Hua XIV, p. 331.

²⁷ Hua XLII, p. 468.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Drummond (2002), p. 34.

In the later Freiburg lecture course of 1919/20, “Introduction to Philosophy”³⁰ and in writings on ethics of the same period³¹, Husserl realises that the objective value has to be distinguished from the same value as an individual, subjective value of love³². This «problem of love», which is «one of the main problems of phenomenology»³³, leads him to question the validity of the categorical imperative. Personal values of love such as «individual values» (e.g. love for individual persons such as one’s own child or a friend, love for personalities of a higher order such as one’s own family, a community or of the neighbour) make up the «largest part of the values of an absolute ought»³⁴. These values «open two kinds of infinities in our lives», as Sara Heinämaa argues: On the one hand, they disclose «infinite emotive depths in human individuals, and on the other hand they connect individuals in continuous and progressive chains of care»³⁵. The ontology of the ethical subject combines thus universal and particular demands, which ground respectively in objective and subjective values of love. The «personal ought»³⁶ comprises all these personal absolute values, which are equally absolute, so that there is no rational preference of one value for the other. In case of having to choose, the only option is to sacrifice one value for the sake of another³⁷.

The absolute ought, as that which is required for each individual’s self-realization and true self-preservation, is an instance of the categorical imperative that determines the best on the basis of a rationally justified life, a life that is inextricably part of a community as an intertwining of not only responsibilities and duties³⁸ but of love: True love of self is inseparable from true love of the neighbour (*Nächstenliebe*)³⁹. Most importantly, we are intermingled with the other already in the lowest passive levels: This is the realm of the ‘primary we’. This claim is based on Husserl’s statements about the pre-egoic sphere, in which I am intertwined with the other. An actual «being-for-each-other» is presupposed by any constitution of personal agreement with the other. This is because we are originally conjoined in a community of drives in the manner of an «intentional intermingling»⁴⁰. Husserl understands this sphere as «radically pre-egoic»; it belongs to the lower strata of the stream devoid of Ego, that is before the I is constituted as self. Passivity comprises thus primal instincts and drives and it also concerns the history and the factual determinations of the ego’s life as a whole⁴¹. Hence, this “primary we” belongs to the sphere of the «passivity devoid of Ego (*ichlosen Passivität*)»⁴², that is to the sphere of our most basic affective strives and instincts such as the instinct for self-preservation among others.

In our present context of determining values based on feeling and emotions, I’d suggest that the affective experience of the other’s vulnerability brings to consciousness the absolute value of life’s preservation, which arises out of a primal form of love of the neighbour, that is, to the other. In this connection, Husserl claims that instincts as «primal impulses»⁴³ have an effect both on the self-preservation of the human species and individuals⁴⁴. Instinctive «self-preservation (*Selbsterhaltungs-instinkt*)»⁴⁵ is associated with

³⁰ Cfr. Hua Mat. IX, pp. 1-287; Hua XXXV, pp. 43-46; Melle (2002), pp. 237-241.

³¹ Cfr. Hua XLII, pp. 265-527.

³² Hua Mat. IX, pp. 146, n.1.

³³ Hua XLII, p. 524.

³⁴ Ivi, p. 337.

³⁵ Heinämaa (2020), p. 450.

³⁶ Hua XLII, p. 344.

³⁷ Ivi, p. 346, 415; cfr. Melle (2002), p. 244.

³⁸ Hua VIII, p. 198.

³⁹ Cfr. Hua XXXVII, pp. 10-12; Hua XIV, pp. 165-184, 192, 294.

⁴⁰ Hua XV, p. 366.

⁴¹ Melle (2012), p. 243f.

⁴² Hua XV, p. 595.

⁴³ Hua XLII, p. 155.

⁴⁴ Ivi, p. 93, n.

⁴⁵ Ivi p. 97.

care for others and for oneself. While one of its modes is directed to the constitution of nature, the other addresses «the satisfactory life in and with others, a life in community with them in protection against common necessities»⁴⁶. This last mode includes an «*instinct of love, generative love (Instinkt der Liebe. Generative Liebe)*»⁴⁷ and a «primal form of love of the neighbour/to the other (*Urform der Nächstenliebe*)»⁴⁸. The universal community of love leads back to its origin in the instinct of objectivation and the strive for a community. This strive aims at the constitution of a «communalized “self-preservation”» comprising also «self-responsibility and self-norming»⁴⁹. Self-satisfaction and happiness are the final stage in this teleological development, which also includes a loving care or solicitude for other⁵⁰. Husserl stresses that individual «will-of-self-preservation (*Selbsterhaltungswille*)» develops «in connection with its associates in the horizon of humanity»⁵¹: «Life in self-preservation in different levels» always contains «alien self-preservation in one’s own»⁵².

This means that we are not isolated subjects, striving individually for a fulfilled life in self-preservation. On the contrary, since we are intermingled with others in common self-preservation, ours and the other’s self-realizations are mutually dependent on each other. Husserl explicitly links the strive for love with all instinctive strivings. He asks: «Is it not the case that an intention of love values goes through all instincts» and that «instinctive strivings fulfil themselves as strivings for love?»⁵³. He adds: «The values of love of the neighbour» ground a «personal, individual relationship»⁵⁴. In these statements we find the connection between love as affective drive and the drive for self-preservation that is required to link affectivity to values: Love is thus not a higher-order emotion, but a feeling that permeates our most primitive drives, grounding the value of life’s preservation and thus an ethical life.

Ethical life is the highest point in the striving toward self-preservation, which, in the midst of obstacles and conflicts, tends to unify personal and communitarian life in a universal harmony that overcomes discordancies. This «true-self-preservation»⁵⁵ is identified with «the universal ethical strive»⁵⁶. While Husserl does not develop the point, the ethical love is not divorced from an altruistic goodwill towards the others: If a community as a «personality of higher order»⁵⁷ is united by ethical love, then what is good for others is appresented as part of my individual life-horizon, so that wanting someone else’s good as my own good⁵⁸ and for his own sake enlarges the scope of my own pursuit of a true life to embrace the other’s search, thus building up the basis of a generous *eudaimonism* in Aristotelian terms.

4. *The Development of a Material Axiology. The Moral Significance of Vulnerability, Self-preservation and Hospitality*

A presupposition for self-preservation is the existence of a «conveniently structured surrounding world» comprising material goods such as «nourishment, means for self-defence [...] etc.»⁵⁹ necessary to cover our needs. The ego strives in self-preservation toward the satisfaction of its needs. However, Husserl stresses the shortcomings of the natural con-

⁴⁶ Ivi p. 134.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 512.

⁴⁹ Hua XV, p. 421.

⁵⁰ Hua XLII, pp. 397, 508, 513.

⁵¹ Ivi, p. 225.

⁵² Ivi, pp. 417, 467.

⁵³ Hua XLII, p. 417.

⁵⁴ Ivi, p. 467.

⁵⁵ Hua XLII, p. 487.

⁵⁶ Ivi, p. 172, n.

⁵⁷ Hua XIV, p. 182; Hua XXVII, p. 22.

⁵⁸ Cfr. Hart (1992), p. 308.

⁵⁹ Hua XLII, p. 326f.

cept of reason, in view of the fact that satisfaction cannot be ensured by means of an increase in the production and acquisition of goods. He concludes: «Therefore, with respect to real praxis, human beings do not actually come to a “self-preservation”»⁶⁰, so that we «must search for a new manner of self-preservation (*neue Weise der Selbsterhaltung*)»⁶¹. Hence, insofar as we cannot be satisfied with «ethical truth as truth tied to situations (*Situationswahrheit*)»⁶², the development from custom to morals demands a teleological continuation toward the inner or proper character of virtue. Furthermore, since both «hedonistic values (*Genusswerte*)»⁶³ and objective values such as practical goods are contingent⁶⁴, only unconditional, absolute values of love can build a «concordant system of values as a stable possession»⁶⁵. The «absolute ought essentially concerns absolute values, persons and their personal and ideal values»⁶⁶. But it is individually determined: Each of us has her/his own absolute ought «and what is to be chosen must answer not to what is the best, but to the question “What ought I?”; [...] or “Which is now necessary to me?” (*Was soll ich? [...] Welches ist jetzt mein Notwendiges?*)»⁶⁷. To go against these absolute values would amount to a self-betrayal, a «betrayal of one’s own essence»⁶⁸. Endorsing the norm that requires us to live «in ethical seriousness» amounts to live «in the seriousness of the decision for a true and authentic *Dasein*» and is to be regarded as a model for the ethical life generally⁶⁹. Husserl points here to a central theme of his late ethics: the absolute ought that grounds on the personal love and calling of the subject which, together with the striving for the autonomy of reason, make up the individual essence of a person⁷⁰.

This emphasis on reason also characterises Husserl’s “Essay on Renewal” of 1922-1924⁷¹ and his three lectures on Fichte’s ideal of humanity⁷². At this later stage, ethics is no longer based on logic but on the phenomenology of the person. Self-consciousness, personal self-contemplation, self-evaluation and self-determination are the essential traits of persons that distinguish them from the «passive-not-free» strivings (inclinations, affects) of other living beings⁷³. For Husserl, it belongs to the essence of the personal subject to strive for the autonomy of reason, that is, for a life that is self-determined and self-responsible. He conceives of the subject as a rational agent within a community of reason, a rational community⁷⁴. Central to Husserl’s later axiology is the «realization of rational autonomy» in the struggle with the powers of irrationalities and passivity, and correlatively, with the realization of the good and the best among the objectively highest values⁷⁵. Husserl does not renounce his former axiological ethics, but he rather endows it with a grounding affective structure that provides ethics with a material content, namely, the subjective values of love, such that the whole life of a person now becomes linked to the absolute ought of love.

In this connection, both Nussbaum⁷⁶ and MacIntyre⁷⁷ argue that an ethics that has emphasized the virtues of autonomy has led to the failure of moral philosophy hitherto to

⁶⁰ Ivi, p. 382.

⁶¹ Ivi, p. 368.

⁶² Ivi, p. 484, n.

⁶³ Ivi, p. 376.

⁶⁴ Ivi, p. 382.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ivi, p. 377.

⁶⁷ Ivi, p. 390.

⁶⁸ Ivi, p. 377; cfr. Melle (2002), p. 244.

⁶⁹ Hua XLII, p. 455.

⁷⁰ Ivi, p. 344.

⁷¹ Hua XXVII, pp. 3-127.

⁷² Hua XXV, pp. 267-293.

⁷³ Hua XXVII, p. 23f.

⁷⁴ Melle (2007), p. 7; cfr. Hua XXXV, p. 44.

⁷⁵ Melle (2007), p. 17.

⁷⁶ Nussbaum (2006), pp.130-132.

account for embodiment. Individual autonomy as understood by a deontological ethics is difficult to reconcile «with concepts such as dependency or vulnerability», as also Fineman⁷⁸ points out. This overemphasis on rational agency and on individual autonomy needs to be counterbalanced by a virtue ethics that accounts for what MacIntyre⁷⁹ calls «the virtues of acknowledged dependence». Hospitality is just one example of a duty that involves a disposition, since it has to be willing and it extends beyond the realm of one's own community⁸⁰. However, MacIntyre stresses that hospitality must be accompanied by another moral virtue towards others, *miseritordia*⁸¹, as a form of charity in Aquinas' terms. Such dispositions are required in practicing the «virtue of just generosity»⁸². This virtue is characterized by three main traits: By giving rise to communal relationships that are affectively grounded, it extends beyond one's own community to embrace strangers or foreigners in relationships of hospitality and attends to their needs through the exercise of *miseritordia*⁸³. This virtue of generosity, that is, the «virtues of giving»⁸⁴, requires that the giver be not calculating, that is, cherishing an expectation that the giving and receiving will be proportional, while the counterpart, the «virtue of receiving»⁸⁵, entails gratitude towards the giver and, as I'd like to add, a moral obligation of an adequate acknowledgement or return in accordance with subjective circumstances. Hence, whereas Fineman opposes autonomy and vulnerability, MacIntyre revises the concept of autonomy and recognises human vulnerability through the virtues of acknowledged dependence.

Nussbaum also recognizes the normative significance of human vulnerability and develops a teleological ethics based on the cultivation of emotions, an ethics that regards feelings and emotions as forces inducing moral practices and as taking place in a particular social context. Her own Aristotelian/Marxian approach to dignity is based on the material and social prerequisites for living a dignified human life. Nussbaum therefore concludes that «need and capacity, rationality and animality, are thoroughly interwoven, and that the dignity of the human being is the dignity of a needy enmattered being»⁸⁶ whose rational capacities, in contrast to its relatively stable needs, evolve in time. This state of neediness and this lack of self-sufficiency is brought to the fore by emotions⁸⁷. Nussbaum has a normative view of emotions: She assumes that they should give rise to «mutual respect and reciprocity», that they can allow the consideration of people «as ends rather than as means, and as agents rather than simply as passive recipients of benefits» and finally, that they can include «concern for the needs of others»⁸⁸. This concern for the needs or pain of another involves an acknowledgment of a «similar vulnerability»⁸⁹, which is based on a sense of «commonness»⁹⁰ that ultimately grounds a community. For Nussbaum, however, the aforementioned *eudaimonistic* judgment that is based on empathy, from which the moral obligation arises, needs to be complemented by a theory of the «basic human goods»⁹¹ that are required to meet our needs for nutrition, shelter, bodily integrity, attachment, education, health and social life, to name just a few.

⁷⁷ MacIntyre (1999), pp. 4, 8.

⁷⁸ Fineman (2010), p. 259.

⁷⁹ MacIntyre (1999), p. 9.

⁸⁰ Ivi, p. 123.

⁸¹ Ivi, p. 121.

⁸² Ivi, p. 122.

⁸³ Ivi, p. 126.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Nussbaum (2006), p. 278.

⁸⁷ Nussbaum (2001), p. 12.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ivi, p. 318.

⁹⁰ Ivi, p. 317.

⁹¹ Nussbaum (2001), p. 376; cfr. (2013), p. 123.

Even though the endless quest for practical goods cannot be an aim of an ethical life – as Husserl rightly remarks – and in spite of the epistemological problem of justifying ethical statements with a material content – which Husserl was well aware of, as Peucker⁹² suggests – we require both a theory of the basic human goods to ensure our self-preservation and a «set of capabilities or opportunities for functioning»⁹³ that promote resilience with the aim of fostering people’s capacity for autonomy⁹⁴. Nussbaum sees «life», «bodily health» and «integrity», «senses, imagination and thought», which is achieved mainly through education, «emotions», i.e. the ability to have attachment to things and other people; «practical reason», i.e. the ability to conceive of the good and to critically reflect; «affiliation», i.e. the ability to interact socially with reciprocal respect; «play» and finally, «control over one’s environment», i.e. the ability to participate in politics and to hold property as amongst these capabilities and opportunities⁹⁵. Nussbaum’s capabilities theory not only has the merit of considering the needs of a subject taken as a person in the fullest sense of the term, but it also establishes a threshold of basic entitlements that aims to promote a person’s capacity for autonomy. These entitlements can be read, I want to suggest, as economic, social and personal values that provide the basis for a material axiology that accounts for our bodily vulnerability and allows for self-preservation. In order to be able to justify these material values we need to determine the respective functions of affectivity and reason as well as their mutual relationship.

5. *The Order of Foundation between Affectivity and Reason. The quest for Happiness*

Husserl takes up this issue in his later writings on the ontology of the spirit or of personal life, as developed in his *Kaizo* articles. As mentioned above, Husserl grounds axiological ethics on the subjective values of love and moves from individual ethics to social ethics, which is placed into their full context of a world order under the guidance of a rational faith (*Vernunftglaube*) in God, who gives ultimate meaning to the blows of fate and the open possibilities of the «irrational/senseless (*Unsinnigkeiten*)» such as destiny, death, illness and misery⁹⁶, to which human beings are inevitably subjected to.

He conceives of the ethical subject as a person, whom he views on the one hand, fully in the modern tradition as free and autonomous being who is capable of rational self-determination, but on the other, from a phenomenological standpoint as determined by both passive drives, instincts and the contingencies of factual life, which cannot but affect its rational activity. Insofar as human life is unavoidably tensioned between these two poles, we may ask ourselves what kind of self-shaping or life form is most adequate to solve this abyss between reason and affects. While the first clue lies in the value-positing function of emotions and feelings as explained above, the second lies in Husserl’s conception of a foundational order between affectivity and reason as developed in his later ethics, which resume Aristotelian concerns.

Husserl analyses how virtues arise out of this free and active self-determining and consequent self-foundation (*Urstiftung*) of the ego. In the follow of Aristotle, he distinguishes between the acts that originally ground morality and create the ethical ego and those «authentic virtuous acts» which are performed without reflection and which ground in the former. Virtuous acts as «the original founding of a self-normalization (*Selbstnormierung*) and self-creation (*Selbstschöpfung*)» of a moral ego⁹⁷ display the habitual moral will of the person and ground in passively constituted habits, drives and strivings. They require a self-education, a self-enhancing process of the ego and thus, a critical self-reflection, through which the personal I can arrive at a higher form of con-

⁹² Peucker (2008), p. 317.

⁹³ Nussbaum (2001), p. 416.

⁹⁴ *Ibidem*; cfr. Fineman (2010), p. 255; (2013), p. 19.

⁹⁵ Nussbaum (2001), p. 417f.

⁹⁶ Hua XLII, p. 398.

⁹⁷ Hua XXXVII, p. 162.

sciousness and reorganise its whole life accordingly. Husserl calls this process «renewal (*Erneuerung*)»⁹⁸.

This renewal aims at the «authentic» person, a person that can have or experience values. To experience them, it has to be affected and feel emotions, which constitute the sensation-material subjected to the valuing act of the feeling consciousness. The experiencing of affective values is required in order to hear the call for the «absolute ought» that consists in leading a purposeful and active life guided by both «truth, reason and rightness»⁹⁹ and «pure love»¹⁰⁰, in accordance with our «best possible» capacities and conscience¹⁰¹ and with the respective «material state of affairs»¹⁰². In conclusion, embracing this quest is first of all an act of love, a love for rationality and the cultivation of communitarian values.

The human being is motivated by love to search for these ideal values that arise out of «the true» and «best I»¹⁰³ that is able to justify its acts. Hence, Husserl defines ethics as «the science of the total life of action of a rational subjectivity, lived from the point of view of reason that regulates this whole life in a unified way»¹⁰⁴. The subject can be valued as a «true subject» only insofar as it willingly submits to the categorical imperative: «Be a true subject, lead a life that you can wholly justify by insight, a life out of practical reason»¹⁰⁵. Husserl advocates here an unrestricted ethical rationalism, which is grounded in a particular emotion: personal pure love. This quest for rational justification does not arise only out of a universal demand (Kant), but originally out of our affective life, more precisely the love for reason and for others.

At first sight, *eudaimonia* seems to be in tension with the categorical imperative¹⁰⁶. This conflict can only be resolved within a «community of love»¹⁰⁷, wherein, as stated above, each person takes the values of the others as if they were its own. Now this not only means that the search for one's true self is interwoven with the search of others but that my love of self is one with the true love of the neighbour: True love of the neighbour demands that I regard his needs as mine, it means to take «his/her good as my own»¹⁰⁸, as James Hart argues, so that this communalization of lives founded on emphatic perception gives rise to communalized self-preservation and thus to solidarity. This «identification of a material performance as good or bad and as mine» can be understood as a «moral act», which is «caught up in the categoriality», constituting thus the distinctive moment of moral categories¹⁰⁹.

In conclusion, Husserl's late ethical theory combines the assumption of absolute ethical laws and rational values with a demand for a phenomenological analysis of our emotive and feeling consciousness, reconciling rationality with affectivity through the order of foundation. Such emotional experiences do not ground in objectifying acts of an intellectual reason; on the contrary, they are themselves objectifying and value-positing acts that must, however, comply with the demands of practical reason. Hence, the criterion for rational justification and evaluation arises from an affective demand: logical or theoretical consciousness has its foundation in affective consciousness.

6. Final Remarks

⁹⁸ Hua XXVII, p. 20.

⁹⁹ Hua XXVII, p. 33.

¹⁰⁰ Ivi, p. 28.

¹⁰¹ Ivi, p. 34.

¹⁰² Ivi, p. 40f.

¹⁰³ Hua XXVII, p. 35.

¹⁰⁴ Ivi, p. 21.

¹⁰⁵ Ivi, p. 36.

¹⁰⁶ Hua XLII, p. 311.

¹⁰⁷ Ivi, p. 313.

¹⁰⁸ Hart (1992), p. 308.

¹⁰⁹ Sokolowski (2017), pp. 60-63.

Through communalized self-preservation, the infinite task of giving an ethical status to mankind is guided by the goal outlined by «an open horizon of social bonds of love and a community of work in which we all on average make headway and can help ourselves in the enhancement of mankind»¹¹⁰. To attain this goal, and in view of the present situation of mass migration and exile, ethics should be based on or at least take duly account of our ontological and relational/situational vulnerability. Most importantly, vulnerability should «be at the heart of our idea of social and state responsibility» as Fineman¹¹¹ rightly demands.

In this regard, the situation of refugees fleeing from persecution has recently led Bernhard Waldenfels to take up Lévinas' ethics of the other and Derrida's reflections on hospitality in order to argue for a «responsive sort of politics» that bears in mind that refugees are fleeing from someone and something, be it a natural catastrophe, hunger, war, banishment, political or religious persecution. They are «guests on call (*Gäste auf Abruf*)»¹¹², in a state of “in-between”: located neither where they come from nor where they flee to, they endure a “waiting time” with no certain outcome. They are caught in an emotional state that oscillates between despair and hope, briefly put: refugees seek help. Waldenfels delves into the meaning of hospitality and argues for an unconditional hospitality, that is, a hospitality that is nevertheless conditioned by circumstances: an «unconditional in the conditional (*Unbedingtheit in der Bedingtheit*)»¹¹³. He understands by a «responsive sort of politics» a politics that «conceives means and ways to answer to challenges, requirements and claims»¹¹⁴. Such a politics needs ethical impulses but cannot be reduced to or exhausted by them. It should rely on differentiated practices and modes of action, which neither denies nor seeks to evade difficulties by subterfuge¹¹⁵.

In order to provide such a request with a proper ethical foundation, ethics should ground in universal ethical love and responsibility and develop a proper material and formal axiology. Although Husserl's first ethics seems to comply with these requirements insofar as it is both a normative and practical discipline that aims at establishing values and providing means for their realization, it leaves some crucial issues unanswered, as renowned is on Husserl have pointed out. I've outlined a possible answer by taking recourse on Husserl's later writings and focusing my proposal on the requirements to be met by a generative, vulnerability-based ethics. The results may be summarized as follows:

Affectivity and Empathy are essential to the recognition of vulnerability. It is crucial for the constitution not only of objects, but also of ethical intersubjectivity. In both cases, the first moment of any associative connection between similar sensitive data is the object or the other subject, whose appearance not only awakens my own subjectivity, but my own vulnerable being, giving me a sense of myself as equally vulnerable. Hence, the process of primordial experience begins by the affective call of the other person, who is grasped not only as a vulnerable body, but as an ensouled being or consciousness. This impressional, awakening experience triggers a strive for love and self-preservation that also includes alien self-preservation, so that an affective interchange ensues. Since we are intermingled with others in common love and self-preservation, ours and the other's self-realizations are mutually dependent on each other. Here, we find the first institution of an ethical value: the absolute value of life's preservation.

This affective impressional experience of the other's vulnerability grounds thus the universal ethical strive that aims at the constitution of an ethical life in communalized self-preservation and bound by love. Love is therefore not a higher-order emotion, but a

¹¹⁰ Hua XLII, p. 332.

¹¹¹ Fineman (2013), p. 19.

¹¹² Waldenfels (2017), p. 93.

¹¹³ Ivi, p. 98.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

feeling that permeates our most primitive drives, grounding the value of life's preservation and thus ethical norms. Ethical love is enlarged by an altruistic goodwill towards the others, since the subject's pursuit of a true life embraces the other's search, thus building up the basis of a generous *eudaimonism*. Both the absolute ought that is founded on the personal love and calling of the subject and the striving for the autonomy of reason make up the individual essence of a person. Even though the early Husserl tends to overemphasize rationality and individual autonomy, we also find Husserl attempting to resolve the eventual conflicts between reason and affectivity by appealing to the relevance of intellectual consciousness or affective consciousness with respect to each particular context of decision. Later, Husserl's mature ethical theory properly reconciles reason and feelings, insofar as it provides a strong concept of a self-determining and responsible ego that shapes its life based on love and affections with the aim of reaching happiness or *eudaimonia*. But in order to ensure self-preservation with the aim of fostering people's capacity for autonomy, these spiritual values require to be counterbalanced by a theory of the basic human goods that are necessary to lead a dignified communalized life. For this purpose, ethics must acknowledge both the decisive importance of virtues such as solidarity, trust and generosity on the one hand and the concomitant moral obligations of gratitude and of adequate return or acknowledgement on the other. These entitlements and moral obligations can be regarded as economic, social and personal values that provide the basis for the material axiology sought for.

This means that the quest for rational justification of norms and values arises out of our affective life, more precisely, the love for reason and for others. The acknowledgment of both our bodily vulnerability and the absolute value for self-preservation requires that the search for one's true self be interwoven with the others within a community bound by emphatic mutual love, constituting thus the distinctive feature of moral categories. Hence, the criterion for rational justification and evaluation of moral decisions and actions arises from an affective demand: logical or theoretical consciousness is thus grounded on affective consciousness.

Bibliography

- Aciman, A.(ed.) (1990), *Letters of Transit. Reflections on Exile, Identity, Language and Loss*, The New York Press, New York.
- Adorno, Th.W. (2005), *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life: Reflections on a Damaged Life*, Eng. trans. by E.F.N. Jephcott, Verso, New York.
- Butler, J. (2004), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, New York.
- Butler, J. (2009), *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, New York.
- Butler, J. (2014), *Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics*, in J. Sabadell-Nieto, M. Segarra (eds.), *Differences in Common: Gender, Vulnerability and Community*, Rodopi, Amsterdam, pp. 97-119.
- Drummond, J. (2002), *Aristotelianism and Phenomenology*, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, J. Drummond, L. Embree (eds.), Kluwer, Dordrecht, pp. 15-45.
- Fineman, M.A. (2010), "The Vulnerable Subject and the Responsive State", *Emory Law Journal*, vol. LX, 2, pp. 251-275.
- Fineman, M.A. (2013), *Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics*, in M.A. Fineman, A. Grear (eds.), *Vulnerability, Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Farnham, pp. 13-28.
- Hart, J. (1992), *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*, Kluwer, Dordrecht.

- Heinämaa, S. (2020), "Values of Love: two Forms of Infinity Characteristic of Human Persons", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n. 19, pp. 431-450, <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09653-2>.
- Husserl, E. (Hua I), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (ed.), Nijhoff, The Hague 1973; (1982), 7th. ed., *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Eng. trans. by D. Cairns, Nijhoff, The Hague.
- Husserl, E. (Hua IV), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*, M. Biemel (ed.), Nijhoff, The Hague 1952; (2000), 5th ed., *Ideas II. Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, Eng. trans. by R. Rojcewicz, A. Schuwer, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (Hua VIII), *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (ed.), Nijhoff, The Hague 1959.
- Husserl, E. (Hua XI), *Analysen zur passive Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, M. Fleischer (ed.), Nijhoff, The Hague 1966; (2001), *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, R. Bernet (ed.), Eng. trans. by A. Steinbock, Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (Hua XIV), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), Nijhoff, The Hague 1973.
- Husserl, E. (Hua XV), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, I. Kern (ed.), Nijhoff, The Hague 1973.
- Husserl, E. (Hua XXIII), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1918-1925)*, E. Marbach (ed.), Nijhoff, The Hague 2001; (2005), *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925)*, Eng. trans. by J.B. Brough, Springer, Dordrecht 1980.
- Husserl, E. (Hua XXVII), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Th. Nenon, H.R. Sepp (eds.), Kluwer, Dordrecht 1989.
- Husserl, E. (Hua XXXV), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, B. Goosens (ed.), Kluwer, Dordrecht 2002.
- Husserl, E. (Hua XXXVII), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, H. Peucker (ed.), Kluwer, Dordrecht 2004.
- Husserl, E. (Hua XLII), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, R. Sowa, Th. Vongehr (eds.), Dordrecht, Springer 2014.
- Husserl, E. (Hua Mat. IX), *Einleitung in die Philosophie 1919/1920*, H. Jacobs (ed.), Springer, Dordrecht 2012.
- MacIntyre, A. (1999), *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Illinois.
- Melle, U. (1991), "The Development of Husserl's Ethics", *Études Phénoménologiques*, 13-14, pp. 115-135.
- Melle, U. (2002), *From Reason to Love*, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, J. Drummond, L. Embree (eds.), Kluwer, Dordrecht pp. 229-248.
- Melle, U. (2007), "Husserl's Personalist Ethics", *Husserl Studies*, n. 23, pp. 1-15.
- Melle, U. (2012), *Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse*, in *Life, Subjectivity & Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet*, R. Breeur, U. Melle (eds.), Springer, Dordrecht, pp. 51-99.
- Nussbaum, M.C. (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, University Press, Cambridge.
- Nussbaum, M.C. (2006), *Frontiers of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
- Nussbaum, M.C. (2013), *Political Emotions, Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

- Peucker, H. (2008), "From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics", *The Review of Metaphysics*, n. 62, pp. 307-325.
- Said, E.W. (2001), *Reflections on Exile and other Essays*, Harvard University Press, Cambridge.
- Sokolowski, R. (2017), *Moral Action. A Phenomenological Study*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Waldenfels, B. (2017), "Flüchtlinge als Gäste in Not", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band LXV, Heft 1, de Gruyter, Berlin, pp. 89-105.

L'EMPATIA NASCOSTA: UN ORIZZONTE POSSIBILE

Abstract: *Hidden Empathy: a possible Horizon*

This article aims to emphasise the pre-reflective embodied dimension which constitutes the foundation of emotional attunement with others and to discover if, in individuals affected by inter-subjectivity disorders, such as the Asperger syndrome or autistic spectrum condition, would it be possible to recognise a hidden implicit type of empathy, which manifest its diverse way of approaching the world.

Keywords: Affective Attunement, Autism, Empathy, Fuchs, Körper/Leib

Uno dei presupposti imprescindibili dell'empatia, ossia della capacità di risuonare con l'altro, di coglierne gli stati affettivi, in modo che si generi una disposizione d'animo conforme, è la distinzione, la capacità di sintonizzarsi senza fondersi in maniera indeterminata, senza sbiadirsi o dissolversi. La pelle, il tono della voce, lo sguardo, l'espressività dei gesti e del volto, la percezione dei movimenti corporei – che da una parte sono proprio gli elementi che ci consentono di staccarci dallo sfondo e di delinearci come esseri separati, individualità irriducibili – sono d'altra parte ciò che ci permette di entrare in relazione con gli altri, di afferrarne gli aspetti più profondi ed essenziali nei quali balugina la vulnerabilità, e di coordinare, come in un passo di danza, i nostri reciproci stati d'animo, offrendoci così l'opportunità di ampliare e intensificare la significatività della nostra esperienza.

L'incontro è garantito proprio dal mantenimento di quella distanza che evita il riversarsi totalmente nell'interlocutore e al tempo stesso la comprensione che inghiotte e uniforma in maniera definitiva l'alterità al proprio paradigma interpretativo. Condividiamo e ad un tempo manteniamo dei margini di non sovrapposibilità, compartecipiamo in modo da garantire che ognuno preservi la propria interiorità; d'altronde possiamo cogliere l'altrui sentire solo se ci mettiamo in ascolto senza proiettare noi stessi nell'altro, se rimaniamo in prossimità, se permettiamo allo sguardo di andare e venire, di guardare e al tempo stesso di essere visti. Possiamo rimanere scossi, turbati, commossi, ma non irrevocabilmente annientati dalle profondità del vissuto altrui, ne percepiamo la fragilità, l'erompere nelle manifestazioni di gioia o il disciogliersi nel dolore, ma senza sentirci in pericolo, senza mettere a repentaglio noi stessi: ci sentiamo toccati, ma non frantumati.

A partire dalla dimensione proprio-corporea, dal percepirsi come *Leib-sein*, ossia come corporeità vissuta e intenzionale che sente e patisce, riusciamo a incontrare l'altro come mente incarnata: una creatura pensante ed espressiva che è capace di atti mentali in quanto essenzialmente corporea. Non si tratta dunque di inferire gli stati interiori dell'altro né tantomeno di simularli intimamente, proiettandoci nel suo vissuto emotivo, ma di entrarvi in risonanza in quanto unità espressiva (*Ausdruckseinheit*), organismo ad un tempo pensante, senziente ed agente. I sentimenti allora, distinguendosi dalla semplice sensibilità, (che permette anche agli organismi unicellulari di rilevare la presenza di altri esseri nell'ambiente, di coglierne il movimento e percepire una eventuale minaccia in modo da garantire la propria sopravvivenza ma senza alcuna consapevolezza), si profilano come processi ibridi, trait d'union tra organismo e ambiente. Come chiarisce bene Antonio Damasio in *Sentire e conoscere*¹ essi, considerati nella loro

* Università degli Studi di Palermo.

dimensione primordiale, da una parte ci consentono di percepire in maniera diffusa e indistinta l'ambiente esterno, creando un equilibrio omeostatico con ciò che ci circonda attraverso la trasformazione dell'ambiente viscerale interno, dall'altra – considerati invece come sentimenti maturi e consapevoli (propri solo degli essere umani) – permettono di far rifluire gli atti mentali nelle componenti emozionali, di rendere coscienti le immagini, ossia gli schemi mappati mentalmente di ciò che percepiamo esteriormente (partecipando attivamente alla costruzione del significato), ed in tal modo aprono ad un'ampia gamma di possibilità di creare nuove configurazioni, soprattutto laddove la relazione organismo-ambiente rischia di interrompersi o non è funzionale.

Il coinvolgimento empatico allora – che sia rivolto all'esperienza oggettuale, all'immersione in un elemento naturale o alla relazione intersoggettiva – non ha necessariamente bisogno di un'operazione inferenziale e deduttiva, ma si delinea già come processo essenzialmente e primariamente corporeo, come brillantemente chiarito dalla corrente fenomenologica. In particolare si possono distinguere tre modi di entrare in relazione in base alla prospettiva che si assume:

- adottiamo una prospettiva in terza persona quando formuliamo ipotesi che possano spiegare le ragioni che spingono a determinati comportamenti e dunque siamo in grado di inferire e prevedere le azioni degli altri, basandoci su teorie innate o acquisite di come le persone agiscono in certi contesti, di ciò che generalmente accade in determinate situazioni (teoria della mente);

- assumiamo una prospettiva in prima persona quando immaginiamo o simuliamo internamente ciò che gli altri vivono per comprenderne fino in fondo il comportamento, come se fossimo al loro posto (teoria della simulazione);

- infine in base alla teoria dell'interazione, negli scambi quotidiani l'esperienza in prima persona si estende alle relazioni interpersonali, in cui si sperimenta una co-esperienza affettiva e una condivisione di stati emozionali, dando origine ad un processo olistico che diviene preponderante e prioritario rispetto ai singoli membri della relazione e che vede annullarsi la distanza tra mente e corpo. Nell'incontro faccia a faccia infatti percepiamo in maniera immediata le intenzioni ed emozioni altrui; il modo di agire in risposta alle situazioni ambientali e alle relazioni intersoggettive si rivela già nei movimenti e nei gesti espressivi, nel comportamento traluce l'intenzione che spinge all'azione e così diviene possibile la condivisione e la risonanza intercorporea. Una tale interazione, che mantiene la giusta distanza per incontrare l'altro, ci permette di assumere una prospettiva in seconda persona² (di cui le altre due rappresentano semplici astrazioni). Nell'incontro con il volto d'Altri infatti viviamo in modo originario l'esperienza dei loro sentimenti e intenzioni, senza bisogno di ricorrere a inferenze e simulazioni; il nostro agire corporeo si sincronizza con quello degli altri, vi risponde in maniera armonica partecipando e condividendone l'esperienza emotiva. Questo non vuol dire che ci sia una totale trasparenza o aderenza, dal momento che la variabilità, imprevedibilità e creatività del comportamento umano si moltiplica a livello esponenziale nella relazione interpersonale, ma intrattenere un "dialogo corporeo" evita l'instaurarsi di meccanismi proiettivi che rischiano di assimilare in maniera restrittiva l'altro a sé, così come di lasciarsi andare in osservazioni antropologiche che decodificano preventivamente schemi comportamentali, tralasciandone l'essenza che si rivela solo nell'inscindibile unitarietà di tutte le dimensioni.

L'empatia si configura ad un tempo come processo integrato che tiene insieme sia le forme incorporate di intersoggettività preriflessiva, sia le forme più sofisticate ed esplicite di comprensione altrui. Thomas Fuchs distingue tre livelli di empatia: primaria, estesa e

¹ Damasio (2022).

² Secondo la prospettiva fenomenologica di Gallagher e Zahavi, ciò che ci permette di avere un'autentica comprensione intersoggettiva è proprio l'assunzione di un punto di vista in seconda persona che tiene conto della priorità di una intersoggettività preriflessiva.

reiterata³. L'empatia primaria nasce dall'interazione corporea tra due individui, dal contatto diretto con l'altro e con l'ambiente e non nel singolo individuo, la cui mente infatti non si limita a registrare dati, a mappare internamente ciò che avviene esternamente, ma partecipa in maniera attiva alla costruzione del significato, mediante un dialogo sensori-motorio con l'ambiente. La cognizione sociale è allora essenzialmente incarnata e si instaura attraverso un processo circolare e diadico che vede i due agenti coordinare i loro movimenti, intrecciare reciprocamente i circuiti di percezione-azione (*Aufnehmung-Bewegung*), accoppiare dinamicamente i loro gesti, assumere un tono di voce e un ritmo dell'eloquio adeguato, instaurando così una risonanza corporea. Ciò è possibile attraverso il contatto visivo, la focalizzazione dello sguardo, la capacità imitativa che permette di assumere atteggiamenti e postura in sintonia con quelle dell'interlocutore, consentendo in tal modo di esperire l'intensità emotiva dell'altro attraverso le stesse proprie sensazioni corporee e di partecipare alla costruzione di un senso comune, in un processo continuo e sempre dinamico.

L'espressione dell'altro suscita stati d'animo corrispondenti o complementari nell'interlocutore che a sua volta esprimerà un feedback, generando ciclicamente una nuova impressione: in tal modo le mappe corporee si espandono e si incorporano reciprocamente, rendendo possibile non solo la percezione del sentire dell'altro, ma anche il riecheggiare di questa all'interno del proprio corpo vissuto, che a sua volta si modificherà plasticamente fino a fondersi con l'altro corpo e con l'ambiente⁴. In tal modo il *Leib* diviene corpo esteso, nella misura in cui è parte di un complesso sistema interattivo e circolare che come una spirale vede modificarsi di volta in volta reciprocamente sensazioni, sentimenti, emozioni e schemi sensori-motori degli interlocutori, l'uno in funzione dell'altro, l'uno non senza l'altro. Diverrà quasi impossibile distinguere tra mente e corpo; la sensazione del corpo proprio (vivo, sentiente, intenzionale, vibrante, animato) si fonde implicitamente con quello altrui, si trasforma con esso, non può rimanervi indifferente, a tratti ne è anche invasa, dando origine ad un intreccio di percezioni che, come in un sistema complesso, non possono non tenere conto delle variazioni reciproche che influenzano continuamente l'azione. La percezione dell'altro infatti è immediata nella misura in cui non necessita di inferenze o simulazioni, ma è mediata solo dal corpo proprio che risuona con il corpo altrui, che sente come proprie le sensazioni e i movimenti altrui, influenzandoli ed essendone influenzata. Naturalmente questo non vuol dire che non possano esserci dissonanze, fraintendimenti o anche interruzioni della relazione, ma in ogni caso l'esperienza intersoggettiva permetterà di accrescere sempre più la conoscenza relazionale implicita degli interlocutori, rendendo possibile una maggiore permanenza nella relazione e la capacità di riavviarla una volta interrotta. Nell'empatia primaria non si fa riferimento ad un modello rappresentativo che in maniera distaccata coglie attraverso il corpo il manifestarsi degli stati interiori, ma ad un'esperienza di partecipazione corporea, di interaffettività e interemozionalità che si manifesta già nella relazione primaria tra madre e figlio, che vede quest'ultimo acquisire una conoscenza relazionale implicita, ossia una capacità preriflessiva di attirare l'attenzione, partecipare a piccoli scambi di turni, coordinare le emozioni attraverso il rispecchiamento e l'imitazione delle espressioni del volto, condividere il piacere, evitare il rifiuto, rispettare la dinamica dell'interazione accoppiando i movimenti e sincronizzandoli. La comprensione sociale del bambino non si fonda sulla costruzione di modelli interni o rappresentazioni degli altri, ne tantomeno su processi di mentalizzazione, ma si va sviluppando in maniera naturale come immediato e pratico afferramento della musicalità, del ritmo, degli schemi intenzionali impliciti negli

³ Fuchs (2017), pp. 27-47.

⁴ È il caso per esempio della persona non vedente che integra il bastone, strumento di visione tattile, nel suo schema corporeo, tanto da riuscire a percepire attraverso la sua estremità la superficie delle cose, o dell'abile pianista le cui dita sembrano fondersi con i tasti del piano e la cui rappresentazione delle mani si estende incommensurabilmente nella corteccia somatotopica del cervello.

scambi intercorporei. La memoria implicita influenzerà in maniera significativa lo sviluppo futuro del bambino e la sua abilità di acquisire competenze sociali e intrecciare relazioni.

Ma cosa avviene nel caso in cui, come nei bambini affetti da disturbo dello spettro autistico, manca proprio la capacità di focalizzazione dello sguardo, di attenzione congiunta, di riconoscimento delle espressioni emotive e di imitazione⁵, tanto da non percepire l'altro come qualcuno con cui entrare in relazione, da non riconoscere l'intenzionalità insita nel movimento biologico, preferendovi addirittura quello puramente meccanico e ripetitivo? Una volta divenuto adulto, non potendo fare affidamento sulla conoscenza corporea implicita – alla base dei successivi livelli consapevoli di empatia – non sarà in grado di riconoscere le emozioni dell'interlocutore, i cui movimenti potrebbero essere equivocamente interpretati come minacce, determinando un ritiro in sé, in alcuni casi una preferenza per lo sguardo obliquo⁶ (quello diretto potrebbe persino ferirlo), un evitamento del contatto fisico⁷, una diffusa sensazione d'ansia dinanzi a manifestazioni percepite come imprevedibili, caotiche e troppo dirette. Così Erin McKinney descrive lo stress procuratogli dal suo disturbo:

L'autismo rende la mia vita rumorosa. Questo è il miglior aggettivo che ho trovato. Tutto è amplificato. Non lo intendo solo in termini di senso dell'udito, anche se questa ne è una parte. Sento tutto fortemente. Un tocco leggero non lo sento così delicato. Una luce intensa è più intensa. Il flebile ronzio di un neon risuona fragoroso. Invece di essere felice, mi sento sopraffatta. Invece di sentirmi triste, mi sento sopraffatta. La convinzione generale è che le persone autistiche non provino empatia. Io, come la maggior parte degli individui dello spettro autistico, trovo che sia vero il contrario... L'autismo rende la mia vita stressante. Quando tutto è più forte, le situazioni tendono a essere un po' più stressanti⁸.

In questi casi allora, soprattutto in assenza di un deficit dell'apprendimento e con un quoziente intellettivo nella media o in alcuni casi addirittura superiore, come per gli autistici ad alto funzionamento/con sindrome di Asperger, potrebbe essere utile un

⁵ Siegel (2013), p. 269: «Generalmente il cervello del bambino è capace di registrare informazioni sullo stato mentale soggettivo di un'altra persona attraverso segnali non verbali come sguardi, espressioni facciali, toni di voce. Un aspetto importante della comunicazione interpersonale coinvolge segnali "di riferimento" (come rivolgere lo sguardo in una direzione o indicare qualcosa) che informano del fatto che l'attenzione dell'individuo è concentrata su un determinato oggetto. Tale forma di comunicazione è particolarmente importante durante il primo anno di vita. È in questa fase che il bambino incomincia a percepire le intenzioni di un'altra persona. Il bambino acquisisce progressivamente la capacità di capire che le altre persone hanno una mente con attenzioni, intenzioni ed emozioni specifiche. In altre parole, ha un concetto della mente degli altri, o quella che viene definita teoria della mente [...]. L'abilità di creare la mente appare gravemente compromessa nell'autismo».

⁶ Grandin (2014a), pp. 51-52: «Quello che sente un soggetto neurotipico quando qualcuno non vuole instaurare un contatto oculare con lui, cioè quando non lo guarda dritto negli occhi, potrebbe essere quello che sente una persona con autismo quando qualcuno invece stabilisce un contatto oculare. Viceversa, quello che sente un neurotipico quando qualcuno entra in contatto oculare con lui potrebbe essere quello che sente un autistico quando qualcuno non stabilisce un contatto oculare. Una persona con autismo che tenta di cavarsela in una situazione sociale potrebbe interpretare come segni di evitamento i segnali di benvenuto da parte di un soggetto neurotipico. È tutto capovolto».

⁷ Si veda Sacks (1995), pp. 353-354: «Temple mi raccontò che da piccola desiderava moltissimo essere abbracciata, ma allo stesso tempo aveva il terrore di qualunque contatto fisico. Quando veniva abbracciata, soprattutto da una delle sue zie preferite (che però era enorme), si sentiva sopraffatta, soffocata dalla sensazione; provava un senso di pace e di piacere, ma anche di terrore, come di essere inghiottita. Cominciò a sognare a occhi aperti (a quell'epoca aveva solo cinque anni) una macchina magica che potesse stringerla energicamente ma al tempo stesso con dolcezza, come in un abbraccio; una macchina il cui funzionamento, però, fosse completamente comandato e controllato da lei. [...] Temple sostiene che la macchina non le dà solo piacere o rilassamento, ma anche un'apertura verso gli altri. Temple crede che la macchina le apra una porta su un mondo emotivo che altrimenti resterebbe chiuso, consentendole – insegnandole, quasi – un sentimento di empatia verso gli altri».

⁸ McKinney (2015).

addestramento per rintracciare i tratti significativi nelle relazioni interpersonali e acquisire le regole delle interazioni sociali?

Prima di rispondere a queste domande, consideriamo brevemente il secondo tipo di empatia preso in esame da Fuchs, l'empatia estesa mediante la quale, basandoci sull'empatia primaria, siamo in grado di fare congetture su come l'altro percepisce il mondo e chi gli sta attorno, sulle motivazioni che sottendono le sue azioni. Nei casi in cui si interrompe per un qualche motivo, spesso non immediatamente chiaro, quel coordinamento intercorporeo tra gli interlocutori, e percepiamo un disagio, un'irritazione, un malumore, una disarmonia, un cambiamento repentino di frequenza, ritmo, intensità allora siamo portati a incrementare ulteriormente il nostro livello di empatia, mettendoci nei panni degli altri o meglio in loro prossimità, cercando di capire come ci sentiremmo e cosa proveremmo se fossimo al loro posto. Per far questo dunque non solo siamo entrati in sintonia con la dimensione proprio-corporea del nostro interlocutore, ma ci appigliamo esplicitamente ad ulteriori informazioni che abbiamo acquisito per riuscire a darci una spiegazione del suo comportamento, assumiamo in maniera intenzionale il suo punto di vista, facendo congetture sulle sue spinte motivazionali. Una volta interrotta quella "danza involontaria" mediante la quale avveniva la coordinazione e l'incorporazione reciproca, siamo portati a trascendere quell'unità armonica per prendere il posto dell'altro, esperiamo così un'empatia estesa, fondata su una riflessione esplicita verbalmente strutturata e una forte capacità immaginativa. È come se uscissimo fuori da noi stessi (egocentrismo) per guardare le cose da una prospettiva allocentrica, ampliamo la nostra visione delle cose perché riusciamo a immaginare come le vedono gli altri (teoria della mente), capacità che i bambini sembrano già avere dopo i quattro anni⁹.

Abbiamo già visto che in persone con disturbo dello spettro autistico mancano molti dei prerequisiti essenziali per raggiungere una conoscenza relazionale implicita, fondata sulla coordinazione corporea e la comprensione del linguaggio del corpo, da cui deriva un deficit di teoria della mente¹⁰ che va a inficiare sia la capacità di adottare il punto di vista dell'altro (teoria della teoria), sia quella di simulare interiormente ciò che l'altro prova, assumendo una prospettiva in prima persona (teoria della simulazione). E allora dobbiamo rinunciare a ogni forma di pensiero sociale, visto che l'empatia cognitiva sembra strettamente intrecciata a quella incarnata?

Per le persone con autismo è difficile riconoscere le emozioni e interpretare correttamente i messaggi sottesi alla comunicazione del corpo, così come partecipare alla sincronizzazione sociale, e questo certamente a causa della plurivocità di significati e rimandi, non visibili, sottesi, percepiti come ambigui e soprattutto imprevedibili, spiazzanti, ma l'empatia affettiva, ossia la capacità di rispondere alle emozioni degli altri, di provare affetto per gli altri può rimanere intatta¹¹. Da una parte dunque c'è una

⁹ Già verso i quattro anni e mezzo i bambini sono in grado di risolvere i compiti di falsa credenza (test di Sally-Anne) comprendendo il punto di vista di un'altra persona, contrastante rispetto al proprio, come esito di una esperienza diversa, che in tal modo va ad arricchire e integrare la propria. Spesso le persone con autismo riescono a superare semplici test della ToM solo perché sfruttano il loro pensiero visivo fotorealistico, fallendo invece in compiti più complessi che richiedono la gestione di sequenze più articolate.

¹⁰ La mancanza di integrazione delle diverse regioni cerebrali del cervello sociale ostacola il formarsi di una teoria della mente (il processo neuronale nella giunzione temporo-parietale viene attivato quando si pensa a desideri, intenzioni, credenze altrui), non permette la discriminazione delle azioni biologiche significative, intacca la possibilità di provare e riconoscere emozioni (l'ipotalamo è l'esecutore delle emozioni e l'amigdala ne è l'orchestratore) nell'interazione con altri e le capacità comunicative (verbal e non verbali). In *La mente alterata* (2018) Kandel chiarisce come evidenze anatomiche confermino uno sviluppo anomalo del cervello dei bambini autistici nei primi due anni di vita. La circonferenza della testa sarebbe più grande di quella dei coetanei con sviluppo tipico e alcune regioni, quali l'amigdala (coinvolta nelle emozioni) e il lobo frontale (deputato a processi attentivi e decisionali) avrebbero uno sviluppo prematuro che inficerebbe la crescita nelle regioni cerebrali collegate.

¹¹ Baron-Cohen (2021), p. 91: «Le sue difficoltà con l'empatia cognitiva sono tipiche di molte persone autistiche. Ma mentre lui lotta con questo problema, le persone che conoscono Jonah lo descrivono come molto premuroso. Per esempio, se sente che qualcuno non sta bene, cerca di pensare a cosa potrebbe fare

difficoltà nella percezione di sé e nella capacità di pensare a se stessi, che inficia la possibilità di considerare gli altri come persone, dall'altra il linguaggio è fattuale e si hanno difficoltà nella generalizzazione delle conoscenze e nell'astrazione dal concreto; sembra dunque che l'empatia affettiva, che si fonda primariamente su ciò che si percepisce con i sensi, sia più orientata verso esseri semplici e inconsapevoli come gli animali o verso le caratteristiche espressive di un oggetto, piuttosto che verso la complessità e vischiosità degli esseri umani, la cui percezione genera stimoli molteplici, talvolta discordanti, innescando in tal modo ipersensibilità, smarrimento, e incentivando la disgregazione e frammentazione che sono già tratti determinanti dello spettro autistico. Così Temple Grandin descrive la sua empatia basata sui sensi: «Io provo empatia attraverso i sensi, più che attraverso sentimenti astratti. Quando vedo delle mucche nel fango, sofferenti e al freddo, provo empatia per come si sentono. Una delle cose che mi generano empatia è la sofferenza fisica¹²». E in *Un antropologo su Marte*¹³, leggiamo: «Quando sono con gli animali, non c'è più nulla di cognitivo, io so cosa sta provando la mucca. Con la gente è diverso. Con la gente mi sembra di studiare gli indigeni di un luogo sconosciuto, di dovermi immaginare che cos'hanno dentro. Ma con gli animali non mi sento così¹⁴». Oliver Sacks descrive la differenza tra la maniera intuitiva e immediata di riconoscere i segnali degli animali (non aveva nessuna difficoltà a livello sensomotorio, concreto) e l'incommensurabile difficoltà di interpretare i codici sociali degli esseri umani, le convenzioni culturali:

Non si può dire che Temple sia priva di sentimenti o che manchi di comprensione; al contrario, la sua percezione degli umori e dei sentimenti degli animali è talmente forte che ne è quasi posseduta, a volta sopraffatta. Temple crede di poter comprendere tutto ciò che è fisico o fisiologico (nel caso di un animale, il dolore o il terrore), mentre non riesce a immedesimarsi negli stati mentali e nelle prospettive delle persone. Quando era più giovane, non riusciva a interpretare nemmeno le più semplici espressioni delle emozioni; imparò a “decodificarle” solo più tardi, senza doverle necessariamente sentire¹⁵.

Temple riusciva a cogliere le emozioni «semplici, forti, universali», ma aveva difficoltà a decifrare gli intrecci complessi di motivazioni e intenzioni, e rimaneva sconcertata davanti agli stati d'animo complessi. L'apprendimento dei codici comportamentali e delle regole di interazione effettivamente permette di instaurare una relazione più funzionale con gli altri, ma senza che ci sia necessariamente una reale e profonda capacità di comprendere come si sentono, di immedesimarsi e di afferrare le sfumature emotive e le sottigliezze sociali, così come di distinguere simulazioni e finzioni. Il linguaggio, laddove presente, è estremamente concreto, fattuale, mentre risulta complessa la comprensione di espressioni umoristiche, metaforiche, ironiche, allusive, spiritose, ciò spiega la preferenza in molti casi per il linguaggio scientifico, informatico e tecnico, rigidamente sequenziale e logico.

Effettivamente quando ci identifichiamo con il disagio di qualcuno, prima di immaginare come ci sentiremmo se fossimo al suo posto, sperimentiamo sulla nostra pelle ciò che sta provando, come se noi avessimo effettivamente quella sensazione. La corteccia somatosensoriale è coinvolta sia nella codifica dell'esperienza tattile, sia nell'osservazione di altri che vengono toccati. Il sistema dei neuroni specchio, che si attiva quando agiamo e quando vediamo altri compiere atti motori, provare un sentimento, un'emozione, fa sì che possiamo rispecchiarci nell'azione dell'altro senza

per aiutarlo. Se sente che qualcuno è stato trattato ingiustamente o sta soffrendo, ne è sconvolto e vuole fare qualcosa».

¹² Grandin (2014b), p. 149.

¹³ Sacks (1995).

¹⁴ Ivi, pp. 359-360.

¹⁵ *Ibidem*.

bisogno di pensare in maniera esplicita al suo stato affettivo, ma l'empatia sembra essere qualcosa di più di questo semplice rispecchiamento tipico del contagio emotivo (che avviene per esempio quando si diffonde la paura tra la folla o quando i neonati scoppiano in lacrime dopo aver sentito un altro bambino piangere). Essa si accresce e si educa anche attraverso l'acquisizione implicita che deriva dall'accumulazione di esperienze nel corso della vita, ma va da sé che non essendo in grado di cogliere e interpretare correttamente l'intenzionalità del movimento biologico, le persone con autismo abbiano bisogno di essere educate a comprendere, categorizzare in maniera algoritmica ed esplicitare le intenzioni e gli stati mentali degli altri in base ai reali contesti di vita¹⁶.

In questo caso allora la teoria della mente, appresa attraverso storie sociali¹⁷ ed un vero e proprio addestramento per riconoscere e rispondere adeguatamente alle espressioni emotive degli altri in contesti significativi, viene in soccorso in maniera compensativa ad una carenza dell'immediatezza da cui si dovrebbe instaurare quel naturale legame intercorporeo che ci permette di comprendere intuitivamente gli altri. Da una parte allora dobbiamo osservare come si intrecciano empatia affettiva e cognitiva (immediata la prima e mediata la seconda), dall'altra osservare se ad una carenza di una o entrambe le dimensioni, possa corrispondere l'intensificazione di altre potenzialità, all'interno delle quali magari poter ricercare un varco per inaugurare un autentico legame intersoggettivo.

Nella *Scienza del Male*¹⁸ Baron-Cohen, nel mostrarci come funziona nel cervello il "circuitto dell'empatia", mette in evidenza come si instauri una relazione inversamente proporzionale tra la capacità di empatizzare e quella di schematizzare (ossia di rintracciare schemi *se-e-allora* nella struttura delle cose e di tutto ciò che compone l'esperienza di una persona), e come quest'ultima sia strettamente intrecciata alla creatività e alla sperimentazione. Nella curva a campana dell'empatia le persone con autismo si trovano al grado zero di questa, ma in senso positivo, distinguendole dallo zero negativo che invece contraddistingue persone borderline, narcisiste e psicopatiche:

Essere zero-positivi è il risultato di una mente che si sforza costantemente di tenersi *fuori dal tempo*, di portarsi al di fuori della dimensione temporale che cerca d'introdursi in un mondo altrimenti perfettamente predicibile, sistematizzabile, dove le ruote continuano a girare in tondo, le leve si muovono avanti e indietro e le campane delle chiese rintoccano seguendo ammirevoli schemi matematici. Dopo molte di queste ripetizioni si perde qualunque senso del tempo perché gli eventi sono ogni volta identici¹⁹.

In realtà la tendenza all'ipersistematizzazione permette di individuare immediatamente eventuali deviazioni del sistema, di controllare gli errori, di scorgere incongruenze ma anche di trovare le soluzioni ottimali ad eventuali problemi che potrebbero insorgere, massimizzando il sistema per perfezionarlo ulteriormente. «Ma essere un

¹⁶ Ivi, p. 364: «Non essendo consapevole dell'esistenza di questi segnali sociali, poteva dedurli – racconta oggi – ma allora non era in grado di percepirli, non poteva partecipare direttamente a questa magica comunicazione, nè concepire i multiformi, caleidoscopici stati mentali che si celavano dietro. Oggi Temple ne è consapevole e fa del suo meglio per compensare, investendo sforzi e facoltà computazionali immensi per risolvere problemi che gli altri comprendono senza bisogno di pensare. Ecco perché spesso si sente esclusa, un'estranea».

¹⁷ Per esplicitare la dinamica della conversazione e rendere più funzionali le interazioni si possono utilizzare conversazioni a fumetti e la tecnica delle storie sociali, sviluppata da Carol Gray nel 1998 con lo scopo di mettere in evidenza le fasi della relazione interpersonale e gli indizi impliciti che il soggetto autistico ha difficoltà a decifrare. Si tratta di un racconto in cui vengono esplicitate le espressioni adeguate alle diverse azioni che si svolgono e dunque le regole dell'interazione sociale, Nella stesura delle storie sociali è bene bilanciare bene tra loro i vari tipi di frasi, mantenendo sempre la proporzione di una frase direttiva (cosa il bambino deve dire o fare) o di controllo (strategie per comprendere le situazioni ed automonitorare le proprie risposte) ogni 2-5 frasi descrittive (illustrazione oggettiva della situazione) e/o di prospettiva (chiariscono il punto di vista dell'altro, cosa prova, le sue reazioni, sentimenti...).

¹⁸ Baron-Cohen (2012).

¹⁹ Ivi, p. 131.

supersistematizzatore aumenta la probabilità di inventare qualcosa, perché se si continua a sperimentare nuovi schemi se-e-allora, è più probabile che si trovi uno schema che produca un risultato potenzialmente innovativo. In pratica, i supersistematizzatori possono eccellere in qualsiasi campo se-e-allora²⁰».

Infine per tornare all'analisi di Fuchs, egli delinea un terzo ed ultimo modo in cui possa esprimersi l'empatia, ossia l'empatia reiterata (*Iterierbarkeit der Einfühlung*) che con un duplice rimando va oltre l'immedesimazione, si proietta nell'altro per poi ritornare indietro a sé, rinviando ulteriormente all'immagine che l'altro può farsi di me, al suo modo di percepire me come altro che lo riguarda: è come se mi trasponessi nell'altro che guarda me mentre lo guardo, mi vedo dalla sua prospettiva e sento ciò che egli sente che io sento per lui. Non si tratta semplicemente della capacità di riflettere metacognitivamente su di sé, assumendo diversi punti di vista, ma di instaurare una relazione che non può prescindere dalla dimensione primaria, incarnata e immediata, che permette di instaurare una prospettiva in seconda persona.

L'atto del rinviare innalza e amplia la dimensione intercorporea immediata e intuitiva (la coordinazione di corpi, di gesti ed espressioni), in una cognitiva mediata (la capacità inferenziale di assumere la prospettiva dell'altro), mentre vivo il mio corpo dal di dentro come corpo senziente nella sua dimensione *leiblich*, proprio grazie a questa immediatezza corporea entro in empatia con te che mi percepisci ad un tempo come corpo vissuto (*Leib*) e al tempo stesso fisico (*Körper*), tanto da poter sperimentare me stesso in maniera mediata, come altro per te.

Così la relazione empatica con l'altro mi permette di assumere quella che Helmuth Plessner (1892-1985) ne *I gradi dell'organico e l'uomo*²¹ ha chiamato posizionalità eccentrica (1928), ossia la capacità di ruotare su me stesso, liberarmi dalla limitatezza di una prospettiva egocentrica e poter ampliare a dismisura la mia esperienza, per percepirmi come essere intenzionale che vive in un mondo e costantemente cerca di stabilire o ristabilire equilibri e relazioni autentiche con ciò che è altro da sé. Ci troviamo dunque a un livello che potremmo definire di meta-empatia, nella misura in cui la trasposizione immaginaria esplicita nella situazione dell'altro, che mi permette di percepirmi dal suo punto di vista, si fonda sulla capacità di inferire, anche facendo ricorso ad informazioni aggiuntive, le sue aspettative e intenzioni, che è possibile solo se ad un livello più profondo è avvenuto quell'accordo tra intersoggettività incarnate, se si è instaurata quella preriflessiva miscela di interaffettività implicite che dialogano attraverso i loro corpi.

Rimane però una questione da risolvere, ossia se anche questa accresciuta sintonizzazione emotiva non sia limitata sempre da una considerazione autoriferita e unilaterale che, anche in maniera non manifesta, discrimina attraverso gli atteggiamenti il limite in base al quale si può parlare di empatia come di qualcosa di cui sono capaci gli esseri umani, solo in quanto dotati di linguaggio e consapevolezza. Se siamo in grado di sintonizzarci con l'altro al punto da assumere la sua prospettiva su di noi, possiamo ampliare ulteriormente la nostra capacità empatica (e renderla davvero eterodiretta) superando il nostro ristretto punto di vista, per scovare quella dimensione nascosta dell'empatia che si rifugia nel rapporto con gli oggetti inanimati, che trova – nella ricerca di relazioni con l'inorganico e con i gradi dell'organico non consapevoli – un luogo sicuro dove intrattenere conversazioni con l'ambiente²², senza correre il rischio di essere travolti da risposte imprevedibili.

²⁰ Baron-Cohen (2021), p. 106.

²¹ Plessner (2000).

²² Per quanto riguarda la possibilità del soggetto di connettere la sua rappresentazione a quella dell'oggetto, si veda Vischer (1997a), pp. 164-165: «Se il sé riempito di contenuto si attribuisce le forme del mondo inanimato, ora è una personalità che si scambia con il suo contenuto. Ora è l'enesasi divenuta empatia. [...] La rappresentazione di sé, quale si connette in questo atto con la rappresentazione dell'oggetto, viene determinata più precisamente affermando che l'io che è empatizzato in un oggetto si rappresenta più

Amanda Baggs (1980-2020), blogger americana con diagnosi di autismo a basso funzionamento non verbale, attraverso un sintetizzatore vocale difendeva i diritti delle persone con disabilità spesso considerate alla stregua di non-persone, di «gusci vuoti senz'anima su cui proiettare le proprie fantasie» e metteva in luce come la gente paradossalmente la considerasse chiusa nel suo proprio mondo, quando lei invece era intenta a stabilire e mantenere un prolungato e per lei significativo contatto con ciò che la circondava, e invece aperta ad una vera interazione con il mondo quando si limitava a dare risposte limitate a parti altrettanto limitate del suo ambiente, insomma a rispondere per come volevano ai training a cui era sottoposta²³. Il suo modo di comportarsi, il suo linguaggio corporeo non standard, che talvolta veniva fuori in modi diversi da quelli che lei stessa avrebbe voluto, erano modi di essere in conversazione costante con ogni aspetto dell'ambiente, reagendo fisicamente alle parti di tutto ciò che la circondava, guardando dettagli spesso non essenziali e limitati per ricomporli solo successivamente in totalità più complesse, ricercando regolarità e ritmo, lo stesso ritmo che generalmente caratterizza le interazioni tra le persone. Non si trattava di movimenti inintenzionali, malgrado la difficoltà di pianificare azioni complesse, in quanto ogni atto motorio costituiva una risposta ai molteplici stimoli provenienti da un ambiente spesso così caotico da determinare una dolorosa e diffusa ipersensorialità e da generare modalità disorganizzate di interagire, ma pur sempre forme di relazione.

E allora far fluttuare le mani nello spazio creando uno sfarfallio di luci e ombre, annusare gli oggetti, sentirli (*feeling*), gustarli, ascoltarne il suono facendoli ruotare con movimenti reiterati, osservare gli aspetti inessenziali e irrilevanti delle cose prima di coglierle come totalità ricercando regolarità e rintracciando le minime deviazioni dalla routine, sfregare determinate tessiture, entrando in risonanza con l'ambiente circostante con movimenti meccanici e ripetitivi, dondolarsi, non è forse un modo di «accordarsi e comunicare», di istituire quel dialogo intercorporeo con l'ambiente circostante? Un modo per fondersi con esso, integrando gli oggetti inanimati nel proprio schema corporeo e compartecipando il proprio movimento? Potrebbe trattarsi più che di un deficit di empatia di un suo eccesso, tanto da rivolgersi preferibilmente a enti inanimati o viventi ma non coscienti, perché un contatto con i propri simili sarebbe troppo intenso, travolgente, a tratti ambiguo e con un margine di imprevedibilità²⁴ troppo grande per poter essere gestito?

Sembra allora che la dimensione dell'empatia che si dischiude alle persone con disturbo dello spettro autistico sia proprio quella fattuale, oggettuale, la stessa da cui nell'ambito della riflessione filosofica ed estetica di fine Ottocento nasce la nozione di *Einfühlung* ad opera dello storico e filosofo dell'arte tedesco Robert Vischer (1847-1933), che la definisce come capacità di un soggetto di immedesimarsi (sentire in uno, *ineinsfühlen*), proiettarsi con il proprio sentimento dentro le forme naturali, stabilendo così una profonda consonanza o simpatia con l'oggetto: «Si tratta di un inconscio

libero, più svincolato dalla materia, più compiuto di quanto non avvenga nella realtà. Quest'essenza può nuotare, oscillare, volare, slanciarsi, torcersi, espandersi, contrarsi, estendersi in alto e in ampiezza, trasformarsi in modo proteiforme, come nessun corpo umano sa fare; i suoi sentimenti, le sue passioni, il suo volere e potere crescono all'infinito. Si tratta certamente di una precisazione corretta; questo ampliamento dei suoi limiti il soggetto lo ricava appunto dall'atto stesso: luce, fuoco, aria, acqua, terra, pianta, animale gli conferiscono le loro proprietà, le loro forze, le loro formazioni; le opere prodotte dall'uomo gli conferiscono le loro linee, masse, estensioni».

²³ Baggs (2019).

²⁴ Baron-Cohen (2012), p. 131: «Per la mente zero-positiva il cambiamento è un veleno. Quando questi schemi prevedibili vengono interrotti, per esempio a causa della presenza di una persona che compie un'azione imprevedibile (come dire qualcosa di inconsueto o anche solo muoversi), per qualcuno che sia zero-positivo tutto ciò può essere minaccioso o addirittura terrificante. Quindi, costoro evitano i cambiamenti. L'autismo classico è un caso di resistenza totale al cambiamento, un ritirarsi entro un mondo perfettamente sistematizzabile, e quindi perfettamente predicibile».

trasferimento [*Versetzen*] della propria forma corporea e quindi anche dell'anima nella forma dell'oggetto. Da ciò ho derivato il concetto di «empatia» [*Einfühlung*]²⁵.

La relazione con l'oggetto inanimato o l'elemento ambientale, libero dalla necessità di dover avere caratteristiche antropomorfe, permette un movimento che va dal soggetto all'oggetto²⁶ (immedesimazione vera e propria), ma che ricerca al tempo stesso la via del ritorno verso il soggetto, nella misura in cui afferrarne le regolarità²⁷, seguire l'andamento delle linee, cogliere i rapporti reciproci tra le parti, intrappolarne il luccichio, il cangiante apparire dei colori in diverse condizioni di luce, anche solo seguirne il mero contorno con lo sguardo, permette di acquietare la disintegrazione essenziale del soggetto stesso o all'opposto di intensificarla, di rendere possibile la partecipazione alla melodia emotiva che scaturisce nella relazione oggettuale. La relazione con l'oggetto, possibile proprio a partire dal fatto che si ha un corpo, chiarisce come si sia anche un corpo che sente, agisce e patisce:

L'intuizione dei confini esterni di una forma si può combinare in modo oscuro con la sensazione dei miei stessi confini corporei, che io avverto sull'involucro – o meglio attraverso l'involucro generale della mia pelle. Perfino i movimenti muscolari dei bulbi oculari (o della testa) possono avere come conseguenza degli stimoli motori in altri organi, in particolare negli organi tattili; essi possono però anche suscitare stimoli motori. Parimenti, gli stimoli mentali possono provocare stimoli sensoriali e motori negli organi inferiori, e viceversa. L'intero corpo è chiamato in causa, tutto l'essere umano corporeo viene coinvolto. Perché in verità non esiste una rigorosa localizzazione in esso. Ogni sensazione accentuata quindi conduce in definitiva o a un'intensificazione o a un indebolimento della generale *sensazione vitale*²⁸.

Ancora una volta il corpo si rivela centrale, nelle sue dimensioni implicite ed esplicite, sia perché rende possibile una certa "armonia" e similarità (*Änlichkeit*) con l'oggetto²⁹, sia

²⁵ Vischer (1997b), pp. 98-99: «Divenni inoltre consapevole della radicale differenza tra stimoli sensoriali e motori, differenza che posi quindi come schema fondamentale al vertice della mia teoria, differenziando di conseguenza sempre rigorosamente tra "diretta emozione sensoriale" [*sensitive Zufühlung*] e "indiretta emozione motoria" [*motorische Nachgefühlung*], e analogamente tra una empatia sensoriale e una invece motoria. La mia principale preoccupazione nello sviluppare questi concetti era quella di spiegare in modo preciso l'eccitazione spirituale attraverso e mediante l'eccitazione corporea».

²⁶ Ivi, p.116: «Abbiamo quindi la straordinaria capacità di attribuire e incorporare la nostra propria forma in una forma oggettuale, in un modo abbastanza simile ai cacciatori di palude, che si nascondono in appositi camuffamenti per avvicinarsi non visti alle anitre selvatiche. [...] Proietto dunque la mia stessa vita individuale nella forma priva di vita, come faccio giustamente anche con un non-io personale e vivente. Solo apparentemente conservo me stesso, anche se l'oggetto rimane altro da me. Sembro solo adattarmi e attaccarmi a esso come una mano aderisce all'altra, e tuttavia mi trovo misteriosamente trasferito e magicamente trasformato in questo non-io».

²⁷ Ivi, p.106: «In generale si può affermare che noi proviamo piacere per tutte le forme regolari in quanto i nostri organi, come le loro stesse forme funzionali, sono regolari. Le forme irregolari ci infastidiscono, per usare un'espressione particolarmente indovinata da Wundt, come "un'aspettativa inappagata". L'occhio sente con dolore la mancanza di leggi, di quelle leggi secondo le quali esso stesso è strutturato e si muove». Si veda anche Wöllflin (1985), p. 45: «La differenza tra regolarità (*Regelmässigkeit*) e ciò che qui per il momento chiamerò conformità (*Gesetzmässigkeit*) si basa su una differenza fondamentale: in un caso abbiamo un rapporto puramente intellettuale, nel secondo un rapporto fisico. La legittimità che si esprime in un angolo di 90 gradi o in un quadrato, non ha alcun rapporto col nostro organismo. Non ci piace in quanto piacevole forma d'esistenza, non è una condizione fondamentale della vita organica, ma semplicemente un caso prediletto dal nostro intelletto. La regolarità di una sequenza invece rappresenta per noi un valore perché il nostro stesso organismo a causa della sua struttura ha bisogno della regolarità per funzionare. Noi respiriamo regolarmente, camminiamo regolarmente, ogni attività di una qualche durata si sviluppa in sequenze periodiche».

²⁸ Vischer (1997b), pp. 107-108.

²⁹ Wöllflin (1985), p. 28: «Si capisce solo ciò che si può fare in prima persona. Per cui anche in questo caso dobbiamo dire: forme fisiche possono risultare caratteristiche solo nella misura in cui noi stessi possediamo un corpo. [...] In quanto uomini dotati di un corpo, che ci insegna che cosa sia il peso, la contrazione, la forza, ecc., collezioniamo esperienze che ci permettono di percepire le caratteristiche di altre forme. [...] Abbiamo portato dei pesi e quindi sperimentato che cosa sia un peso e che cosa sia un

perché gli effetti della relazione ancora una volta rifluiscono nella percezione propriocorporea.

Ora, le sensazioni piacevoli sono prodotte da particolari stimoli che hanno un effetto benefico, in quanto inducono nervi e muscoli a movimenti adeguati; ossia abituali e facili. Le sensazioni spiacevoli, al contrario, sono quelle causate da stimoli aventi effetto inibitorio, in quanto inducono a movimenti anomali, difficili e inadeguati. Nel momento in cui questi ultimi però vengono equilibrati o liberati grazie all'entrata in scena di movimenti adeguati, proviamo in virtù di questo contrasto una accresciuta sensazione di piacere. Il caso contrario si spiega da sé. Ritengo che, quale criterio di misura per analizzare il carattere della sensazione, si possa stabilire semplicemente il concetto di similarità [*Änlichkeit*]. Non si tratta tanto di un'armonia all'interno dell'oggetto stesso, quanto dell'armonia tra l'oggetto e il soggetto, armonia che si realizza per il fatto che l'oggetto possiede una forma armonica e un effetto formale armonico corrispondenti all'armonia soggettiva³⁰.

La relazione con il fenomeno genera sempre un'autorappresentazione affine, che si manifesta in forma sensoriale o motoria – «Il modo in cui si struttura il fenomeno diviene allora un'analogia della mia stessa struttura. Mi avvolgo nei suoi confini quasi si trattasse di un indumento³¹».

E allora probabilmente è proprio nel rapporto oggettuale con il mondo che può aprirsi un varco per la relazione intersoggettiva, e al tempo stesso il mezzo per mitigare quel senso di disintegrazione interiore che deriva proprio dal deficit di coerenza centrale che contraddistingue le persone che presentano a livello neuronale una ipoconnettività distale e una iperconnettività prossimale. In *La mente alterata*³² Kandel chiarisce bene come secondo il suo approccio improntato all'umanesimo scientifico – in base al quale lo studio delle anomalie del cervello può realmente chiarire la nostra comprensione del funzionamento cognitivo e permetterci di formulare una teoria unificata della mente – nel cervello autistico l'eccesso di produzione sinaptica, non andando incontro ai consueti processi di potatura (rimozione dei dendriti in eccesso dai neuroni, *sfrouting*) possa generare un intrico disorganizzato di connessioni neuronali, scarsa comunicazione tra aree diverse, ma anche un'elevata specializzazione che si manifesta in interessi ristretti e una forte propensione alla sistematizzazione.

Il deficit delle funzioni esecutive³³, la difficoltà di cogliere l'intenzionalità intrinseca nel movimento biologico tanto da preferirvi quello meccanico, l'esigenza di regolarità e la ricerca di schemi "se-e-allora" in ogni aspetto del reale, il corto circuito tra stimoli sensoriali e motori, tutto ciò rende preferibile coordinare il proprio schema corporeo con quello di oggetti inanimati o di animali, piuttosto che con quello di altre persone. Ciò determina una tendenza a stabilire quella che potremmo definire una relazione pre-

contrappeso, siamo caduti per terra, quando non abbiamo saputo contrastare con la forza muscolare il peso del nostro stesso corpo, per questo motivo sappiamo valutare l'orgoglioso destino della colonna e comprendiamo l'impulso di tutta la materia a disporsi, senza forma, sulla superficie della terra».

³⁰ Vischer (1997b), p. 103.

³¹ Ivi, p.111.

³² Kandel (2018). Nel testo l'autore analizza le anomalie del cervello autistico: il volume cerebrale è maggiore a causa della crescita eccessiva di connessioni sinaptiche nelle prime fasi di sviluppo; si rileva anche una maggiore quantità di sostanza bianca e di materia grigia cerebrale, in particolare nei lobi frontali e in altre regioni implicate nei processi sociali. Con lo sviluppo alcune differenze strutturali globali tendono a normalizzarsi, anche se permane una iperconnettività a corto e medio raggio e minor numero di connessioni interemisferiche (per esempio tra le regioni che mediano comunicazione, cognizione sociale e funzioni motorie esecutive) che determina un deficit di coerenza centrale, ossia di integrazione delle parti in sistemi più complessi e capacità di generalizzazione.

³³ Secondo Ozonoff, Rogers, Harris e Pennington (2005), il deficit primario delle funzioni esecutive nell'autismo, ossia l'alterazione delle operazioni mediate dai lobi frontali, che rendono possibile il controllo volontario del comportamento cognitivo e motorio (in sostanza tutte quelle attività intenzionali di programmazione, inibizione di risposte automatiche, flessibilità di azione e pensiero) sarebbe profondamente legato alla tendenza a interessi ristretti e ripetitivi.

primaria di risonanza con l'ambiente, intesa come capacità di trasporre nell'essenza interiore dell'oggetto e coglierne le caratteristiche formali dall'interno (esattamente come nella formulazione dell'*Einfühlung* di Vischer), ma anche come capacità di cogliere la significatività delle forme fisiche proprio a partire dalla dimensione propriocorporea (Wöllflin).

Già alcuni approcci terapeutici sembrano fare del rapporto preferenziale con gli enti inanimati il mediatore per instaurare una relazione significativa con soggetti con disturbi del neurosviluppo, come nel caso della terapia multisistemica³⁴ che utilizza l'acqua come attivatore sensoriale, emozionale, motorio. Allo stesso modo la progettazione degli interventi educativo-didattici, a partire dalla valorizzazione delle specificità di ognuno, mira a condividere gli interessi specifici delle persone a cui si rivolge, partecipando attraverso la turnazione, alle routine motorie e instaurando pratiche interattive in grado di incrementare la capacità di attenzione e focalizzazione congiunta, rintracciando nella relazione comune con l'oggetto, il modo di condividere un'esperienza intersoggettivamente. Naturalmente poi l'esperienza estetica, intesa come accentuazione degli elementi significativi impliciti già nell'esperienza quotidiana, si rivela come dimensione privilegiata nella quale avviene quella coordinazione tra istanze sensoriali ed emotive per stabilire quella risonanza con l'oggetto che da una parte permette di identificarsi in esso per sentirsi meglio nel proprio corpo, dall'altra parte cerca di ricrearlo per ritrovare il proprio posto nel mondo. Per concludere la malattia, lungi dall'essere considerata mera menomazione e disturbo, non solo offre l'occasione di sentire con l'altro (*Mitgefühl*) ma, nel cercare di ristabilire un sempre nuovo e diveniente equilibrio tra organismo e ambiente³⁵, permette ulteriormente di esprimere il proprio potenziale creativo³⁶.

Bibliografia

- Baron-Cohen, S. (2012), *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*, trad. it. a cura di G. Guerrerrio, Cortina Editore, Milano.
- Baron-Cohen, S. (2021), *I geni della creatività. Come l'autismo guida l'invenzione umana*, trad. it. a cura di G. Guerrerrio, Cortina Editore, Milano.
- Caputo, G., Ippolito, G., Maietta, P. (2016), *La terapia multisistemica in acqua. Un nuovo approccio terapeutico per soggetti con disturbo autistico e delle relazioni. Indicazioni per operatori, psicologi, terapisti, genitori*, Franco Angeli, Milano.
- Damasio, A. (2022), *Sentire e Conoscere. Storia delle menti coscienti*, trad. it. a cura di I. C. Blum, Adelphi, Milano.
- Fuchs, T. (2017), *Levels of Empathy – Primary, Extended, and Reiterated Empathy* in Lux, V., Weigel, S. (eds.), *Empathy: Epistemic Problems and Cultural-Historical Perspectives of a Cross-Disciplinary Concept*, Palgrave Macmillan/Springer Nature, pp. 27-47.

³⁴ Caputo, Ippolito, Maietta (2016).

³⁵ Baron-Cohen (2021), p. 178: «L'autismo comporta una supersistematizzazione, che porta a sviluppare alcuni punti di forza, e dà anche origine a disabilità: difficoltà di comunicazione, di socializzazione e di reazione a cambiamenti inaspettati. Ma nell'ambiente giusto, queste disabilità possono essere ridotte al minimo. In questo modo, le disabilità sono in gran parte il prodotto del processo di *adattamento* tra l'individuo e il suo ambiente. Quando le qualità supersistematizzanti dell'autismo sono sostenute e coltivate, le abilità e i talenti unici degli individui autistici possono brillare a loro vantaggio e a beneficio della società».

³⁶ Sacks (1995), p. 17: «Difetti, disturbi e malattie possono, in questo senso, avere un ruolo di paradosso, portando alla luce risorse, sviluppi, evoluzioni di forme di vita latenti che, in loro assenza, potrebbero non essere mai osservati e nemmeno immaginati. È proprio il paradosso della malattia, questo suo potenziale "creativo" [...]. Perciò, se è vero che si può inorridire alla vista della devastazione prodotta dai disturbi o dalle malattie dello sviluppo, è vero anche che a volte è possibile considerarle eventi creativi, perché pur distruggendo particolari vie, certi modi di fare le cose, possono tuttavia forzare il sistema nervoso ad aprire nuove strade e ad escogitare nuovi modi, inducendo a crescere e ad evolvere in maniera inaspettata».

- Fuchs, T. (2015), "Pathologies of Intersubjectivity in Autism and Schizophrenia", *Journal of Consciousness Studies*, n. 22, pp. 191-214.
- Fuchs, T. (2012), *The Phenomenology of Body Memory*, in Koch, S., Fuchs, T., & Müller, C. (eds.), *Body Memory, Metaphor and Movement*, Amsterdam, pp. 9-22.
- Grandin, T. (2014a), *Il cervello autistico*, trad. it. a cura di M.A. Schepisi, Adelphi, Milano.
- Grandin, T. (2014b), *Visti da vicino. Il mio pensiero su autismo e sindrome di Asperger*, trad. it. a cura di D. Misseri, Erickson, Trento.
- Gray, C.A. (1998), *Social Stories and Comic Strip Conversations with Students with Asperger's Syndrome and High Functioning Autism*, in Schopler, E., Mesibov, G.B. & Kuncze, L., *Asperger's Syndrome and high functioning autism*, Plenum Press, New York.
- Kandel, E.R. (2018), *La mente alterata. Cosa dicono di noi le anomalie del cervello*, trad. it. a cura di G. Guerrerio, Cortina Editore, Milano.
- McKinney, E. (2015), *The Best Way I Can Describe What It's Like to Have Autism*, in *The Mighty*, themighty.com/2015/04/what-its-like-to-have-autism-2/.
- Ozonoff, S., Rogers, S.J., Harris, S.L., Pennington, F. (2005), "Examining the Relationship between Executive Functions and Restricted, Repetitive Symptoms of Autistic Disorder", *Journal of Autism and Developmental Disorders*, Springer.
- Plessner, H. (2000), *I gradi dell'organico e l'uomo*, ed. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino.
- Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. (2019), *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Cortina Editore, Milano.
- Sacks, O. (1995), *Un antropologo su Marte. Sette racconti paradossali*, trad. it. a cura di I. Blum, Adelphi, Milano.
- Siegel, D.J. (2013), *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, trad. it. a cura di L. Madeddu, Cortina Editore, Milano.
- Stern, D. (1995), *La costellazione materna. Il trattamento psicoterapeutico della coppia madre-bambino*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Vischer, F.T. (1997a), *Das Symbol (1887)*, trad. it. cura di A. Pinotti, *Il simbolo in Estetica ed empatia*, Guerini, Milano.
- Vischer, R. (1997b), *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik (1873)*, trad. it. cura di A. Pinotti, *Sul sentimento ottico della forma*, in *Estetica ed empatia*, Guerini, Milano.
- Wöllflin, H. (1985), *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur (1946)*, trad. it. cura di L. Scarpa, *Psicologia della architettura*, Cluva, Venezia.

ANNA DONISE*

COSA VUOL DIRE ESSERE EMPATICI
IL RUOLO DEL NOSTRO IO NELLA COMPrensIONE DELL'ALTRO

Abstract: *What to be Empathetic means. The Role of our Ego in understanding the Other*

The paper reconstructs the origin of the term “Einfühlung” (empathy), situating it within a Kantian-based subjectivist philosophy, and then shows limitations and potentialities of this theoretical model. In particular, the relevance of the fusional dimension understood as an original moment within a stratified conception of empathy will be highlighted. Such stratification allows one to think of the many ways in which the empathic relationship is declined not as alternative forms, but rather as different, strongly connected layers of a single process.

The concluding goal of the paper will be to show that an authentic understanding of the other is possible only when we are able to understand ourselves (by separating ourselves from him or her); but at the same time, we should not forget that the process of constructing our identity originates from a fusional or unipathic dimension (*Einsföhlung*).

Keywords: Empathy, Identity, Intersubjectivity, Self, Stratified Theory of Empathy

Se prendiamo le mosse dal fatto, ovvio ed evidente, che non abbiamo un accesso percettivo diretto ai vissuti di coscienza degli altri, la risposta alla domanda su come sia possibile comprenderli, implica la necessità di distinguere almeno due diversi tipi di risposte. La prima risposta è quella di chi ritiene che sia possibile comprendere l'altro cogliendone la radicale alterità, senza la necessità di alcun coinvolgimento emotivo del soggetto osservatore nel processo¹. La seconda è, invece, la strada scelta da chi ritiene che la comprensione di un altro debba sempre chiamare in causa l'io di chi osserva e comprende con la sua sfera emotiva.

Il concetto di “empatia” nasce chiaramente all'interno di questo secondo orizzonte, visto che il sentire (*pathos*) cui si fa riferimento, è il sentire che appartiene al soggetto osservatore; tale sentire, però, non nasce da esperienze condotte in prima persona dall'osservatore, quanto piuttosto deriva da ciò che accade al soggetto osservato. Il fronte di coloro che ritengono fondamentale il coinvolgimento del soggetto osservatore nella comprensione dell'altro, è tuttavia a sua volta piuttosto variegato. Continuando con una schematizzazione inevitabilmente riduttiva e semplificatoria delle posizioni riconducibili a questa seconda via, possiamo individuare:

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Questo modo di pensare la comprensione dell'altro può essere riferito ad esempio al neokantiano Rickert che pensa il *Verstehen* come una sorta di teoria del funzionamento delle connessioni psicologiche generali, una sorta di teoria generale (*Überhaupt*) della psiche o «psicologia ingenua», che fornisce strumenti cognitivi utili per metterci nei panni dell'altro. «Il mero “comprendere” (*Verstehen*)», che è il comprendere un senso che non è necessariamente «né proprio, né altrui», cioè non viene riconosciuto come appartenente ad una determinata vita psichica reale. Cfr. Rickert (2005), pp. 125-127. Oggi un'impostazione simile, ma molto più radicale, si trova in quella versione della “Teoria della mente” che viene definita “Teoria della teoria” che è stata considerata per molto tempo il «paradigma esplicativo dominante» all'interno della comunità degli psicologi» (Stueber, 2010). Una teoria secondo la quale per comprendere l'altro ci serviamo di meccanismi «ricchi di conoscenza» (Nichols, Stich, 2003), presuppone cioè una serie piuttosto importante di competenze cognitive da parte di chi entra in relazione con un altro cercando di comprenderne il comportamento. Cfr. Gopnik e Wellman (1992).

- a) Chi pensa l'empatia come un'attivazione fisiologica e/o inconscia, nella quale il sentire che si realizza nell'io osservatore viene direttamente e in maniera istintiva attribuito al soggetto osservato.
- b) Chi pensa l'empatia come un processo nel quale si alternano momenti fusionali (nei quali è possibile confondere la "proprietà" dei vissuti in atto) e momenti di consapevole separazione degli io.
- c) Chi pensa l'empatia come un processo analogico, nel quale la separazione tra gli io è presupposta, ma si impiega il proprio io (con i suoi vissuti e le sue emozioni) per comprendere l'altro, attraverso la messa in campo consapevole di un ragionamento che stabilisce una analogia tra me e l'altro.

Stabiliti, sebbene in maniera schematica, i termini e i confini della questione, nelle pagine che seguono ricostruirò l'origine del termine *Einfühlung*, collocandolo all'interno di una filosofia soggettivista di matrice kantiana, per poi mostrare limiti e potenzialità di questo modello teorico. In particolare si tratterà di mostrare la rilevanza della dimensione fusionale intesa come momento originario all'interno di una concezione stratificata dell'empatia, che consentirà di pensare i molti modi in cui si declina la relazione empatica non come forme alternative, ma piuttosto come diversi strati, fortemente connessi tra loro, di un unico processo. Obiettivo conclusivo dell'intero percorso sarà mostrare non solo la rilevanza dell'io nella comprensione dell'altro, ma anche la centralità dell'altro nel processo di costruzione dell'io.

1. All'origine dell'*Einfühlung*: il giudizio di gusto kantiano

L'origine del termine "empatia" si deve alla penna dello psicologo britannico Edward Titchener che – facendo un calco dal greco – tradusse in inglese con il neologismo "*empathy*" la parola tedesca *Einfühlung*². Il termine tedesco non è di semplice traduzione³ perché significa "sentire (*fühlen*) dentro (*ein*) l'altro, intendendo con "altro" qualcosa di esterno al soggetto che sente. Ma l'autore che può essere considerato il maggior teorico novecentesco della *Einfühlung* è Theodor Lipps, filosofo e psicologo attivo a Monaco di Baviera negli anni a cavallo tra Ottocento e Novecento. Il termine era già stato impiegato nell'ambito estetico e della riflessione sul bello e sull'arte in generale, ma fu proprio Lipps a trasformare un concetto interno a una disciplina – l'estetica appunto – in un concetto più ampio, ovvero in una delle fonti della nostra conoscenza, che diviene non solo conoscenza dell'oggetto, ma anche – e oggi diremmo soprattutto – conoscenza degli altri io. L'ipotesi lippsiana è che noi veniamo attivati emotivamente dalle cose (dalla loro forma, dalla loro struttura, da come si muovono, ecc.) e che ciò accade attraverso una sorta di meccanismo mimetico, in base al quale noi proviamo piacere o dispiacere "nella" cosa e non "di fronte" ad essa. L'oggetto con le sue caratteristiche risveglia mimeticamente i nostri vissuti: nella melodia, ad esempio, riconosciamo «un'aspirazione a fuggire o una tendenza a contenersi», ma tutto ciò non è altro che «la mia attività, il mio vitale movimento interiore, però appunto oggettivati»⁴ nella melodia. L'elemento interessante è che pur trattandosi di forme di oggettivazione della vita dell'io *nell'oggetto* – la dolcezza della melodia o l'inquietudine della tempesta – «mi appaiono immediatamente come oggetti reali»⁵, come se fossero qualità presenti nell'oggetto e non qualità dovute all'io. La melodia non può essere descritta solo attraverso le singole note che la compongono, ma anche attraverso i

² Cfr. Titchener (1909).

³ È interessante la storia delle traduzioni in italiano del termine *Einfühlung*. Nel 1912, ad esempio, Marino Graziussi, nel tradurre il concetto centrale di *Einfühlung* del testo di Witasek, *Principi di estetica generale*, sceglie il termine "consenso". Cfr. Witasek (1912). Qualche decennio più tardi Filippini, nel tradurre il secondo volume delle *Idee* di Husserl sceglie "entropatia" per sottolineare il fatto che il sentire in questione è un sentire "dentro" l'altro. Cfr. Husserl (2002).

⁴ Lipps (2002b), pp. 49-50.

⁵ Ivi, p. 57.

suoi aspetti qualitativi ed emotivi. La sua dolcezza, il suo essere incalzante o angosciata, è parte essenziale del suo essere un oggetto per me.

Quest'esperienza viene considerata da Lipps come una caratteristica del nostro entrare in relazione con il mondo. L'oggetto nel momento in cui esiste per me e pretende riconoscimento, «non è affatto solo qualcosa di sensibilmente dato, allo stesso modo in cui una casa non è un mero mucchio di mattoni»; insieme alla materia, infatti, c'è la forma. Ma la forma «è la mia attività». Ogni oggetto determinato «è necessariamente compenetrato dalla mia vita»⁶. Ed è proprio questa capacità di oggettivare la nostra vita sentimentale nel mondo intorno a noi, ciò che Lipps chiama empatia (*Einfühlung*)⁷.

L'impianto teorico di Lipps considera l'oggetto come il risultato di due componenti: «di quanto è sensibilmente dato e della mia attività». Sono le cose che «richiedono riconoscimento» e risvegliano la mia attività, e non si tratta di una attività arbitraria, bensì «necessaria»: le cose per divenire oggetti con cui entro in relazione sono compenstrate dalla mia attività attraverso una «auto-attivazione», che comporta il riconoscimento nell'oggetto di caratteristiche che risvegliano le attività soggettive.

Il riferimento teorico più rilevante è il giudizio estetico kantiano, nel quale il soggetto sente sé stesso (il suo sentimento vitale) nell'oggetto. Come abbiamo anticipato, questo tipo di attivazione emotiva viene definita da Lipps “empatizzare” (*empfinden*). Si tratta di una attivazione sentimentale e non fisiologica, infatti empatizzare «non significa avere la sensazione (*empfinden*) di qualcosa nel proprio corpo, piuttosto significa invece sentire (*fühlen*) qualcosa, appunto se stessi, nell'oggetto»⁸.

Attraverso questo concetto di empatia Lipps aggiunge un importante tassello alla piena valorizzazione del potenziale epistemologico del giudizio di gusto kantiano, trasformandolo da giudizio riflettente a giudizio determinante: il sentire determina il nostro conoscere il mondo intorno a noi, ed è una delle tre fonti della conoscenza. Insieme alla percezione sensibile, mediante la quale «so delle cose» del mondo, e alla percezione interna, che mi consente di sapere «di me stesso», c'è infatti l'empatia, che è in generale ciò che mi consente di cogliere «l'oggettivazione di me stesso in un oggetto diverso da me»⁹. L'oggetto è:

sempre anche qualcosa di compenetrato dalla mia attività. E attività è vita. La parola “vita” non ha proprio altro senso se non quello di “attività”. Dunque, ogni oggetto che esiste per me come questo oggetto determinato – altri oggetti peraltro non esistono per me – è necessariamente e ovviamente compenetrato dalla mia vita. Ed è questo il senso più generale dell'“empatia”¹⁰.

Anche nell'esempio più elementare, quello di una linea scarabocchiata su un foglio, noi dobbiamo – secondo Lipps – riconoscere la rilevanza della relazione empatica e del nostro essere emotivamente attivati. La linea è «veicolo» di forze come «tensione e distensione» o anche «avviarsi, procedere e fermarsi», «ampliarsi e limitarsi». Ma tutta questa attività, che caratterizza la linea, così come la relazione tra la linea e gli altri elementi dello spazio, è in realtà «posta da me nelle cose. Non però arbitrariamente, bensì necessariamente»¹¹. In

⁶ Lipps (2002a), p. 37

⁷ Come ha osservato acutamente il suo allievo Moritz Geiger, nell'impianto lippsiano «questa apprensione delle cose come empatia dell'apprensione propria, rappresenta la reinterpretazione psicologica dell'unità sintetica dell'appercezione kantiana» (cfr. Geiger, 1997, p. 83); cfr. anche Dessoir (1906).

Nel momento in cui «appercepisco» un oggetto, faccio esperienza di una determinata modalità del mio comportamento interiore – come la gioia o la tristezza – ma «come se appartenesse all'oggetto appercepito» (Lipps, 2002b, p. 47). Qui Lipps usa il termine “appercezione” per riferirsi al fatto che l'io “si sente”, è presente a se stesso, in una serie di atti concreti che hanno luogo nella coscienza individuale. «Il piacere si manifesta nella misura in cui un processo psichico trova nell'animo condizioni favorevoli per la sua appercezione, o nella misura in cui concorda con le condizioni per l'appercezione dettate dall'animo». Cfr. Lipps (1906), p. 11.

⁸ Lipps (1903), p. 79.

⁹ Lipps (2002b), p. 47.

¹⁰ Lipps (2002a), p. 37.

¹¹ Ivi, p. 39.

sostanza noi non possiamo fare a meno di riconoscere le cose come qualitativamente connotate: spaventose, allegre, tristi o inquietanti; e la loro connotazione qualitativa non dipende solo dal soggetto, ma emerge dall'incontro tra soggetto e mondo¹².

L'empatia, così pensata, diviene come abbiamo detto, una fonte di conoscenza. Ma la sua caratteristica è proprio quella di implicare una dimensione relazionale della conoscenza: conosco aspetti del mondo, ma innanzitutto conosco aspetti di me stesso, perché l'empatia è sempre l'oggettivazione di me stesso nell'oggetto. L'empatia è un modo d'essere della soggettività che si relaziona al mondo, sia esso animato o inanimato. Lipps sostiene che forme, colori e movimenti ci portano a riconoscere negli oggetti – ma potremmo dire fichtianamente nel “Non-Io”¹³, perché la questione riguarda oggetti e soggetti, senza distinzioni – caratteristiche qualitative. Ma si dà un Non-Io soltanto in quanto c'è un Io che lo intenziona. La domanda dell'oggetto può dunque darsi solo nella misura in cui il soggetto rivolge ad esso il proprio sguardo spirituale, vale a dire lo appercepisce e ne riconosce le caratteristiche¹⁴.

2. L'empatia come fonte di conoscenza dell'altro soggetto

Quando ho di fronte un soggetto mi trovo davanti all'espressione di spontaneità e di vivacità sentimentale autonoma. Più in generale, se è vero che «ogni oggetto sensibile mi richiede un'attività»¹⁵, implicando un riconoscimento, è anche vero che «la richiesta più elevata mi è però avanzata dall'apparenza sensibile dell'essere umano»¹⁶.

Proprio come accadeva nell'osservare un oggetto (pensiamo all'esempio della melodia o di un mare in tempesta), nell'*Einfühlung* interpersonale il soggetto osservatore, a partire dai movimenti del soggetto che ha di fronte, dalle sue espressioni, dalla sua postura, si trova a collocare inconsciamente nell'altro, i vissuti suoi propri; i vissuti dell'osservatore sono però attivati dal comportamento e dai movimenti dell'altro, in maniera mimetica.

Lipps sottolinea con forza l'essere istintivo e immediato di tale relazione, polemizzando esplicitamente con una concezione “analogica” molto diffusa, oggi come allora: non devo pensare l'atto empatico come un processo razionale mediante il quale costruisco una analogia immaginando come mi sentirei se fossi al posto dell'altro. In questo senso possiamo collocare l'indagine lippsiana all'interno del gruppo (a) che abbiamo individuato in apertura e in evidente polemica con la concezione (c).

È molto noto un esempio che Lipps fa per chiarire cosa intenda con meccanismo mimetico: uno spettatore che osserva un acrobata¹⁷ eseguire una *performance* pericolosa sperimenta “in prima persona” la sospensione dell'acrobata; egli, cioè, riproduce dentro di sé gli stessi movimenti condotti dall'acrobata, “imita” al suo interno le azioni osservate e, in questo modo, si identifica completamente, divenendo “tutt'uno” con l'acrobata e, allo stesso tempo, auto-oggettivando se stesso nell'acrobata¹⁸. Nell'autentica empatia non c'è distinzione tra il mio io e quello altrui, o meglio non ci sono – per continuare con l'esempio – né il mio io, né l'io dell'acrobata, c'è piuttosto un io ideale; così come “ideale” è anche lo spazio nel quale avviene la relazione empatica: quando sentiamo il vuoto allo stomaco e la paura di cadere non siamo in un luogo reale, ma piuttosto in un luogo ideale che non è né la corda tesa sulla quale cammina l'acrobata, né la poltrona sulla quale il mio Io reale continua a essere comodamente seduto.

¹² È opportuno qui sottolineare che, preoccupato di mantenere una fedeltà all'impianto kantiano, Lipps parla di “autoattivazione” e non di una diretta attivazione dell'oggetto sul soggetto.

¹³ Fabbianelli (2013).

¹⁴ Fabbianelli (2021).

¹⁵ Lipps (2002a), p. 34.

¹⁶ Ivi, p. 40.

¹⁷ L'esempio è già in Smith: «La folla, quando guarda in alto verso un funambolo che danza, istintivamente si contorce, dimena e oscilla i corpi come vede fare da lui, e come sente che dovrebbe fare se fosse nella sua situazione» (cfr. Smith, 2009, p. 83).

¹⁸ Lipps (1903a), p. 122.

Ma come dobbiamo pensare questa “imitazione”¹⁹ che caratterizza la relazione empatica? Partiamo dall’osservazione dei movimenti acrobatici dell’uomo sul filo: come abbiamo detto, un incedere insicuro o la momentanea perdita di equilibrio possono produrre in me, che sono l’osservatore seduto in poltrona, vissuti di paura o una spiacevole sensazione fisica di vuoto o di vertigine. Senza che io ne abbia consapevolezza, il corpo dell’acrobata con i suoi movimenti determina in me un processo imitativo. Questo processo inconscio e istintivo accade perché alla percezione visiva del corpo che si muove dell’acrobata²⁰, si associa l’aspetto «cinestetico», che è l’insieme dei contenuti sensibili che nascono in me dal guardare il movimento dell’altro.

La capacità empatica è quindi legata a due pulsioni presenti nell’uomo: l’impulso *alla manifestazione vitale* e l’impulso *alla imitazione esterna*. La prima è «la comunicazione di processi interni mediante processi corporei», ovvero la caratteristica propria degli stati interni, come la tristezza o la gioia, di trovare espressione anche nei gesti esteriori: dal sorriso al pianto, dal rossore sul viso, al tremore del corpo. Il gesto, chiarisce Lipps, non è «qualcosa che si affianca alla tristezza, bensì qualcosa di presente in essa»²¹. Nel momento in cui ci troviamo a osservare un gesto, entra in gioco la seconda delle pulsioni identificate da Lipps come istintive: si attiva in me la tendenza a riprodurre quel gesto. Ma quel gesto era una «componente inseparabile, nella mia tristezza», che mi porta a riprodurre la «tristezza, che costituiva con esso un’unica esperienza vissuta»²².

Mi trovo così a rivivere lo stato interno che avevo vissuto quando avevo compiuto quei gesti. Non si tratta però – lo ripetiamo ancora una volta – di un ragionamento: tutto accade su un piano «inconscio», precisa Lipps, un piano che esclude la consapevolezza e che mi consente di sperimentare la sensazione, e di sentire in prima persona la tristezza espressa dai movimenti e dai gesti dell’altro. La tristezza o l’allegria che si attivano in me vengono però – esattamente come accadeva nella relazione con gli oggetti – attribuite all’altro. L’impulso di imitazione mi spinge così a un’attività mimetica che è sostanzialmente imitazione interiore, psichica. L’imitazione esterna è piuttosto rara e anche poco significativa per la dinamica empatica, mentre, al contrario, «una forma o un grado di quella interna [...] non manca mai»²³.

Poiché nel corso della mia vita ho provato un certo vissuto emotivo e l’ho espresso mediante un determinato gesto, anche solo il riprodurre interiormente quel gesto comporta che io senta quell’affetto. Il gesto è diventato “indice” della paura o della gioia: «l’affezione si è “incollata” ad esso [al gesto] come ciò che vi si manifesta»²⁴. Nella misura in cui il gesto dell’altro risveglia un mio vissuto (paura, nel caso dell’acrobata, allegria nel caso della risata), io sono in grado di empatizzare con lui e di sentire la sua paura o la sua gioia. Quello che si realizza è una proiezione inconscia dello stato d’animo che si è risvegliato in me, sull’altro.

L’intero processo delineato si configura però come inverso rispetto alle teorie analogiche, e ci aiuta a comprendere la rilevanza della dimensione relazionale dell’empatia. L’espressione del mio viso – nel momento della gioia o della rabbia – non è oggetto diretto della mia percezione, eppure ho una rappresentazione piuttosto chiara dell’espressione del mio volto quando sono arrabbiata o quando sono triste, pur non avendo «sottomano uno specchio mentre l’ira si consuma in me». Non ho bisogno di uno specchio perché acquisisco la consapevolezza dell’espressione «dall’osservazione del volto altrui». Si tratta di un “rovesciamento” dell’impostazione classica dell’analogia perché viene messo in evidenza

¹⁹ Sul tema si veda anche Lipps (2020a).

²⁰ Cioè quella che Lipps chiama una «immagine ottica» (cfr. Lipps, 1903a, p. 115).

²¹ Lipps (2002b), p. 53. Tra gesto ed elemento sentimentale sussiste una relazione che Lipps definisce simbolica. In risposta polemica a Witasek, in un saggio del 1904, Lipps ammette di avere in lavori precedenti sbagliato a contrassegnare il rapporto tra sentimento e gesto come una relazione associativa (cfr. Lipps, 2020b, p. 84).

²² *Ibidem*.

²³ Lipps (2020b) p. 100; come caso dell’imitazione esterna, Lipps fa l’esempio dello sbadiglio.

²⁴ Lipps (2018), p. 83.

quanto rilevante sia il ruolo dell'altro nel costituirsi della mia identità. È attraverso il sorriso o le lacrime dell'altro che io conosco me stesso e le mie espressioni: «In breve so che la mia ira e il preciso cambiamento del mio volto si corrispondono perché so che si corrispondono nell'altro, e non il contrario»²⁵. La relazione empatica e di riconoscimento dei vissuti altrui è perciò un processo essenziale per il riconoscimento dei nostri stessi vissuti. Il mio io è fortemente chiamato in causa, perché nel movimento di riconoscimento dei vissuti altrui, l'io diventa lo strumento attraverso il quale facciamo risuonare noi stessi e l'alterità²⁶.

Ciò che cogliamo nell'altro non è la sua storia individuale, i suoi legami che lo rendono unico e singolare (le sue relazioni, i suoi amici, i suoi legami parentali, ecc.), quanto piuttosto ciò che ci accomuna, ovvero le emozioni che proviamo: la paura, la gioia, l'ansia o la tristezza. In questo senso la mimesi costituisce un concetto essenziale e imprescindibile per comprendere le caratteristiche dell'umano.

3. *Il problema della copertura dell'altro*

Il percorso fatto fin qui ci ha consentito di mettere in evidenza che grazie all'empatia cogliamo l'aspetto qualitativo degli oggetti. Nell'analisi del rapporto con gli altri soggetti è emerso che il meccanismo empatico funziona nello stesso modo, ma è caratterizzato da una forza di attivazione molto maggiore.

Si tratta, a questo punto, di far emergere alcuni elementi problematici in cui incorre un impianto teorico che – come quello di Lipps – pensa all'empatia come a una attivazione istintiva e immediata dell'io osservatore. Se proietto inconsciamente nell'altro qualcosa che è presente all'interno del mio vissuto, non c'è il rischio costante di incorrere in fraintendimenti e incomprensioni? Non c'è forse il rischio di ricoprire l'altro con i nostri vissuti e con le nostre reazioni agli eventi?

Nella prospettiva delineata da Lipps, nel momento in cui si realizza l'atto empatico non c'è l'identificazione di due io reali, né si crea una sovrapposizione dell'intero io reale sull'altro, ma solo un'esperienza ideale nella quale sperimento la vita emotiva dell'altro, usando come strumento di comprensione le mie corde emotive. Il movimento dell'altro, la sua espressione, il suo colorito determinano un'attivazione in me, ma questo non implica una comprensione completa del suo flusso di vissuti: i suoi motivi, le cause del suo agire o del suo patire non rientrano nell'orizzonte della mia comprensione. In questa dimensione originaria e fondante della relazione empatica²⁷, non so nulla dell'altro, delle sue vicende, della sua storia e dei suoi desideri, e tuttavia la nostra comune umanità mi consente di cogliere il vissuto emotivo espresso nel gesto che si attiva in me che è proprio ciò che ci accomuna. L'incontro con l'altro mi consente, quindi, di cogliere non solo il suo stato d'animo, ma anche alcuni aspetti di me stesso.

È innegabile, tuttavia, che questo primo modo di pensare la relazione empatica tenda a impiegare le nostre attivazioni e il nostro modo di sentire per leggere il mondo nel suo strato qualitativo ed emotivo, incorrendo nelle critiche che possono essere rivolte a una lettura "soggettivista" della relazione. Il tu rischia quindi di restare sempre in qualche misura "coperto" dall'io.

²⁵ Ivi, p. 54.

²⁶ L'immagine risale a Hume, di cui – è utile ricordarlo – Lipps aveva tradotto il *Trattato* in tedesco: «Le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, né qualcuno può mai essere mosso da un'affezione che anche tutti gli altri non possono in qualche misura provare. Quando delle corde sono tese tutte a uno stesso grado, il movimento di una si comunica a tutte le altre» (cfr. Hume, 2010, p. 609).

²⁷ Ovviamente l'esperienza empatica non può essere limitata a questa attivazione istintiva e inconscia. L'empatia deve essere pensata come strutturata in strati e quello del quale ci stiamo occupando è lo strato originario e fondante, nel quale la dimensione imitativa ha un ruolo fondamentale. A questo strato seguono una dimensione più cognitiva nella quale la capacità di integrare le reazioni istintive e immediate con un sapere sul contesto e sul punto di vista dell'altro, rendono possibile una comprensione più profonda e articolata della sua condizione. Sul tema mi sia consentito rinviare a Donise (2020).

Gran parte della letteratura contemporanea sull'empatia tende a rispondere a questo problema insistendo sulla necessaria separazione dei vissuti²⁸. In sostanza si tende a sostenere che la relazione empatica nasca solo quando il nostro io è sufficientemente costituito dal riconoscersi come diverso e separato dall'altro. La prima mossa che intendiamo compiere è, al contrario, un capovolgimento proprio di questo punto di vista *mainstream*: per parlare di empatia e di conoscenza dell'altro e dei suoi vissuti è necessario guardare da vicino alla dimensione fusionale. Il punto di vista che si intende proporre è che per comprendere le dinamiche empatiche sia necessario guardare proprio ai vissuti fusionali, nei quali la differenza tra io e tu non è chiara. Tale indagine è necessaria perché se eliminassimo ogni riferimento alla dimensione fusionale e immaginassimo l'empatia come una sorta di comunicazione tra due menti autonome e indipendenti non saremmo in grado di comprendere gran parte delle relazioni intersoggettive²⁹.

Guardare alla dimensione fusionale significa innanzitutto guardare a una dimensione che precede quella dell'io adulto e strutturato, significa guardare a quelli che con Husserl potremmo definire "casi limite" della coscienza, nel senso che si collocano al "limite" o all'origine³⁰ della coscienza pienamente sviluppata e autoconsapevole. Ovviamente è possibile indagare questa dimensione originaria solo nel momento in cui ne siamo usciti: il progressivo individualizzarsi della soggettività e l'emergere di un io sempre più consapevole di sé, rendono possibile l'indagine su questa dimensione fondante, che rappresenta il passato originario. La dimensione fusionale, che con Max Scheler possiamo anche definire "unipatia" (ovvero "sentire unico": *Einsfühlung*), è elemento *primo* da un punto di vista ontologico (perché fondante la possibilità di emergere dell'io), mentre, da un punto di vista gnoseologico, riusciamo a riconoscerla e a descriverla solo *dopo* aver attraversato la separazione dei vissuti e aver definito la nostra individualità. È chiaro che la dimensione fusionale che ci accomuna tutti va collocata innanzitutto all'origine ontogenetica della nostra vita: la prima infanzia. Uscirne non significa però abbandonarla del tutto e per sempre. La dimensione fusionale o unipatica non sparisce, infatti, una volta superata l'infanzia, perché è radicata nella nostra «coscienza vitale»³¹, una dimensione psichica, pulsionale e istintiva che deve essere distinta sia dallo spirito personale, sia dalla dimensione strettamente corporea.

In fondo è proprio dalla dimensione animale, istintiva e unipatica che l'essere umano si allontana nel progressivo emergere dell'autocoscienza e dell'individualità. In questo senso, come nota ancora Scheler, l'animale «evolve nella direzione dell'«uomo» e così diventa un «animale da gregge». L'uomo però diventa più animale quanto più è membro di una massa. E tanto più diventa «uomo» quanto più si individualizza spiritualmente»³².

La dimensione unipatica rappresenta il fondamento vitale, il terreno istintivo, inconscio e pulsionale dal quale può – ma non necessariamente deve – emergere la vita spirituale. La «coscienza vitale», nella quale si radica l'unipatia, è «un ambito intermedio»³³ tra spirito

²⁸ La necessità di riconoscere la separazione è tema dominante, sia nella letteratura psicologica, sia in quella di impianto filosofico. Si vedano ad esempio, impianti molto diversi tra loro che convergono su questo punto: Costa (2010), Bloom (2016), Boella (2018).

²⁹ In questo senso va intesa anche la critica che Heidegger muove alla nozione di *Einführung*, troppo basata – nella sua prospettiva – sul presupposto che il soggetto conosca il proprio vissuto e arrivi all'altro mediante la trasposizione empatica. Scrive Heidegger nel 1925: «Si presuppone che un soggetto sia dato per se stesso, come incapsulato, cui poi si attribuisce il compito di penetrare per empatia un altro soggetto. Questo modo di porre la domanda è un controsenso, perché un soggetto [...] non è mai così» (cfr. Heidegger, 1991, p. 301).

³⁰ Mi riferisco ai manoscritti pubblicati nel volume XLII della husserliana, nei quali Husserl indaga fenomeni come la nascita e la morte, il sonno e l'inconscio. Husserl parla di *Grenzfälle* facendo riferimento, come scrive Failla, al «punto zero "generativo" delle esperienze della coscienza corporea, passiva e attiva». In questo senso, più che esperienze che si collocano spazialmente al confine della coscienza, si tratterebbe di esperienze che si collocano all'origine temporale della coscienza, costituendone la genesi stratificata. Cfr. Husserl (2021). Si veda anche Failla (2021), pp. 8-66.

³¹ Scheler (2010), p. 65.

³² Ivi, p. 66.

³³ Ivi, p. 65.

e natura. Il flusso unipatico è una sorta di fondamento primitivo del darsi dell'altro, è un sentire unico, che precede la distinzione tra io e tu³⁴. Parlare di unipatia e indagarne le caratteristiche è un po' come andare a guardare nelle cantine, nei sottoscala, per farsi un'idea delle fondamenta di un edificio. Nel guardare all'edificio compiuto noi non vediamo le fondamenta (non a caso, i bambini non tengono conto delle fondamenta, quando disegnano le case), eppure sono un elemento che ne condiziona radicalmente le caratteristiche: la stabilità, la consistenza, la resistenza alle intemperie di un edificio *dipendono*, infatti, dalle sue fondamenta.

Se vogliamo fare una descrizione della relazione intersoggettiva che vada all'origine, dobbiamo riconoscere, con Max Scheler, che: «scorre "innanzitutto" un flusso di vissuti *indifferenziato rispetto all'io-tu*, che contiene di fatto il proprio e l'estraneo, indistinguibili e mischiati l'uno nell'altro»³⁵. In questo senso sarà evidente che l'altro è da sempre presente, ben prima che il soggetto sia in grado di definirsi come "io".

4. Dalla fusione all'io e al tu

Nella prospettiva fenomenologica il tentativo di rispondere alla domanda con la quale abbiamo aperto queste riflessioni, relativa alla possibilità di conoscere e comprendere l'altro, non può prendere le mosse da una concezione che pensa un io e un altro pienamente coscienti di se stessi e posti uno di fronte all'altro, ciascuno nella sua originalità. Al contrario, se si ammette che «la psicogenesi ha inizio da un livello in cui il bimbo ignora completamente se stesso e l'altro in quanto distinti»³⁶, si può delineare l'origine dell'io, il suo costituirsi, proprio nella relazione con l'altro. Ovviamente in questa fase non c'è comunicazione, proprio perché non c'è la separazione e la distinzione tra i vissuti, che è condizione imprescindibile per parlare di autentica comunicazione³⁷. Tuttavia «le intenzioni dell'altro agiscono in qualche modo attraverso il mio corpo e le mie intenzioni agiscono attraverso il corpo dell'altro»³⁸, scrive nei primi anni Cinquanta del secolo scorso, in un corso dedicato all'infanzia, Merleau-Ponty.

Ed è proprio ad alcune riflessioni sulla prima infanzia che dobbiamo rivolgerci per delineare le caratteristiche fondamentali della possibilità di divenire empatici. Già Edith Stein³⁹ aveva notato che quando hanno pochi mesi i bambini reagiscono al pianto di un altro bambino con il proprio pianto⁴⁰, interpretando questo comportamento come una mancata distinzione tra l'io e il tu: il bambino molto piccolo si sente invaso dalla sofferenza dell'altro che – di fatto – diviene la sua sofferenza. La ricerca psicologica contemporanea ha messo in evidenza le diverse fasi dello sviluppo e il progressivo costituirsi dell'io proprio nel differenziarsi dall'altro. Se già appena nati i bambini reagiscono al pianto altrui con il proprio pianto, con il passare dei mesi, la sofferenza dell'altro provoca nel bambino reazioni meno forti, magari un incupimento e qualche volta ancora il pianto (spesso però il pianto dell'altro deve avere una durata maggiore per provocare la stessa reazione dei primi mesi); sovente il bambino, superati i 12 mesi, si limita a guardare silenziosamente l'altro e a lamentarsi. È questa l'età (ma è chiaro che le differenze individuali possono essere notevoli) nella quale il bambino comincia a reagire in maniera meno passiva e ad attuare comportamenti che però non sono ancora rivolti all'altro, ma – al contrario – sono volti a

³⁴ Si tratta di una delle questioni più dibattute dell'impianto teorico scheleriano: il Noi che precede la formazione dell'io, e la dimensione sociale considerata costitutiva dell'identità dell'io. Sul tema si veda almeno: Cusinato, De Monticelli, Schlossberger (2012).

³⁵ Scheler (2010), p. 232.

³⁶ Merleau-Ponty (2016), p. 92.

³⁷ Non è un caso che in queste pagine Merleau-Ponty faccia riferimento a Max Scheler. Anche Scheler aveva infatti considerato la dimensione "unipatica", come tipica della vita infantile. Cfr. Scheler, (2010), p. 52 e ss.

³⁸ Merleau-Ponty (2016), p. 92.

³⁹ Stein (1986), p. 97.

⁴⁰ È interessante notare che il pianto di un altro neonato provoca pianto anche nei bambini di un giorno di vita. Come hanno dimostrato Sagi e Hoffman (1976), questo pianto, che viene definito "reattivo", proprio perché istintivo, non è una semplice risposta imitativa; al contrario, esso è "energico", intenso e indistinguibile dal pianto spontaneo di un bambino realmente afflitto. Cfr. anche Hoffman (2000), p. 91.

ridurre la propria sofferenza⁴¹. E questo è un punto molto importante perché la situazione di sofferenza dell'altro genera sofferenza "in prima persona" nel bambino osservatore, che però cerca conforto per sé, nei modi che egli stesso impiega quando è lui a sentire dolore. In questa fase i bambini hanno difficoltà a «distinguere la propria sofferenza empatica dalla sofferenza della vittima che l'ha causata e dalla propria sofferenza reale»⁴². In linea con la riflessione di Merleau-Ponty, gli studi di psicologia dello sviluppo contemporanei tendono a ipotizzare che intorno ai 12 mesi i bambini abbiano difficoltà a distinguere tra sé e l'altro anche da un punto di vista emotivo. È molto efficace la definizione che lo psicologo dello sviluppo morale Martin Hoffman dà di questa fase: «Sofferenza empatica egocentrica»⁴³. In sostanza il bambino mostra sin da subito l'apertura al mondo e all'altro, si mostra infatti capace di soffrire per qualcosa che è capitato all'altro o per la sua evidente sofferenza. Tuttavia, nello stesso tempo, poiché è invaso dalla sofferenza dell'altro che quindi è diventata la sua sofferenza, mostra di cercare conforto solo per sé.

Nella prima infanzia il bambino non vive in una dimensione individuale, che viene acquisita con il tempo. Nella indagine fenomenologica di Merleau-Ponty un elemento fondamentale di questa acquisizione è la progressiva scoperta di essere dotati di corpo. Tuttavia, finché «non ha questa coscienza visiva del corpo proprio» il bambino «non può separare ciò che egli vive da ciò che gli altri vivono e da ciò che egli li vede vivere. Da ciò deriva [...] l'assenza di diaframma tra me e l'altro»⁴⁴.

Anche la psicologia degli anni Cinquanta con la quale si confronta Merleau-Ponty sottolinea come non sia possibile raffigurare la coscienza nelle fasi iniziali dello sviluppo, come pienamente consapevole o chiusa su di sé. Nella prima infanzia avremmo una condizione che viene caratterizzata dalla presenza di un «io latente» che non si conosce nella sua singolarità assoluta⁴⁵. Si tratta di una fase che precede la costituzione dell'identità, una fase che può essere definita di «collettività anonima»⁴⁶, nella quale non è ancora possibile dire né «io», né «tu».

La psicologia dello sviluppo contemporanea, indaga anche la fase successiva ai 12 mesi, che presenta un ulteriore cambiamento: nell'incontro con la sofferenza dell'altro il bambino smette di piangere e inizia a riconoscere che la sofferenza appartiene all'altro; tuttavia non è ancora in grado di comprendere che l'altro possiede un proprio stato mentale che non si identifica con il suo: a questa età non ha ancora sviluppato una teoria della mente strutturata⁴⁷, dunque non è in grado di attribuire all'altro stati mentali autonomi, e differenti dai propri. In questa fase la risposta alla sofferenza dell'altro coinvolge direttamente l'altro, ma non il suo mondo e il suo punto di vista sulle cose: si può parlare di «empatia quasi-egocentrica»⁴⁸. In questa fase tendono a consolare gli altri con oggetti che hanno valore per loro stessi, dai giocattoli⁴⁹ alle copertine consolatorie⁵⁰, senza quindi riuscire a riconoscere il punto di vista diverso dell'altro e dunque il bisogno di un altro bambino dei *suoi* oggetti consolatori.

⁴¹ Radke-Yarrow e Zahn-Waxler (1984), p. 93.

⁴² Hoffman (2008), p. 94.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Merleau-Ponty (2016), p. 119.

⁴⁵ Guillaume (1990).

⁴⁶ Merleau-Ponty (2016), p. 93.

⁴⁷ Il concetto generale di "Teoria della Mente" si deve all'influente articolo di Premack e Woodruff del 1978 dal titolo *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?*, nel quale veniva avanzata l'ipotesi che gli scimpanzé riescano a comprendere il comportamento di altri agenti (scimpanzé, ma anche umani), attribuendo loro desideri, intenzioni e altri stati mentali. Sul tema dello sviluppo infantile si veda l'importante articolo di Baron-Cohen, Leslie, Firth (1985), pp. 37-46.

⁴⁸ La definizione è ancora di Hoffman (2008).

⁴⁹ Radke-Yarrow e Zahn-Waxler (1984), p. 90.

⁵⁰ Goleman (2016), p. 167.

Dai due anni in poi, i bambini cominciano a riconoscersi allo specchio, identificando il proprio corpo e dunque separandosi con sempre maggiore consapevolezza dagli altri⁵¹. Progressivamente l'esperienza di vivere le mie intenzioni nelle espressioni dell'altro e, viceversa, le intenzioni dell'altro nei miei gesti, rende possibile la presa di coscienza del corpo come proprio; ed è proprio attraverso il corpo, che il bambino sperimenta che il proprio corpo è individuale, e con questo acquisisce l'isolamento tipico del soggetto: «L'oggettivazione del corpo proprio fa scoprire al bambino la sua diversità, la sua "insularità" e, correlativamente, quella dell'altro»⁵².

È dunque intorno ai due anni che, anche attraverso la scoperta del proprio corpo, il bambino comincia a sperimentare forme di autentica empatia riconoscendo lo stato emotivo dell'altro come appartenente ad un altro, con il suo proprio punto di vista e con il suo proprio mondo di affetti. È la fase in cui il bambino comincia a essere capace di attuare strategie consolatorie efficaci per l'altro⁵³.

L'indagine fenomenologica e la psicologia dello sviluppo contemporanea convergono nell'affermare che nella prima infanzia il bambino si trova in una sorta di indistinzione unipatica, nella quale si trova completamente invaso ad esempio dal pianto di un altro bambino, al punto da cominciare a piangere lui stesso senza che ci sia nessuna ragione per farlo nel suo flusso esperienziale. Il secondo momento è, invece, quello che Hoffman chiama «empatia egocentrica», nel quale il bambino – di fronte alla sofferenza dell'altro – cerca solo strategie consolatorie per sé. Ma quello che mi sembra davvero rilevante è il terzo momento, l'«empatia quasi-egocentrica». Si tratta di un passaggio fondamentale e tuttavia sottovalutato: anche se le strategie di risposta sono egocentriche (ad esempio cercare il proprio orsacchiotto per consolare l'altro), il bambino comincia in questa fase a riconoscere che il disagio che sta provando proviene *dall'altro* e appartiene alla corrente dei vissuti dell'altro e non al *proprio*, ed è infatti all'altro che porta l'orsacchiotto. Dal punto di vista della nostra riflessione sull'empatia è questo il punto centrale che lascia emergere l'individualità. Le strategie di risposta, che cambiano nelle fasi successive, sono ovviamente assai rilevanti nella riflessione volta a stabilire una connessione tra empatia e sviluppo morale, ma tendono ad inquinare la riflessione introducendo troppo presto l'intreccio con uno sviluppo a carattere morale⁵⁴.

5. Infine, l'altro

La psicologia contemporanea di cui ci siamo avvalsi fin qui, supportata da una serie di ricerche empiriche, è risultata molto utile per chiarire il passaggio evolutivo da una dimensione puramente unipatica e inconsapevole (il neonato), ad una dimensione in cui l'unipatia si trasforma progressivamente in contagio e confusione, dando vita alle fasi di empatia egocentrica ed empatia quasi-egocentrica, lasciando emergere progressivamente

⁵¹ Un discorso a sé meriterebbe la riflessione lacaniana sull'immagine allo specchio, che non è possibile approfondire in questa sede. È utile ai fini del nostro discorso sottolineare che nello stadio dello specchio, per riconoscersi come un corpo intero e unificato, al soggetto è necessario un altro, dunque è solo per identificazione con l'immagine dell'altro che il bimbo acquisisce l'immagine del proprio corpo. Cfr. Lacan (1974).

⁵² Merleau-Ponty (2016), pp. 92-93.

⁵³ Hoffman chiarisce il punto facendo riferimento a un esperimento nel quale un bambino di due anni di fronte ad un compagno di giochi che si era fatto male, prima gli dà il proprio orsacchiotto di pezza, poi, resosi conto dell'inefficacia del suo gesto, va a cercare l'orsacchiotto dell'amico, che, ricevuto il proprio oggetto consolatorio, smette di piangere. Il cambiamento di strategia mostra la fase diversa di sviluppo ed evidenzia la capacità che si sviluppa intorno ai due anni di usare la «retroazione correttiva», ovvero la capacità – legata ad un diverso grado di sviluppo cognitivo – di riflettere sul fatto che l'altro preferisce i propri oggetti consolatori. Cfr. Hoffman (2008), p. 98.

⁵⁴ In questo senso torna assai utile la riflessione di Scheler che sottolinea come il primo passaggio per il costituirsi dell'individualità avvenga proprio attraverso una differenziazione emotiva dall'altro che comporta la capacità di riconoscere il suo sentire come diverso dal mio. Scheler parla di un *Nachfühlen*, un "ri-sentire"; attraverso l'uso del prefisso "nach", che implica un venir dopo, sottolinea che questo nostro sentire è dipendente da un sentire che lo precede, il vissuto emotivo dell'altro. Cfr. Scheler (2010), p. 48.

la consapevolezza della separazione emotiva⁵⁵. In questo senso il processo evolutivo e la scoperta della insularità del proprio corpo, ci portano a definire i confini e a separare l'io dal tu. Questo processo avviene innanzitutto su un piano emotivo, per poi strutturarsi, anche attraverso il progressivo interagire con gli altri, nella capacità di riconoscere anche cognitivamente i diversi punti di vista che ciascuno di noi ha sulle cose.

Questa sorta di «evoluzione empatica» non procede per salti, e il cambiamento da una fase a un'altra presuppone che le fasi precedenti siano superate ma allo stesso tempo conservate⁵⁶. Esse restano presenti nello sviluppo, sebbene in un equilibrio diverso, modificate dallo stesso processo di superamento. Può, ad esempio, capitare frequentemente che anche un soggetto adulto e mediamente empatico risponda alla sofferenza di un altro con strategie consolatorie egocentriche o quasi egocentriche e poco rispettose dell'alterità. Proprio questo elemento ci consentirebbe di spiegare quello che più su abbiamo definito *copertura* dell'altro: molto spesso nella relazione intersoggettiva non riusciamo a vedere adeguatamente le differenze tra noi e gli altri e rispondiamo ai loro bisogni con strategie che potrebbero essere funzionali per *i nostri* bisogni.

In conclusione, possiamo sostenere che se è vero che l'autentica relazione empatica si struttura solo quando i soggetti riconoscono se stessi come differenti dagli altri, è anche vero che – salvo nei casi di patologia psichica – questo livello di relazione intersoggettiva e capace di guardare all'altro, è già il risultato di un processo e di una storia.

Non si tratta di un percorso facile, ed è per lo più basato sul differenziarsi dal flusso e sull'emergere da esso, affermando la proprietà del proprio corpo in movimento, delle proprie intenzioni e dei propri vissuti. Al fondamento della soggettività c'è dunque l'emergere di un'identità che deve negare la totalità indistinta, che deve affermarsi come separata. Ma questo processo di negazione che conduce al progressivo affermarsi dell'io e dell'altro come entità separate, al contempo porta con sé anche l'occultamento del fondamento fusionale, visto che lo stesso «istituirsi della ragione soggettiva comporta l'oblio del fondamento»⁵⁷. L'oblio del fondamento fusionale è quindi funzionale alla costituzione dell'io. Il processo di individuazione prende le mosse da una dimensione nella quale il diaframma tra me e l'altro è ancora assente e l'io ignora se stesso: quella dimensione comunitaria di cui non abbiamo memoria perché precede la nostra capacità di dire "io".

L'affermarsi dell'individualità del vissuto si delinea come un movimento di soggettivazione che inizia con la prima infanzia, nella quale in realtà il bambino ignora la differenza tra sé stesso e l'altro. E non è privo di significato riconoscere che la prima forma di differenziazione empatica nasce come strategia volta a ridurre la nostra stessa sofferenza: divenire capaci di riconoscere che il dolore che ci invade appartiene all'altro e non a noi stessi; si tratta dunque di una strategia che determina il costituirsi dell'io attraverso la progressiva negazione della dimensione fusionale, ma che mostra in maniera ineluttabile quanto l'altro sia presente in maniera originaria e costitutiva all'interno della nostra coscienza. Possiamo ipotizzare che tutti i passaggi successivi siano forme cognitivamente ed emotivamente più raffinate di risposta a questa stessa esigenza. Il punto è che una strategia naturalmente *egocentrica* visto che prelude alla costituzione del sé, nel tempo evolve e diviene capace di acquisire forme *double-minded*⁵⁸ e dunque capace di centrarsi sulle esigenze dell'altro.

⁵⁵ Molto interessanti sono le recenti ricerche di Saarni (1999) sulle emozioni che prevedono oltre al senso di sé anche il senso dell'altro. Alcuni esperti dello sviluppo emotivo come Jerome Kagan sostengono che alcune emozioni, come il senso di colpa, l'orgoglio, la vergogna o la gelosia, compaiono solo dopo l'anno, in quanto emozioni auto-consapevoli. Cfr. Kagan (2010).

⁵⁶ Hoffman pensa invece a uno sviluppo più lineare: «L'empatia veridica è importante perché a differenza degli stadi precedenti, che hanno vita breve e vengono meno nel momento in cui cedono il passo agli stadi successivi, questo stadio racchiude tutti gli elementi dell'empatia matura e continua a crescere e a svilupparsi per tutta la vita». Cfr. Hoffman (2008), p. 99.

⁵⁷ Masullo (2007), p. 143.

⁵⁸ Baron-Cohen (2012).

Bibliografia

- Baron-Cohen, S., Leslie, A.M., Firth, U. (1985), "Does the Autistic Child Have a 'theory of mind'?", *Cognition*, vol. 21, n. 1, pp. 37-46.
- Baron-Cohen, S. (2012), *La scienza del male*, trad. it. a cura di G. Guerriero, Cortina, Milano.
- Bloom, P. (2016), *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*, The Bodley Head, London.
- Boella, L. (2018), *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina, Milano.
- Costa, V. (2010), *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Milano.
- Donise, A. (2020), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Fabbianelli, F. (2013), *Theodor Lipps' metaphysische Psychologie*, in T. Lipps, *Schriften zur Psychologie und Erkenntnistheorie*, 4 Bde., vol. 1, Ergon, Würzburg, pp. VII-LXIII.
- Fabbianelli, F. (2021), "Il microcosmo e lo specchio. L'etica della personalità in Theodor Lipps", *Archivio di Storia della cultura*, vol. XXXIV, pp. 87-100.
- Goleman, D. (2016), *Intelligenza emotiva. Che cos'è e perché può renderci felici*, trad. it. a cura di I. Blum e B. Lotti, BUR, Milano.
- Gopnik, A., Wellman, H.M. (1992), "Why the Child's Theory of Mind Really is a Theory", *Mind and Language*, vol. 7, n. 1-2, pp. 145-171.
- Guillaume, P. (1990), *L'imitation chez l'enfant (1925)*, PUF, Paris.
- Hume, D. (2010), *Trattato sulla natura umana (1739-1740)*, trad. it. di A. Carlini e cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari.
- Kagan, J. (2010), "Once More into the Breach", *Emotion Review*, vol. 2, n. 2, pp. 91-99.
- Lipps, Th. (1903), *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. I: *Grundlegung der Ästhetik*, Voss, Hamburg und Leipzig.
- Lipps, Th. (2020a), *Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche (1903)*, in Id., *Scritti sull'empatia*, trad. it. a cura di I. Rotella, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 59-80.
- Lipps, Th. (2020b), *Ulteriori precisazioni sull'empatia (1904)*, in Id., *Scritti sull'empatia*, trad. it. a cura di I. Rotella, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 83-146.
- Lipps, Th. (2002a), *Empatia e godimento estetico (1906)*, in S. Besoli, M. Manetta, Martinelli (ed.), "Una 'scienza pura della coscienza': l'ideale della psicologia in Theodor Lipps", *Discipline filosofiche*, vol. XII, n. 2, pp. 31-45.
- Lipps, Th. (1906), *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. II: *Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst*, Voss, Hamburg.
- Lipps, Th. (2018), *La conoscenza degli altri io (1907)*, trad. it. a cura di D. Nuccilli, Castelvecchi, Roma.
- Lipps, Th. (2002b), *Fonti della conoscenza. Empatia (1909)*, in S. Besoli, M. Manetta, Martinelli (a cura di), "Una 'scienza pura della coscienza': l'ideale della psicologia in Theodor Lipps", *Discipline filosofiche*, vol. XII, n. 2, pp. 47-62.
- Hoffman, M.L. (2008), *Empatia e sviluppo morale*, trad. it. di M. Riccucci e cura di A.E. Berti, il Mulino, Bologna.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume II. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione (1952)*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2022), *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, trad. it. a cura di M. Failla, Mimesis, Milano.
- Nichols, S., Stich, S.P. (2003), *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding Other Minds*, Oxford University Press, Oxford.
- Merleau-Ponty, M. (2016), *Il bambino e gli altri (1950-1951)*, trad. it. a cura di G. Goeta, Armando, Roma.

- Radke-Yarrow, M., Zahn-Waxler, C. (1984) *Roots, Motives, and Patterns in Children's Prosocial Behavior*, in Staub, E., Bar-Tal, D., Karylowski, J., Reykowski, J. (ed), "Development and Maintenance of Prosocial Behavior", *Critical Issues in Social Justice*, vol. 31, Springer, Boston, MA.
- Rickert, H. (2005), *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico* (1921), trad. it. a cura di M. Catarzi, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Sagi, A., Hoffman M.L. (1976), "Empathic Distress in Newborn", *Developmental Psychology*, vol. 12, n. 2, pp. 175-176.
- Saarni, C. (1999), *The Development of Emotional Competence*, Guilford Press, New York.
- Stueber, K.R. (2010), *L'empatia* (2006), trad. it. a cura di N. Fazzari, il Mulino, Bologna.
- Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia* (1923), trad. it. di L. Oliva e cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano.
- Titchener, E.B. (1909), *Experimental Psychology of the Thought Process*, Macmillan, New York.
- Witasek, S. (1912), *Principi di estetica generale* (1904), trad. it. a cura di M. Graziussi, Sandron, Milano-Palermo-Napoli.

VESTIRE I PANNI DI UN ALTRO: L'EMPATIA DELL'ATTORE NEI CONFRONTI DEL PERSONAGGIO¹

Abstract: *Acting Oneself as Another: An Actor's Empathy for her Character*

What does it mean for an actor to empathize with the character she is playing? We review different theories of empathy and of acting. We then consider the notion of "twofoldness" (Wollheim), which has been used to characterize the observer or audience perspective on the relation between actor and character (Smith). This same kind of twofoldness or double attunement applies from the perspective of the actor herself who must, at certain points of preparation, distinguish between the character portrayed and her own portrayal effected in her craft. We argue that this concept helps us to understand how the actor can empathize with her character. For the actor who must study and rehearse her character, empathy may begin with higher-order (narrative or imaginative) processes that provide a contextualized understanding of the character. This understanding eventually integrates with more basic empathic processes in her actual performance.

Keywords: Acting, Character, Empathy, Imagination, Narrative, Twofoldness

Il lavoro di un attore è l'empatia.
(N. Portman)²

Recitare in modo giusto e veritiero vuol dire: pensare, volere, desiderare, agire, esistere sul palcoscenico, nelle condizioni di vita di un personaggio e all'unisono col personaggio, regolarmente, logicamente, coerentemente e umanamente. Appena l'attore ha raggiunto tutto questo comincia ad avvicinarsi alla parte e compenetrarsene.
(K.S. Stanislavskij)³

Nel presente articolo affronteremo la questione seguente: che cosa significa per un attore empatizzare con il personaggio che sta interpretando? La risposta sta da qualche parte nell'intersezione tra le numerose teorie sull'empatia e la varietà delle altrettanto numerose pratiche attoriali. È un panorama complesso. Il nostro primo obiettivo è quello di tracciarne una mappa (Sez. 1, 2, 3) e successivamente di definire su tale mappa la nostra posizione.

1. Allestire la scena: i dibattiti sull'empatia

Lo psicologo Edward Titchener (1909) tradusse il termine tedesco *Einfühlung* con la nuova parola inglese *empathy* proprio nel periodo in cui in Germania si stava svolgendo un vivace

* S. Gallagher: University of Memphis - TN, USA; SOLA, University of Wollongong, Australia - J. Gallagher: West Hollywood, Los Angeles - CA.

¹ Il presente articolo è la traduzione italiana, su gentile concessione degli Autori, di *Acting Oneself as Another: An Actor's Empathy for her Character*, pubblicato nella rivista *Topoi* 39, (2020), pp. 779-790, (<https://doi.org/10.1007/s11245-018-9624-7>, open access: article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made). Trad. it. a cura di I. Basso.

² Citazione da <http://entertainment.inquirer.net/68811/an-actors-job-is-empathy>.

³ Stanislavskij (1982), pp. 20-21.

dibattito a proposito dell'*Einführung*. Theodor Lipps (1906, 1909), figura di rilievo in questo dibattito, utilizzò il termine per riferirsi sia alla nostra esperienza degli oggetti estetici sia alla nostra percezione di altre menti. Mentre Lipps pensava all'empatia come a un fatto della vita quotidiana che comporta una risposta automatica del corpo, Dilthey la concepiva come uno strumento metodologico utile per l'analisi storica e, più in generale, come un metodo per le scienze umane e sociali⁴. Dilthey sosteneva che l'empatia implica un processo di "trasferimento interiore"⁵ [*Hineinversetzen*] mediante il quale una persona si mette nella posizione di un'altra. Vorremmo far subito notare la rilevanza immediata di queste considerazioni per quanto concerne la recitazione: a) vi è un oggetto estetico nella forma di un personaggio da rappresentare; b) l'empatia potrebbe valere non solo come qualcosa che accade, ma come un metodo; c) inoltre, essa implica il fatto di porre sé stessi nella prospettiva o nella situazione di un'altra persona. Per chiarire questi importanti aspetti e per allestire la scena della nostra discussione, riteniamo sia importante esporre alcuni dettagli del dibattito sull'empatia.

Secondo Moritz Geiger (1910) – che ha fornito un breve riassunto della discussione all'inizio del Ventesimo secolo – alcuni teorici consideravano l'empatia come una forma di immaginazione, mentre altri la ritenevano una reale istanziazione dell'emozione di un'altra persona. Lipps abbracciava la seconda prospettiva. Sosteneva che noi proviamo (non solo immaginiamo) lo stesso che prova l'altro. Così, se facciamo esperienza della collera di un altro, «questa collera non ci sta oggettualmente di fronte, bensì noi siamo in essa, viviamo in questa collera, essa ha la piena autodati della collera che noi stessi siamo soliti provare – sebbene per altri motivi non abbia la stessa capacità di suscitare gli effetti della collera così come si manifesta nella vita di tutti i giorni»⁶. Il modo in cui ciò avviene comporta una forma di proiezione nella quale aggiungiamo alla nostra esperienza dei segni esteriori dell'altro (gesti, espressioni facciali ecc.) qualcosa di noi stessi: «A partire da ciò che ci è proprio aggiungiamo la dimensione psichica a ciò che percepiamo sensibilmente – quello che qui si presenta è un particolare atto della spontaneità dello psichico – non un semplice accogliere ciò che ci viene trasmesso dall'esterno»⁷. La proiezione comporta un'elicitazione della nostra personale esperienza al fine di integrare ciò a cui non possiamo accedere dell'esperienza dell'altro.

Anche se Dilthey, similmente, pensava all'empatia in termini di trasposizione e proiezione, egli distingueva tuttavia tra «comprensione elementare» e forme più elevate di comprensione, che implicano entrambe empatia. La comprensione elementare sorge nel contesto della vita pratica e delle nostre pratiche comunicative. Coinvolge l'interpretazione di comportamenti espressivi o attività basilari («come sollevare un oggetto o lasciar cadere un martello o tagliare un pezzo di legno mediante una sega»), che a loro volta si sommano ad azioni complesse. Per comprendere tali azioni ci si affida alla propria esperienza e alla «trasposizione del proprio io in un dato complesso di manifestazioni della vita»⁸.

La forma più alta di empatia è basata su questo trasferimento elementare⁹ ma con, in aggiunta, aspetti che riguardano il *contesto* e la *connessione* dell'esperienza, la quale richiede che «la comprensione proceda sulla linea medesima del divenire. Essa avanza, procedendo continuamente, con il corso della vita: e così si allarga il processo di trasferimento interiore, di trasposizione. Il rivivere è il muoversi sulla linea del divenire»¹⁰. Questo senso di empatia più pieno o più elevato, sostiene Dilthey, è facilitato dall'espressione artistica nella poesia o nel teatro, o dalla narrazione storica o di finzione, e comporta un processo di ri-presentazione [*Vergegenwärtigung*] immaginativa di una

⁴ Cfr. Stueber (2010), pp. 37-38.

⁵ Dilthey (1954), p. 322.

⁶ Geiger (2010-2011), p. 22, trad. it. p. 67; affermazioni simili si possono trovare in autori francesi come Bernard Lamy (1998) e Jean-Baptiste Du Bos (2005); cfr. Foster (2005).

⁷ Geiger (2010-2011), p. 24, trad. it. p. 70; cfr. Lipps (1905), p. 17.

⁸ Dilthey (1954), p. 323.

⁹ Ivi, p. 322.

¹⁰ Ivi, p. 323.

particolare situazione che «suscita in noi il rivivere»¹¹. Nello specifico, trasferendo sé stessi nella situazione altrui, è possibile rivivere i sentimenti dell'altra persona. «L'uomo determinato dall'interno può quindi vivere nell'immaginazione varie altre esistenze: dinanzi ai confini imposti dalle circostanze si aprono a lui altre bellezze del mondo e altre contrade della vita, che egli non può raggiungere mai»¹². Questa forma avanzata di empatia richiede che noi esprimiamo giudizi sul carattere e sulle capacità dell'altra persona. Il contesto e le circostanze contano per capire una situazione.

Alcuni fenomenologi (Edmund Husserl, Edith Stein e Max Scheler, per esempio) sono intervenuti nel dibattito offrendo una spiegazione percettiva dell'empatia elementare. In contrasto con Lipps, per il quale facciamo esperienza della stessa emozione che sta provando l'altro, secondo Husserl, quando capiamo che un'altra persona è arrabbiata, non necessariamente proviamo rabbia anche noi; se vediamo qualcuno spaventato, non empatizziamo provando paura anche noi¹³. Zahavi chiarisce questa obiezione: «Quanto è plausibile sostenere che debba essere spaventato io stesso per capire che mio figlio è spaventato o che io stesso debba diventare furioso per riconoscere la furia nel volto del mio aggressore?»¹⁴.

I fenomenologi individuano un secondo problema nella posizione di Lipps. Non è evidente il fatto che proiettiamo la nostra esperienza sull'altro (o perché siamo autorizzati a farlo). Nel migliore dei casi, secondo Stein (2009), questo tipo di proiezione spiegherebbe una forma di mimetismo/contagio automatico, che non corrisponde all'empatia. Più positivamente, secondo i fenomenologi, l'empatia implica il divenire percettivamente consapevoli delle intenzioni e degli stati affettivi dell'altro. Sia per Husserl che per Stein l'empatia è una forma di intenzionalità percettiva diretta all'altro in quanto soggetto incarnato unica nel suo genere. Attraverso la percezione empatica percepiamo il corpo dell'altro non come un'entità oggettiva (*Körper*), al modo in cui uno scienziato potrebbe percepirlo, ma come un corpo vissuto (*Leib*), che fa esperienza, un corpo che esprime la soggettività dell'altro. Ottengo questo senso del corpo dell'altro attraverso l'esperienza ambigua del mio proprio corpo, sia come corpo vissuto sia oggettivo¹⁵. Piuttosto che un caso di attribuzione, immaginazione, proiezione, deduzione o cognizione degli stati mentali degli altri, l'empatia implica una complessa percezione o *appercezione* delle intenzioni e dei sentimenti dell'altro che sono percettivamente presenti nei suoi gesti ed espressioni¹⁶. La nozione fenomenologica di appaiamento (*Paarung*)¹⁷, sulla quale si basa l'empatia, indica un percepire il comportamento incarnato dell'altro nei termini di un insieme di capacità pragmatiche ed espressive che sono anche possibilità per la mia stessa esistenza incarnata. Di conseguenza, vedo i comportamenti corporei dell'altro come intenzioni o sentimenti; in altre parole, non percepisco l'altro in isolamento, ma piuttosto come diretto al nostro mondo comune.

Se facciamo un balzo avanti di 100 anni notiamo, all'inizio del Ventunesimo secolo, un rinnovato dibattito sul concetto di empatia. Tale dibattito ripropone molti dei termini del precedente, compresa una distinzione tra empatia elementare ed empatia di ordine superiore, e posizioni contrastanti simili a quelle portate avanti da Lipps e dai fenomenologi riguardo all'empatia elementare, anche se adesso ciò avviene alla luce dei recenti progressi delle neuroscienze. Infatti, gli sviluppi più recenti del dibattito sono dovuti in parte alla neuroscienza dei neuroni specchio (MN), la cui attivazione è stata interpretata nelle spiegazioni filosofiche e psicologiche della cognizione sociale come una forma di

¹¹ Ivi (1954), p. 324.

¹² Ivi, pp. 325-326.

¹³ Husserl (1973), p. 188.

¹⁴ Zahavi (2014), p. 113.

¹⁵ Zahavi (2001), p. 161, spiega che, secondo Husserl, «è esattamente lo status unico di soggetto-oggetto del [mio] corpo, l'eccezionale interazione reciproca tra *ipseità* e *alterità* che caratterizza la consapevolezza del corpo, a fornirmi i mezzi per riconoscere altri soggetti incarnati [come corpi vissuti]».

¹⁶ Stein (2009), p. 76; Husserl (2002), p. 237.

¹⁷ Husserl (2020).

simulazione. Quello di simulazione è un concetto complesso, ma da un certo punto di vista implica il fatto di mettersi immaginativamente nei panni di un'altra persona e chiedersi cosa faremmo nella sua situazione. Questo tipo di simulazione è considerato una forma di empatia, laddove «il termine “empatizzare” [è] approssimativamente equivalente a ‘simulare’ (in modo intersoggettivo)»¹⁸.

Goldman (2006) e Stueber (2010), insieme a neuroscienziati come Gallese (2001), sostengono che un tipo molto elementare di simulazione empatica automatica – che Gallese chiama simulazione incarnata – sia collegata all'attività del sistema dei neuroni specchio. A questo proposito, la teoria della simulazione si rifà alla spiegazione di Lipps dell'empatia come imitazione o risonanza automatica che ci permette di provare (non solo di immaginare) esattamente ciò che l'altra persona prova. I neuroni specchio si attivano quando un agente si impegna in un'azione intenzionale, e anche quando osserva un altro impegnato in un'azione intenzionale. Di conseguenza, si dice che i neuroni specchio simulano o corrispondono alle azioni, intenzioni e/o ai sentimenti dell'altro attraverso l'attivazione dei medesimi meccanismi responsabili dell'azione di un individuo e della sua esperienza agentiva in prima persona. Da questo punto di vista, la simulazione automatica o corrispondenza non è che una forma basilare di empatia.

Di nuovo, come nel primo dibattito, i fenomenologi si oppongono all'affermazione secondo cui l'empatia si riduce a un'attivazione automatica del sistema motorio, risultando qualcosa di più simile al contagio che all'empatia vera e propria¹⁹. O ancora, non è necessario far corrispondere o replicare la rabbia nel mio sistema, per esempio, per capire che un'altra persona è arrabbiata²⁰. Non potrò mai calarmi pienamente nei sentimenti dell'altro in prima persona. Ma posso sintonizzarmi con le intenzioni e con le emozioni degli altri in base a ciò che percepisco dei loro comportamenti e delle loro espressioni corporee²¹, le quali, almeno in parte, costituiscono le loro intenzioni ed emozioni. Essere in grado di comprendere queste ultime in questo modo è ciò che i fenomenologi chiamano empatia.

2. In luce immaginazione e narrazione

In questa e nelle successive sezioni illustreremo la contrapposizione tra una teoria della simulazione e una teoria enattiva dell'empatia, adducendo argomenti a sostegno della seconda. Nei dibattiti sopra ripercorsi, l'attenzione si era concentrata sulla seguente domanda: in che misura l'empatia richiede (o non richiede) che uno entri nella prospettiva o nella situazione dell'altro in processi che implicano risonanza automatica o simulazione, immaginazione, proiezione, o semplicemente percezione? Per avvicinarci maggiormente alla questione dell'empatia dell'attore per il suo personaggio, tuttavia, vogliamo tornare alla distinzione attuata da Dilthey tra comprensione empatica elementare e comprensione empatica di livello superiore, e all'idea che possiamo essere in grado di usare l'empatia come metodo. La distinzione di Dilthey è rispecchiata dalla distinzione contemporanea tra simulazione elementare e simulazione di ordine superiore²². L'empatia di base, associata all'attivazione dei neuroni specchio – come Stueber suggerisce –, non è sufficiente a «spiegare e a far prevedere il comportamento di una persona in situazioni sociali complesse» o a fornire «una piena comprensione di tutti quei concetti mentali che noi attribuiamo all'adulto tipo»²³. Per ottenere queste abilità abbiamo bisogno di qualcosa di più, e precisamente di un'empatia di ordine superiore. Secondo diversi teorici della teoria della simulazione, questa più sofisticata forma di comprensione richiede l'uso dell'immaginazione e della penetrazione della situazione contestualizzata dell'altro²⁴. In una prospettiva simulazionista, per esempio, la condizione empatica comporta un “come se” o uno stato affettivo vicario, generato dalla rappresentazione immaginativa dello stato

¹⁸ Goldman (2006), pp. 17, 205, 291; (2011), p. 34.

¹⁹ Zahavi (2012).

²⁰ Zahavi (2014).

²¹ Moran (2017).

²² Goldman (2006); Stueber (2010).

²³ Stueber (2010), p. 213.

²⁴ Goldman (2006); Stueber (2010).

affettivo altrui da parte di colui che esercita l'empatia. Questa capacità di creare esperienze vicarie è fondata su uno specifico tipo di immaginazione (detta S-immaginazione)²⁵, che comporta l'attuazione di simulazioni scollegate e di ordine superiore di stati mentali dell'altra persona²⁶.

La spiegazione simulazionista presenta diversi problemi²⁷. Ne menzioneremo qui soltanto due: il *problema dell'avvio* e quello della *diversità*. Il problema dell'avvio riguarda il modo in cui si può attivare questa sorta di S-immaginazione. Questo problema è evidente nella descrizione di Goldman del primo passo. «In primo luogo, il soggetto attributore crea in sé stesso delle condizioni fittizie che devono corrispondere a quelle del suo obiettivo [l'altra persona]. In altre parole, cerca di mettere sé stesso nei “panni mentali” dell'obiettivo»²⁸. Questo primo passo sembra già presupporre che noi capiamo l'altra persona, cioè che sappiamo quali stati mentali immaginare. Eppure questo è ciò che la simulazione intende spiegare. Come faccio a sapere quale credenza o desiderio corrisponde allo stato mentale dell'altra persona? Se sapessi già quale stato corrisponde all'obiettivo, allora il problema del comprendere o dell'empatizzare con gli altri, come delineato dalla teoria della simulazione, sarebbe già risolto. Il problema della diversità è connesso con un'obiezione sollevata da Ryle (2007) e da diversi fenomenologi, e consiste in questo: se ci limitiamo alla nostra esperienza in prima persona, o a ciò che possiamo immaginare sulla base delle nostre esperienze, e lo proiettiamo sull'altra persona, non è chiaro se siamo in grado di sfuggire alla nostra prospettiva ristretta o se ci sia possibile afferrare veramente gli stati mentali dell'altro, i quali possono essere molto diversi dai nostri. La S-immaginazione si basa sulla *mia* esperienza in prima persona, in cui mi chiedo cosa *io farei* in quella situazione²⁹. Non è chiaro se sapere cosa farei io mi dia un'idea di cosa potrebbe fare chiunque altro. Gli altri possono sperimentare un'ampia diversità di esperienze; ma la S-immaginazione sembra concepita semplicemente per proiettare la nostra esperienza su quella altrui.

Una teoria opposta, non simulativa, dell'empatia di ordine superiore – che noi prediligiamo – sostiene che posso iniziare a immaginare la *situazione* (piuttosto che lo stato mentale) dell'altra persona, e quindi cominciare a empatizzare con quest'ultima attingendo a un ricco bagaglio di narrazioni derivate sia da fonti personali sia culturali³⁰. In questa prospettiva narrativo-pratica, il fatto di fare affidamento sulle narrazioni riduce la necessità di un'immaginazione di tipo simulativo. Poiché l'empatia è orientata in senso forte all'altro, non le è sufficiente vedere quest'ultimo attraverso la lente della propria esperienza. Invece, attraverso le pratiche narrative mi apro alla comprensione della vita di un altro, oltre che alla sua esperienza nel *proprio* contesto. Questo tipo di N[narrativa]-immaginazione, attingendo a una diversità di narrazioni che hanno arricchito e fornito informazioni alla mia comprensione, non dipende dalla simulazione, concepita solo sulla base della mia ristretta esperienza. Diversamente da Stueber (2008), il quale suggerisce che la narrazione fornisca semplicemente “suggerimenti e indizi” per migliorare il processo di simulazione (rievocazione empatica), secondo la prospettiva narrativa ci affidiamo largamente alle risorse narrative, capaci di aprire il processo alle più diverse circostanze che possono caratterizzare l'altro. Le risorse narrative possono includere le nostre auto-narrazioni, ma soprattutto quelle diverse degli altri e quelle culturali più generali (romanzi, opere teatrali, film ecc.) con cui abbiamo familiarità fin dalla giovanissima età.

Anche la N-immaginazione si attiva molto presto. Ci richiamiamo qui non solo a chi lega lo sviluppo della competenza narrativa alla prima infanzia, ma anche a coloro che

²⁵ Goldman (2006) chiama questo tipo di immaginazione “enattiva” o E-immaginazione. Per evitare una certa confusione con gli approcci enattivisti all'empatia (discussi più avanti) chiameremo questo tipo di immaginazione S-immaginazione (immaginazione simulativa).

²⁶ Vignemont, Jacob (2012), (2011).

²⁷ V. Gallagher (2007), (2008), (2012).

²⁸ Goldman (2005), pp. 80-81.

²⁹ Gazzola, Keysers (2008).

³⁰ Gallagher (2012); Gallagher, Hutto (2008), (2007).

intendono l'immaginazione come pratica enattiva³¹. Per esempio, secondo Ryle l'immaginazione si sviluppa nell'infanzia non come un insieme di processi psichici che avvengono nella mente, ma come una forma di finzione o recitazione. Ryle riporta l'esempio del bambino che finge di essere un orso. In questo caso il bambino «ruggisce, compie dei giri sul pavimento, digrigna i denti e fa finta di dormire dentro quella che finge sia una caverna»³². Ovvero il bambino non attinge prima a qualche immagine presente nella sua mente e poi procede a metterla in scena; piuttosto, come suggerisce Ryle, l'attività dell'immaginare risiede nella stessa performance della recitazione. Quest'ultima è un modo di (en)attivare sé stessi come un altro e segue una struttura narrativa³³.

Tale spiegazione non simulazionista delle pratiche narrative è parte di una teoria enattiva dell'empatia di ordine superiore. Quest'ultima dipende dall'esercizio della N-immaginazione, che in alcuni casi può incarnarsi nelle azioni dell'individuo, come nell'esempio del gioco di finzione del bambino. La teoria enattiva dell'empatia include anche un'interpretazione alternativa del ruolo dell'attivazione dei neuroni specchio nell'empatia di base. La teoria enattiva segue l'idea fenomenologica secondo cui l'empatia di base è percettiva, e in particolare comporta una percezione orientata all'azione o enattiva. Io percepisco il mondo nei termini di come posso interagire con esso; e percepisco gli altri individui nei termini di come posso interagire con loro, anche se non è mia intenzione farlo. All'interno di questo processo percettivo i neuroni specchio si attivano non per una corrispondenza simulativa con l'azione dell'altro appena trascorsa, che ho appena percepito, ma come preparazione enattiva per rispondere all'altro. L'empatia di base comporta questa risposta orientata all'altro. Rispondere all'altro include la possibilità di imitarlo, ma, come vedremo più avanti, comprende anche la possibilità di agire come un altro, attività che non è riducibile all'imitazione.

Il suggerimento di Dilthey secondo cui possiamo utilizzare l'empatia come metodo per ottenere la comprensione degli altri sembra applicarsi più all'empatia di livello superiore che ai suoi processi di ordine basilare. Notiamo, tuttavia, che queste due forme di empatia possono essere correlate causalmente e in modo reciproco. È intuitivo pensare, come ha fatto Dilthey, che l'empatia di ordine superiore possa dipendere in qualche modo da quella di base, così che una comprensione puramente intellettuale del contesto di una persona non può suscitare empatia di ordine superiore a meno che sia attivata una qualche forma di empatia di base. È anche vero, tuttavia, che la comprensione del contesto o della storia dell'altro può modulare o addirittura generare processi di risonanza più basilari, come a volte accade nella lettura di un romanzo o nella visione di un film. Studi empirici mostrano, per esempio, risposte differenziate del sistema specchio nei casi in cui un soggetto assista alla punizione (fittizia) di qualcuno che sa di aver imbrogliato oppure agito correttamente in un gioco: non vi è risposta (o vi è in minor grado) nel caso della punizione dell'imbrogliatore. Altri studi mostrano che siamo più inclini ad agire sulla base dei nostri sentimenti empatici, e ad agire altruisticamente, quando conosciamo la narrazione personale dell'altra persona rispetto a quando, invece, siamo a conoscenza di informazioni impersonali su una situazione generale. Pertanto, tipi specifici di conoscenza sociale, o il fatto di conoscere il contesto o la storia dell'altro, possono avere un effetto sui processi empatici di base rendendoli meno automatici. Tali relazioni causali reciproche suggeriscono che l'empatia di base e quella di ordine superiore siano processi integrati e quindi non sempre chiaramente distinguibili. Possiamo rappresentare questa relazione nel modo seguente (Fig. 1).

³¹ Rucinska (2014). «Le prime produzioni narrative dei bambini avvengono durante l'azione, in episodi di gioco simbolico in gruppi di coetanei, e sono accompagnate dal linguaggio, piuttosto che soltanto limitate a esso. Il gioco è un'importante fonte di sviluppo di narrazione» (Nelson, 2003, p. 28). Secondo Richner e Nicolopoulou (2001), p. 408, ci sono «due aspetti dell'attività narrativa dei bambini che sono troppo spesso trattati separatamente: l'esposizione discorsiva delle narrazioni nel racconto di storie e la loro messa in scena nella finzione del gioco».

³² Ryle (2007), p. 252.

³³ Un'idea simile si può trovare nella psicoterapia corporea, una pratica nella quale ai pazienti viene richiesto di recitare le proprie storie. Per un approfondimento sulla relazione tra immaginazione, narrazione e giochi di finzione si veda Gallagher (2017); Gallagher e Hutto (2019).

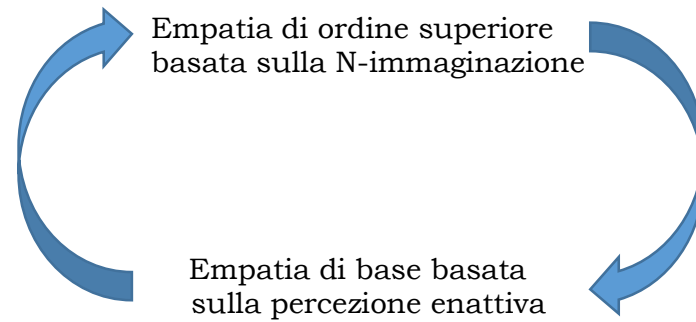


Fig. 1 Un modello enattivo di empatia

La distinzione tra l'empatia di ordine superiore, basata sulla N-immaginazione, e l'empatia di base è simile a quella tracciata da Kurt Goldstein tra gli atteggiamenti che egli chiamava categorici o astratti e quelli concreti. In questo senso, dovremmo pensare alla relazione tra i processi empatici di base e l'empatia di ordine superiore più nei termini di una relazione gestaltica, come suggerisce Goldstein.

[L'atteggiamento concreto] è incorporato nell'atteggiamento astratto e codeterminato da esso. Per esempio, nella persona normale entrambi gli atteggiamenti sono sempre presenti in una definita relazione figura-sfondo³⁴.

3. *Recitazione e metodo di recitazione*

L'immedesimazione resta estremamente primitiva se l'attore si limita a chiedersi: «Come sarei se mi succedesse questo o quello?»³⁵

La nostra domanda è se un attore possa, o di fatto empatizzi con il personaggio che interpreta. Se sì, quale forma assume precisamente questa empatia? Una possibilità è che, nel corso dello studio di un ruolo, un attore passi attraverso diversi stadi che coinvolgono sia l'empatia di base sia quella di ordine superiore (o qualche processo integrato di entrambe le forme). In effetti, si potrebbe pensare che questo sia il processo ordinario degli eventi in contesti che, più in generale, implicano l'empatizzare con gli altri. Ovvero: in un incontro iniziale possiamo partire da una forma di base di empatia che passa poi a un'altra di ordine superiore a mano a mano che si arriva a conoscere la storia e la situazione dell'altro (o del personaggio), o viceversa. In rapporto al tema della recitazione, una sfida per questa prospettiva è la seguente: nella maggior parte dei casi, il personaggio da (rap)presentare (specialmente se immaginario) non è fisicamente presente. Si potrebbe iniziare con una sceneggiatura che descrive il personaggio, o, nel caso si tratti di una figura storica, attraverso la lettura di testi oppure con un film documentario. Si tratta di situazioni diverse, ma in tutti i casi non vi è un'altra persona presente in carne e ossa o faccia a faccia. Queste circostanze suscitano forse qualcosa come una forma immediata di empatia di base?

Nel caso in cui partiamo con la lettura di una sceneggiatura, non stiamo percependo un'altra persona o vedendo qualcuno impegnato in azioni intenzionali. Questa condizione esclude l'idea fenomenologica di una percezione diretta dell'esperienza dell'altro nei suoi gesti, espressioni facciali, ecc. Ma è stato provato che leggere di azioni attiva il nostro sistema motorio e, in questo modo, si genera un certo tipo di simulazione o risonanza³⁶. La lettura silenziosa di parole che denotano azioni (ad esempio: leccare, prendere, calciare) conduce all'attivazione di diverse parti delle aree premotorie o motorie coinvolte nel

³⁴ Goldstein, Scheerer (1964), p. 8.

³⁵ Brecht (1962a), p. 136.

³⁶ Cfr. Hauk et al. (2004); Tettamanti et al. (2005).

controllo, rispettivamente, della bocca, della mano o del piede. Ciò può suggerire una risonanza motoria di base del tipo descritto da Lipps nei termini di attivazioni/esperienze propriocettive-cinestesiche. Anche se il sistema dei neuroni specchio è attivato dalla lettura di parole specifiche (come Gallese, 2008, suggerisce attraverso esperimenti), tuttavia, tale comportamento sembra una versione debole dell'empatia di base nei confronti della persona di cui stiamo leggendo, anche se il testo o la sceneggiatura sotto ai nostri occhi è ricca di azione. Anche se specifico per i componenti dell'azione (calciare vs. leccare), sembra trattarsi più di una tipica risposta di eccitazione che avviene per una varietà di oggetti. La vista di un martello, per esempio, attiverà i neuroni canonici nella corteccia premotoria, suggerendoci che vediamo le cose nei termini delle possibilità di azione che offrono. Se qualcosa di simile accade quando leggiamo una frase come "egli prende il martello", non è chiaro se si tratti di empatia per il personaggio, piuttosto che del risveglio di un atteggiamento strumentale in relazione al martello.

Sappiamo, tuttavia, che la lettura di un testo o la visione di un film possono suscitare risposte intersoggettive più specifiche: emozioni diverse, empatia e simpatia. «L'esperienza cinematografica è incarnata: il cervello e il corpo – anche le viscere e la pelle – risuonano costantemente in accordo con il flusso del film, con cambiamenti di tensione muscolare, sudorazione, condizioni dello stomaco ecc.»³⁷. Ciò può essere «guidato dalla narrazione e dall'orchestrazione estetica di un film»³⁸. Che le attivazioni dei neuroni specchio o dei processi coinvolti nella percezione intersoggettiva diretta siano possibili quando si guardano i film è stato suggerito da Gallese e dal suo gruppo di ricerca di Berlino. Secondo questa prospettiva, possiamo empatizzare con il personaggio di un film simulando le sue azioni ed emozioni: ciò è evidenziato da cambiamenti fisiologici come la risposta galvanica della pelle (GSR), che indica l'eccitazione emotiva³⁹. Murray Smith (2017) riprende questa idea e la nozione di Gallese di simulazione incarnata per utilizzarla come un modo per spiegare l'empatia di uno spettatore nei confronti di un personaggio. «L'imitazione di azioni ed emozioni di base può sostenere l'immaginazione, inclusa quella empatica, di stati d'animo più elaborati e finemente specificati»⁴⁰. Questi studi suggeriscono che un attore, leggendo una sceneggiatura o vedendo un film documentario sul personaggio che deve interpretare, potrebbe conseguire nei suoi confronti una prima sensazione empatica. A quanto pare, ciò si avvicina agli aspetti immediati dell'empatia di base, anche se questa risposta empatica potrebbe non essere esattamente la stessa, o non avere un'intensità forte come quella che avvertiamo quando incontriamo qualcuno di persona.

Gli autori appena menzionati interpretano tale risonanza o attivazione dei neuroni specchio in termini di simulazione, ma, come suggerito sopra, possiamo anche vedere questi processi da una prospettiva enattivistica. Due aspetti dovrebbero essere tenuti a mente. In primo luogo, l'empatia di base sembra essere qualcosa di più complicato della semplice corrispondenza o imitazione di ciò che si vede. Quando leggiamo un romanzo o guardiamo un film, il contesto fornito da queste opere ha importanza. In questo senso, la lettura e i processi percettivi sono già innescati da complessi processi immaginativi e integrati con essi, e tali processi possono facilmente includere una posizione orientata all'azione riguardo a ciò che farei o sarei pronto a fare in risposta al personaggio che stavo guardando o di cui stavo leggendo⁴¹. Questa è l'interpretazione enattivistica di tali processi, che riconosce una certa complessità orientata all'azione. In secondo luogo, la discussione

³⁷ Grodal, Kramer (2010); Raz et al. (2012).

³⁸ Grodal, Kramer (2010), p. 28.

³⁹ Kaltwasser (2018).

⁴⁰ Smith (2017), p. 80.

⁴¹ Su questo argomento ci sarebbe molto di più da dire, ma non è possibile discuterne in questo luogo. L'idea che la percezione (e la lettura) e l'immaginazione siano strettamente intrecciate è un tema che si può trovare nei fenomenologi (per esempio Husserl, 2017; Sartre, 2004), in gran parte degli scritti afferenti alla scienza cognitiva appena citati – i quali suggeriscono che l'immaginazione attivi le prime aree sensoriali nel cervello (v. Kosslyn, Thompson, 2003) – e in recenti modelli di elaborazione predittiva basati sull'idea che la percezione e processi cognitivi come la lettura siano informati prima (p. es., Price, Devlin, 2011). Questi diversi filoni di produzione scientifica, tuttavia, si basano su presupposti altamente diversi e ci vorrebbe più spazio di quello che abbiamo per pronunciarsi su di essi (v. Gallagher, Allen, 2018).

si concentra su un lettore o uno spettatore intesi come parte del pubblico. Se la descrizione di tipo simulazionista è valida per qualcuno che sia parte del pubblico o meno (e questo potrebbe includere un attore che sta studiando per capire il personaggio), essa non si applica all'attore che è impegnato in una performance. In quest'ultimo caso, come sottolinea Cook⁴², un attore non imita un personaggio: «Gli attori eseguono azioni richieste dai loro personaggi – non “imitano” questa azione, la eseguono».

Se i processi appena descritti coinvolgono l'empatia di base, essi sembrano anche già implicare quella di ordine superiore e l'uso dell'immaginazione e della narrazione. Come indicato da Grodal e Kramer⁴³, questi processi sono già guidati dalla narrazione del film o del romanzo. Dalla prospettiva della pratica professionale, seguire queste narrazioni fa parte del lavoro preparatorio che l'attore deve svolgere. Specialmente all'inizio del processo, in molti casi bisogna impegnarsi in pratiche immaginative al fine di sintonizzarsi con il personaggio in modo non giudicante. Qui si deve distinguere tra una comprensione empatica e un giudizio valutativo sul personaggio. Quest'ultimo può privare un attore dell'empatia, creando troppa distanza o separazione tra sé e il personaggio. In realtà, ci possono essere alcune componenti valutative coinvolte nei processi percettivi dell'empatia di base⁴⁴, e possono essere necessari alcuni esercizi metodici per superare tali effetti. Invece di esprimere un giudizio valutativo sul personaggio, gli attori a volte useranno come metodo l'empatia di ordine superiore, mettendo da parte in maniera esplicita qualsiasi giudizio valutativo, per scoprire potenzialmente e accettare che un dato personaggio è in un certo modo a causa di circostanze specifiche. Qui un possibile obiettivo sarebbe quello di empatizzare con il personaggio attraverso la comprensione di quelle circostanze. In alcuni casi questo può comportare da parte dell'attore la creazione del personaggio passando attraverso un assorbimento sistematico del materiale, mirando esplicitamente a una comprensione empatica in un processo di integrazione di ogni parola/azione del personaggio nella propria performance⁴⁵. Questo sarebbe un modo di usare un'empatia di ordine superiore come metodo per ottenere qualcosa come un'empatia di base per il personaggio.

Tale utilizzo di una forma di empatia di ordine superiore, quindi, può comportare la ricerca di un attore sul proprio personaggio con l'obiettivo di capire i contesti o le circostanze dettagliate della vita o della storia di questi. In tal modo, l'attore può usare la sua N-immaginazione per attuare un senso di ciò che, dal punto di vista fisico, mentale e emotivo, un personaggio vivrebbe in una certa situazione. Un attore non ha bisogno di essere realmente picchiato per sapere cosa si prova fisicamente, mentalmente ed emotivamente quando ci si trova, per esempio, in una relazione fisicamente violenta. Questo tipo di processo, tuttavia, non è riducibile alla risonanza immediata dell'empatia di base: richiede un uso più mediato della N-immaginazione, in cui si attinge non solo alla propria esperienza personale, ma anche a risorse narrative più generali. Ciò si collega al lavoro dell'attore per conoscere il proprio personaggio.

Come abbiamo osservato, all'inizio di un processo di recitazione l'attore può trovarsi in una posizione osservativa simile a quella di qualcuno che fa parte del pubblico (e che sta leggendo una narrazione o vedendo un film sul personaggio). Il “lavoro” dell'attore, in questo caso, sta nel passare da una posizione di osservatore-spettatore a un'altra in cui mette in scena il personaggio, una posizione che non consiste solo nel rappresentarlo alla stessa maniera in cui un dipinto potrebbe rappresentare un'idea, ma in modo di viverlo o di “eseguirlo”. Si consideri, per esempio, un punto di vista (anche se simulazionista) su ciò che accade quando, come parte del pubblico, vediamo un personaggio di un film:

⁴² Cook (2007), p. 591.

⁴³ Grodal, Kramer (2010), p. 28.

⁴⁴ Studi mostrano che le prime aree visive attivate non sono neutrali alla valutazione (o alla ricompensa) (Shuler, Bear, 2006), o ancora neutrali in rapporto alla percezione di un personaggio come appartenente a un *in-group* rispetto a un *out-group*.

⁴⁵ Goldstein, Winner (2010).

Il coinvolgimento è alimentato dalle precedenti esperienze di dolore e perdita dello spettatore che possono influenzare la struttura "è come me", a seconda della relazione tra spettatore e personaggio. A volte un personaggio non inviterà alla condivisione vicaria delle emozioni. Le azioni del personaggio o la situazione in cui esso si trova potrebbero essere troppo inverosimili agli occhi dello spettatore per permettere l'empatia; in quest'ultimo caso potrebbe essere necessaria una simulazione consapevole da parte dello spettatore per comprendere il personaggio⁴⁶.

Dal punto di vista dell'attore, però, se un personaggio non invita alla condivisione vicaria delle emozioni, il lavoro di empatia risulta più difficile, ma anche più importante. In alcune circostanze, può essere corretto pensare che l'attore fallisca se non riesce a penetrare empaticamente nelle azioni "inverosimili" del personaggio (ma vedremo più avanti che questo non è universalmente accettato nella teoria della recitazione).

Si potrebbe anche pensare che, attraverso questo processo empatico di ordine superiore di penetrazione nella "testa" del personaggio o di familiarizzazione con le sue azioni in varie situazioni, il sentimento più immediato per il personaggio potrebbe uscire rafforzato. In questo modo, l'empatia di ordine superiore non rimane una comprensione puramente intellettuale, ma può essere più vicina a quella emotiva, come viene descritta dagli attori. Lo si può capire se si considera che il lavoro di ordine superiore dell'empatia (sfruttando pratiche narrative-immaginative) porta a una performance che suscita, nell'attore, qualcosa di più simile all'empatia di base-in-azione, permettendo al personaggio di prendere vita nel lavoro dell'attore.

Se questo sentimento si avvicini all'identità dell'attore con il personaggio, o a una forte forma di sintonia, è una questione che può qualificare ciò che può essere descritto come empatia. Da un lato, la maggior parte dei teorici dell'empatia sostiene che essa non equivale a identità con l'altra persona, ma richiede che la distinzione tra sé e l'altro sia mantenuta⁴⁷. Paul Ricoeur⁴⁸ definisce questo aspetto come una «non sostituibilità» ancorata all'uso del pronome in prima persona. D'altra parte, si potrebbe pensare che quando l'attore ha finito la sua ricerca e sta effettivamente recitando il proprio ruolo, egli sta mettendo in vita il personaggio, e il suo sistema motorio sta mettendo in atto il personaggio in un modo che va oltre l'empatia⁴⁹. Non sta più, dunque, osservando o simulando empaticamente le azioni di un altro; le sta mettendo in atto, e l'attore/personaggio sta dicendo "io", così che la distinzione tra sé e l'altro diminuisce.

Sono questioni, queste, esaminate spesso nella teoria della recitazione. Discutiamo brevemente tre diverse teorie per vedere come affrontano le questioni relative all'empatia. Sono solo tre tra i *molti* metodi di recitazione esistenti, anche se si tratta di teorie classiche e ben note – dei pilastri su cui altre si sono basate.

- (1) Una teoria, che deriva da Denis Diderot (1883), è che l'attore deve rimanere "freddo" ed evitare di provare empatia nei confronti del suo personaggio. Questa era anche la posizione di Bertolt Brecht. Brecht considera l'empatia una coincidenza di stati emotivi, come nella teoria della simulazione. L'attore deve cercare di evitare di

⁴⁶ Grodal, Kramer (2010), citazione; Smith (1995).

⁴⁷ Decey (2015).

⁴⁸ Ricoeur (2016), p. 130.

⁴⁹ Si noti che ciò è ulteriormente complicato dal fatto che nella performance un attore normalmente lavora con altri – attori e regista, per esempio – e anche se è da solo sul palcoscenico o sta recitando un soliloquio, ci sono in aggiunta degli spettatori che rispondono al personaggio. Tutti costoro sono in condizione di generare le proprie personali risposte intersoggettive, che possono modulare la performance di un attore e la sua empatia nei confronti del proprio personaggio. Come osservano Grodal e Kramer (2010), p. 27: «La mancanza di abilità del regista potrebbe anche non incoraggiare la risonanza empatica, nonostante le intenzioni». La risposta empatica o non empatica del pubblico può interferire molto meno con la risonanza empatica dell'attore nei confronti del suo personaggio, se l'attore è pienamente assorbito nella sua performance. Non cerchiamo di rispondere qui alla domanda se sia possibile o meno ignorare la reazione del pubblico. Si potrebbe sostenere che se un attore è influenzato dalla reazione del pubblico nella risonanza empatica, allora una qualche forma di giudizio valutativo potrebbe interferire con la sua performance e con la sua empatia per il personaggio in generale.

corrispondere empaticamente allo stato emotivo del personaggio praticando un «effetto di straniamento» [*Verfremdung*], che «funziona non già sotto la forma di assenza di emozioni, bensì sotto la forma di emozioni che non hanno bisogno di farsi credere quelle del personaggio rappresentato»⁵⁰. L'attore deve evitare di essere contagiato dalle emozioni; se le emozioni devono essere rappresentate, non è per mezzo dell'empatia⁵¹.

John Metcalf descrive un metodo che guiderebbe l'attore verso questo scopo. L'attore deve mantenere una doppia coscienza: «Una parte di essa dev'essere riservata al personaggio interpretato, mentre l'altra deve mantenere un'attitudine vigile e critica»⁵². Secondo Metcalf, ciò è reso possibile dall'immaginazione, perché questa permette all'attore di rimanere in qualche modo distante da un'emozione reale, il che può costituire una forma di protezione per l'attore. «Se l'attore non può rappresentarsi vividamente grazie all'immaginazione l'atteggiamento mentale del personaggio che deve interpretare, gli sarà impossibile cercare di rappresentarlo ad altri. Immaginare un determinato stato mentale tende a stimolare le risposte motorie appropriate a questo stato, e tali risposte, una volta prodotte, vengono controllate, modificate, selezionate e sviluppate attraverso le prove, nell'interesse dell'arte teatrale»⁵³. Metcalf segue Titchener nel distinguere la risposta cinestetica immaginata/virtuale da quella reale, in cui l'immagine cinestetica è limitata in termini di processi motori attivati. «Le emozioni reali sono fuori luogo sul palcoscenico»⁵⁴.

- (2) Al contrario, Konstantin Stanislavski consiglia all'attore di attingere alla propria esperienza personale. Costruisce così una visione simulazionista che incoraggia l'empatia.

“Nelle circostanze date sta la verità della passione”. In altre parole: prima create le circostanze. Convincetevi sinceramente che siano vere e la verità della passione verrà da sé. [...] Immaginatevi, a modo vostro, le “circostanze” prendendole dalla commedia, dal piano di regia, dalle vostre stesse fantasie teatrali. Tutto ciò costituirà i presupposti della vita del personaggio e delle circostanze in cui si trova... Dovete credere sinceramente che possa esistere una vita simile nella realtà: dovete abitarvi tanto che questa vita estranea diventi come vostra. Se vi riuscirà, allora spontaneamente, nasceranno dentro di voi passioni vere e sensazioni verosimili⁵⁵.

Il compito dell'attore, secondo Stanislavskij, è quello di creare la vita interiore del personaggio e di esprimerla in forma artistica. Si tratta di un'arte incarnata, che permette di controllare le risposte dell'apparato vocale e fisico⁵⁶. Secondo Jean Benedetti⁵⁷, Stanislavskij richiede che nel rappresentare un personaggio l'attore attinga all'esperienza personale.

Poiché non c'è un “personaggio” là fuori, da qualche parte, ma sul palcoscenico ci sono soltanto io in una situazione immaginaria, la mia esplorazione iniziale dello

⁵⁰ Brecht (1962b), p. 77.

⁵¹ Brecht (1975b), p. 145.

⁵² Metcalf (1931), p. 236.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 237.

⁵⁵ Stanislavskij (1982), p. 55.

⁵⁶ Ivi, p. 22 e ss. Per un'analisi di Stanislavskij secondo la prospettiva della cognizione incarnata, dell'orientamento all'azione e dei motoneuroni, cfr. Connolly, Ralley (2007). Inoltre, Hatfield et al. (2011) per l'importanza dell'azione/postura, ecc. nel metodo di Stanislavskij. Cook (2007, p. 592) fornisce esempi interessanti di come la recitazione possa influenzare l'immagine corporea e lo schema corporeo.

⁵⁷ Benedetti (1998), p. 2.

spettacolo deve avvenire come me stesso, come *me*. Per trasformare la finzione in realtà per me, devo chiedermi in ogni momento della rappresentazione in ogni momento del dramma: «Se questa situazione fosse vera, cosa farei?»⁵⁸.

L'attore ha bisogno di attingere alla propria memoria affettiva in modo che il personaggio fittizio possa esprimere emozioni reali – esattamente quello che Metcalf suggerisce non dover avvenire sul palcoscenico. Ciò succede attraverso una forma di empatia che, a quanto pare, implica sia una simulazione basata sull'esperienza personale dell'attore stesso, sia un uso di ordine superiore della narrazione, in quanto l'attore (e la sua compagnia) esplora il dramma per ottenere «un senso dell'opera teatrale nel suo complesso, e del suo significato» – del suo contesto narrativo completo⁵⁹.

Questo approccio è coerente anche con un'idea prevalente nell'ermeneutica romantica di Dilthey, vale a dire che siamo in grado di comprendere empaticamente l'altro, anche se si tratta di una persona storicamente o culturalmente lontana da noi, perché esiste qualcosa come una natura umana universale a cui possiamo attingere. Nell'appellarsi all'empatia come a una forma condivisa di accesso che è universalmente umano, Dilthey segue Schleiermacher. Questa era la base di Schleiermacher per il metodo di interpretazione «divinatorio». «[Il metodo divinatorio] si basa innanzitutto sul fatto che ogni uomo, oltre al fatto di essere egli stesso qualcosa di peculiare, possiede una ricettività nei confronti di tutti gli altri»⁶⁰. Da questo punto di vista, unici o meno, siamo tutti capaci di fare le stesse cose, o cose simili. L'empatia permette all'attore di vedere un personaggio come se fosse lui stesso (l'attore) a dover affrontare le circostanze che caratterizzano la vita di tale personaggio. L'attore può assumere le circostanze come proprie perché possono essere e saranno sempre per lui una possibilità.

- (3) L'approccio di Sanford Meisner può essere concepito come un allontanamento dalla visione simulazionista verso un metodo più enattivista o orientato all'azione. Meisner raccomanda che l'attore «esca dalla propria testa», cioè che si allontani dalla propria memoria affettiva o pensieri interiori, o dalle simulazioni immaginative di ordine superiore del personaggio, che del personaggio, che «tendono a rendere gli attori più introversi. [...] Gli attori introversi tendono a ritirarsi nei loro pensieri, per cui non possono reagire pienamente a ciò che accade intorno a loro»⁶¹. L'attore, per compiere le azioni del personaggio, per diventare il personaggio, dovrebbe impegnarsi istintivamente ed emotivamente con l'ambiente presente e con gli altri attori.

Uscire dalla propria testa è una concezione enattivista che ha come punto di partenza il fatto che ci troviamo dinamicamente in un mondo di *affordances* (predisposizione all'uso). A questo proposito, Lutterbie⁶² cita la visione enattivista dell'empatia di Evan Thompson: «Questa dinamica dialogica non è una combinazione lineare o additiva di due menti preesistenti confinate nei limiti del cranio [*skull-bound*]. Essa forma ed emerge reciprocamente dall'accoppiamento non lineare di sé con l'altro nella percezione e nell'azione, nell'emozione e nell'immaginazione, nel gesto e nella parola». Sebbene Lutterbie citi l'immaginazione, l'accento qui è sull'empatia di base. Recitare, soprattutto recitare faccia a faccia con altri personaggi, fa leva sui processi interattivi naturali e sulle *affordances* offerte dall'ambiente circostante. Una performance che segue tali principi è semplicemente una performance empatica poiché, come suggerisce Thompson, questi incontri concreti «di sé e

⁵⁸ Ivi, p. 8.

⁵⁹ Ivi, p. 6.

⁶⁰ Schleiermacher (2000), sezione 2.6, p. 401.

⁶¹ Esper, Dimarco (2008), p. 215.

⁶² Lutterbie (2011), p. 102.

dell'altro implicano fundamentalmente l'empatia, intesa come un tipo di intenzionalità unico e irriducibile»⁶³. A questo proposito, la descrizione enattivista segue la concezione fenomenologica dell'empatia come «accoppiamento corporeo [e percettivo] non inferenziale di sé e dell'altro»⁶⁴, che ha luogo non nella propria testa, ma nella performance e nelle interazioni diadiche con gli altri. Così come diventiamo ciò che siamo nelle nostre interazioni quotidiane con gli altri⁶⁵, nello spettacolo di recitazione si diventa il personaggio che viene suscitato dagli altri personaggi e dalla situazione messa in scena. Secondo questa interpretazione della tecnica di Meisner, l'empatia non è uno strumento che l'attore deve usare, ma è qualcosa che viene messo in scena nella performance attoriale, non diversamente dal bambino di Ryle che nel gioco di finzione interpreta l'orso.

Notiamo che questi diversi approcci alla recitazione sono prescrittivi. Essi specificano come, idealmente, l'attore dovrebbe recitare e come l'empatia si adatti a questa prescrizione. Il nostro interesse, al contrario, è descrittivo. Ci chiediamo come l'empatia funzioni nelle varie possibilità che la recitazione consente. A questo proposito può non esserci una risposta univoca, poiché queste possibilità possono variare a seconda della tecnica o del metodo che l'attore utilizza.

4. Una duplice concezione

Per farci un'idea di come l'empatia funzioni nelle varie possibilità che il recitare consente, proponiamo di adattare la nozione di "duplicità", che Wollheim (1987) utilizza per caratterizzare un doppio aspetto della rappresentazione nell'arte. Per Wollheim, la nostra esperienza di un'opera d'arte è duplice in quanto ha una doppia intenzionalità⁶⁶: è una co-coscienza (o ciò che i fenomenologi chiamano a volte "appercezione") di ciò che è rappresentato e dell'opera d'arte in quanto cosa che comporta o esprime una tecnica di rappresentazione. Wollheim sottolinea così una sorta di doppia intenzionalità in cui sappiamo di non essere faccia a faccia con la figura dipinta (rappresentata), eppure incontriamo o vediamo nel dipinto il personaggio ritratto. È importante sottolineare che si tratta di «due aspetti di un'unica esperienza [...], due aspetti [che sono] distinguibili ma anche inseparabili. [...] Non sono due esperienze»⁶⁷.

Smith⁶⁸ utilizza la nozione di "duplicità" di Wollheim per caratterizzare la relazione tra il pubblico e il personaggio/attore. In entrambe le analisi il fenomeno della duplicità, la capacità di "vedere-in" gli aspetti fisici dell'opera d'arte o del mestiere dell'attore, dell'oggetto ritratto o del personaggio rappresentato, riguarda la prospettiva dell'osservatore o del pubblico sull'opera d'arte o sul personaggio. Per vedere come ciò possa essere applicato al contesto della recitazione, consideriamo l'esempio di Jean-Paul Sartre dell'attrice francese Claire Franconay che impersonava Maurice Chevalier⁶⁹. Come membri del pubblico che guarda la Franconay, secondo Sartre, si è sempre consapevoli di assistere a un'impersonificazione. Quando si immagina Chevalier con l'aiuto della

⁶³ Thompson (2001), p. 1.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ A questo proposito, potrebbero esserci significative differenze nella prestazione empatica tra la recitazione sul palcoscenico con altri attori e la recitazione davanti alla telecamera, dove spesso l'attore non si trova faccia a faccia con il suo interlocutore. In questo caso il regista, ma soprattutto il copione e la N-immaginazione dell'attore, possono essere ancora più cruciali per la performance empatica. Nella produzione teatrale, le pratiche di blocco (che comprendono la progettazione dello spazio di rappresentazione, la collocazione e il movimento di oggetti o dell'arredo scenico, e soprattutto il posizionamento degli attori per una determinata scena, aiutano a creare un'impalcatura per la performance dell'attore; nel cinema, invece, secondo l'attore Richard Gere (in una conversazione) è una buona scrittura (cioè una buona sceneggiatura) a poter fare qualcosa di simile.

⁶⁶ Prendiamo il termine "doppia intenzionalità" da Scruton (2009), che fa un'osservazione simile nell'ambito della musica.

⁶⁷ Wollheim (1987), p. 46.

⁶⁸ Smith (2011), p. 279 ss.

⁶⁹ Sartre (2007), p. 45 ss.

Franconay, si è sempre consapevole del fatto che Chevalier non è letteralmente presente, ma immaginato.

Vi è una sorta di doppia coscienza che da un lato permette di vedere Chevalier, e dall'altro ci fa chiedere criticamente se Franconay stia recitando "bene". Nella sua analisi di tale coscienza, Sartre indica due caratteristiche importanti: c'è una conoscenza (una conoscenza a priori di Chevalier e di ciò che di caratteristico questi avrebbe fatto sul palcoscenico, così come la conoscenza del fatto che Chevalier non è presente), e un aspetto *affettivo* – («Tutta la percezione [di Franconay] è accompagnata da una reazione affettiva»)⁷⁰ – la sensazione della presenza di Chevalier.

La nozione di duplicità è stata spiegata anche all'interno della cornice della teoria della simulazione. Parte della storia simulazionista così come si applica alla prospettiva dell'osservatore/audience è che i processi di base del sistema specchio che si attivano quando vediamo il personaggio ritratto possono essere attivati anche in risposta alla vista della rappresentazione dell'attore, compresi i dettagli della sua tecnica. Questa è una tesi sostenuta da Joerg Fingerhut (2018), che trae spunto sia da Smith (2011, 2017) sia dalla teoria di Freedberg e Gallese (2007). Anche in questo caso, si tratta di una teoria tratta dall'analisi di ciò che accade durante la visione di un'opera d'arte (per esempio un dipinto o una scultura) e applicata a ciò che avviene quando siamo parte del pubblico teatrale. Per quanto riguarda l'opera d'arte, Freedberg e Gallese sostengono che varie proprietà fisiche dell'opera d'arte permettono all'osservatore di cogliere lo stile dell'artista attivando il sistema dei neuroni specchio (MNS), che risponde agli aspetti fisici dell'artefatto anche se non è rappresentata alcuna figura umana⁷¹. Fingerhut riassume ricerche più recenti:

In una recente serie di studi, Heimann, Gallese e colleghi hanno applicato i paradigmi MNS anche allo studio dei mezzi filmici. Hanno utilizzato diversi montaggi (montaggio continuo vs. montaggio non continuo) o diversi movimenti di macchina da presa e di obiettivo (zoom movimenti della macchina da presa e dell'obiettivo [zoom vs. carrello vs. macchina da presa fissa] per filmare la stessa scena). Come hanno scoperto, questi diversi aspetti configurativi della presentazione di una scena impegnano il sistema motorio [di un membro del pubblico] in modo diverso⁷². In ciascuna delle loro scene autoprodotte c'è un'attrice/un attore, che afferra un oggetto⁷³.

In questa visione simulazionista, il MNS a quanto pare è influenzato in modo duplice, in sintonia sia con il personaggio (o con l'azione) che viene rappresentato, sia con le tecniche editoriali e cinematografiche che danno forma al significato della scena. I dettagli che riguardano il contesto e che sono modellati dalla macchina da presa e dalle tecniche filmiche mostrano di influenzare i processi subpersonali che informano la nostra percezione. Tali tecniche filmiche possono essere qualcosa di cui diventiamo consapevoli da una prospettiva critica, nello stesso modo in cui, come suggerisce Sartre, possiamo diventare consapevoli di quanto bene Franconay stia interpretando Chevalier. Riprendendo questo punto di Sartre, poiché nel film sperimentale un attore è presente e impegnato in una qualche azione, lo spettatore potrebbe essere altrettanto in sintonia con la tecnica dell'attore e con l'azione rappresentata. Questo tipo di diplopia può comportare il passaggio da un focus a un altro, a volte è assorbito dal personaggio e dalla trama, e a volte dalle tecniche cinematografiche o di recitazione. Ma, come suggerisce Wollheim, può anche trattarsi di una doppia esperienza.

Suggeriamo che questo stesso tipo di duplicità o di doppia sintonia sia presente, con qualche modifica⁷⁴, anche dal punto di vista dell'attore che, in alcuni momenti della

⁷⁰ Ivi, p. 47.

⁷¹ Umiltà et al. (2012).

⁷² V. Heimann et al. (2017), per i tagli, e (2014), per la telecamera.

⁷³ Fingerhut (2018), p. 32.

⁷⁴ Vi sono importanti complicazioni connesse con l'applicazione di questa idea all'attore piuttosto che al pubblico. Come suggerito da un referee, il pubblico empatizza con il personaggio rappresentato sul palcoscenico, mentre l'attore che interpreta il ruolo si trova in qualche modo in entrambi i lati della relazione empatica, essendo sia colui che empatizza sia colui che interpreta il personaggio con cui sta empatizzando.

preparazione, deve distinguere tra il personaggio ritratto e il suo personale modo di ritrarlo in quanto attore. Questa doppia sintonia non è la stessa cosa dell'empatia, ma sia l'empatia di base sia quella di ordine superiore possono aiutare ad affinare questa duplicità nell'attore. Infatti, nella sua performance l'esperienza empatica di base che emerge è correlata a una serie integrata di processi subpersonali (motori, cinestetici, affettivi), poiché nella performance le azioni del personaggio sono di fatto generate dai movimenti dell'attore stesso, dei quali egli è prereflessivamente consapevole. Allo stesso tempo, la comprensione empatica di ordine superiore che l'attore ha del personaggio deve essere incorporata in questa performance incarnata-affettiva. La sua comprensione empatica di ordine superiore del personaggio opera come una guida verso la consapevolezza della sua tecnica e del fatto che stia interpretando il personaggio "correttamente". La doppia sintonia avviene quando questo atteggiamento empatico di ordine superiore è incorporato ed è codeterminato dall'atteggiamento empatico di base, in modo che entrambi gli atteggiamenti siano presenti in una relazione figura-sfondo.

Questa doppia sintonia, che in alcuni casi può implicare uno spostamento dallo sfondo al primo piano, da una prospettiva a un'altra è, per l'attore, un passaggio da una consapevolezza del mondo e degli altri dall'interno della performance attraverso gli occhi del personaggio, a una consapevolezza di sé della performance⁷⁵.

È un tipo di *expertise* che implica il mantenimento e allo stesso tempo la manipolazione di ciò che abbiamo caratterizzato (nella sez. 2) come processi integrati di empatia di ordine di base e di ordine superiore, che non sempre sono chiaramente distinguibili fuori scena, nella vita di tutti i giorni. Questo tipo di spostamento dinamico dallo sfondo al primo piano e viceversa può essere più sostenuto o frequente mentre l'attore prepara il suo ruolo. Diventa meno frequente e più vicino a un'esperienza pienamente integrata durante la performance. Raggiungere questa doppia sintonizzazione richiede prove e lavoro che si trasformano in performance. Questi processi costituiscono la professionalità dell'attore. Secondo la prospettiva dell'attore, il sé (i.e., l'attore) e l'altro (il personaggio) nella prestazione sono ancora distinguibili, ma allo stesso tempo inseparabili. È la duplicità dell'esperienza che ci impedisce di concepire la relazione attore-personaggio come identità, cosa che distruggerebbe la relazione empatica.

Nella vita di tutti i giorni, istanze di empatia che possono nascere nelle nostre risposte di base agli altri implicando processi (motori, cinestetici, percettivi e affettivi) incarnati, possono progredire in interessamenti di ordine superiore nella comprensione del contesto (tramite la N-immaginazione). Al contrario, per l'attore che deve studiare, preparare e provare il suo personaggio, il processo può iniziare con processi di ordine superiore che forniscono una comprensione empatica contestualizzata del personaggio, la quale infine, a vari livelli, si integra con processi empatici più basilari nella sua performance effettiva.

Bibliography

Benedetti, J. (1998), *Stanislavski and the Actor*, Methuen Drama, London.

Brecht, B. (1962a), *Breviario di estetica teatrale*, in Id., *Scritti teatrali*, Einaudi, Torino, pp. 113-149.

Che questo tipo di ambigua relazione "reversibile" non solo sia possibile, ma anche familiare nella vita quotidiana è reso evidente da fenomenologi come Merleau-Ponty (2012) nella sua descrizione della nostra relazione con il nostro corpo, che è allo stesso tempo il corpo che fa esperienza (corpo vissuto o *Leib*) sia il corpo di cui possiamo fare esperienza come oggetto (*Körper*). Tale ambiguità, che permette di spostare la prospettiva su noi stessi, è anche correlata alla spiegazione fenomenologica dell'empatia che, come si è detto sopra, implica la (ap)percezione (o co-percezione) del corpo vissuto dell'altro, colto attraverso l'esperienza del nostro corpo vissuto.

⁷⁵ Ciò può comportare una forma potenziata di autocoscienza pre-riflessiva simile a quella descritta da ballerini, musicisti e atleti (v. Christensen et al., 2016; Gallagher, 2018; Montero, 2010; Salice et al., 2017).

- Brecht, B. (1962b), *Effetti di straniamento nell'arte scenica cinese*, in Id., *Scritti teatrali*, Einaudi, Torino, pp. 72-83.
- Brecht, B. (1975), *Short Description of a New Technique of Acting that Produces a Verfremdung Effect*, in Willett J. (ed & trans.), *Brecht on Theatre: the Development of an Aesthetic*, Methuen, London.
- Christensen, W., Sutton, J., McIlwain, D.J. (2016), "Cognition in Skilled Action: Meshed Control and the Varieties of Skill Experience", *Mind & Language*, n. 31 (1), pp. 37-66.
- Connolly, R., Ralley, R. (2007), "The Laws of Normal Organic Life or Stanislavski Explained: Towards a Scientific Account of the Subconscious in Stanislavski's System", *Studies in Theatre and Performance*, n. 27 (3), pp. 237-259.
- Cook, A. (2007), "Interplay: the Method and Potential of a Cognitive Scientific Approach to Theatre", *Theatre Journal*, n. 59 (4), pp. 579-594.
- de Vignemont, F. (2012), "What is it Like to Feel Another's Pain?", *Philosophy of Science*, n. 79 (2), pp. 295-316.
- Decety, J. (2005), "Une anatomie de l'empathie", *Revue de Psychiatrie, Sciences Humaines et Neurosciences*, n. 3 (11), pp. 16-24.
- Diderot, D., (1978), *Il paradosso sull'attore* (postumo 1830), trad. it. di J. Bertolazzi, a cura di P. Alatri, Editori Riuniti, Roma.
- Dilthey W. (1954), *Critica della ragione storica*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino.
- Dilthey W. (1992), *Gesammelte Schriften*, vol 7: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart.
- Dilthey, W. (2002), *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, in Id., *Selected Works*, ed. by R. Makkreel and F. Rodi, vol 3, Princeton University Press, Princeton, pp 101-174.
- Du Bos, J.-B. (2005), *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura* (1719), trad. it. a cura di M. Mazzocut Mis e P. Vincenzi, Aesthetica, Palermo.
- Esper, W., Dimarco, D. (2008), *The Actor's Art and Craft: William Esper Teaches the Meisner Technique*, Anchor Books, New York.
- Fingerhut, J. (2018), "Embodied Seeing-in, Empathy, and Expansionism", *Projections* 12 (2), pp. 28-38, <https://doi.org/10.3167/proj.2018.12020.5>.
- Foster, S.L. (2005), "Choreographing Empathy", *Topoi*, n. 24 (1), pp. 81-91.
- Freedberg, D., Gallese, V. (2007), "Motion, Emotion and Empathy in Esthetic Experience", *Trends in Cognitive Sciences*, n. 11 (5), pp. 197-203.
- Gallagher, S. (2007), "Simulation Trouble", *Social Neuroscience*, n. 2 (3-4), pp. 353-365.
- Gallagher, S. (2008), *Neural Simulation and Social Cognition*, in Pineda, J.A. (ed), *Mirror Neuron Systems: the Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, Humana Press, Totowa NJ, pp. 355-371.
- Gallagher, S. (2012), "Empathy, Simulation and Narrative", *Science in Context*, n. 25 (3), pp. 301-327.
- Gallagher, S. (2017), *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Gallagher, S. (2018), "Mindfulness and Mindlessness in Performance", *Italian Journal of Cognitive Sciences*, n. 5 (1), pp. 5-18.
- Gallagher, S., Allen, M. (2018), "Active Inference, Enactivism and the Hermeneutics of Social Cognition", *Synthese*, n. 195 (6), pp. 2627-2648.
- Gallagher, S., Hutto, D. (2008), *Understanding Others Through Primary Interaction and Narrative Practice*, in Zlatev, J., Racine, T., Sinha, C., Itkonen, E. (eds), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 17-38.
- Gallagher, S., Hutto, D. (2019), *Narrative in Embodied Therapeutic Practice: Getting the Story Straight*, in Payne, H., Tantia, J., Koch, S., Fuchs, T. (eds), *Embodied Perspectives in Psychotherapy*, Routledge, London.
- Gallese, V. (2001), "The 'Shared Manifold' Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy", *Journal of Consciousness Studies*, n. 8, pp. 33-50.
- Gallese, V. (2008), "Mirror Neurons and the Social Nature of Language: the Neural Exploitation hypothesis", *Social Neuroscience*, n. 3 (3-4), pp. 317-333.

- Gazzola, V., Keysers, C. (2008), "The Observation and Execution of Actions Share Motor and Somatosensory Voxels in all Tested Subjects: Single-Subject Analyses of Unsmoothed fMRI Data", *Cerebral Cortex*, n. 19 (6), pp. 1239-1255.
- Geiger, M. (2010-2011), *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung* (1910), in F. Schumann (ed.), IV. Kongress für experimentelle Psychologie (29-73), Barth VJA Leipzig, trad. it. *Sull'essenza e il significato dell'empatia*, in AA.VV., *Estetica ed empatia*, a cura di A. Pinotti, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 61-94.
- Goldman, A. (2005), *Imitation, Mind Reading, and Simulation*, in S. Hurley, N. Chater (eds.), *Perspectives on imitation II*, MIT Press, Cambridge, pp. 79-93.
- Goldman, A. (2006), *Simulating Minds*, Oxford University Press, Oxford.
- Goldman, A. (2011), *Two Routes to Empathy*, in A. Coplan, P. Goldie (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, pp. 31-44.
- Goldstein, K., Scheerer M. (1964), *Abstract and Concrete Behavior: An Experimental Study With Special Tests*. Evanston, Reprint of Psychological Monographs, n. 53 (2), IL, Northwestern University, 1941.
- Goldstein T.R. - Winner E. (2010), "A New Lens on the Development of Social Cognition: The Study of Acting", in C. Milbrath - C. Lightfoot (eds.), *Art and Human*, Taylor & Francis Group, New York, pp. 221-247.
- Grodal, T., Kramer, M. (2010), "Empathy, Film, and the Brain", *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, n. 30 (1-2-3), pp. 19-35.
- Hatfield, E., Rapson, R.L., Le, Y.C.L (2011), *Emotional Contagion and Empathy*, in Batson, C.D. et al. (eds), *The Social Neuroscience of Empathy*, MIT Press, Cambridge, pp. 19-30.
- Hauk, O., Johnsrude, I., Pulvermüller, F. (2004) "Somatotopic Representation of Action Words in Human Motor and Premotor Cortex", *Neuron*, n. 41 (2), pp. 301-307.
- Heimann, K., Umiltà, M.A., Guerra, M., Gallese, V. (2014), "Moving Mirrors: a High-Density EEG Study Investigating the Effect of Camera Movements on Motor Cortex Activation During Action Observation", *The Journal of Cognitive Neuroscience*, n. 26 (9), pp. 2087-2101.
- Heimann, K., Uithol, S., Calbi, M., Umiltà, M.A., Guerra, M., Gallese, V. (2017), "Cuts in Action: a High-Density EEG Study Investigating the Neural Correlates of Different Editing Techniques in Film", *Cognitive Science*, n. 41 (6), pp. 1555-1588.
- Husserl E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2020), *Meditazioni cartesiane*, trad. it. a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I. Husserliana XIII, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (2017), *Fantasia e immagine*, trad. it. e cura di C. Rozzoni, Rubbettino, Soveria Mannelli; *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, in E. Husserl und E. Marbach, Husserliana XXIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1980.
- Hutto, D.D. (2007), "The Narrative Practice Hypothesis: Origins and Applications of Folk Psychology", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, n. 60, pp. 43-68.
- Jacob, P. (2011), "The Direct Perception Model of Empathy: a Critique", *Review of Philosophy and Psychology*, n. 2 (3), pp. 519-540.
- Kaltwasser, L. (2018), *Sharing the Filmic Experience – The Physiology of Socio-Emotional Processes in the Cinema*, in Conference (June 4-6 2018), Berlin.
- Kosslyn, S.M., Thompson, W.L. (2003), "When is Early Visual Cortex Activated During Visual Mental Imagery?", *Psychological Bulletin*, n. 129 (5), pp. 723-746.
- Lamy, B., (1998), *La Rhétorique ou l'art de parler* (1675), éd. Critique établie par B. Timmermans, Paris, PUF.

- Lipps, Th. (1905²), *Die ethische Grundfragen. Zehn Vorträge*, Voss, Leipzig-Hamburg, pp. 12 ss.
- Lipps, T. (1906), *Ästhetik*, Verlag von L. Voss, Leipzig.
- Lipps, T. (1909), *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig.
- Lipps, Th. (1997), *Sull'essenza e il significato dell'empatia*, trad. it. in AA.VV., *Estetica ed empatia*, a cura di A. Pinotti, Guerini e Associati, Milano, pp. 61-94.
- Lipps, Th. (2020), *Scritti sull'empatia*, trad. it. a cura di I. Rotella, Orthotes, Salerno.
- Lutterbie, J. (2011), *Toward a General Theory of Acting: Cognitive Science and Performance*, Springer, Berlin.
- Merleau-Ponty, M. (2017), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
- Metcalf, J.T. (1931), "Empathy and the Actor's Emotion", *The Journal of Social Psychology*, n. 2 (2), pp. 235-323.
- Montero, B. (2010), "Does Bodily Awareness Interfere with Highly Skilled Movement?", *Inquiry*, n. 53 (2), pp. 105-122.
- Moran, D. (2017), *Intercorporeality and Intersubjectivity: a Phenomenological Exploration of Embodiment*, in Durt C., Fuchs, T., Tewes, C. (eds), *Embodiment, Enaction and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, MIT Press, Cambridge, pp. 25-46.
- Nelson, K., (2003), *Narrative and the Emergence of a Consciousness of Self*, in Fireman, G.D., McVay, T.E.J., Flanagan, O. (eds), *Narrative and Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, pp. 17-36.
- Price, C.J., Devlin, J.T. (2011), "The Interactive Account of Ventral Occipitotemporal Contributions to Reading", *Trends in Cognitive Sciences*, n. 15 (6), pp. 246-253.
- Raz, G., Winetraub, Y., Jacob, J., Kinreich, S., Maron-Katz, A., Shaham, G., Podlipsky I., Gilam, G., Soreq, E., Hendler, T. (2012), "Portraying Emotions at Their Unfolding: a Multilayered Approach for Probing Dynamics of Neural Networks", *NeuroImage*, n. 60, pp. 1448-1461.
- Richner, E.S., Nicolopoulou, A. (2001), "The Narrative Construction of Differing Conceptions of the Person in the Development of Young Children's Social Understanding", *Early Education and Development*, n. 12, pp. 393-432.
- Ricoeur, P. (2016), *Sé come un altro*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- Rucinska, Z. (2014), "Basic Pretending as Sensorimotor Engagement", *Contemporary Sensorimotor Theory*, n. 15, pp. 175-187.
- Ryle, G. (2007), *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949, trad. it. a cura di G. Pellegrino, *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari.
- Salice, A., Høffding, S., Gallagher, S. (2017) "Putting Plural Self-Awareness into Practice: the Phenomenology of Expert Musicianship", *Topoi*, <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9451-2>.
- Sartre, J.-P. (2007) *L'immaginario*, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, Einaudi, Torino.
- Schleiermacher, F. (2000), *Compendio del 1819*, in Id., *Ermeneutica*, trad. it. a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano.
- Scruton, R. (2009), "Working Towards Art", *British Journal of Aesthetics*, n. 49 (4), pp. 317-325.
- Shuler, M.G., Bear, M.F. (2006), "Reward Timing in the Primary Visual Cortex", *Science*, n. 311 (5767), pp. 1606-1609.
- Singer, T., Seymour, S., O'doherty, J.P., Stephan, E.K., Dolan, R.J., Frith, C.D. (2006), "Empathic Neural Responses are Modulated by the Perceived Fairness of Others", *Nature*, n. 439, pp. 466-469.
- Slovic, P. (2007), "If I look at the Mass I will Never Act: Psychic Numbing and Genocide", *Judgment and Decision Making*, n. 2, pp. 79-95.
- Smith, M. (1995), *Engaging Characters: Fiction, Emotion, and the Cinema*, Clarendon Press, Oxford.
- Smith, M. (2011), "On the Twofoldness of Character", *New Literary History*, n. 42 (2), pp. 277-294.
- Smith, M. (2017), *Film, Art, and the Third Culture: a Naturalized Aesthetics of Film*, Oxford University Press, Oxford.

- Stanislavskij, K. (1982), *Il lavoro dell'attore su se stesso*, trad. it. di E. Povoledo, a cura di G. Guerrieri, Laterza, Roma-Bari.
- Stein, E. (2009), *Il problema dell'empatia*, trad. it. a cura di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Prefazione di A. Ales Bello, Studium, Roma.
- Stueber, K.R. (2008), "Reasons, Generalizations, Empathy, and Narratives: the Epistemic Structure of Action Explanation", *History Theory*, n. 47, pp. 31-43.
- Stueber, K.R. (2010), *L'empatia*, trad. it. di N. Fazioni, a cura di V. D'Urso, il Mulino, Bologna; *Rediscovering Empathy: Agency, Folk-psychology and the Human Sciences*, MIT Press, Cambridge 2006.
- Tettamanti, M., Buccino, G., Saccuman, M.C., Gallese, V., Danna, M., Scifo, P., et al. (2005), "Listening to Action-Related Sentences Activates Frontoparietal Motor Circuits", *Journal of Cognitive Neuroscience*, n. 17, pp. 273-281.
- Thompson, E. (2001), "Empathy and Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, n. 8 (5-6), pp. 1-32.
- Titchener, E.B. (1909), *Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes*, Macmillan, New York.
- Umiltà, M.A., Berchio, C., Sestito, M., Freedberg, D., Gallese, V. (2012), "Abstract Art and Cortical Motor Activation: an EEG Study", *Frontiers in Human Neuroscience*: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2012.00311/full>.
- Wollheim, R. (1987), *Painting as an Art*, Thames and Hudson, London.
- Xu, X., Zuo, X., Wang, X., Han, S. (2009), "Do You Feel My Pain? Racial Group Membership Modulates Empathic Neural Responses", *The Journal of Neuroscience*, n. 29 (26), pp. 8525-8529.
- Zahavi, D. (2001), "Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", in *Journal of Consciousness Studies*, n. 8 (5-7), pp. 151-167.
- Zahavi, D. (2012), "Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese", in R. Breuer, U. Melle (eds.), *Life, Subjectivity & Art*, Springer, Dordrecht, pp. 217-254.
- Zahavi, D. (2014), *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford.

PATRIZIA GIAMPIERI DEUTSCH*

EINFÜHLUNG: PERSPEKTIVEN DER PSYCHOANALYSE
EINBLICKE IN DIE PSYCHOANALYTISCHE BEHANDLUNG UND DIE EMPIRISCHE FORSCHUNG

Abstract: Empathy: Psychoanalytic perspectives. Insights into the psychoanalytic treatment and the empirical research in psychoanalysis

The paper investigates empathy within the framework of the psychoanalytic treatment as well as in empirical research in psychoanalysis and cognitive science.

Within the configuration of the psychoanalytic treatment, a theoretical and clinical outline of the phenomena of empathy turns out to be everything but simple, due to the interplay within the psychoanalytic process between the transference of the patient, which is characterized by illusions and self-deceptions, and the countertransference of the analyst.

On the other hand, empathy as well as the analytic relation and the therapeutic alliance – or working alliance – constitute those moments of reality in a psychoanalytic treatment, which are far less distorted by the mirages and delusions of the transference. Therefore, by dealing with the topic of empathy, also the analytic relation and real therapeutic alliance should be taken into account.

The paper will also explore feasible intersections between recent psychoanalytic approaches to empathy and current phenomenological studies on this topic.

Finally, following the investigation of the topic in the frame of reference of theoretical and clinical psychoanalysis, also the psychoanalytic empirical research on empathy of Lester Luborsky and Peter Fonagy as well as the cognitive research of Simon Baron-Cohen on this topic will be considered.

Keywords: Cognitive Research, Empathy, Psychoanalytic Empirical Research, Psychoanalytic Relation, Therapeutic/Working Alliance

0. Einführung

In dem breitgefächerten und multidisziplinären Feld der gegenwärtigen Untersuchungen über “Einfühlung” oder “Empathie”¹ wählt dieser Beitrag den Bereich der psychoanalytischen Einfühlung, wie sie in der Behandlungstechnik theoretisch und klinisch aufgefasst wird und in der psychoanalytischen Forschung empirisch untersucht wird. Zusätzlich wird ein weiterer Ausschnitt auch innerhalb dieser ersten Auslese erörtert, um ausreichenden Raum jenen Untersuchungen zu widmen, welche mehr theoretischen Gehalt haben².

Wenn von authentischer Einfühlung die Rede ist, werden auch die zusammenhängende analytische Beziehung sowie die therapeutische Allianz berücksichtigt. Diese stellen weitere Momente der Realität in der psychoanalytischen Behandlung dar und werden weniger von den Illusionen und Trugbildern der “Übertragung” entstellt, in welcher Patientinnen und Patienten die behandelnde Person als eine Bezugsperson aus der Vergangenheit und vergangene Erlebnisse in der Behandlungssituation der Gegenwart erleben.

0.1. Intersektionen zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie: Von der subjektiven Erfahrung zur Intersubjektivität

Der Psychoanalytiker Glen O. Gabbard hat den «besonderen Wert der subjektiven Erfahrung»³ für den psychoanalytischen Zugang der behandelnden Person zu den

* Karl Landsteiner University of Health Sciences - Krems.

¹ Beide Termini “Einfühlung” und “Empathie” werden in der Folge als Synonyme verwendet, nicht zuletzt, weil die vorgestellten Autorinnen und Autoren beide Bezeichnungen alternierend verwenden.

² Zum Beispiel werden einflussreiche Beiträge wie jene von Heinz Kohut (1984), welche in seinem posthum veröffentlichten Buch *How Does Analysis Cure?* versammelt wurden, hier nicht berücksichtigt.

³ Gabbard (2005), s. 7.

Bollettino Filosofico 37 (2022): 87-103

ISSN 1593 -7178 - 00030

E-ISSN 2035 -2670

DOI 10.6093/1593-7178/9650

Patientinnen und Patienten hervorgehoben. Die psychoanalytische klinische Arbeit zielt darauf ab, herauszufinden

was an dem jeweiligen Patienten einmalig ist – inwiefern sich der jeweilige Patient infolge einer einmaligen Lebensgeschichte von anderen *unterscheidet*. Symptome und Verhaltensweisen werden lediglich als häufige Leitungsbahnen in hohem Maße individualisierter Erfahrungen betrachtet, die die biologischen und Umweltfaktoren der Krankheit herausfiltern⁴.

Das psychoanalytische Denken über die subjektive Erfahrung und ihre Entfaltung in der intersubjektiven analytischen Beziehung lässt eine Annäherung an die Phänomenologie zu, wenn dieses mit der Auffassung der Subjektivität und der Intersubjektivität des Phänomenologen Dan Zahavi⁵ verglichen wird.

Ein Vergleich mit der Phänomenologie weist auch auf manche Ähnlichkeiten des phänomenologischen Verständnisses der Interaktion in einer Beziehung mit der psychoanalytischen Betrachtungsweise der Dynamik in einer analytischen Beziehung oder im Alltag hin.

Nach Zahavi schließt die Erste-Person Perspektive über die eigene Erfahrung weder eine Zweite-Person noch eine Dritte-Person Perspektive über die Erfahrung anderer aus:

Ich denke nicht, dass sich mit dem phänomenalen Bewusstsein zu befassen und die Ansicht, dass wir mit unserem eigenen Erleben mittels der Erste-Person vertraut sind, Hand in Hand mit der Ansicht gehen muss, dass für uns die Erfahrungen anderer nicht zugänglich sind, oder nicht gegenwärtig oder nicht gegeben in jedem direkten Sinn, und dass demzufolge Zweite- und Dritte-Person Zuschreibungen mentaler Zustände höchst indirekte, höchst inferentielle Bestrebungen sein müssen. [...] es gibt keinen Konflikt zwischen der Verteidigung des Begriffes eines erlebenden Selbst und dem Argumentieren, dass wir mit der Subjektivität anderer mittels unseres Erlebens vertraut sein können⁶.

Die Erfahrung der Empathie oder Einfühlung ist psychophysisch und sie bringt mit sich eine Asymmetrie zwischen der eigenen Erfahrung und die Erfahrung anderer:

Empathie ist die Erfahrung des verkörperten Geistes der oder des anderen, eine Erfahrung, welche, anstatt die Unterschiede zwischen der Erfahrung des Selbst und der Erfahrung anderer zu beheben, die Asymmetrie für eine notwendige und beständige existentielle Tatsache hält. [...]

Dies beinhaltet weder dass die Erfahrung der oder des anderen an mich wortwörtlich übermittelt wird, noch dass ich die Erfahrung durchmache, welche ich in der oder dem anderen beobachte⁷.

⁴ Ivi, s. 7, Hervorhebung im Original.

⁵ Zahavi (2014), (2017) entfaltet seine Überlegungen auf der Grundlage von Edmund Husserls Texten aus dem Nachlass *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserl, 1973) und von Edith Steins Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* (2008), welche Husserls Gedanken über die Einfühlung bis zu diesem Zeitpunkt zusammenführt.

⁶ Zahavi (2015b), s. 149, dt. Ü. der Verfasserin mit Zitation des Originals: «I don't think a focus on phenomenal consciousness and an appreciation of the fact that we are first-personally acquainted with our own experiential life must go hand in hand with the view that the experiences of others are not manifest or present or given in any straightforward sense to us, and that second- and third-person ascriptions of mental states are consequently highly indirect, highly inferential endeavors. [...] there is no conflict between defending the notion of an experiential self and arguing that we can be experientially acquainted with the subjectivity of others».

⁷ Zahavi (2015b), s. 150, dt. Ü. der Verfasserin mit Zitation des Originals: «Empathy is the experience of the embodied mind of the other, an experience which, rather than eliminating the differences between self-experience and other-experience, takes the asymmetry to be a necessary and persisting existential fact.

[...] It entails neither that the other's experience is literally transmitted to me, nor that I undergo the experience I observe in the other».

1. Einblick in die psychoanalytische Behandlung: Die analytische Situation und ihre Bestandteile

Zur Beschreibung der Behandlungstechnik der Psychoanalyse, welche die Etablierung des Settings und die Handhabung des therapeutischen Prozesses miteinschließt, bilden Freuds technische Schriften den Ausgangspunkt.

Die analytische Situation lässt sich in ein festgelegtes Setting und einen sich frei entfaltenden therapeutischen Prozess einteilen, wie Freud im klassischen Text «Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung»⁸ und in der darauffolgenden Reihe «Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse I, II und III»⁹ bei seiner zukunftsweisenden Beschreibung der analytischen Behandlungstechnik ausführt, welche beide Aspekte der analytischen Situation das analytische Setting und den analytischen Prozess umfasst.

Unter Setting ist die stabile Festlegung der Frequenz und Zeiteinteilung, die Frage des Honorars, die voraussichtliche Länge der Analyse, das Liegen auf der Couch sowie die Grundregel der freien Einfälle gemeint, welche durch den «analytischen Vertrag», eine Vereinbarung zwischen behandelnder Person und den Patientinnen und Patienten, abgestimmt wird, wie bereits in Freuds Artikel «Zur Einleitung der Behandlung»¹⁰ umrissen wurde.

Der andere Bestandteil der analytischen Situation ist der sich dynamisch stets verändernde analytische Prozess, von welchem das zentrale Phänomen der Übertragung bereits in Freuds «Zur Dynamik der Übertragung»¹¹ und «Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten»¹² untersucht wurde. Zu jener Zeit fasste Freud weder die Gegenübertragung der behandelnden Person als Behandlungsinstrument auf noch explorierte die therapeutische Allianz zwischen behandelnder Person und den Patientinnen und Patienten.

Die subjektive Erfahrung kann mittels der analytischen Behandlungsmethode feingliedrig erkundet werden. Die Erforschung mentaler Zustände in der Psychoanalyse eröffnet der subjektiven Erste-Person-Perspektive einen privilegierten Raum¹³, obwohl die behandelnde Person in ihrer oder seiner klinischen Alltagserfahrung den subjektiven Illusionen und Selbsttäuschungen der Übertragung der Patientin oder des Patienten ausgesetzt ist.

Unter Übertragung versteht man jenes psychophysische klinische Phänomen der «Vergangenheit *in vivo*», in welcher Patientinnen und Patienten eigene Bezugspersonen und Erlebnisse aus der Vergangenheit auf die behandelnde Person und auf die Behandlungssituation der Gegenwart «übertragen», verschieben. Im Prozess der Übertragung wird die behandelnde Person zur Zeugin oder zum Zeugen des Zerfalls der subjektiven Erste-Person-Autorität ihrer Patientin oder ihres Patienten.

Auch das psychophysische Phänomen der Gegenübertragung, welche als die emotionale Antwort der behandelnden Person auf die Übertragung der Patientinnen und Patienten verstanden wird, bahnt sich in der Behandlung von Beginn an ihren Weg aus ihrer oder seiner subjektiven Erste-Person-Perspektive in gleichschwebender Aufmerksamkeit.

2. Die psychoanalytische Einfühlung: Stefano Bolognini, ein Beitrag aus der Gegenwart

Im analytischen Prozess nimmt die Asymmetrie des alltäglichen Lebens zu und erweitert sich noch mehr, möglicherweise begünstigt vom analytischen Setting und von der analytischen Arbeitsteilung zwischen der behandelnden und der behandelten Person. Aus

⁸ Freud (1912e).

⁹ Freud (1913c), (1914g), (1915a), (1914).

¹⁰ Ivi, ss. 458-468.

¹¹ Freud (1912b).

¹² Freud (1914g).

¹³ Giampieri-Deutsch (2002), s. 64; (2004), ss. 88-90; (2005), ss. 28-33; (2012), ss. 90-94; (2016), (2021).

diesem Grund nimmt sich der Psychoanalytiker Stefano Bolognini in seinem Buch *Die psychoanalytische Einfühlung* vor, der Einfühlung genauere Konturen zu verleihen:

der Psychoanalyse ist die subtile und schwierige Aufgabe *der gegenseitigen Integration von Verstehen und Fühlen* zugefallen, nämlich die feinen und empfindlichen Instrumente bereitzustellen, die, *in einer Situation bewusster Getrenntheit*, das Innenleben der Menschen wahrzunehmen vermögen¹⁴.

Bolognini hebt den Unterschied zwischen der einführenden Haltung der behandelnden Person im analytischen Prozess und im Durchschnitt hervor:

Ausbildung und Erfahrung des Analytikers begünstigen ihn in der Regel gegenüber den meisten anderen Personen in Bezug auf die Fähigkeit, intra- und interpsychische Gegebenheiten zu schaffen, unter denen empathische Situationen sich etwas *müheloser und etwas deutlicher* entwickeln können¹⁵.

Bologninis Aussage wird noch deutlicher im Lichte einer früheren Schrift, in welcher er die einführende Haltung der behandelnden Person im analytischen Prozess näher charakterisiert:

Die Psychoanalytiker verstehen es meistens, zuzuhören [...]; sie tendieren dazu, sich nicht sofort eine Idee von dem zu machen, was der andere sagt und überstürzen sich nicht, ihm Ratschläge zu erteilen [...], wenn man ihnen ein Problem mitteilt; sie kosten die Atmosphäre, die bei der Begegnung entsteht, nehmen sie sorgfältig wahr und denken darüber nach [...] Die Psychoanalytiker sind mehr als die normalen Personen dazu ausgebildet, eine ‚für die Komplexität offene‘ Haltung zu bewahren [...]¹⁶.

3. Die psychoanalytische Einfühlung: Melanie Klein, die „projektiven Identifizierung“

Jedenfalls kann auch die deutliche behandlingstechnische Asymmetrie im Ablauf des analytischen Prozesses, die Phänomene direkter Weitergabe wie die „projektive Identifizierung“ seitens der Patientin oder dem Patienten auf die behandelnde Person nicht verhindern. Bei der projektiven Identifizierung handelt sich um einen Abwehrmechanismus, welcher es den Patientinnen und Patienten ermöglicht, sich von unerträglichen Emotionen, typischerweise Angst, Aggression und Neid zu entledigen.

Nach Melanie Klein¹⁷ und der Kleinianischen Richtung der Psychoanalyse ist die Einfühlung das Ergebnis einer normalen „projektiven Identifizierung“.

Zu Beginn ist die behandelnde Person damit befasst, diesen Abwehrmechanismus der Patientin oder des Patienten zu bemerken, zu erleben, sie anzunehmen und sich für diese unerträglichen Emotionen als empfangender „Container“ oder Behälter anzubieten. Da der Prozess der projektiven Identifizierung der behandelnden Person eine tiefgreifende psychophysische Einfühlung der Emotionen der Patientin oder des Patienten ermöglicht, dient ihnen die gutartige «kommunikative projektive Identifizierung»¹⁸ nicht lediglich zur Abwehr, sondern stellt ein charakteristisches Kommunikationsmedium im analytischen Prozess dar.

Die «kommunikative projektive Identifizierung» ermöglicht, dass die behandelnde Person mit den Gefühlen und den Gedanken der Patientin oder des Patienten Kontakt aufnehmen kann und deren emotionale Bedeutung deutlicher zu erfassen vermag.

Anschließend benennen Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker die Emotionen, welche in sie projiziert wurden, mittels ihrer Deutungen. Wenn es der Deutung gelingt, für

¹⁴ Bolognini (2002), s. 34, Hervorhebung im Original.

¹⁵ Bolognini (2008), s. 162, Hervorhebung im Original.

¹⁶ Bolognini (2002), ss. 194-195.

¹⁷ Klein (1955), s. 143.

¹⁸ Rosenfeld (1987).

die projizierte unerträgliche Emotion jene Worte zu finden, welche die Patientin oder den Patienten gut erreichen können, kann die unannehmbare Emotion in eine tolerierbare verwandelt werden und dadurch von der Patientin oder dem Patienten angenommen werden.

4. Die psychoanalytische Einfühlung: Ralph R. Greenson, ein klassischer Beitrag

Ein klassischer Beitrag zum Verständnis der psychoanalytischen Empathie wurde vom Psychoanalytiker Ralph R. Greenson in den 1960er Jahre erbracht: «Die Fähigkeit, das Unbewusste eines anderen Menschen zu verstehen, rührt von einer Vielfalt verschiedener Fähigkeiten her. Die bei weitem wichtigste ist [...] die Einfühlungsfähigkeit, die im wesentlichen ein vorbewusstes Phänomen ist»¹⁹. Dass die Einfühlung als ein «vorbewusstes Phänomen» eingestuft wird, bedeutet, dass die behandelnde Person die Einfühlungsfähigkeit bewusst in Gang setzen oder abbrechen kann²⁰.

Weder tiefe Kenntnisse der psychoanalytischen Theorie noch das bloße intellektuelle Verstehen allein vermögen nach Greenson, den Patientinnen und Patienten tatkräftig zu helfen:

Um zu helfen, soll man die Patientin oder den Patienten anders, emotional kennen. [...] Es ist die ‚emotionale Kenntnis‘, das Erleben der Gefühle eines anderen oder einer anderen, welche mit dem Terminus ‚Empathie‘ gemeint ist²¹.

Auf der Suche nach einer Definition der psychoanalytischen Empathie umreist Greenson deren Merkmale:

Sich einzufühlen bedeutet, die Gefühle einer anderen Person zu teilen, zu erleben. Das Teilen von Gefühlen ist vorläufig. Man hat Anteil an der Qualität, nicht aber am Grad der Gefühle, an der Art und nicht an der Quantität. Es handelt sich in erster Linie um ein vorbewusstes Phänomen. Das Hauptmotiv der Empathie ist ein Verstehen der Patientin oder des Patienten zu erzielen²².

In seinem späteren Buch *Technik und Praxis der Psychoanalyse* verflechtet Greenson die Empathie mit der psychoanalytischen Behandlungstechnik. Greenson betrachtet die Empathie als «Funktion des erlebenden Ich» und als behandlungstechnisches Instrument: Die Empathie ist ein «Mittel, um ein rasches Verständnis zu gewinnen» und sie «führt zu Gefühlen und zu Bildern»²³, welche den Weg zu einer Deutung erleichtern.

Um uns einzufühlen, müssen wir in gewissem Maß die gleiche Qualität der Emotionen oder Impulse fühlen, wie sie der Patient empfindet. Das sollte aber dem Patienten nicht offen gezeigt werden. Wir sammeln unsere Daten mit Hilfe der Einfühlung, aber unsere Reaktionen müssen zurückhaltend sein. Unsere Aufgabe ist es, zwischen den einander entgegengesetzten Positionen hin und her zu pendeln und sie zu verschmelzen: die Positionen des teilnehmenden Mitfühlenden, des distanzierten Sichters und Begreifens von Daten und des zurückhaltenden, aber mitfühlenden Vermittlers von Einsicht und Deutungen²⁴.

Bereits in den 1930er Jahren konnte Sándor Ferenczi die Relevanz der einfühlenden Aufnahme der “psychischen Realität” der Patientinnen und Patienten in der psychoanalytischen Behandlung klinisch zeigen: “[...] jede, auch die unwahrscheinlichste

¹⁹ Greenson (1967), s. 391.

²⁰ Ivi, s. 377.

²¹ Greenson (1960), s. 418, dt. Ü. der Verfasserin.

²² *Ibidem*.

²³ Greenson (1967), s. 378.

²⁴ Ivi, s. 290.

Äußerung zunächst in einem Sinne für möglich zu halten, ja sogar mit der anscheinend offenbaren Wahnidee mitzugehen. [...] Man fühlt sich unter Beiseiteschiebung der "Realitäts"-Frage auf diese Art viel vollkommener in das Seelenleben des Patienten ein»²⁵.

In diesem Sinn erleichtert diese scheinbare «Leichtgläubigkeit» der behandelnden Person auch für Greenson die Einfühlung in die innere Welt der Patientinnen und Patienten: «Die Fähigkeit, selbst bis zur Leichtgläubigkeit die Beurteilung auszusetzen, macht es möglich, sich in den Patienten einzufühlen, was schließlich zum Verstehen der zugrundeliegenden Motive führen kann»²⁶. Und wenn Greenson doch einräumen muss: «Der Analytiker muss eine gewisse Skepsis besitzen», fügt er jedoch hinzu «aber diese muss wohlwollend sein»²⁷.

Als den wesentlichen Mechanismus der Einfühlung betrachtet Greenson die "Identifizierung" oder "Identifikation", jedoch nur eine punktuelle und temporäre, also «eine partielle und vorübergehende Identifikation mit dem Patienten»²⁸, welche jeweils dem Verstehen von Patientinnen und Patienten dient.

Durch Greensons dezidierte Einschränkung der Identifizierung als Mechanismus der Einfühlung entstehen die behandlungstechnischen Probleme der «konkordanten Identifizierung» nicht, welche R. Horacio Etchegoyen in der Theorie von Heinrich Racker bemängelt hatte²⁹. Rackers Auffassung der Empathie als eine stabile bis permanente konkordante Identifizierung birgt die Gefahr der Entstehung einer narzisstischen Beziehung der behandelnden Person zu den Patientinnen und Patienten. Entsprechend kann die Objektbeziehung zu ihnen, also die Beziehung zu den Patientinnen und Patienten als Objekte der Gefühle der behandelnden Person durch die konkordante Identifizierung eingengt oder gar verhindert werden³⁰.

5. Intersektionen zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie: Die Empathie ist nicht gegenseitig

Zurück zu den Überlegungen des Phänomenologen Zahavi soll die Empathie als ein Prozess verstanden werden, welcher nicht notwendigerweise und unbedingt Gegenseitigkeit miteinschließt:

Das Problem ist jedoch, dass die Empathie einseitig sein kann: sie kann ohne jegliche Gegenseitigkeit stattfinden³¹.

Wenn die Einseitigkeit der Empathie schon in den Beziehungen des Alltagslebens aufscheint, wird sie sich umso mehr im Verlauf des analytischen Prozesses manifestieren.

In den letzten Jahren wurde die Auffassung einer Zweite-Person Perspektive geprägt, um die Dynamik der Ich-Du Beziehung phänomenologisch zu erfassen. Nach Zahavi adressiert die Zweite-Person Perspektive die interpersonale Gegenseitigkeit und Interdependenz, eine Ebene von Intersubjektivität, welche weder von einer Erste-Person noch von einer Dritte-Person Perspektive erschöpfend umrissen werden kann.

In einer solchen Darstellung umfasst die Zweite-Person Perspektive eine gegenseitige Beziehung zwischen Dir und Mir, in welcher das einzigartige Merkmal des sich Beziehens

²⁵ Ferenczi (1931b), s. 238, Hervorhebung im Original.

²⁶ Greenson (1967), s. 390.

²⁷ Ivi, s. 390.

²⁸ Ivi, s. 377.

²⁹ Racker (1953); Etchegoyen (1991), s. 270.

³⁰ Hingegen weist der frühere Ansatz zur Einfühlung von Helene Deutsch, welche als «Komplementäreinstellung» oder «komplementärer Identifizierung» von Deutsch (1926), s. 423 verstanden wird, keine behandlungstechnischen Schwierigkeiten auf. In Helene Deutschs Entwurf identifiziert sich die behandelnde Person mit den inneren Objekten der Patientinnen und Patienten.

³¹ Zahavi (2015b), s. 154, dt. Ü. der Verfasserin mit Zitation des Originals: «The problem, though, is that empathy can be one-sided: it can take place without any reciprocation».

auf Dich als Du ist, dass Du ebenfalls eine Zweite-Person Perspektive auf Mich hast, und zwar, dass Du Mich als Dein Du nimmst³².

Die Zweite-Person Perspektive ist durch eine spezielle Form von Intentionalität charakterisiert, welche eine gegenseitige Mich-Dich Beziehung zu gründen vermag. Diese Beziehung konstituiert das andere Subjekt als ein Subjekt, das mir gegenüber aus ihrer bzw. seiner Perspektive intentional gerichtet ist:

Die Zweite-Person Perspektive einzunehmen, bedeutet zusammenfassend, sich an einer Subjekt-Subjekt (Du-Mich) Beziehung zu beteiligen, in welcher ich von der oder dem anderen gewahr bin und zugleich implizit gewahr von mir selbst im Akkusativ als Objekt, als von der oder dem anderen beachtet oder angesprochen bin³³.

Demnach bildet die Zweite-Person Perspektive eine Art spezifischer Begegnung im Sinn einer einzigartigen Erfahrung. Dabei kann ein drittes Element zum Vorschein kommen, und zwar die Reziprozität der Zweite-Person Perspektive, eine gemeinsam verfolgte Absicht, welche auf die Erste-Person Perspektive nicht reduzierbar ist und gemeinsam intendiert ist.

Lässt sich in der psychoanalytischen Begegnung die therapeutische Beziehung als ein Beispiel der Zweite-Person Perspektive trotz jener Asymmetrie – welche das psychoanalytische Setting sowie die Arbeitsteilung zwischen behandelnder Person und Patientinnen und Patienten noch fördern und welche auf den ersten Blick jede Gegenseitigkeit auszuschließen scheint – betrachten?

Der Psychoanalytiker John Klauber, der sich der Untersuchung der therapeutischen Beziehung³⁴ in der Psychoanalyse gewidmet hat, hebt ihre unterschätzte Bedeutung hervor:

Das am wenigsten beachtete Merkmal der psychoanalytischen Beziehung scheint mir immer noch zu sein, dass sie eine Beziehung ist: und zwar eine einzigartige Beziehung, jedoch eine fest umrissene. Die Patientin oder der Patient und die Analytikerin oder der Analytiker benötigen einander. [...] Aus dieser *gemeinsamen Teilnahme am psychoanalytischen Verständnis* bezieht die Patientin oder der Patient den wesentlichen Anteil ihrer oder seiner Behandlung und die Analytikerin oder der Analytiker ihr oder sein tiefstes Vertrauen und ihre oder seine Befriedigung³⁵.

Wenn auch die Mutualität der Einfühlung also die Zweite-Person Perspektive nicht für das dynamische Ganze der analytischen Beziehung beansprucht werden kann, kann sie sich doch im Moment der *«gemeinsamen Teilnahme am psychoanalytischen Verständnis»* herausbilden.

6. Die Einfühlung in der analytischen Beziehung und ihre ethischen Aspekte

In seinem zukunftsweisenden Beitrag *Die Elastizität der psychoanalytischen Technik* rückte der Psychoanalytiker Sándor Ferenczi die Einfühlung in den Mittelpunkt der

³² Zahavi (2015a), s. 93, dt. Ü. der Verfasserin mit Zitation des Originals: «On such an account, the second-person perspective involves a reciprocal relation between you and me, where the unique feature of relating to you as you is that you also have a second-person perspective on me, that is, you take me as your you».

³³ Zahavi (2015a), s. 93, dt. Ü. der Verfasserin mit Zitation des Originals: «In short, to adopt the second-person perspective is to engage in a subject-subject (you-me) relation where I am aware of the other and, at the same time, implicitly aware of myself in the accusative, as attended to or addressed by the other [...]».

³⁴ Folgende Überlegungen zur analytischen Beziehung stellen eine weitere Entwicklung von Giampieri-Deutsch (2022) dar.

³⁵ Klauber (1986), ss. 200-201, dt. Ü. und Hervorhebung der Verfasserin mit Zitation des Originals: «The most neglected feature of the psychoanalytic relationship still seems to me to be that it is a relationship: a very peculiar relationship, but a definite one. Patient and analyst need one another».

It is from this *mutual participation in analytic understanding* that the patient derives the substantial part of his cure and the analyst his deepest confidence and satisfaction».

Behandlung, indem er eine «Einfühlungsregel» für die analytische Behandlungstechnik forderte.

Ferenczi präzisiert weiter, dass sich die Einfühlung der behandelnden Personen in ihrer oder seiner Fähigkeit taktvoll zu sein manifestiert. Takt ist Ausdruck der eigenen Empathie «*Takt ist Einfühlungsvermögen*»³⁶, welches die Behandlungstechnik der Psychoanalyse zu durchdringen hat:

[...] wann und wie man einem Analysierten etwas mitzuteilen [hat], wann man das Material, das einem geliefert wird, für zureichend erklären darf, um aus ihm eine Konsequenz zu ziehen; in welcher Form die Mitteilung gegebenenfalls gekleidet werden muss [...], wann man schweigen und weitere Assoziationen abwarten soll; wann das Schweigen ein unnützes Quälen des Patienten ist, usw [...]»³⁷.

Der Zusammenhang einer durch Takt charakterisierten Behandlungstechnik mit der Ethik der Behandlung wird von Ferenczi hervorgehoben:

In ihrer Gesamtheit machen alle diese Vorsichtsmaßnahmen auf die Analysierten den Eindruck der *Güte*, auch wenn die Motive der Feinfühligkeit rein aus dem Intellektuellen des Analytikers stammen. [...] Besteht doch im Wesen kein Unterschied zwischen dem von uns geforderten Takt und der moralischen Forderung, dass man keinem was antun will, was man unter den gleichen Verhältnissen selber nicht von anderen erfahren möchte.

Ich beeile mich, gleich hier einzufügen, dass die Fähigkeit zu dieser Art "Güte" bloss eine Seite des analytischen Verständnisses bedeutet³⁸.

Im Einklang mit Ferenczis wegweisender Auffassung bekräftigt Bolognini, die Gültigkeit der Ansicht dieses Pioniers bis hin zur Psychoanalyse der Gegenwart: «*Einführung hat nichts mit Güte oder Sympathie zu tun* [...]»³⁹:

Die wahre *Einführung* ist meinem Dafürhalten nach *ein Zustand bewussten und unbewussten Kontakts, den Getrenntheit, Komplexität und Artikuliertheit auszeichnen*: ein weites Wahrnehmungsspektrum, in dem alle emotionalen Farbtöne vertreten sind, von den hellsten bis zu den dunkelsten; [...]»⁴⁰.

Zur Arbeitsleistung der behandelnden Person bemerkt Ferenczi: «Man könnte förmlich von einem immerwährenden Oszillieren zwischen Einführung, Selbstbeobachtung und Urteilsfällung sprechen»⁴¹. Die so aufgefasste analytische Arbeit verweist auch auf die Relevanz einer bedachten Deutung, welche keinesfalls ausschließlich von den Gefühlen der behandelnden Person geleitet werden soll.

Ausgehend von Ferenczis Überlegungen kommt der Psychoanalytiker R. Horacio Etchegoyen im Kapitel «Theorie, Technik und Ethik» seines Buchs *The Fundamentals of Psychoanalytic Technique* zur Schlussfolgerung:

Es kann sogar gesagt werden, dass Ethik ein Teil der Technik ist, oder anders ausgedrückt, dass das, was den technischen Regeln der Psychoanalyse ihren Sinn und ihre Kohärenz gibt, ihre ethischen Wurzeln sind. Die Ethik ist in der wissenschaftlichen

³⁶ Ferenczi (1928), s. 383.

³⁷ Ivi, s. 383.

³⁸ Ivi, s. 384.

³⁹ Bolognini (2008), s. 162, Hervorhebung im Original.

⁴⁰ Bolognini (2002), s. 136, Hervorhebung im Original.

⁴¹ Ferenczi (1928), s. 391.

Theorie der Psychoanalyse nicht lediglich eine moralische Aspiration, sondern eine Notwendigkeit ihrer Praxis⁴².

Demnach ist die Ethik der analytischen Beziehung eine Berufsethik, welche auf der Behandlungstechnik gründet, und es ist naheliegend, Fragen der Berufsethik in Bezug auf die Behandlungstechnik der Psychoanalyse zu erörtern. Das ethische Verhalten der Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker ist durch Neutralität, Abstinenz und Vertraulichkeit definiert, so dass ein tiefes Verständnis des analytischen Settings und des psychoanalytischen Prozesses der Vorbeugung berufsethischer Überschreitungen dient.

Die Grundrisse der Behandlungstechnik, begründen die Zusammengehörigkeit von Ethik und psychoanalytischer Technik und in diesem Sinne kann ausschließlich die analytische Beziehung gemäß einer angemessenen Behandlungstechnik auch berufsethisch sein.

Demnach ist der ethische Aspekt der analytischen Beziehung eine technische Frage der Behandlung *lege artis*. In diesem berufsethischen Zusammenhang wird auch der Aspekt der Grenzüberschreitungen und -verletzungen in intersubjektiven Beziehungen nicht nur innerhalb der Psychoanalyse, sondern im Allgemeinen auch in den Gesundheitswissenschaften bis hin zum alltäglichen Leben eröffnet.

Andererseits wird die behandelnde Person während der klinischen Arbeit auch die Distanz der Dritte-Person-Perspektive einnehmen, wenn die behandelnde Person aus dem erlebenden Mitschwingen – mal mit der Patientin oder dem Patienten selbst, mal mit den Objekten der Liebe oder des Hasses der Patientin oder des Patienten – heraustritt.

Also wenn die behandelnde Person aus ihrem unmittelbaren Begreifen eine Deutung des Materials der Patientinnen und Patienten herausarbeitet, blickt sie aus einer distanzierten Dritte-Person-Perspektive darauf, welche auch bei der narrativen Niederschrift ihrer Fallstudien erforderlich ist, wie auch wenn diese Krankengeschichten in Supervisionen oder Intervisionen zu Erzählungen werden.

7. Die Interkorporalität⁴³ der Einfühlung in der analytischen Beziehung

In der analytischen Behandlung ereignet sich die Erfahrung einer lebendigen Subjektivität in der interkorporellen therapeutischen Beziehung zwischen behandelnder Person und der Patientin oder dem Patienten. Da diese Erfahrung weit über ein bloßes mentales Erlebnis hinaus geht, ist sie eher als ein psychophysisches verkörpertes Erlebnis aufzufassen, welche der Patientin oder dem Patienten die Wiederaufnahme des Kontakts zwischen dem eigenen mentalen Leben und dem eigenen Körper und den Veränderungen dank der analytischen Behandlungstechnik im Rahmen des stabilen und festgelegten psychoanalytischen Settings ermöglicht.

In der Erfahrung der Interkorporalität in der analytischen Beziehung der Psychoanalyse geht es darum, wie die behandelnde Person die psychophysische Subjektivität der Patientinnen und Patienten mittels der eigenen psychophysischen Subjektivität einführend aufzunehmen vermag⁴⁴. Diese Erfahrung wird in den klinischen Studien aus der Pariser Schule der Psychosomatik⁴⁵, wie in jenen der Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker

⁴² Etchegoyen (1991), s. 11, dt. Ü. der Verfasserin.

⁴³ Dieser Terminus wird in diesem Beitrag dem phänomenologischen Terminus "Zwischenleiblichkeit" vorgezogen, welcher zwar eine Annäherung beider Ansätze der Phänomenologie und der Psychoanalyse für den Fall zulassen würde, dass der längere Umweg einer begrifflichen Klärung des phänomenologischen "Leib"-Begriffes gegenüber dem psychoanalytischen "Körper"-Begriff unternommen wird.

⁴⁴ Interkorporelle Phänomene wurden bereits in der Pionierzeit der Psychoanalyse von Felix Deutsch, Helene Deutsch und Sándor Ferenczi (1932) klinisch exploriert.

⁴⁵ Zur Diskussion interkorporeller Phänomene in interanalytischen Gruppen der gegenwärtigen Psychoanalyse vgl. Giampieri-Deutsch (2018), (2019b).

Pierre Marty und Michel de M'Uzan⁴⁶, Michel Fain, Christian David und Pierre Marty⁴⁷, Pierre Marty⁴⁸, Christophe Dejours⁴⁹ und Marilia Aisenstein⁵⁰ beschreiben.

Neuere Ansätze wie jener des Psychoanalytikers Massimo Vigna-Taglianti charakterisieren die Kommunikation zwischen dem Unbewussten der behandelnden Person und dem Unbewussten der Patientin oder des Patienten als ein «in die ‚Haut des Patienten‘ schlüpfen»⁵¹ und halten diese unbewusste Kommunikation für die Vorbedingung der Einfühlung der behandelnden Person.

8. Die therapeutische Allianz als ein weiterer realer Anteil des analytischen Prozesses

Die Bemerkung von John Klauber «Das am wenigsten beachtete Merkmal der psychoanalytischen Beziehung scheint mir immer noch zu sein, dass sie eine Beziehung ist [...]», soll insofern richtiggestellt werden, als das sich seit jeher die behandelnden Personen mit der “realen” Seite der Beziehung zu ihren Patientinnen und Patienten befasst und versucht haben, jene Anteile zu verorten, welche von der entstellenden Dynamik der Übertragung üblicherweise ausgespart werden.

Schon in *Zur Einleitung der Behandlung* aus dem Jahr 1913 empfahl Freud, mit der Mitteilung der psychoanalytischen Deutungen so lange abzuwarten, bis sich «ein ordentlicher Rapport» mit der behandelnden Person gebildet hatte⁵². Das Phänomen wurde also von Freud klinisch wohl bereits erkannt, wobei Freud die Realitätselemente der therapeutischen Beziehung von den Selbsttäuschungen der Übertragung noch nicht herauschälen und herausarbeiten konnte.

Und in *Die endliche und die unendliche Analyse* aus dem Jahr 1937 schien Freud bereits zu einer definierten Position zu gelangen: «Und außerdem sei nicht jede gute Beziehung zwischen Analytiker und Analysieren, während und nach der Analyse, als Übertragung einzuschätzen. Es gebe freundschaftliche Beziehungen, die real begründet sind und sich als lebensfähiger erweisen»⁵³.

1934 begann der Psychoanalytiker Richard F. Sterba (1898-1989) die Fähigkeit der Patientinnen und Patienten zur “therapeutischen Allianz”, zum “Arbeitsbündnis” oder “Behandlungsbündnis”⁵⁴ mit der behandelnden Person zu untersuchen:

Von Anfang an wird der Patient zu “gemeinsamer” Arbeit gegen etwas aufgefordert. Jede einzelne Analytestunde gibt dem Analytiker wiederholt Gelegenheit, das Wort “Wir” auf sich und den realitätsgerechten Anteil des Ichs des Patienten anzuwenden⁵⁵.

Die Aufgabe der behandelnden Person ist es, jene Anteile, welche sich auf die Realität und auf reale Ziele beziehen und nach einer “therapeutischen Allianz” mit der behandelnden Person streben, von jenen Anteilen zu unterscheiden, welche die Bezugspersonen und die Erlebnisse der Vergangenheit auf die behandelnde Person und die Behandlungssituation übertragen. Die realitätsbezogenen Anteile ermöglichen die Identifizierung mit den therapeutischen Zielen der behandelnden Person⁵⁶.

Der Psychoanalytiker Ralph R. Greenson erarbeitete den Begriff des “Arbeitsbündnisses”,

⁴⁶ Marty und de M'Uzan (1963).

⁴⁷ Fain, David und Marty (1964).

⁴⁸ Marty (1991).

⁴⁹ Dejours (2018) (2001).

⁵⁰ Aisenstein (2006).

⁵¹ Vigna-Taglianti (2014), s. 233.

⁵² Freud (1913c), s. 473.

⁵³ Freud (1937c), s. 67.

⁵⁴ Die drei Termini “therapeutische Allianz”, “Arbeitsbündnis” und “Behandlungsbündnis” werden in der Folge als Synonyme verwendet,

⁵⁵ Sterba (1934), s. 69; (1940).

⁵⁶ Sandler (1971), s. 26.

um den relativ unneurotischen, rationalen Rapport zwischen dem Patienten und seinem Analytiker zu bezeichnen. Dieser vernünftige und zielgerichtete Teil der Gefühle des Patienten gegenüber dem Analytiker bringt das *Arbeitsbündnis* zustande⁵⁷.

Greenson führt auch seine Auffassung präziser aus, von was unter einer "realen" Beziehung zwischen behandelnder Person und der Patientin oder dem Patienten gemeint war:

Der Ausdruck "real" in der Formulierung "reale Beziehung" kann bedeuten: realistisch, realitätsorientiert oder unentstellt – im Gegensatz zu dem Ausdruck "Übertragung", dem der Beiklang von unrealistisch, entstellt und unangemessen eigen ist. Das Wort "real" kann auch "echt", "authentisch" und "wahr" bedeuten, im Gegensatz zu "künstlich", "synthetisch" oder "angenommen". An dieser Stelle möchte ich den Ausdruck "real" benutzen, um auf die realistische *und* echte Beziehung zwischen Analytiker und Patient Bezug zu nehmen⁵⁸.

Um die therapeutische Allianz weiter zu charakterisieren, differenzierte R. Horacio Etchegoyen einleuchtend zwischen Übertragung und Erfahrung. Unbewusste Impulse, welche vom Bewusstsein und der Realität verbannt wurden, scheinen die Gegenwart mit der Vergangenheit zu verwechseln und übertragen vergangene Bezugspersonen und Erlebnisse auf die behandelnde Person und auf die Behandlungssituation auf der Suche nach Befriedigung oder einfach nach Entladung.

Hingegen sind gut entwickelte mentale Phänomene für das Bewusstsein zugänglich⁵⁹, so dass bewusste Impulse der Patientin oder dem Patienten ermöglichen können, auf der Grundlage des Vergangenen und des Realitätsprinzips, die Umstände der Gegenwart besser zu begreifen, und sie werden deswegen als Erfahrung bezeichnet. Die bewussten, antizipierenden Vorstellungen sind somit Anteile der therapeutischen Allianz und nicht der Übertragung.

Etchegoyen formuliert diese Unterscheidung zwischen authentischer Erfahrung und den Trugbildern und irreführenden Emotionen der Übertragung:

Das Arbeitsbündnis wird auf der Grundlage einer früheren Erfahrung errichtet, bei der man mit einer anderen Person arbeiten konnte, wenn man auf die Ursprünge Bezug nimmt, wie im Fall des Säuglings an der Mutterbrust. Ich nenne dieses Phänomen nicht Übertragung, da es eine Erfahrung der Vergangenheit ist, die dazu dient, sich selbst in der Gegenwart zu orientieren, und nicht etwas, was von der Vergangenheit irrational wiederholt wird und die Wahrnehmung der Gegenwart stört⁶⁰.

Ohne über den erst später entstandenen Terminus «Arbeitsbündnis» verfügen zu können, war Ferenczi stets empfänglich für alle Formen der Versuche, die Behandlung von schweren Patientinnen oder Patienten doch aufrechtzuhalten. Keinesfalls schloss sich Ferenczi jenen behandelnden Personen an, die übereilt von einer «Versandung eines Falles» sprachen. Ferenczi entgegnete ihnen: «Ich dachte mir, solange der Patient überhaupt noch kommt, ist der letzte Faden der Hoffnung nicht gerissen»⁶¹.

8. Einblicke in die empirische Forschung der Einfühlung

Die günstigen Auswirkungen der therapeutischen Allianz auf das Ergebnis, also auf die Wirksamkeit der Psychoanalyse und der von ihr stammenden psychodynamischen Behandlungen wurde vom Psychoanalytiker Lester Luborsky⁶² empirisch untersucht.

⁵⁷ Greenson (1967), s. 204, Hervorhebung im Original.

⁵⁸ Ivi, s. 228, Hervorhebung im Original.

⁵⁹ Etchegoyen (1991), s. 87.

⁶⁰ Ivi, s. 252, dt. Ü. der Verfasserin.

⁶¹ Ferenczi (1931a), s. 493.

⁶² Luborsky (1976), (1983), (2000).

Luborsky entwickelte bereits ab dem Jahre 1976 geeignete psychometrische Messinstrumente und konnte dadurch auch empirisch zeigen, dass ein empathisches Arbeitsbündnis die Grundlage für das Gelingen psychoanalytischer und psychotherapeutischer Behandlungen bildet. Seine Pionierarbeit zur empirischen Untersuchung der therapeutischen Allianz wurde vielfach weiterentwickelt.

Die Relevanz eines funktionierenden Arbeitsbündnisses für das gute Ergebnis einer Behandlung wurde sowohl für das Breitband der von Luborsky untersuchten psychoanalytischen und psychodynamischen Behandlungen wie auch für die kognitive-behaviorale Therapie (CBT) validiert⁶³.

Um sich in das alltägliche, allgemeine Erleben anderer Menschen einfühlen zu können oder um empathisch zu handeln ist es laut Fonagy wesentlich, mentale Prozesse dank der Fähigkeit der «Mentalisierung» verstehen zu können⁶⁴. Fonagy mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern stellen nicht nur eine Theorie der Einfühlung bzw. Empathie auf, sondern weisen auf eine allgemeine Fähigkeit, welche in der durchschnittlichen Entwicklung erworben wird, und von der Entwicklungspsychologie und der kognitiven Psychologie beobachtet wurde. Mittels der Skala des reflexiven Funktionierens kann der Grad dieser Fähigkeit bei der diagnostischen Arbeit, bei der Messung von Veränderungen im psychoanalytischen Prozess sowie bei der Auswertung der Ergebnisse der Behandlung in der Psychotherapieforschung der Gegenwart angewandt werden⁶⁵.

Fonagys Untersuchungen zur Mentalisierung führten ihn auch zu der Manualisierung von Behandlungen wie der «mentalisierungsbasierten Therapie»⁶⁶.

Die Mentalisierung, also das, was Fonagy als Reflexives Funktionieren bezeichnet, ist Ausdruck jener mentalen Fähigkeit, welche sowohl einen selbstreflexiven als auch einen intersubjektiven Aspekt aufweist⁶⁷: «die Fähigkeit, sich selbst und andere in Bezug auf mentale Zustände (Gefühle, Glauben, Absichten und Wünsche) wahrzunehmen und zu verstehen, [...] über das eigene und das Verhalten von anderen in Bezug auf mentale Zustände nachzudenken, in diesem Sinne also Reflexion»⁶⁸.

Demnach ermöglicht die Mentalisierung, das Verhalten von sich selbst oder anderen nicht als eine aufeinander folgende Reihe sinnloser Bewegungen anzusehen, sondern ein Verhalten als absichtlich – und somit auf mentale Zustände und Prozesse gegründet – wahrzunehmen und zu deuten. Diese entwicklungsbezogene Aneignung erlaubt nicht nur die Antwort auf das Verhalten einer anderen Person, sondern auch auf ihre dahinterliegenden «Überzeugungen, Gefühle, Einstellungen, Wünsche, Hoffnungen, Wissen, Phantasie, Vortäuschung, Täuschung, Absichten, Pläne»⁶⁹. Das reflexive Funktionieren bezieht sich auf jene mentalen Prozesse, welche der Fähigkeit zu mentalisieren unterliegen.

Fonagys empirisch begründete Theorie der Mentalisierung nimmt ihren Ausgang in der Autismus-Forschung von Simon Baron-Cohen mit Kolleginnen und Kollegen⁷⁰. Baron-Cohen nennt die Empathie “mindreading”, also Gedankenlesen, die Fähigkeit, eigene und

⁶³ Hilsenroth, Cromer und Ackerman (2012).

⁶⁴ Folgende Absätze stellen eine Ausarbeitung aus Giampieri-Deutsch (2019), ss. 106-107 dar.

⁶⁵ Die Skala des reflexiven Funktionierens (Reflecting Functioning Scale, RF-Skala) wurde von Peter Fonagy mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für die Protokolle des Berkeley Erwachsenenbindungsinterviews (Adult Attachment Interview, AAI) entworfen. Dieses Interview erfragt Erlebnisse wie Trennung, Krankheit, Zurückweisung und Verlust bezüglich der ersten Bezugspersonen, um die Qualität und den Grad der Bindung zu diesen bedeutenden Anderen auszuwerten, vgl. George, Kaplan und Main (1996).

⁶⁶ Bateman und Fonagy (2012), (2016).

⁶⁷ Fonagy, Target, Steele und Steele (1998); Fonagy (2002), s. 60.

⁶⁸ Fonagy, Target, Steele und Steele (1998), s. 7, dt. Ü. der Verfasserin.; vgl. auch Giampieri-Deutsch (2005), s. 37.

⁶⁹ *Ibidem*, dt. Ü. der Verfasserin.

⁷⁰ Baron-Cohen, Leslie und Frith (1985); Baron-Cohen (1995); Baron-Cohen, Tager-Flusberg und Cohen (1993).

fremde mentale Zustände zu erkennen sowie sich diese repräsentieren und zuschreiben zu können, und "mindblindness" ihre Störung im Autismus⁷¹.

Die Theorie des "mindreading" ist Teil der entwicklungspsychologischen "Theory of Mind" (ToM), welche auf die Gesamtheit der Begriffe hinweist, die Menschen gebrauchen, um sich selbst und anderen mentale Zustände zuzuschreiben. Weniger geläufig ist jedoch, dass dieser Begriff ursprünglich vom Philosophen des Geistes Jerry Fodor stammt, der 1978 in seiner Auffassung einer "Theory of Mind" die Fähigkeit aufnahm, sich in andere einzufühlen, um deren Gedanken, Absichten, Wünsche und Wahrnehmungen zu verstehen⁷². Nachträglich preiste Baron-Cohen Fodors "mentalen Realismus", gemäß welchem wir die Gedanken anderer auf Grund von unseren inneren mentalen Zuständen lesen können. Die Inferenz dieser Zustände ermöglicht uns, dem Verhalten Sinn zu verleihen und es voraussehen zu können⁷³.

In seiner Weiterentwicklung der Theory of Mind (ToM) führt Fonagy mit Kolleginnen und Kollegen an: «Das reflexive Funktionieren oder Mentalisierung ermöglicht es Kindern, die Gedanken anderer Menschen zu "lesen". Auf diese Weise wird für Kinder das Verhalten von Menschen sinnvoll und vorhersehbar»⁷⁴.

Fonagys Begriff der Mentalisierung wurde bisher noch nicht hinreichend mit dessen Ursprung in den frühen 1960er Jahren in der Pariser Schule der Psychosomatik in Verbindung gebracht, als Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker feststellten, dass ihre psychosomatischen Patientinnen und Patienten Schwierigkeiten zu mentalisieren hatten. Die Abstammung des Begriffs der Mentalisierung von der Psychosomatik ermöglicht es, die Mentalisierung als psychophysische Fähigkeit sichtbarer zu machen⁷⁵. Der Psychoanalytiker André Green⁷⁶ wies deutlich auf den Ursprung dieses Begriffs von der Auffassung einer *pensée opératoire* von Pierre Marty und Michel de M'Uzan⁷⁷ und von Martys Begriff der Mentalisierung in *Mentalisation et psychosomatique* und *La mentalisation*⁷⁸ hin: "Prä-psychische" Patientinnen und Patienten, die nicht "mentalisieren" können, kommunizieren in der Behandlung nur mittels ihrer *pensée opératoire*, ihres konkreten oder mechanistischen Denkens und ihre Beziehung zur behandelnden Person ist eine "relation blanche", eine leere Beziehung.

Andererseits ermöglicht es eine "hinreichend gute" frühe Beziehung des Säuglings und Kleinkinds mit der bedeutsamen Bezugsperson, über die körperliche Versorgung und die Körperpflege das Psychische, das Mentale, mit dem Körperlichen zu integrieren.

Fonagy macht auch darauf aufmerksam, dass das Denken keinesfalls dasselbe ist, wie das Prädikat "ich denke", wie die klassische analytische Philosophie unzutreffend annahm, weil eine Erkenntnis der Denkprozesse kaum durch begriffliche Analyse vertieft werden kann. Bei der Auswertung des Grades des reflexiven Funktionierens (Reflective Functioning, RF) zeigt sich deutlich, dass die bloße Verwendung von Worten wie "reflektieren" oder "über etwas denken" nicht den mentalen Prozessen des Nachdenkens oder Reflektierens entspricht.

RF ist nach Fonagy ein unbewusstes prozedurales Wissen des mentalen Lebens. Daher unterscheidet Fonagy RF von der Introspektion oder von der Selbstreflexion, welche bewusste Prozesse sind und dem meist bewussten deklarativen Wissen über sich selbst entsprechen. Hingegen bezieht sich RF sich auf die Fähigkeit, dem Verhalten oder den Handlungen eines anderen einen Sinn zu verleihen, um sich danach orientieren zu können.

⁷¹ Baron-Cohen (1995).

⁷² Fodor (1978); vgl. Giampieri-Deutsch (2011), s. 216 und 2019a, ss. 98-99.

⁷³ Baron-Cohen (1995), s. 24.

⁷⁴ Fonagy, Gergely, Jurist und Target (2002), s. 24, dt. Ü. der Verfasserin; vgl. auch Giampieri-Deutsch (2005), s. 36.

⁷⁵ Lecours und Bouchard (1997).

⁷⁶ Green (2010).

⁷⁷ Marty und de M'Uzan (1963); vgl. auch Fain, David und Marty (1964).

⁷⁸ Marty (1991), (1994).

In seinem späteren Buch *The Science of Evil. On Empathy and the Origins of Cruelty* wird Baron-Cohen eine Definition von Einfühlung anbieten, welche nicht lediglich die Fähigkeit beinhaltet, Gedanken und Gefühle von anderen zu erkennen, sondern weit über das "mindreading" der sozialen Kognition⁷⁹ hinaus, auch darauf angemessen zu antworten: «Empathie ist unsere Fähigkeit zu identifizieren, was andere denken oder fühlen und auf ihre Gedanken und Gefühle mit einer angemessenen Emotion zu antworten»⁸⁰. Nach Baron-Cohen ist unsere Empathie ausgeschaltet, wenn unsere Aufmerksamkeit einen einzigen Fokus hat, welcher ausschließlich auf unser gegenwärtiges Interesse oder Ziel, unseren Wunsch oder Plan gerichtet ist, und sie nicht auf die Gedanken und die Gefühle von einer anderen Person bezogen ist⁸¹.

Als Anhänge zu seinem Buch fügt Baron-Cohen auch Fragebögen zur Messung und Auswertung von "The Empathy Quotient" (EQ) jeweils in einer Version für Erwachsene und einer für Kinder⁸² hinzu sowie diagnostische Kriterien für die Erkennung von Personen, die – gemäß Baron-Cohens Bezeichnung – ein "Zero Degrees of Empathy" aufweisen⁸³.

Bibliographie

Freuds Zitation in diesem Artikel, erfolgt nach Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Freud, A. Bibring, E. Hoffer, W. Kris, E. Isakower, O. Bonaparte, M. (eds.), 18 vol. mit einem nichtnummerierten Nachtragsband, vol. 1-17, 1940-1952, Imago Publishing Co. Ltd., London (nach 1960 Fischer, Frankfurt am Main) und vol. 18 und Nachtragsband, Fischer, Frankfurt a.M. 1940.

Die in Klammern ergänzten Jahresangaben geben das Jahr der Erstveröffentlichung an. Im gleichen Jahr publizierte Schriften werden durch Kleinbuchstaben unterschieden. Die nachgestellten Zahlen in eckigen Klammern nennen das Jahr der Niederschrift. Die Jahresangaben zu den Publikationen Sigmund Freuds sind entnommen aus: Meyer-Palmedo, I. Fichtner, G. (eds.) (1989), *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*, Fischer, Frankfurt a.M., pp. 15-90.

Aisenstein, M. (1995), "The Indissociable Unity of Psyche and Soma: A View from the Paris Psychosomatic School", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 87, n. 3, pp. 667-680.

Baron-Cohen, S. (1995), *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge, MA.

Baron-Cohen, S. (2011), *The Science of Evil. On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, New York.

Baron-Cohen, S., Leslie, A.L., Frith, U. (1985), "Does the Autistic Child have a 'Theory of Mind'?", *Cognition*, vol. 21, pp. 37-46.

Baron-Cohen, S., Tager-Flusberg, H., Cohen, D.J. (1993), *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism*, Oxford University Press, Oxford.

Bateman, A., Fonagy, P. (eds.) (2012), *Handbook of Mentalization in Mental Health Practice*, American Psychiatric Association Publishing, Arlington.

Bateman, A., Fonagy, P. (2016), *Mentalization-based Treatment for Personality Disorders. A Practical Guide*, Oxford University Press, Oxford.

⁷⁹ Ein Überblick der Diskussion über das "mindreading" in der sozialen Kognition, wie die Lektüre der Theorie der Spiegelneuronen und des "mindreading" als Simulation (Gallese, 2001, 2006, 2007; Gallese und Goldman, 1998), sowie einige Gegenentwürfe und Widerlegungen seitens der Philosophie des Geistes (Jacob, 2005) oder der Phänomenologie (Gallagher, 2008), wurde bereits in Giampieri-Deutsch (2019a), ss. 106-107 zusammengestellt.

⁸⁰ Baron-Cohen (2011), s. 16.

⁸¹ Ivi, s. 17.

⁸² Ivi, ss. 187-195.

⁸³ Ivi, ss. 197-200.

- Bolognini, S. (2002), *Die psychoanalytische Einfühlung*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2003.
- Bolognini, S. (2008), *Verborgene Wege. Die Beziehung zwischen Analytiker und Patient*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2011.
- Dejours C. (2001), *Le corps, d'abord – Corps biologique, corps érotique et sens moral*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 2008.
- Deutsch, H. (1926), "Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse", *Imago*, vol. 12, n. 2-3, pp. 418-433.
- Etchegoyen, R.H. (1991), *The Fundamentals of Psychoanalytic Technique*, Karnac Books, London-New York.
- Fain, M., David, C., Marty, P. (1964), "Perspective psychosomatique sur la fonction des fantasmes", *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 28, pp. 609-622.
- Ferenczi, S. (1928), "Die Elastizität der psychoanalytischen Technik", in Id., *Bausteine zur Psychoanalyse*, vol. 3, Huber, Bern-Stuttgart-Wien 1984, pp. 380-398.
- Ferenczi, S. (1931a), "Kinderanalyse mit Erwachsenen", in Id., *Bausteine zur Psychoanalyse*, vol. 3, Huber, Bern-Stuttgart-Wien 1984, pp. 490-510.
- Ferenczi, S. (1931b), "Über die Initiative des Patienten", in Id., *Bausteine zur Psychoanalyse*, vol. 4, Huber, Bern-Stuttgart-Wien 1984, pp.
- Ferenczi, S. (1932), *Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch von 1932*, Fischer, Frankfurt a.M. 1988.
- Freud, S. (1912b), *Zur Dynamik der Übertragung*, in *Gesammelte Werke (GW) 8* (1940-1987), Freud, A., Bibring, E., Hoffer, W., Kris, E., Isakower, O., Bonaparte, M. (eds.), 18 vol. mit einem nichtnummerierten Nachtragsband, vol. 1-17, Imago Publishing Co. Ltd., London (1940-1952) (nach 1960 Fischer, Frankfurt a.M.) und vol. 18 und Nachtragsband, Fischer, Frankfurt a.M. 1940, pp. 364-374.
- Freud, S. (1912e), *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*, in *GW 8*, pp. 376-387.
- Freud, S. (1913c), *Zur Einleitung der Behandlung. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, I*, in *GW 8*, pp. 454-478.
- Freud, S. (1914g), *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, II*, in *GW 10*, pp. 126-136.
- Freud, S. (1915a), *Bemerkungen über die Übertragungsliebe, Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, III* (1914), in *GW 10*, pp. 306-321.
- Freud, S. (1919a), *Wege der psychoanalytischen Therapie* (1918), in *GW 12*, pp. 183-194.
- Freud, S. (1937c), *Die endliche und endliche Analyse*, in *GW 16*, pp. 59-99.
- Fodor, J. (1978), "Propositional Attitudes", *Monist*, vol. 61, n. 4, pp. 501-523.
- Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E., Target, M. (2002), *Affektregulierung, Mentalisierung und die Entwicklung des Selbst*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004.
- Fonagy, P., Target, M., Steele, H., Steele, M. (1998), *Reflective-Functioning Manual*, 5. Auflage, Unveröffentlichtes Forschungsmanual, University College London (UCL), London.
- Gabbard, G. O. (2005), *Psychodynamische Psychiatrie*, Psychosozial-Verlag, Gießen.
- Gallagher, S. (2007), "Simulation trouble", *Social Neuroscience*, vol. 2, n. 3-4, pp. 353-365.
- Gallese, V. (2001), "The Shared Manyfold Hypothesis: from Mirror Neurons to Empathy", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n. 5-7, pp. 33-50.
- Gallese, V. (2006), "Mirror Neurons and Intentional Attunement: Commentary on Olds", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 54, n. 1, pp. 47-57.
- Gallese, V. (2007), "Before and Below 'Theory of Mind': Embodied Simulation and the Neural Correlates of Social Cognition", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 362, pp. 659-666.
- Gallese, V., Goldman, A. (1998), "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading", *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 12, n. 2, pp. 493-501.

- George, C., Kaplan, N., Main, M. (1996), *Adult Attachment Interview*, 3. Auflage, Unveröffentlichtes Manuskript, University of California, Department of Psychology, Berkeley.
- Giampieri-Deutsch, P. (2002), “Die psychoanalytische Theorie des Mentalen und die analytische Philosophie des Geistes”, in Id. (ed.), *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften*, vol. 1, *Europäische Perspektiven*, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 58-75.
- Giampieri-Deutsch, P. (2004), “Auswirkungen der Kooperation zwischen der analytischen Philosophie des Geistes und der Psychoanalyse auf die psychoanalytische empirische Forschung”, in Id. (ed.), *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften*, vol. 2, *Anglo-amerikanische Perspektiven*, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 80-91.
- Giampieri-Deutsch, P. (2005), *Approaching Contemporary Psychoanalytic Research*, in Id. (ed.), *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 15-53.
- Giampieri-Deutsch, P. (2012), *Psychoanalysis: Philosophy and/or Science of Subjectivity? Prospects for a Dialogue Between Phenomenology, Philosophy of Mind, and Psychoanalysis*, in Lohmar, D., Brudzinska, J. (eds.), *Founding Psychoanalysis. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytical Experience*, *Phaenomenologica*, vol. 199, Springer, Dordrecht, pp. 83-103.
- Giampieri-Deutsch, P. (2016), *Towards Living Subjective Experience*, in Schoeller, D., Saller, V. (eds.), *Thinking Thinking: Practicing Radical Reflectivity*, Verlag Karl Alber, Freiburg in Breisgau-München, pp. 226-237.
- Giampieri-Deutsch, P. (2018), “Osons-nous examiner les origines de la vie psychanalytique de la séance? Discussion: deux cas de recherche ‘de l’intérieur’ de la psychanalyse”, *Psychanalyse en Europe. Bulletin de la Fédération Européenne de Psychanalyse (FEP)*, vol. 72, pp. 235-243.
- Giampieri-Deutsch, P. (2019a), “Das Problem des Fremdpsychischen: Wittgensteins Beitrag und die wissenschaftliche Forschung, insbesondere der Psychoanalyse”, *Bollettino Filosofico. Special Issue: L’altro, lo straniero, l’ospite*, n. 34, pp. 90-110.
- Giampieri-Deutsch, P. (2019b), “The Body in Inter-Analytic Investigation: Object and Subject, Source and Resource”, Diskussion von Luc Michel’s ‘Body and specificity: Bodily expressions in the inter-Analytic group’ and Marina Perris-Myttas’, ‘The Working Party on Psychosomatics: A journey of exploration’, EPF/IPA Working Parties Committee Joint Panel, 32nd Conference of the European Psychoanalytical Federation (EPF), Body, Madrid, 10th-14th April 2019, unveröffentlichtes Manuskript.
- Giampieri-Deutsch, P. (2021), “Psychoanalysis and phenomenology”, in De Santis, D., Hopkins, B.C., Majolino, C. (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, London, pp. 718-730.
- Giampieri-Deutsch, P. (2022), “Entwicklung der therapeutischen Beziehung in der Psychoanalyse und der Psychotherapie und ihre Auswirkungen auf die Medizin in Wien und in der Emigration”, in Nemeč, B., Hofer, H.G., Seebacher, F., Schütz, W. (eds.), *Medizin in Wien nach 1945. Strukturen, Aushandlungsprozesse, Reflexionen*, Vienna University Press, V & R unipress, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 513-536.
- Green, A. (2010), “Thoughts on the Paris School of Psychosomatics”, in Aisenstein, M., Rappoport de Aisemberg, E. (eds.), *Psychosomatics Today: A Psychoanalytic Perspective*, Karnac, London 2022, pp. 1-45.
- Greenson, R. R. (1960), “Empathy and its Vicissitudes”, *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 41, pp. 418-424.
- Greenson, R.R. (1967), *Technik und Praxis der Psychoanalyse*, vol. 1, Klett-Cotta, Stuttgart 1989.
- Hilsenroth, M.J., Cromer, T.D., Ackerman, S.J. (2012), *How to make practical use of therapeutic alliance research in your clinical work*, in Levy, R.A., Ablon, J.S., Kächele, H. (eds.), *Psychodynamic Psychotherapy Research. Evidence-Based Practice and Practice-Based Evidence*, Springer-Humana Press, New York, pp. 361-380.

- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920, Zweiter Teil: 1921-1928, Dritter Teil: 1929-1928*, Kern, I. (ed.), *Husserliana*, vol. 13-15, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Jacob, P. (2005), *First-Person and Third-Person Mindreading*, in Giampieri-Deutsch, P. (ed.), *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science. Collected Papers on Contemporary Psychoanalytic Research*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 143-166.
- Klauber, J. (1986), *Elements of the psychoanalytic relationship and their therapeutic implications*, in Kohon, G. (ed.), *The British School of Psychoanalysis. The Independent Tradition*, Free Association Books, London, pp. 200-214.
- Klein, M. (1955), *On identification*, in Id. *Envy and Gratitude and Other Works (1946-1963)*, *The Writings of Melanie Klein*, vol. 3, The Free Press, New York 1975, pp. 141-175.
- Kohut, H. (1984), *How Does Analysis Cure?*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lecours, S., Bouchard, M.A. (1997), "Dimensions of mentalisation: Outlining levels of psychic transformation", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 78, pp. 855-875.
- Luborsky, L. (1976), *Helping Alliances in Psychotherapy: The Groundwork for Study of their Relationship to Its Outcome*, in Claghorn, J.L. (ed.), *Successful Psychotherapy*, Brunner-Mazel, New York, pp. 92-115.
- Luborsky, L. (1983), "Two Helping Alliance Methods for Predicting Outcomes of Psychotherapy: A Counting Signs vs. a Global Rating Method", *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 171, n. 8, pp. 480-491.
- Luborsky, L. (2000), "A Pattern-Setting Therapeutic Alliance Study Revisited", *Psychotherapy Research*, vol. 10, pp. 17-29.
- Marty, P., de M'Uzan, M. (1963), "La pensée opératoire", *Revue française de psychanalyse* vol. 27, pp. 345-355.
- Marty, P. (1991), *Mentalisation et psychosomatique*, Laboratoire Delagrangue, Paris.
- Marty, P. (1994), *La mentalisation*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris.
- Racker, H. (1968), *Transference and Countertransference*, Hogarth, London.
- Rosenfeld, H. (1987), *Impasse and Identification, Therapeutic and Anti-Therapeutic Factors in the Psychoanalytic Treatment of Psychotic, Borderline, and Neurotic Patients*, Routledge, London.
- Sandler, J. (1971), "Das Behandlungsbündnis", in Id., *Die Grundbegriffe der psychoanalytischen Therapie*, Klett Cotta, Stuttgart, 1973, pp. 24-32.
- Stein, E. (1917), *Zum Problem der Einfühlung*, Herder, Freiburg 2008.
- Sterba, R.F. (1934), "Das Schicksal des Ichs im therapeutischen Verfahren", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. 20, pp. 66-73.
- Sterba, R.F. (1940), "The Dynamics of the Dissolution of the Transference Resistance", *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 9, pp. 363-379.
- Vigna-Taglianti, M. (2014), "Brüche: Wenn Zerbrochenes wieder zusammengefügt wird – Vernähen durch Spielen", *Psychoanalyse in Europa. Bulletin der Europäischen Psychoanalytischen Föderation (EPF)*, vol. 68, pp. 229-250.
- Zahavi, D. (2014), *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford.
- Zahavi, D. (2015a), "You, Me, and We. The Sharing of Emotional Experiences", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 22, n. 1-2, pp. 84-101.
- Zahavi, D. (2015b), "Self and Other: from Pure Ego to Co-Constituted We", *Continental Philosophical Review*, vol. 48, pp. 43-160.
- Zahavi, D. (2017), *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

NARRATIVE EMPATHY AND THE CHALLENGE OF THE UNRELATABLE

Abstract:

The essay explores the everyday aesthetic judgment embedded in “relatable” representations and takes on the challenge of the “unrelatable”. It advances the theorizing of narrative empathy by considering why some representations are judged “unrelatable”. The unrelatable fails at the first hurdle if it was crafted with the intention of evoking empathy (though not all narratives share that aim). If narratives are to galvanize feeling for distant others, nonhuman animals, the inanimate world and changing climate, and our descendants, then understanding what makes representations unrelatable matters. But if the response inheres primarily in readers, then forbearance from condemnation matters more.

Keywords: Failed Empathy, Relatable, Storyworld, Strategic Narrative Empathy, Unrelatable

This essay advances the theorizing of narrative empathy, a mode of aesthetic empathy, by taking seriously readers’ and viewers’ declarations that certain fictional representations are “unrelatable”. Narrative empathy describes the capacity of narrative fiction to invite readers into unfamiliar worlds, where they can be spurred to share the imagined experiences, perspectives, and emotions of characters and other storyworld elements, coaxed into identifying with persons radically different from themselves as they overcome barriers of distance, dissimilarity, and unfamiliarity that prevail in lived experience. Sustained exposure to narrative develops what Vera Nünning describes as readers’ “narrative competence”, which plays a «crucial role in the processes involved in comprehending others»¹. One such process involves narrative empathy. If you find yourself sharing the feelings and perspectives of a fictional character, not necessarily approving of the character’s actions or endorsing their motivations, but *feeling with them*, you have experienced narrative empathy. By definition, a work that inspires narrative empathy is, at least temporarily, “relatable”. An unrelatable representation fails at the first hurdle if it is crafted with the intention of evoking empathy.

Some representations are deliberately created with antipathetic affective aims, such as disgust, horror, or fear, and in those cases being “unrelatable” is predictable, whereas being “relatable” would be a cause for concern. There is nothing unusual about stalled, stymied, or absent empathy in real life. Failed intersubjective empathy is extremely common, but because its literary variant is sometimes imagined to possess powers to transcend barriers of dissimilarity, distance, and unfamiliarity, an unrelatable narrative indicts its reader or viewer when it does not evoke identification or a rooting interest. Including the overweening ambition for its efficacy, narrative empathy differs from ordinary, real-life human empathy in a number of ways. But it resembles real-world affective relations in its limitations. No one fictional text or narrative representation evokes empathy from every reader or viewer. A common reason given for dissenting from the invitation to feel with a fiction would be the verdict, delivered with an indifferent shrug: “It’s unrelatable”.

As I have earlier outlined, narrative empathy is characterized by:

The sharing of feeling and perspective-taking induced by reading, viewing, hearing, or imagining narratives of another’s situation and condition. Narrative empathy plays a role

* Hamilton College, Clinton, New York.

¹ Nünning (2014), p. 17.

in the aesthetics of production when authors experience it, in mental simulation during reading, in the aesthetics of reception when readers experience it, and in the narrative poetics of texts when formal strategies invite it. Narrative empathy overarches narratological categories, involving actants, narrative situation, matters of pace and duration, and storyworld features such as settings².

As many others have shown, the resources of story-telling, including fictional worldmaking, the invitation to narrative immersion³, characterization of those whose real-life counterparts would be outside the readers' experience or antipathetic, and the affects fundamental to narrativity, can evoke readers' empathy⁴. In the relatively low-risk circumstances of reading or viewing, experiences of narrative empathy may more readily transcend the barriers of dissimilarity, unfamiliarity, and distance that often impede real-life empathy. For a fluent reader, encountering a social world within a work tagged as fictional, empathic connection with that world and its imaginary inhabitants may come easily. Much depends upon the co-creating reader's own identity, disposition, and experiences⁵, but their connection through narrative empathy often leads readers to declare a narrative work, a plotline, or a fictional character as "relatable". Or, it may work the other way round, as recognition of the "relatable" opens the way for narrative empathy and even sympathetic concern. A single narrative may even offer pathways of both kinds, with avenues beginning with similarity and others that surprise a reader into relating through situational emotional fusion.

In this essay I explore not only the everyday aesthetic judgment embedded in that terminology of the "relatable", but I also broach the real challenge of the "unrelatable". For surely there are limitations to even the most highly empathetic readers' ability to feel with *some* narrative subjects. Children, horses, pets, injured or ill people and creatures are easy; convicted murderers, sex-offenders, micro-organisms and icefields are harder. Confronting the challenge of the unrelatable seems to me an important step if we are to employ the narrative arts to galvanize feeling for harder cases: the distant others that Adam Smith called up for our contemplation; the nonhuman animals that J.M. Coetzee's Elizabeth Costello champions; the inanimate natural world and its changing climate; and the denizens of our own planet in the not-so distant future. Acknowledging the artistic and persuasive strategies involved in eliciting empathy for the intrinsically unrelatable emphasizes the ordinary, everyday barriers that narrative fiction can, but need not, overcome.

In this essay I meditate on the qualities of the relatable and the unrelatable, considering them as aesthetic judgments that bear on the potentiality of narrative empathy, especially when it is deployed strategically by novelists. I begin by parsing what readers mean by these terms, and in so doing I resist the urge to locate the explanation entirely in inadequate readers' failings. In my view, readers are always enjoined by narratives to become the texts' co-creators, and that makes their reading experiences protean, perhaps especially when narrative artists have designs on their readers' feelings. Yet as writers make representational choices that invite or rebuff response, they work in a medium that itself possesses both the affordances of narrativity, and also the limitations of the attention spans and dispositions of readers. Though I do not propose that narrative art ought always to be dedicated to perspective-expanding efforts, many writers do employ strategic narrative empathy in an attempt to cultivate connections, create a sense of shared stakes, and even to influence readers' attitudes and behavior⁶. When a text shows the traces of

² Keen (2014), p. 521.

³ See Nell (1988).

⁴ For a helpful overview, see Stansfield and Bunce (2014), and canonically, Gerrig (1993). For a careful study of narrative immersion, see Bal and Veltkamp (2013).

⁵ Keen (2011).

⁶ Some definitions: «bounded strategic empathy occurs within an in-group, stemming from experiences of mutuality, and leading to feeling with familiar others. The bards of the in-group call upon bounded empathy,

strategic narrative empathy and its mission fails to elicit the aimed-for response, we should pause to inquire why not. This question need not be posed in a spirit of negative judgment, but rather as an exercise of curiosity. Both introspection and conversation can be useful. Implicit biases of which we are unaware can be rendered legible, and thus available for discussion, by engaging with texts that employ strategic narrative empathy effectively, and by those that make the attempt and fail.

As long as those goals are pursued by creators of narratives and those who use stories to teach, then understanding what features make a work unrelatable rewards our attention. Unrelatability may stem from aspects of form or content or both. For example, unrelatable qualities of temporality (remoteness and pace), scale, species-level difference, and other alienating traits can impede empathic response. The brilliant scientifically-grounded tales of Italo Calvino in his *Cosmicomics* (1965, Eng. trans. 1968) lay bare narrative devices that can render unpromisingly distant, inert, or antipathetic subjects fleetingly empathetic, but their virtuosic charm sparkles in juxtaposition with their deliberately unrelatable subjects. Giving molecules and reactions names, anthropomorphizing planets in orbit through social relations and desires, imbuing a mollusk with interiority: these strategies highlight the storyteller's toolkit for inviting curiosity and connection. But using the techniques of narrative situation, representation of fictional minds, and characterization of selves in relations to others (as Calvino does with his narrator old Qfwfq and a cast of equations, hydrogen atoms, and dinosaurs) does not inevitably lead to readers' identification, narrative immersion, empathetic response, and relatability. Does the difference lie in the author's attitudes, the text itself, or the readers? The purpose of acquiring this understanding could be to inform makers' aesthetic choices, if they pursue the rewarding path of writing relatable fiction. But gaining this knowledge could also prove useful in a pedagogy of resistance, one that aims to equip consumers of countless narratives with the skills to rebuff empathetic invitations based on biased representations playing on in-group fears of despised out-groups.

Though empathy is usually associated with prosocial outcomes, empathetic narrative techniques do not automatically or inevitably lead to empathetic responses or altruistic actions, and they can be bent to immoral, unjust, or criminal purposes. As Fritz Breithaupt has persuasively argued, there are darker sides to empathy, and that includes narrative empathy. A persuasive medium that can invite a reader or viewer inside the role, perspective, or thought-stream of an agent whose deplorable actions or disgusting situation can be rendered comprehensible or pitiable may adopt techniques of empathy to reverse revulsion and recruit fellow-feeling. The examples are legion, from literary fiction to comics and video games. Don DeLillo's *Libra* (1988), which engages the narrative affects of suspense and curiosity to develop readers' empathy with and sympathy for Kennedy assassin Lee Harvey Oswald serves as a prominent example. The disarming fictional SS officer and narrator of Jonathan Littell's Prix Goncourt-winning *The Kindly Ones* (2006, trans. 2009) recruits readers' attention with an appeal to their human brotherhood, even as he relates his unapologetic participation in crimes against humanity. White supremacist comic books and novels disseminated by the American Nazi Party are designed to play on young white male readers' injured pride and fear of being displaced by people of color⁷. The "No Russian" mission in Activision's *Call of Duty: Modern Warfare 2* (2009) invites the player to participate in a mass shooting at a Russian airport, leveraging an emotional connection between the gamer and a terrorist character, Vladimir Makarov. Each one of these cases involves strategic narrative empathy. The capacity of narrative to marshal

and lack of familiarity may indeed prevent outsiders from joining the empathetic circle. [...] Second, ambassadorial strategic empathy addresses chosen others with the aim of cultivating their empathy for the in-group, often to a specific end. Appeals for justice, recognition, and assistance often take this form. [...] Third, broadcast strategic empathy calls upon every reader to feel with members of a group, by emphasizing our common vulnerabilities and hopes» (Keen, 2006, p. 215). For an expanded discussion, see Keen (2008).

⁷ Keen (2007), pp. 131-132.

engagement, character identification, and imitation seems most disturbing when the representation is vicious or deplorable. In cases like these, we can only hope that the targets of empathetic representation are “unrelatable”. A fear that these subjects and anti-heroic perpetrators will prove *all too relatable* can provoke censorship and book-banning along with hand-wringing condemnations. Usually, though, narrative empathy avoids taking the blame, because ordinary human empathy is so firmly associated with other-directed prosociality and altruism, despite cogent critiques⁸ and descriptions of the darker alternatives⁹.

In the anglophone world, not just in the United States, it is not uncommon to hear or read critical judgements of a work of fiction – a novel, a story, a film, or a television show – in terms of whether (or not) it is “relatable”. The redoubtable crowd-sourced reference source *The Urban Dictionary* explains that relatable is a “Word very much in use by students, meaning someone or something you can relate to”. Younger readers have been using this terminology to record their warm or cool responses to narratives, in terms of their ability or inability to connect with its characters or world, for at least two decades. The word “relatable” itself roared out of obscurity, from its origin as a synonym for “appropriate for comparison” in mid-century: morphing into slang for “sympathetic” or “recognizable” in the 1950s; rising steadily through the 1960s; peaking – at least in the English language printed books that comprise the Google Books corpus – in the mid 1970s; moderating through the year 2000; and increasing exponentially since then. Google “relatable” and you will get over 1.1 billion hits, up from 75 million hits in 2018.

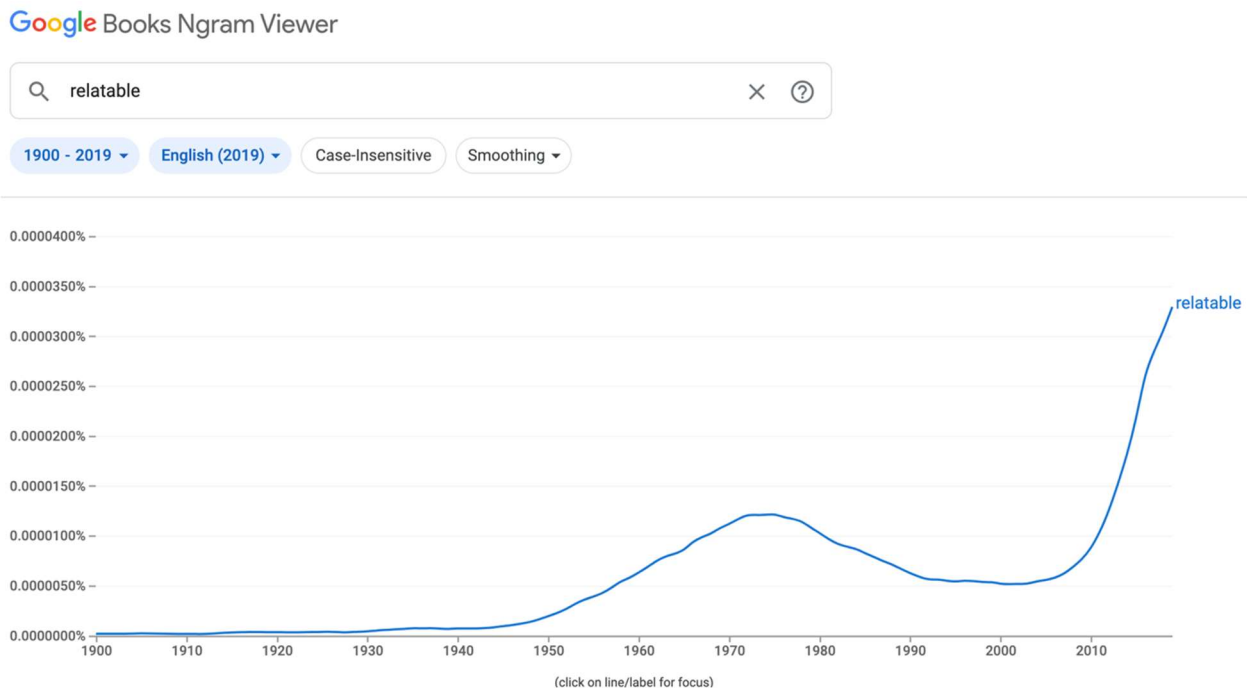


Fig. 1. Google Books Ngram for occurrences of “relatable” 1900-2019

Relatable is here to stay. My anecdotal evidence, drawn from the natural vocabulary of students in college and university classrooms, suggests that “relatable” is a stock term of aesthetic approbation, used to *approve* of a work, or, in its negative mode, to disparage it. As a teacher of English literature, I have been waging an unsuccessful rearguard campaign to stamp it out, or at the very least to persuade students to replace it in their written work with the more dignified term, “sympathetic”, or “unsympathetic” for unrelatable. At the

⁸ Bloom (2019); Prinz (2011).

⁹ Breithaupt (2017, trans. 2019).

very least, the idiomatic expressions surrounding those traditional terms commit a writer to provide a reason or two for the judgment, and leave open the possibility of persuasion – our sympathies can be shifted. The cultivation of sympathy has an honored role in moral development: I can change my mind about an unsympathetic character if I learn more, or discuss the matter with another who feels differently. “Relatable” and “unrelatable” are ostensibly other-oriented, but they do not point to a developing view that might be changed with more information. Whether offered in terms of praise or blame, these judgments are conversation-stoppers. To question such an utterance is to negate the speaker’s feelings, an argumentative dead-end if ever there was one.

Other commentators also swim against the tide in criticizing the term “relatable”. *Slate* senior editor and contributor Rebecca Onion observes in her intervention, «The Awful Emptiness of “Relatable”», that

My students understood the word as a compliment, applying it to texts, situations, and characters. [...] At first, I liked hearing the adjective – yay! I picked the right, resonant thing to assign! – but I soon noticed that the comment, when made in discussion, cut conversation short. Students would nod at each other across the classroom, clearly feeling like they’d cracked that nut. Yeah! Relatable. That’s when the word began to irk me. No teacher likes a critique-killer.

The word bothers me most, I’ve since decided, because it presumes that the speaker’s experiences and tastes are common and normative. “Relatable” is in the eye of the beholder, but its very nature is to represent itself as universal. It’s shorthand that masquerades as description. Without knowing *why* you find something “relatable”, I know nothing about either you or it¹⁰.

Onion marshals to the cause Professor Adam Hooks of the University of Iowa, whom she catches in a censorious moment. He writes, «“Relatable” is a sign of a failure to engage with the work or text, a failure to get beyond one’s own concerns to confront the unfamiliar and the uncomfortable»¹¹. Hooks’s pedagogical context as a Shakespearean alerts him to the barrier Elizabethan English poses for students reading Shakespeare, but a reluctance to overcome a linguistic challenge is the least of his concerns. For Hooks the standard implied by “relatable” demands that the text render itself accessible to a reader making little effort, either to understand strange words, imagine unfamiliar experiences, or entertain discomfiting ideas. Onion concurs and extends the critique, writing «the quest for the “relatable” *circumscribes the expansion of empathy* that you can gain through exposure to new things. When the word “relatable” really means “relevant to me”, as it often does in the classroom, anything outside the purview of “relatability” looks like it’s not worth examining»¹².

Relatable seems to these critics a shallow response, an egotistical assertion of a self-oriented standard for connection, which leaves little room for anything but the recognition of one’s self in another’s experience. Even though it can be uttered in a self-deprecating fashion, to mock a shared “first-world problem”, “relatable” seems like a word that doesn’t really belong in the discussion of serious literature. After all, here is the *Urban Dictionary*’s top definition of the word: «When you find a sad quote that represents your life and your like omg that’s so me». I call the representatives of a generation that expresses itself thusly the “relatable readers”.

The dominance of relatable, as an aesthetic standard, for this generation of readers raises both philosophical and narrative-theoretical questions. But first we need to consider whether it marks their age and stage as readers rather than some deeper and more

¹⁰ Onion (2014).

¹¹ Qtd. in Onion (2014).

¹² Onion (2014), my emphasis.

concerning lack. As a starting point, consider the assumption on the part of the relatable readers, that the surprise (omg!) of discovering an image of oneself in a work about fictional others should be an especially praiseworthy outcome of fiction reading. (We know that “relatable” is a standard of aesthetic judgement not only from its positive valence as a term of praise, but also from the use of “unrelatable” to dismiss a work). It is easy to criticize this response as lazy egotism, as Hooks does. This would be to ignore the developmental stage of secondary school and college-aged readers. There is nothing unusual or wrong about teenagers reading to find themselves; their quests of self-discovery and efforts to find like-minded groups of peers are normal aspects of their maturation. Indeed, as Shameem Black observes, learning about others through literary reading «constitutes an important part of one’s own social identity. Many of the acts that help individuals shape themselves cannot always be distinguished from the acts that help them learn about different parts of the world or about different kinds of world experience»¹³. It would be surprising indeed if maturing readers’ everyday concerns did not inflect their reading experiences, especially when it comes to the features of representation that catch their attention as relevant to their own preoccupations.

But conversation with the relatable readers who make up this student generation reveals that they do not enter into co-creation with the *expectation* of finding images of themselves: it comes as a pleasurable surprise when it happens. It can be a validating experience when readers from underrepresented groups discover affinities that prompt resonant reading experiences. The chance of offering readers an encounter with fiction that represents their identities or concerns argues for diversified reading lists, with the understanding that no one work will work for all readers. I disagree with Hooks that a response of “relatable” reveals «a failure to engage with the work or text, a failure to get beyond one’s own concerns to confront the unfamiliar and the uncomfortable». First, the reader’s individual concerns may be pressing, and seeing them reflected in a fictional work may contribute to a sense of belonging, recognition, and potentially emotion regulation. “Relatable” *can* describe what happens when a reader has entered into a fictional world with no expectation of self-discovery, yet has encountered a character or situation that speaks to their concerns, in spite of the discomforts of unfamiliarity.

Many readers of this generation enjoy fiction as an escape, reading to get away from themselves, to get out of this world, indeed to immerse themselves in alien experiences and storyworlds¹⁴. Openness to immersion reading experiences of all sorts of fiction, including in popular subgenres, can open pathways to increased empathy and even altruism¹⁵. Reading fantasy fiction about obviously unreal communities, for example, can give readers a warm sense of belonging¹⁶. Encountering barriers to immersion reading, as for example difficulties of comprehension posed by challenging vocabulary or the tone of elevated diction, extreme disorder in the narration of events that makes the plot hard to follow, or representations that provoke personal distress can all make reading experiences less inviting to experiences of transportation, or the immersive trance. If a reader persists with a difficult text and is surprised into recognition, we may be in the presence not of callow egotism, but genuine *anagnorisis*, which is to say, a startling discovery, a recognition that produces a change from ignorance to knowledge. Fritz Breithaupt writes of *anagnorisis* that this literary effect may «reveal a common, everyday experience» of perceiving not only ourselves, but how others perceive us, an empathetic multiplication of perceptions and perspectives that makes up an «essential aspect of our social lives»¹⁷.

¹³ Black (2010), p. 36.

¹⁴ For a qualitative study of a group of young readers who prize escape into immersion reading experiences, see Blackford (2004); on immersion, see Green and Brock (2000).

¹⁵ A suite of related articles by psychologist Dan R. Johnson and his students explores this phenomenon. See Johnson, et al. (2013a); Johnson, et. al. (2013b); Johnson (2013); and Johnson (2012).

¹⁶ Gabriel and Young (2012).

¹⁷ Breithaupt (2017, trans. 2019).

By employing a word associated with the workings of Greek tragedy, I throw down a gauntlet, not for the first time. If we are to comprehend what is going on when readers encounter fictional texts that move their feelings, we need to enlarge the boundaries of the *literary*, first to include readers' experiences and second to consider the texts they actually read, including but not limited to an admired literary canon. Specifically, resonant fictions may be any narratives that encourage immersion reading, including graphic narratives and genre fiction. I advocate meeting readers where they are, and if that's with Katniss Everdene or Hermione Granger, fine! It's important to recognize the tastes of readers in the wild if we have a hope of their realizing the benefits of more demanding imaginative work. Endorsing rather than disdaining the choices of regular readers could make literature itself more "relatable". If immersion reading of popular fiction exercises readers' empathy, inviting transportation into other worlds and encouraging co-creation through the pleasurable effects of recognition, resonance, emotional connection, and a feeling of belonging, then reluctant readers surprised by the relatable might actually want to read more. Relatable fiction can act as a gateway drug to get readers hooked on the experience of meeting other minds in storyworlds.

Yet a standard of relatability, as put forward by readers' critique, is commonly perceived by their teachers as a limitation. It is understood as expressing readers' reluctance to encounter the unfamiliar. Since another prominent purpose of fiction reading, beyond reading to find and understand oneself and reading for immersive escapism, concerns reading that can be regarded as mind-expanding and attitude-improving, a lack of relatability poses a challenge. This motive for fiction reading prevails among teachers, and for people who do not read for pleasure outside of school or university settings, it may be the *only* purpose of reading they have ever been exposed to, along with simple check-list test-preparation (e.g., you are in 9th grade, so it is time to read *Animal Farm* [1945] and *To Kill a Mockingbird* [1960]). Improving reading tends to be related to social issues, organized around representation of historical events such as the Holocaust or, in the US, the Civil Rights Movement. It may emphasize the experiences of a racial or ethnic minority. Every time a middle school teacher has her class read *To Kill a Mockingbird* or *The Bluest Eye*, reaping the civic and moral benefits of this kind of *improving* reading is part of what's going on. Exposure to authors' strategic narrative empathy ensues, with its ambassadorial aims of outreach to new audiences who are enjoined to feel with and even act on the behalf of the representational subjects.

In the hands of a talented teacher, the discussion of a novel with a thesis or a socially beneficial project, such as opening readers' minds to the experiences of people subject to prejudice and discrimination, or familiarizing them with a text that can provoke conversation about current events can also serve additional aims, for example, helping students attain cultural literacy or improve their vocabulary and writing skills. It does not preclude fostering self-recognition or understanding of a pertinent context: it is not a coincidence that George Orwell's *Nineteen Eighty-Four*, published back in 1949 soared back onto the bestseller lists in January 2017, after Kellyanne Conway defended President Trump's point of view with «alternative facts»¹⁸. It is not a wrong use of novels to seek wisdom in them. But it should not come as a tremendous surprise that many readers do not readily find images of themselves or their situations in improving reading. When teachers employ improving reading, they may hope that students find the characters sympathetic, but few would count on that response from most or even many readers.

Improving reading has other virtues. It can be pleasurable. It can bring joy at the skill of the novelist's craft, style, and conversation with precursors, as in the works of Toni Morrison. By definition, this mind-expanding, attitude-shifting sort of fiction reading, which very often takes place in school settings, as *required* reading, aims at changing its reader for the better. We should be aware of how that kind of frame for reading makes the

¹⁸ de Freytas-Tamura (2017), p. C4.

reading experience feel, especially when it does away with the inviting elements of entertainment or immersion that ordinarily entice readers to engage. It should be no surprise that such reading may not be perceived by readers as “relatable”. Given the compulsory circumstances of most improving reading, that judgement should not be regarded as either teachers’ or students’ failure. Awakening awareness of an historical or social situation, often involving injustice, does not require that readers rate the experience “relatable”, but it does require sustained attention. In my view, it is accomplishment enough to introduce students to a memorable depiction to which they give their attention, complicating their understanding in the process. But the emphasis on empathy as an end-goal of improving reading sets a high bar for fiction reading.

The pedagogical context of school and university-aged readers’ encounters with literary fiction habitually emphasizes the virtue of encountering difference and otherness. The canon of improving reading depends upon an assumption about learning empathy for others. For example, the website “We Are Teachers” recommends 24 books that teach about social justice, with the admonition: «Our classroom libraries are often windows into worlds our students cannot imagine, *but must learn if they are to develop into empathetic citizens*. Books about social justice allow our students insight into what it feels like to be a refugee, to encounter racism, or to have to fight against great odds for rights and freedoms which others take for granted»¹⁹. This is the standard view, widely shared, and I can only offer the caution that we ought not overestimate the powers of novels on their own to create empathetic citizens. Many teachers, librarians, authors, book-lovers, and narrative ethicists believe that the cultivation of good world citizens, in Martha Nussbaum’s phrase, depends upon novels that teach readers what it feels like to be somebody other than themselves, and that the process of feeling with fictional others, especially in a social justice context, is a necessary step in that formation of empathetic citizens²⁰. This use of literature to cultivate empathetic, other-oriented citizens extends to programs that reach older readers as well, through community-wide reads, reading group guides, and library programming. I take the view that developing empathetic citizens would certainly be a good thing, contra concerns that empathy can be an unreliable source of altruism, efficacious political action, or just allocation of resources. But I question whether a prescribed diet of improving reading will impel the younger generations to become other-directed, caring fellow-citizens. Their responses with respect to the relatable teach us something about their developmental stage, the burdens and privileges of their own experiences, circumstances, and identities, and the riskiness of entrusting so much to fiction.

Resistant readers with an alternative, immersive style of pleasure reading in mind may judge improving school texts negatively for a lack of relatability. The context of edification may itself throw up a barrier. Requiring readers, especially secondary school-aged students (who are naturally focused on the social challenges of belonging) to clear multiple linguistic, stylistic and cultural hurdles can get in the way of realizing the aims of improving reading, especially if empathetic reading is the goal. The hurdles include the following: linguistic challenges of reading level and vocabulary attainment; historical remoteness; geographical distance; and unfamiliarity, especially around categorical identity. Finally, when it comes to novels, there’s the hurdle of length. This cuts in two directions: too long to teach; too short to really get immersed in. Whatever the reason, judgements of fictional works as “Unrelatable” are not uncommon. Slavery is unrelatable. Children separated from their parents at the border: unrelatable. Genocide, torture, aerial bombardment, imprisonment, exile, life as an undocumented person? Unrelatable: or, with an apologetic tone, «I just didn’t find it relatable».

¹⁹ “We Are Teachers” (3 May 2021).

²⁰ Nussbaum (1997), p. 90.

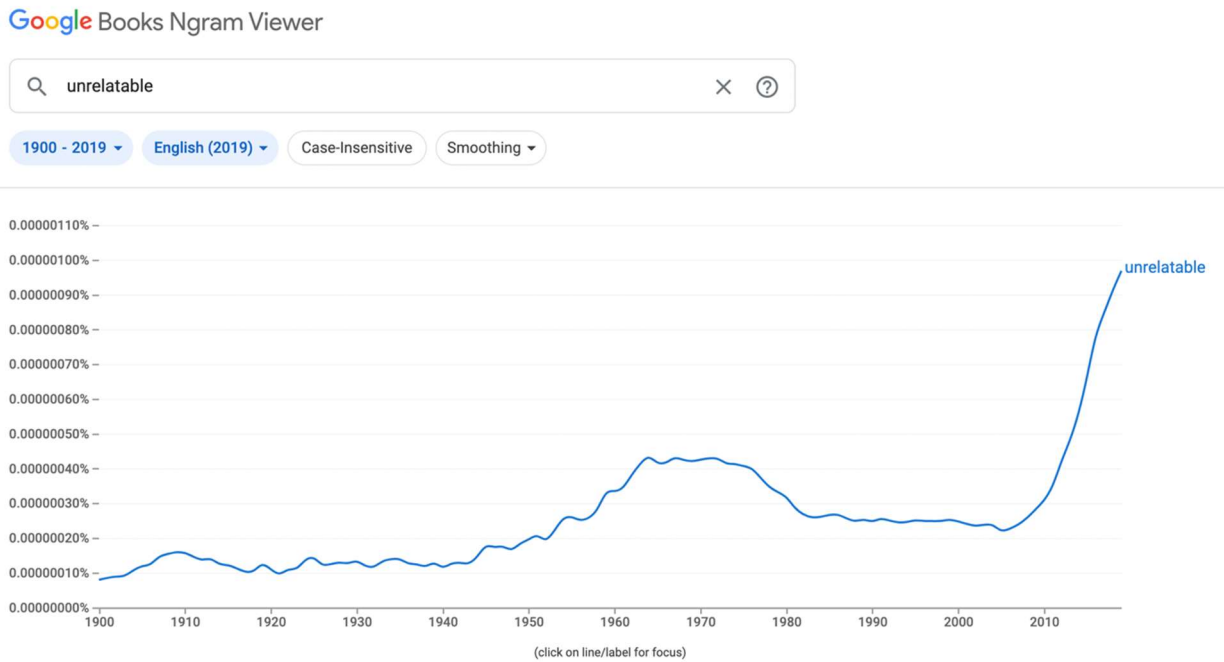


Fig. 2. Google Books Ngram for occurrences of “unreliable” 1900-2019

As much as I try to teach students to use the more formal diction of “unsympathetic”, the usage pattern for “unreliable” indicates that the term is here to stay. In discussing the challenge posed by the unreliable, I do not invite disparagement of those who use the term. As my comments above suggest, student readers encountering difference are not necessarily being self-centered or self-satisfied when they find a work unreliable. In my view, we are better off directly addressing the frequency of this kind of response than suggesting that a perfected reading practice eschews the unreliable.

Introspection leads me to disclose that I find some texts unreliable, too. I am a formally trained literary critic and a lifelong novel-reader who takes great pleasure from a wide array of fictional works, including those created by writers from around the world. I confess that I sometimes struggle with work that challenges my ability to get past radical differences. For example, in 2018 I was reading a lot of novels and works of nonfiction narrative depicting torture, for a workshop on human rights. I had a lot of trouble with this reading. Edwidge Danticat’s *The Dew Breaker* (2004) and James Ngugi’s *Weep Not, Child* (1964) were familiar – I knew these works well, having taught them in the past. But two very powerful works, Mustafa Khalifa’s *The Shell* (2008) and Maaza Mengiste’s *Beneath the Lion’s Gaze* (2010) – a memoir and a novel, respectively – challenged my ability to persist as a reader. I forged ahead in dutiful preparation for the workshop, but I did so with a resistance that sometimes tipped over into resentment. I felt this reading was poisoning my day, and I had to take care not to do it at night, after I found it disturbed my sleep.

Though I would express my reserve differently than student readers, I found many of these works both painfully empathetic and *unreliable*. The painfully empathetic response was evoked by scenes that made me cringe or flinch: part of the discomfort of reading about torture comes from the involuntary sharing of feelings as a phenomenon of reading that I call narrative personal distress (NPD), an intense, aversive, self-focused form of narrative empathy²¹. But these works depicted misfortunes that were so far outside my experience as to be nearly unimaginable. I felt sympathy for the victims depicted in the novels (and in some complicated cases, as in Edwidge Danticat’s *The Dew Breaker*,

²¹ On narrative personal distress (NPD) as a variety of narrative empathy, see Keen (2018).

compassion for the perpetrators), but by and large these works were indeed unrelatable. I even felt that some works, in their effort to convey the physical and psychic experience of torture, verged on pornography, inviting an unhealthy fascination that also felt quite unrelatable, indeed repellant, to me.

Though sometimes, reading Danticat or Ngūgī, I was aware of the beauty of the writing and the skillful construction of the fictional worlds, I found the preparation for the workshop a hard slog, because the experience of reading what was happening to these bodies and minds (some of them belonging to real people's bodies and minds, survivors who had healed enough to write their stories), was excruciating and distressing: the opposite of immersive. The novels and memoirs seemed to be inviting me in only to repeatedly push me away. I made it through all the assigned reading, and I learned a lot, but because of the extraordinary privileges of my own life, I still found the narratives unrelatable, in exactly the way that my students use that term: beyond my experience, unrecognizable, even repellant. Obviously, it would be monstrous to wish that more people actually shared the experiences of victims of human rights abuses or cataclysmic misfortunes just so more readers could find these representations "relatable". So I cannot regard my response as anomalous or as a failure to read well just because I couldn't relate.

It would be reasonable to object that the writers of these narratives about torture weren't aiming for relatability: the goals of witness, of truth and reconciliation, and of legal deposition may not necessarily involve an appeal to recognition and shared humanity. Fritz Breithaupt has argued that a form of audience sadism may be involved in works that depict suffering; in order to recruit advocates who are rewarded by feeling pleasure at their supportive role, the suffering of the subject is sustained²². There are some very influential writers and thinkers – for example, Bertolt Brecht – who aim to move audiences *away from* their emotional responses in order to usher in cooler, more logical, rational responses²³. Furthermore, some creators of stories, novels, or films seek an alternative emotional reaction from audiences, forgoing the rooting interests that piggyback on relatability. Finally, some writers exercising bounded strategic narrative empathy target a specific audience that excludes other readers not belonging to that in-group from the invitation to connect²⁴.

This phenomenon is perhaps most evident in works that we read decades, centuries, or millennia after their creation, as teachers of texts from the ancient world know from experience²⁵. Centuries' worth of glosses, sermons, and homilies on ancient narratives suggest that even the most enduring stories have been perceived as requiring framing to align audience sympathies. In response to commentators who regard the relatable readers of this generation as an especially benighted group, I suggest that the historical record of guiding and channeling commentary on stories points to a similar variance in reception in the past. The interpretive instruction of didacts, when it places readers or auditors into position properly to relate to an authorized version and receive a canonical message underscores the variable impact of stories on actual audiences. The response of "unrelatable" may simply be a contemporary expression of a phenomenon as old as story itself – the listener to a fable who needs the moral spelled out; the reader of the parable who hears but does not comprehend; the imaginative mis-reader who turns an out-of-kilter response into a literary revision or a creative interpretation.

I insist: the reasons for such responses include both readers' contributions and authors' execution of their aims. If you have ever had the feeling of encountering a novel or a movie that seems perfectly fine, well-done, but just obviously not meant for you, you may not be part of that work's intended authorial audience²⁶. You can still read it, but it's very likely

²² On «advocative exploitative empathy», see Breithaupt (2017, trans. 2019), p. 189.

²³ Brecht and Bentley (1961).

²⁴ Keen (2006), p. 215.

²⁵ For more on this problem, Keen (2021).

²⁶ Rabinowitz (1987).

that you'll find it hard to relate to. As I have earlier observed: «For their part, authors and makers of narrative across media apparently differ in their ambition to evoke empathy from readers: some making it a priority and employing broadcast and ambassadorial strategic narrative empathy to assure empathic responses from as many readers as possible; some taking it for granted as they aim representations at a familiar in-group and employing bounded strategic empathy; and some swearing it off altogether, whether in pursuit of a more rational response, or aiming for discordant emotions such as disgust or shock»²⁷. Some of the differences that we may observe about works that strike some readers as unrelatable originate with the differing aims of writers with respect to their audiences.

Readers themselves also vary in their personalities and dispositions – some people are high empathizers and some are low empathizers, individual differences that may impact their interest in engaging with imaginary worlds and their inhabitants. Does the relatively high or low empathetic capacity of readers intersect with their judgments about whether characters or stories are relatable? It seems quite likely. For example, consider Mark Haddon's novel *The Curious Incident of the Dog in the Night-time* (2003). It sympathetically depicts Christopher, a high-functioning autistic teenager. It would be interesting to discover whether low-empathy readers find Haddon's fictional character relatable in a way that high-empathizers do not. Christopher dreams of a world empty of other people, a chilling, even horrifying vision. But perhaps to a person whose nightmare is crowds of people, that very same passage could be especially relatable. Further study might reveal whether the co-creative imaginative work of readers can be prepared through pre-reading exercises, contextual information, discussion, or role-playing to better support sympathetic engagement that might make representations more relatable. These strategies might delay or interfere with the rejection of narratives as “unrelatable”, or they might prove insufficient to overcome individual differences as a determinant of emotional engagement with fiction. Differentiating fictional works as if some of them are intrinsically *relatable* and some *unrelatable* leads fairly rapidly to judgements about the imaginative abilities or relative (im)maturity of readers who uphold or disappoint our expectations. Differences in disposition should not be understood as moral failings. Variations in readers' responses, set in relation to their emotional dispositions, should temper judgments about fictional works, authorial intentions, and co-creating readers.

We should also recognize that our own sympathetic alignments are conditioned by our education, identities, experiences, and politics. On the one hand, we tend to notice and denounce students' failure to empathize or relate when we are already politically aligned with or a share an identity with the maltreated subject represented in the fiction they disdain or dismiss. When the fiction enlists sympathy for an outgroup member that we condemn, on the other hand, then we hope it will *not* be found relatable, and some may even take steps to censor or suppress it. Whether a “relatable” response seems like a merit or a demerit always has to do with the object of representation; a reader who uncritically relates to every target is as grave a disappointment to a teacher employing improving reading as a reader who finds all subjects unrelatable. In my view, we ought to focus not on the reading response as a test of readers' right responses, but as an opportunity for opening conversations. I agree with David Palumbo-Liu's suggestion that «we should think of how literature engenders a space for imagining our relation to others and thinking through why and how that relation exists, historically, politically, ideologically»²⁸. Palumbo-Liu's approach allows room for both the relatable and the unrelatable, prompting us to ascertain «how and why our relationship to others is not natural or immutable, but rather the result of a number of complex and often contradictory forces, some that draw us closer, others that drive us apart»²⁹. To make the results of literary interventions on

²⁷ Keen (2017).

²⁸ Palumbo-Liu (2012), p. 14.

²⁹ *Ibidem*.

behalf of targets for empathy a litmus test of good or right reading skips over too much of the complexity of both narrative communication and of real readers' experiences.

Bibliography

- Activision (2009), *Call of Duty. Modern Warfare 2*, Los Angeles, CA.
- Bal, P.M., Veltkamp, M. (2013), "How does Fiction Reading Influence Empathy? An Experimental Investigation on the Role of Emotional Transportation", *PLoS ONE*, vol. 8, n. 1, e55341.
- Black, S. (2010), *Fiction Across Borders: Imagining the Lives of Others in late Twentieth-Century Novels*, Columbia UP, New York.
- Blackford, H. (2004), *Out of This World: Why Literature Matters to Girls*, Teachers College Press, New York.
- Bloom, P. (2019), *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, Ecco Press, New York.
- Brecht, B., Bentley, E. (1961), "On Chinese Acting", *The Tulane Drama Review*, vol. 6, n. 1, pp. 130-136.
- Breithaupt, F. (2017, trans. 2019), *The Dark Sides of Empathy*, Eng. trans. by A.B.B. Hamilton, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Calvino, I. (1965, trans. 1968), *Cosmicomics*, Eng. trans. by W. Weaver, Harvest/Harcourt Brace Jovanovich, New York and London.
- Coetzee, J. (2003), *Elizabeth Costello*, Secker and Warburg, London.
- Danticat, E. (2004), *The Dew Breaker*, Knopf, New York.
- de Freytas-Tamura, K. (2017), "George Orwell's '1984' Has a Sales Surge", *The New York Times*, C4, www.nytimes.com, accessed 10 May 2022.
- DeLillo, D. (1988), *Libra*, Viking/Penguin, New York.
- Gabriel, S., Young, A. (2012), "Becoming a Vampire Without Being Bitten", *Psychological Science*, vol. 22, n. 8, pp. 990-994.
- Gerrig, R. (1993), *Experiencing Narrative Worlds: On the Psychological Activities of Reading*, Yale University Press, New Haven, CT.
- Green, M., Brock, T. (2000), "The Role of Transportation in the Persuasiveness of Public Narratives", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 79, n. 5, pp. 701-721.
- Haddon, M. (2003), *The Curious Incident of the Dog in the Night-time*, Jonathan Cape, London.
- Keen, S. (2006), "A Theory of Narrative Empathy", *Narrative*, vol. 14, n. 3, pp. 207-236.
- Keen, S. (2007), *Empathy and the Novel*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Keen, S. (2008), "Strategic Empathizing: Techniques of Bounded, Ambassadorial, and Broadcast Narrative Empathy", *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 82, n. 3, pp. 477-493.
- Keen, S. (2011), "Readers' Temperaments and Fictional Character", *New Literary History*, vol. 42, n. 2, pp. 295-314.
- Keen, S. (2014), "Narrative Empathy", *The Living Handbook of Narratology*, P. Hühn, J. Meister and J. Pier (eds.), Hamburg UP, Hamburg, vol. 2, pp. 521-530, accessed 7 May 2022.
- Keen, S. (2017), "Narrative Empathy: A Universal Response to Fiction?", *Literary Universals Project*, P. Hogan (ed.), literary-universals.uconn.edu/, accessed 18 May 2022.
- Keen, S. (2018), "Narrative and the Embodied Reader", *The Edinburgh Companion to Narrative Theories*, Z. Dinnen and R. Warhol (eds.), Edinburgh UP, Edinburgh, pp. 43-55.
- Keen, S. (2021), "Ancient Characters and Contemporary Readers: A Response to Elizabeth E. Shively & Jan Rügge-meier and Cornelis Bennema", *Biblical Interpretation*, vol. 29, n. 4-5, pp. 452-466.

- Johnson, D. (2012), "Transportation into a Story Increases Empathy, Prosocial Behavior, and Perceptual Bias toward Fearful Expressions", *Personality and Individual Differences*, vol. 52, n. 2, pp. 150-155.
- Johnson, D. (2013), "Transportation into Literary Fiction Reduces Prejudice Against and Increases Empathy for Arab-Muslims", *Scientific Study of Literature*, vol. 3, n. 3, pp. 77-92.
- Johnson, D., et al. (2013a), "Potentiating Empathic Growth: Generating Imagery while Reading Fiction Increases Empathy and Prosocial Behavior", *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, vol. 7, n. 3, pp. 306-312.
- Johnson, D. (2013b), "Reading Narrative Fiction Reduces Arab-Muslim Prejudice and Offers a Safe Haven from Intergroup Anxiety", *Social Cognition*, pp. 578-98.
- Khalifa, M. (2008), *The Shell: Memoirs of a Hidden Observer*, Eng. trans. by Paul Starkey, Interlink, Northampton, MA.
- Lee, H. (1960), *To Kill a Mockingbird*, J.B. Lippincott, Philadelphia.
- Littell, J. (2006, trans. 2009), *The Kindly Ones*, Eng. trans. by C. Mandell, Harper Perennial, New York and London.
- Mengiste, M. (2010), *Beneath the Lion's Gaze*, Norton, New York.
- Morrison, T. (1970), *The Bluest Eye*, Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Nell, V. (1988), *Lost in a Book: The Psychology of Reading for Pleasure*, Yale UP, New Haven, CT.
- Ngugi, J. [Ngũgĩ wa Thiong'o] (1964), *Weep Not, Child*, Heinemann, London.
- Nünning, V. (2014), *Reading Fictions, Changing Minds: The Cognitive Value of Fiction*, Universitätsverlag, Heidelberg.
- Nussbaum, M. (1997), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge.
- Onion, R. (11 April 2014), "The Awful Emptiness of 'Relatable'", *Slate*, www.slate.com, accessed 25 April 2022.
- Orwell, G. (1945), *Animal Farm*, Secker and Warburg, London.
- Orwell, G. (1949), *Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London.
- Palumbo-Liu, D. (2012), *The Deliverance of Others: Reading Literature in a Global Age*, Duke UP, Durham and London.
- Prinz, J. (2011), "Against Empathy", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 49, n. 1, pp. 214-233.
- Rabinowitz, P. (1987), *Before Reading: Narrative Conventions and the Politics of Interpretation*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- "relatable" (2022), Google Books NGram Viewer, books.google.com, accessed 25 April 2022.
- "Relatable"¹ (2017), *Urban Dictionary*, www.urbandictionary.com, accessed 2 May 2022.
- Stansfield, J., Bunce, L. (2014), "The Relationship Between Empathy and Reading Fiction: Separate Roles for Cognitive and Affective Components", *Journal of European Psychology Students*, vol. 5, n. 3, pp. 9-18.
- "unrelatable" (2022), Google Books NGram Viewer, books.google.com, accessed 7 May 2022.
- We Are Teachers (3 May 2021), "Books about Social Justice", www.weareteachers.com/, accessed 7 May 2022.

THE SELF-OTHER DISTINCTION IN EMPATHY

Abstract:

An empathic emotion is supposed to be an emotion of the same type as the one the target experiences, but also be one in which there is a sharp self-other distinction. I show that these two *desiderata* are difficult to satisfy at the same time. Instead, what makes an emotion empathic is nothing intrinsic to that emotion. Instead, it is the person's *attitude* towards what they are feeling that matters, I suggest. A person's attitude towards other people – namely whether they care about their welfare – determines not only how likely they are to catch the emotions the other person is experiencing, but also how likely they are to empathize with them.

Keywords: Empathy, Empathic Person, Distress, Self-Other Distinction, Sympathy

Empathy is thought to have two fundamental features. When we empathize, we experience an emotion, and an emotion like the one someone else is experiencing because they are experiencing it, but not directly, as we normally do, but *for* them in some sense. At one and the same time, there is a shared emotion and a clear self-other distinction. For my sadness to be empathic sadness, I cannot simply be sad without that sadness bearing an important relationship to the target's sadness. But what that relation is turns out to be a complicated issue, and one that is underexplored in the philosophy of empathy. In this paper, I address how we distinguish between empathy and other similar emotions, focusing on the idea that it is by distinguishing between self and other, in some important sense.

I argue that what makes an emotion empathic isn't the fact that it is differentiated internally from a directly experienced emotion, but is a result of the more general attitude the empathizer takes towards the emotion she experiences. This means that a person's *receptivity* is only part of what matters in empathy. In addition, the person must relate to her emotion in a particular other-directed way. Without this latter attitude, the emotion is experienced as personal, or direct. To understand empathy better, we should start exploring in greater detail what makes *a person* empathic.

1. *What is the problem?*

The question of what, exactly, empathy is, is vexed. The confusion arises from the fact that the term is used very broadly to refer to a cognitive activity (as in mindreading, theory of mind, folk psychology, psychological attribution, perhaps even affective *recognition*), perspective taking (perspective taking or seeing things from another's point of view), sympathizing (sympathy, compassion, pity, or feeling for someone), experiencing consonant affect (feeling what someone else is feeling, empathy, or emotional contagion) and identifying with another to some extent (projective identification, synergy, or imagining-self perspective taking).

What I am concerned with in this paper is what is sometimes called affective empathy. An example of affective empathy is the following. My sister is sad because her cat has just died of cancer. I feel sad because she feels sad. Frankly, I also feel sad directly for the cat because I knew it and liked it, but let us focus on my attitude towards *her*. When I feel sad in this way, we say that I empathize with her sadness or experience empathic sadness. Another example is being empathically angry for someone because a close friend of theirs betrayed them.

* University of Cincinnati & the University of the Basque Country.

In both these cases, I could be experiencing either sadness for the death of the cat or anger because of the betrayal in a direct, non-empathic manner.

Emotions are typically understood as propositional attitudes and directly experienced anger or sadness are different attitudes than empathic anger or sadness. Nonetheless, the features of an empathic and a directly experienced emotion overlap to a large extent. For instance, whether I am directly sad about the cat having died or empathically sad that this is so, the phenomenology is very similar (that of sadness), my body undergoes similar changes (psychological changes), my attention becomes narrowed and focused in on the sad event (attention) in both cases, the eliciting event can be the same (e.g. for me to be sad for your loss, all I need to know is of your loss and not your reaction to your loss), and the object of my emotion seems to be the same (the cat being dead). However, it is usually thought that at least the motivation will differ in the two cases. If I am empathically sad for you, I should not self-soothe, for instance. Instead, I should try to soothe you!

But it is rare to see people distinguish affective empathy from directly experienced emotions purely in terms of its other-directed motivation. This may be because empathic sadness may not be as other-directed as such an account requires. In experiments carried out by Dan Batson and his colleagues, people who report feeling distressed for another person regularly soothed their distress by leaving the situation in which they were exposed to the other person's distress. One way to explain this is, of course, in terms of competing motivations. They were *motivated* to alleviate the other person's suffering, we might say, but they also didn't want to spend the time, take the shocks instead of the other person, or whatever the helping would amount to. Psychologists, though, tend to interpret the distress as *personal*, as evidenced by its motivational consequences. They maintain that the person was not motivated to alleviate the other person's distress at all, but merely their own, meaning that their distress could not have been truly empathic. The problem with this explanation, of course, is that people who escape a distressing situation *know* that they are distressed because of the other person's distress – or because of what is happening to that person – and they often claim that they are distressed *for* the other person. It is therefore not likely that their distress is entirely personal.

However, suppose we assume that the motivational element is the *only* thing that differentiates an empathic emotion from a directly experienced one, then that is itself a puzzle. After all, the motivation elicited by, or forming part of, an emotion is supposed to be related to it. In particular, it is supposed to help ameliorate or sustain the situation that occasions it. Suppose I am angry that my friend betrayed me. That anger motivates me to, say, confront her and, with luck, receive some restitution from her. But this desired end is related to what the anger is about. If I am sad that your cat is dead (but not under that description), there is no clear reason why I should console you rather than look for support for my own sorrow. Your sorrow would need to figure in what the sadness is about in order for this to be the case.

For reasons such as these, it is important to provide an account of empathy where the person with whom one empathizes figures in the intentional content or the aboutness of the emotion. That is, it must somehow be clear that the source of the emotion is the other person wherefore the motivational force of the empathic emotion ought to be directed at that person also. The usual suggestion is that a strong self-other distinction is operative while we empathize¹. But what does that mean? Below, I will go through some of the main candidates. Doing so isn't just an exercise in distinction mongering, as it were. It is rather revealing about empathy.

2. *The intentional object of empathy*

Assuming that the self-other distinction amounts to our knowing that it is *the other person* who experiences sadness, say, is one way of explicating what the self-other distinction in

¹ E.g. Coplan (2011).

empathy amounts to. The simplest version of this claim is that we *know* in some interesting sense of “know” that it is the other person whose emotion is primary. Perhaps they are crying while we are sad or perhaps they have suffered a loss the likes of which would make anybody sad. The content or intentional object in the case of an empathic emotion is not simply the object of the target’s emotion, but also include the target’s experiencing the relevant emotion. For instance, your empathic anger has as its object my anger that my friend betrayed me and not simply the betrayal of my friend, which is all that would be required from direct anger.

This possibility raises a number of issues. First of all, it is not very clear how this form of anger is different from the anger, which most people would call “reactive”, in which I become angry *with you* because you are angry with your boss. After all, I am angry with you because you are angry with your boss. Hence, it seems like the intentional object in reactive anger can be the same as that in empathic anger. But it is exactly this type of self-centered emotion that empathy is supposed to be different from. We therefore need another way of capturing what is special about an empathic emotion.

Second, it seems that many instances of empathy are ones in which I am apprised of *the situation* of someone is in but have no information about their emotional reaction to it. I can feel sad for you because your grandmother has died, it seems. After all, I know how much you care for her and have some sense of the impact it will have on your life. You, however, are still in shock or denial. Should we suppose that I cannot feel empathically sad for you because you don’t happen to feel sad right now? This doesn’t seem quite right either.

But we don’t have to rely on anecdotal evidence to create problems for this way of explicating the self-other distinction in empathy. Because empirical research shows that empathic emotions can be induced by photos of people or people parts, say an arm or a hand, in certain situations². In these photos the only clue to how the person is feeling or is about to feel is in the situation they are in. In other words, we are given no bodily expressive information about their emotions. For instance, a photo that is often used to induce empathic distress is one of a hand caught in a car door³. Here, the empathizer feels distress without knowing that the other person feels distress and, presumably, without the person pictured experiencing distress (because the photo is staged).

We might suppose that an empathic emotion being directed *at the target*, it is primarily directed at *the situation the target is in*. When I get (directly, or reactively) angry with you because your anger makes me angry, the target of my anger is you more than your situation, even if your situation may figure in my anger somewhere down the line. In empathic anger, however, the target of my anger is primarily the situation you are in and only secondarily the mere fact that you are angry. This rephrasing also takes care of the second issue just raised because it does not require that the target’s emotional reaction figure in the empathic emotion. It also fits with Hoffman’s well-known definition of empathizing, which he says is experiencing an emotion that is more appropriate to someone else’s situation than to our own⁴.

That being said, this type of solution comes up against the opposite problem. And that is that often we empathize with a person who evidently experiences a certain emotion but without having any idea of their situation. As I just pointed out above, being presented with a headshot of people who facially express an emotion is sufficient to cause emotional contagion or empathy. It is pretty obvious, then, that in such cases, the observer cannot possibly know what has happened to make the other person feel what they (appear to) do. We must therefore take another tack. One is to begin by looking at one of the emotions that is closest to being empathic, without quite being so, namely emotional contagion.

² Hsee et al. (1990); Deng & Hu (2018).

³ Decety, Skelly, Kiehl (2013).

⁴ Hoffman (2000).

3. *Emotional contagion and the elusive intentional object*

Emotional contagion is a very close cousin of empathy. It describes our tendency to “catch” emotions other people experience. A typical example of emotional contagion is walking into a room and picking up on the jovial atmosphere. I feel happy as a result of the other people appearing to be happy. What is characteristic about emotional contagion is that it is primarily geared towards spreading the affective qualities of an emotion. I don’t need to know why someone is happy for their happiness to be contagious. I might find myself feeling quite happy having caught the mirth of the company I am in, but which was the result of a joke at my expense before I arrived. Had I known the *content* of that mirth, it might not have been so contagious! What causes vicarious emotions is often different from what causes directly experienced emotion. I am usually amused if I have found something amusing. But when I catch your amusement, I don’t need to find *you* or your amusement amusing. I can just find myself feeling amused.

Emotional contagion is not limited to just catching happy feelings. In principle, we can catch any emotion, although in practice it is quite likely that the range of emotions we generally catch is quite limited. But I can certainly feel the tension in a room or smell, as it turns out, someone’s fear⁵. Nonetheless, catching the feeling doesn’t mean I also catch its intentional object. Emotional contagion isn’t magic. It might turn out that a contentious issue is being discussed, and I can ascribe the tense anxiety I have caught to that. But even if there is little sign of *why* people are tense and anxious, when I catch these feelings, I *also* catch the attendant *valuation* of whatever the emotion is directed at. If I catch anxiety, for instance, I tend to think of what’s going on around me as more threatening, uncertain, and problematic, for instance. I also seem to catch all the other aspects of an emotion, such as the way it focuses the attention on certain features of a situation over others, its motivational tendency (vigilance, for instance), styles of thinking, or the changes of the body associated with that feeling. What is missing is often what caused the emotion or its object.

When we first catch someone’s emotion, it need not be clear to us that this is what has happened. Instead, we merely find ourselves experiencing it. In fact, there are good reasons to think that most of the time when we catch other people’s feelings, we do so without realizing it; below the level of consciousness. The interesting question is how this process works. If we accept the standard view and suppose that emotions are propositional attitudes, they are composed of an attitude and a proposition towards which it is directed. The latter is what I have described as the intentional object. If emotions by necessity have intentional objects, it seems reasonable to suppose that when we are aware of experiencing one, we are thereby also aware of its intentional object. Think of the two prototypical propositional attitudes, namely belief and desire. If I have a (conscious) belief, I am aware of its intentional object. If I have a (conscious) desire, I am aware of the intentional object of that desire. *But* emotional contagion doesn’t work that way. Just because I am aware of *feeling* sad, say, doesn’t mean that I know what I am sad *about* or even *why* I am sad (supposing that the two don’t always come to the same thing). I just find myself feeling sad.

Many feelings behave the way just described. I can find myself at a random point of the day feeling quite happy without any idea why. Some insist that these are *moods*, not emotions. But when I narrow in on a cause for irritation, for instance, I relate to my irritation as *an emotion*, not a mood. I think: I am irritated because now I have one more bureaucratic nightmare on my hands. Although we are not infallible when it comes to identifying our psychological states, it is surely desirable not to rule out, on theoretical grounds, that what we think of as emotions are emotions⁶.

⁵ Prehn-Christensen et al. (2009).

⁶ In this I have some support from Andrea Scarantino and Ronald de Sousa (2018) who, in their survey article on emotions, explicitly refer to objectless *emotions*. In other words, they acknowledge that some emotions appear to lack intentional objects. Scarantino and de Sousa (2018) use depression or elation as

If what is supposed to distinguish direct and empathic emotions are their intentional objects, then emotional contagion is *neither* a directly, *nor* an empathically experienced emotion. Imagine the following. At the end of a luncheon with a friend, you leave irritated. You wonder why you are irritated. You might: (a) think of all the things you are behind on and the people bugging you to get your work to them, or (b) reflect on the fact that your friend was rather irritated during your luncheon and you probably caught your irritation from him, (c) conclude that your friend's irritation about a nasty review of one of his papers and the annoying topic (nasty reviews) has made *you* irritated, or (d) determine that your irritation is due to your empathizing with your friend's irritation about the editorial process (say), which is making it impossible for him to publish his controversial paper in a decent journal.

In the first case (a), you *own* the irritation. You make it your own and you can easily provide self-involved content to it. There are surely plenty of things going on in your life that are irritating. In the second case (b), you are regarding your friend's irritation merely as a cause of your own, but not otherwise engaging with it. It might turn out to be a useful way of down-regulating your irritation. Properly noting that the irritation, at the end of the day, is *his*, you can liberate yourself from it. After all, your friend's being irritated is surely not sufficient reason for *you* to be irritated also. The empirical literature on empathic emotion regulation supports the idea that people frequently deploy cognitive reevaluations like this one to regulate the negative empathy derived from being exposed to another's negative affect⁷. As a result, they come to experience little, or no, empathy. In the third example (c), you don't think you *caught* the irritation from your friend. Instead he *made* you irritated by being irritating about being irritated. This is known as *reactive* irritation. Only the last case (d) counts as empathy proper. Here you notice your irritation, you assign its cause to your friend's irritation and, moreover, you find that the *object* of your irritation is the same as the object of your friend's irritation while at the same time your friend's irritation seemingly forming part of the object too.

This example of emotion transfer indicates that emotion contagion rarely, if ever, is a self-standing emotion. It always forms part of an emotional process. And it might end up being self-directed, other-directed, or other-reactive. This is a result of reflecting on the emotion, its causes, its target, and so on. *This*, then, modulates the emotional response. But the most important part of this modulation seems to be the allocation of the source emotion: is it mine or yours? This suggests that contagious affect does not present itself clearly as either mine or yours.

But there is something else going on too. What is it that makes the fourth case one of empathic irritation rather than direct or personal irritation? It is not simply the fact that it is *caused* by the other person's irritation. Nor is it the fact that the person *recognizes* the provenance of the emotion (namely the other person's irritation). It can't be the fact that the object of the irritation is shared either. Because the object can be shared whether you are simply irritated as a result of your friend's irritation and the annoying subject, or whether you are *empathically* irritated. What seems to distinguish the empathic case is a recognition that the situation the other person is in is, in fact, irritating, as well as a pro-attitude towards the other person. I am, as it were, *both* irritated that your review was so nasty (directly) *and* irritated *for you*.

We could imagine a fifth situation too, in which you catch the irritation from your friend, you recognize what the object of the irritation is for your friend, and *then* you fully identify

examples of this kind. The problem with objectless emotions, Fabrice Teroni (2007) has argued, is that if they have no object, they must also lack correctness conditions. And yet it certainly seems that a contagious emotion is appropriate as long as it is appropriately "caught" from another person. This brings us back to the discussion about what object, exactly, a contagious emotion is supposed to have. An alternative, explored by Peter Goldie (2000), is to say that such seemingly objectless emotions do, in fact, have an object. Only the object is the world *as a whole*. This is closely related to the idea of existential feelings, explored by the phenomenologists and the French existentialists (Heidegger, Sartre).

⁷ E.g. Cameron (2019); Zaki (2014); for a discussion see Maibom (2019).

with the other to such an extent that you are now irritated with the editorial process and *your friend's situation* or irritation is no longer in view. This is what we might call *overidentification*. Empathy seems to lie in the mean between that sort of overidentification and the situation where you solidly ascribe the irritation to your friend and therefore cease to be irritated yourself. What this suggests is that if we draw too firm a distinction between our own emotional reaction and that of the other person, empathy dissipates.

4. Empathy and Agreement

It doesn't take much to see that we are now back at the problematic discussed in the first section. If we require that we share the intentional object of the person we empathize with, then what do we say when we empathize with someone purely based on the affect they express? It does rather seem that we can empathize sometimes with someone without having to identify with them or agree that their emotional reaction is appropriate. This fact might then be used to argue that exposure to someone's affect is sufficient to experience empathy.

The first thing to ask ourselves is what the self-other distinction amount to when we empathize with a person purely in virtue of recognizing that they experience as a certain emotion? Why, for instance, am I not experiencing the emotion *directly*? I see a picture of a crying child and feel sad, just like I might do upon seeing images of a bombed village. Why am I *directly* sad in the second case, but not in the first? Why is my sadness empathic? Hoffman would say that my sadness is more appropriate to the situation of the child than to my own. But I have no idea what the child's situation is. One might say that there is nothing to make *me* sad, although clearly something has made *the child* sad. To which I might counter that the suffering of a child is certainly enough to make me sad. Why shouldn't it be?

Another difficulty with situations like this is, of course, that *the content* of my sadness is not the content of the child's sadness, because I'm sad that the child is sad and the child is sad about something else entirely. So, the emotions are not the same *except* in the type of emotion experienced. Moreover, when we empathize in the absence of information about why the other person feels as they feel, the object of our emotion *has to be* the other person's experiencing the emotion they're expressing. But why, now, are we feeling sad *for* them?

It might be argued that I've misconstrued instances of empathy where our empathy encompasses the emotion *and* the situation the other person is in. When I empathize with my friend's irritation about nasty reviewers, the content of my empathy simply is "my friend is irritated about nasty reviewers". Of course, if we put this in a classical propositional format, it reads: "I'm irritated that my friend is irritated about nasty reviewers", which is perfectly compatible with several readings ((c) and (d) above), only one of which is empathic. On the empathic reading, I'm *also* not experiencing the emotion the other person experiences. I'm experiencing irritation, but it does not have the same target.

The reason, then, that one might insist, like Adam Smith (1776/2022), that to empathize with someone you have to agree, in some sense, with their emotional assessment of the situation they are in is because *you* have to feel what they feel, meaning that *you* have to be irritated at nasty reviewers, in the case above. You have to *directly* experience the emotion. What, then, makes a case like this empathic? It has to be because there is some counterfactual dependence of the empathic emotion on the target's emotion or situation.

At a first pass we might say that *the reason* I am irritated with nasty reviewers is because *you* are irritated with nasty reviewers. The problem now is that without your irritation, I would have no reason to be irritated myself. That doesn't seem enough. So perhaps what we should say that is my irritation is *causally* dependent on yours, so that if you had not been irritated, I would not have been irritated. The reason I am irritated, however, is not *merely* that you are irritated but also because I accept the reasons you are irritated, or,

possibly, some adjacent ones. In other words, the intentional object of my irritation is the same as yours.

5. *Empathy with emotion types*

What now do we say of cases where I appear to empathize with your distress simply because I see that you are distressed, but I do not know why? Is it a bona fide example of empathy? Or should we posit *two* forms of empathy, one which merely extends to emotional resonance with the emotion the other person's experiences, and another where the resonance is fuller in that we accept that the situation the other is in calls for the emotional reaction they are having (because we find ourselves *directly* experiencing the relevant emotion also, when contemplating their situation)?

But doesn't it seem kind of funny that I should be upset merely because another person is upset? They might be upset for all sorts of reasons, not all of them good. It strikes me rather that when the object of their distress is unknown to me, I am implicitly assuming that the cause of their distress is reasonable. I am not distressed merely because the other person is distressed, but rather distressed that something distressing has happened to them (which has made them, understandably, distressed). The latter is something I infer from their expressed affect.

There is another reason, this time backed by empirical evidence, that we should take seriously the claim that I do not empathize merely with emotions, but with emotional reactions to *situations*. And that is that when young children are exposed to people expressing distress that seems plain unreasonable, they do not appear to sympathize and they express no concordant distress⁸. Note that I am here taking the evidence from sympathy to apply to empathy also. Because of the difficulties of fully distinguishing sympathy from empathy in children, I don't think this is too problematic.

One might object that we expect a good friend to empathize with us even if our distress is silly. There is some truth to this, though not as much as you might think. After all, we also expect our friends to help modulate our emotions by providing a calmer assessment of the situation. What we *do* and *should* expect, however, is that a friend *puts herself in our situation*. She should not simply view the situation from her own point of view and assess our reaction accordingly. But when she has put herself in our situation and still fails to see why we are as distressed as we are, for instance, it is surely reason for us to reassess our own reaction.

6. *Might emotions always be directly experienced?*

It is time to rehearse where we are. Two things are usually thought central to empathizing with someone; the fact that we share their emotion, or experience an emotion that it would be reasonable for them to experience in their situation, and that we, at the same time, make as solid self-other distinction. The most obvious contrast to that might be emotional contagion, where we "catch" an emotion from another. Here we may be unsure whether we are experiencing the emotion directly or as a result of catching it from another. Only if we *also* make a strong self-other distinction does our contagiously caught emotion turn into empathy.

But, as we have seen, any sharp distinction between, for instance, mirth that I experience and mirth that you experience is liable to raise issues about what it means to say that we are experiencing *the same emotion*. Because if I become giggly *merely* because you are giggly, and not for the same reason *you* are giggly, it is unclear whether we want to say that my mirth is empathic. It might simply be direct. People doubled up in laughter are just funny! To solve this problem, I suggested that it must seem to me, in that moment of empathy, that the situation that occasioned the emotion merited it (alternatively: that

⁸ Fink, Heather, de Rosnay (2015); Hepach, Vaish, Tomasello (2013).

the emotion is fitting). In other words, to feel empathic mirth, I must find the situation that caused your mirth funny. Here I am feeling mirth directly.

That cannot, of course, be the whole story. For if it were, it could simply be an episode of *directly experienced* mirth. For the mirth to be empathic, it can't just be that we are both experiencing mirth directed at the same object. *Your mirth* has to figure somehow in my mirth. But if we make it part of the intentional object of my emotion, we end up with the problem we had before. My mirth is now different from your mirth, so although we both experience mirth, it is not clear that my mirth is empathic. To solve the problem, we can assume that the intentional object of *both* our mirth is the same. But in this case, *I* have to find what you think is funny, funny. And now we might ask why my mirth is empathic and not simply direct.

A solution, I suggested above, is that when we *empathize*, we must at least understand the causal provenance of our mirth. There must be some sense in which your mirth is the cause of mine. We might say that *unless* you were amused about whatever it is you are amused about, *I* wouldn't be amused about it either. This can't quite work, however, because I can empathize with you just knowing the situation you are in without also being sure that you are having the emotional reaction I am having to the situation or that I think is appropriate. So, we must at least say that unless you were in the situation you were in, I wouldn't be amused.

At first blush, this seems alright. But on closer examination, this proposed solution has a problem too. *Of course*, I wouldn't be amused if you were not in the situation that you are in because there would be no reason for me to be amused, then. In other words, part of the reason for me being either empathically or directly amused is your being in the situation you are in. So that won't help ensure that my mirth is empathic. What will then? What makes the emotion truly *empathic*?

At this point, it may be time to reevaluate the idea that there are two ways to experience emotions, one direct and the other empathic. Perhaps emotions are always experienced one way, namely directly. What makes an emotion empathic rather than direct is not any distinction in its intentional object but, rather, the general attitude of the person who experiences it. Max Scheler might have had something in like this in mind when he insists that in when we empathize with others, the emotion that we experience is *always our own*⁹.

This proposal takes some unpacking. Consider first that the assumption underlying most emotion theory is that emotions are almost invariably egocentric. If I experience sadness, something sad has happened *to me*. The reason my mind and body are activated as they are in sadness is because something has happened that affects my wellbeing negatively, for instance a loss. A typical example would be that I am sad that my cat has died. This, of course, makes it obvious why *I* should be especially affected by the it. It is *my* loss, and my sadness is about that. If our basic assumption about emotions is that we only experience them when something affects *our* wellbeing, it seems natural to see *empathic* emotions as an exception, and something that requires special explanation. After all, the ultimate target in empathy is how the situation affects *the other person's welfare*, not our own.

What is characteristic about empathy, however, is that the other person's situation affects us *as if* that situation affected *our* welfare the way it affects hers. The most straightforward way to make sense of this situation is surely to assume that *my* welfare is affected by what happens to this other person. This amounts to denying that only what affects me personally can affect my welfare. Instead, it allows that my sphere of concern expands well beyond my own boundaries.

Try as I might, this doesn't strike me as being a particularly problematic idea. People die for their country, for their loved ones, or for an idea. Being willing to make the ultimate sacrifice for something surely shows that it is included in one's sphere of concern. Most

⁹ Scheler (1912/2008).

people feel a lot of empathy for people close to them but not, as empathy critics have stressed repeatedly¹⁰, for a lot of other people. If empathy simply arises as a result of considering other people's situation or by catching their affect, how are we to explain that? We can say that some people are not very susceptible to emotional contagion, for instance, therefore passing the buck to people who work on that topic. Alternatively, we can point to the person's sphere of concern. Very selfish people have very small spheres; very altruistic people have large spheres.

Incidentally, this fits with a hypothesis of Batson has forwarded. Finding that people do not invariably experience empathic concern – which I would call 'sympathy' – Batson introduces the idea of valuing another's welfare¹¹. Empathic concern is only induced, he argues, when the person whose distress or distressing situation you are exposed to is someone whose welfare you already value. This does not mean you need to know the person intimately or even at all. He found that people reflexively empathize more with people from their own university, their countrymen, and people who are described as being morally good. By contrast, foreign soldiers, people from other universities, or people who are described as being callous, criminal, or otherwise problematic typically do not evoke empathy. This is because we do not value their welfare, Batson claims.

Batson has sympathy in mind, and not empathy. But I am willing to bet on the fact that empathy is affected the same way. After all, very similar situations evoke both empathy and sympathy—when exposed someone in need, Batson found that it evoked empathy in addition to sympathy¹². Others have found the same¹³. Another source of support for the idea comes from psychopathy. Psychopaths, who are notoriously selfish, experience little empathy for others unless they are specifically instructed to¹⁴.

7. *Emotion vs. character*

One objection remains. Your average emotion theorist would presumably agree that when your cognitive evaluation changes, so can or will your emotion. When I judge that the cracking branches did not augur the presence of a predator, I go from feeling fear to feeling relief. Why should we not say the same of empathic affect? As I argued, it is difficult, if not impossible, to satisfy the demands of an emotion simultaneously being like the one the other experiences and yet being *for* her. But let me adjoin some thoughts here.

Not all our cognitive evaluations penetrate our emotions. I can be afraid of falling off a cliff even though I am safely ensconced behind a fence. And it may be a built-in feature that our emotions react to *our* sphere of concern, so that the way our empathy for others manifests itself is not by our emotion having as its content another person's affect, but by having their situation affect us as if we were in it. This need not mean that we have to consciously decide that we value another's welfare before we can empathize with their suffering, for instance. But it is very clear that when someone stands outside our sphere of concern, we experience little empathy for them.

We might wonder about whether the motivation that comes along with empathy wouldn't be sufficient to make us say that it is an emotion of a distinctly different kind from a directly experienced emotion because it aims at the situation the other person is in. That, at least, is what it ought to do. But what is the evidence?

It is simply unclear whether empathy with people in needs motivates helping. Empathic *concern*, which is sympathy not empathy, correlates with helping behavior in a range of circumstances, explored by Dan Batson and his team. However, the distress that typically accompanies being exposed to people in distress seems, if anything, to interfere with motivations to help. People who experience as much (empathic) distress as sympathy

¹⁰ Prinz (2011); Bloom (2016).

¹¹ Batson et al. (2007).

¹² Batson, Early, Salvarini (1994).

¹³ Carrera et al. (2013).

¹⁴ Meffert et al. (2013); Singer & Tusche (2014).

(empathic concern) are less likely to help someone in need compared to people who experience more sympathy than distress¹⁵. This balance matters, not at any moment in the empathic episode, but at the end, studies suggest¹⁶. Because of empathic distress is not particularly reliable in causing altruistic helping, Batson thinks of it as *personal* distress, as if *empathy* plays no role here (but only sympathy *aka* empathic concern). Distress *does* motivate, Batson maintains, but it motivates egoistically and for the person to leave the upsetting situation.

How might we interpret this evidence? We could take personal distress at face value as it is often discussed in the psychological literature, as an entirely self-directed emotion just like any other form of distress. The problem is that a) people are often perfectly aware that it is *the other person* who is in need, b) they *report* experiencing distress *for* the other person, as well as for themselves, and c) evidence from other groups show that more empathic distress promotes helping compared to less such distress¹⁷. This suggests that distress in response to others in distress is not simply an egoistic response and that it plays a complex role in later altruistic helping.

As I have argued, I don't think there is anything about an empathic emotion taken in isolation that is empathic. It must be caused by the affect or circumstances of other people. We must feel our distress as not being entirely about ourselves, but the intentional content can't be the other person's distress because if it is, we are no longer experiencing what the other person is experiencing. We are not experiencing empathic distress long distance, as it were, but in solidarity as if *we* were distressed. This suggests that the resulting motivation of empathic distress is likewise direct and that *other* processes direct it towards the other person. In terms of psychology, executive functioning must be at play here or, if you like, appropriate emotion regulation¹⁸. This may be what causes sympathy to become prevalent eventually.

Instead of reducing empathy to certain types of relatively atomic episodes occurring in an individual's life, I think we are forced to look beyond emotional episodes themselves and at the larger context in which they occur. That context includes both the external context – the plight of the other person – and the internal context – how is the empathizer placed with respect of the person in need, what are their views about the significance of others' welfare to her, etc.

8.

The question discussed here is not simply a terminological issue. How we understand empathic emotions has significant consequences not only for understanding the emotion itself, and the nature of emotions more generally, but also for understanding its interpersonal and moral role. Whether a person becomes empathic by experiencing many empathic emotions or whether they experience many empathic emotions because they are empathic is a chicken or egg problem. With the reductionist tendencies found in most sciences, researchers have tended to focus on *emotions*. One might then tell the story about empathy in this way. Being exposed to people in distress causes us to empathize with them, and the more we empathize with people, the more empathic people we become.

The problem with the above story is that it's likely to be false. People who are regularly exposed to war, violence or suffering others become habituated to it, and stop having the strong emotional reactions to it they used to. Consequently, they are more likely to be violent themselves¹⁹, to condone violence²⁰, and less likely to empathize or sympathize with

¹⁵ Batson, Early, Salvarini (1994).

¹⁶ Carrera et al. (2013).

¹⁷ Cameron et al. (2019); see also Barraza & Zak (2009).

¹⁸ See, e.g., Maibom (2019).

¹⁹ Mrug, Madan, Windle (2016).

²⁰ Timmer et al. (2022).

victims²¹, or correctly estimate the degree of pain the person suffers²². More exposure to suffering does not lead to more empathy.

Another important thing to consider is that empathy appears to be motivated. That is, we empathize more with some people than others. Jamil Zaki (2014) found that when we are likely to suffer, have to spend resources helping someone in need, or are in competition with them, we are unlikely to empathize, whereas if they are persons close to us, their affect is positive, or it is socially desirable to do so, we are more likely to empathize. This belies a picture in which empathic reactions *just happen*. It is notable that people who are highly narcissistic, such as psychopaths, empathize less with people²³.

Child psychology shows the positive use of so-called empathy-induction, where a parent encourages a child to empathize with others²⁴, which suggests that empathy is nourished by supportive parenting. The idea that we can reduce empathy to an automatic and basic emotional reaction is therefore not particularly enticing given the evidence. Instead, we might want to look closer at what makes *a person* empathic.

To sum up, in this paper I have argued that empathy is not a way of experiencing an emotion parallel to directly experiencing emotions. In fact, considered in relative isolation, an empathic emotion just is a directly experienced emotion. What makes it empathic is not that it has a different intentional object than a directly experienced emotion. Instead, it is the person's *attitude* towards what they are feeling that matters. A person's attitude towards other people – namely whether they care about their welfare – determines not only how likely they are to catch the emotions the other person is experiencing, but also how likely they are to empathize with them. This suggests that we ought to turn out attention to what makes a person empathic in order to understand empathic emotions better.

Bibliography

- Barraza, J.A., Zak, P.J. (2009), "Empathy Towards Strangers Triggers Oxytocin Release and Subsequent Generosity", *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 1167, pp. 182-89.
- Batson, C.D., Early, S., Salvarini, G. (1997), "Perspective Taking: Imagining How Another Feels Versus Imagining How You Would Feel", *Personality and Social Psychology Bulletin*, n. 23, pp. 751-758.
- Batson, C.D., Haansson Eklund, J., Chermok, V.L., Hoyt, J.L., Ortiz, B.G. (2007), "An Additional Antecedent of Empathic Concern: Valuing the Welfare of the Person in Need", *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 93, pp. 65-74.
- Bloom, P. (2016), *Against Empathy: The Case of Rational Compassion*, HarperCollins, New York.
- Cameron, C.D., Hutcherson, C.A., Ferguson, A.M., Scheffer, J.A., Hadjiandriou, E., Inzlitt, M. (2019), "Empathy is Hard Work: People Choose to Avoid Empathy Because of Its Cognitive Costs", *Journal of Experimental Psychology: General*, Online first.
- Carrera, P., Ocejja, L., Caballero, A., Muñoz, D., López-Pérez, B., Ambrona, T. (2013), "I Feel so Sorry! Tapping the Joint Influence of Empathy and Personal Distress on Helping Behavior", *Motivation and Emotion*, n. 37, pp. 335-345.
- Coplan, A. (2011), "Understanding Empathy: Its Features and Effects", A. Coplan & P. Goldie (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, New York, pp. 3-18.
- Decety, J., Skelly, L.R., Kiehl, K.A. (2013), "Brain Response to Empathy-Eliciting Scenarios Involving Pain in Incarcerated Individuals with Psychopathy", *JAMA Psychiatry*, 4 April.

²¹ Fanti et al. (2009).

²² Seers et al. (2018).

²³ Hare (2004).

²⁴ Hoffman (2000).

- Deng, H., Hu, P. (2018), "Matching Your Face or Appraising the Situation: Two Paths to Emotional Contagion", *Frontiers in Psychology*, 4 January.
- Fanti, K.A., Vanman, E., Henrich, C.C., Avraamides, M.N. (2009), "Desensitization to Media Violence Over a Short Period of Time", *Aggressive Behavior*, n. 35, pp. 179-187.
- Goldie, P. (2000), *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford University Press, Oxford.
- Hare, R. (2004), "The Hare Psychopathy Checklist-Revised", *Mental Health Services*, 2nd ed. Toronto.
- Hepach, R., Vaisch, A., Tomasello, M. (2012), "Young Children Sympathize Less in Response to Unjustified Emotional Distress", *Developmental Psychology*, n. 49, pp. 1132-1138.
- Hsee, C.K., Hatfield, E., Carlson, J.G, Chemtob, C. (1990), "The Effect of Power on Susceptibility to Emotional Contagion", *Cognition and Emotion*, n. 4, pp. 327-340.
- Maibom, H.L. (2019), "Empathy and Emotion Regulation", *Philosophical Topics*, n. 47, 149-163.
- Meffert, H., Gazzola, V., den Boer, J.A., Bartels, A.A.J, & Keysers, C. (2013), "Reduced Spontaneous but Relatively Normal Deliberate Vicarious Representations in Psychopathy", *Brain*, n. 136, pp. 2550-2562.
- Mrug, S., Madan, A., Windle, M. (2016), "Emotional Desensitization to Violence Contributes to Adolescent's Violent Behavior", *Journal of Abnormal Child Psychology*, n. 44, pp. 75-86.
- Prehn-Kristensen, A., Wiesner, C., Bergmann, T.O., Wolff, S., Jansen, O., et al. (2009), "Induction of Empathy by the Smell of Anxiety", *PLoS One*, n. 4e.
- Prinz, J. (2011), "Against Empathy" *Southern Journal of Philosophy*, n. 49, pp. 214-233.
- Scarantino, A., de Sousa, R. (2018), *Emotions*, E. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Scheler, M. (2008), *The Nature of Sympathy* (1912), Eng. trans. by P. Heath, Transaction Publishers, New Brunswick, New York.
- Seers, T., Derry, S., Seers, K., Moore, R.A. (2018), "Professional Underestimate Patient's Pain: A Comprehensive Review", *Pain*, n. 159:1.
- Smith, A. (2022), *The Theory of Moral Sentiments* (1776), J. Beatty and C. Jackson, n. 32, Skinner Row, Through Project Guttenberg.
- Singer, T., Tusche, A. (2014), *Understanding Others: Brain Mechanisms of Theory of Mind and Empathy*, in *Neuroeconomics*, 2nd ed., P.W. Glimcher & E. Fehr (eds.), Academic Press, Waltham, Massachusetts, pp. 513-532.
- Teroni, F. (2007), "Emotions and Formal Objects", *Dialectica*, n. 61(3), pp. 395-415.
- Timmer, A., Johnson, R.J., Antonaccio, O., Botchkovar, E.V. (2022), "Stress and Depression and Pathways Between Violent Conflict Exposure and Moral Beliefs: Why People Sometimes Condone 'bad' things", *Peace and Conflict: Journal of Peace and Psychology*, advance online.
- Zaki, J. (2014), "Empathy: A Motivated Account", *Psychological Bulletin*, n. 140, pp. 1608-1647.

MARCO MAZZEO*

NEG-EMPATIA
NATURALIZZARE L'EMPATIA TRA MERCATO E LINGUAGGIO

Abstract: Neg-empathy. Naturalizing Empathy between Market and Language

The essay offers a critical survey of some of the most important philosophical attempts to naturalize empathy. We will first analyze a position in favor of empathy as a fundamental cognitive and affective structure from an ethical-political point of view (Iacoboni, Baron-Cohen). Then we will look at the arguments against this approach proposed by Paul Bloom. Finally, the essay will attempt to propose a third theoretical way (the “neg-empathy”) to the problem that places the importance of verbal language at the center of the issue and that is able to remind us of the contingent and historical character of the current neoliberal landscape.

Keywords: Biology, Empathy, Neg-empathy, Neuromarketing, Verbal Language

1. Uno scorcio panoramico

L'articolo proporrà una breve, e per forza di cose limitata, ricognizione circa gli studi contemporanei che mirano alla naturalizzazione dell'empatia. Per “naturalizzazione” si può intendere, in linea generale, il tentativo di ricondurre “la capacità di sentire quel che prova l'altro” (sui problemi definitori dell'empatia torneremo) in termini biologici ed evuzionisti senza ricorrere a meccanismi esplicativi che chiamino in causa la sfera storico-culturale e le scienze dello spirito.

Si tratta di un movimento di ricerca di grande rilievo che mobilita le risorse più diverse: in questo paradigma la riflessione filosofica si affianca alla ricerca biologica, alla psicologia cognitiva, alla psicologia sociale, alle neuroscienze. Nell'alveo paradigmatico di quel che alla fine degli anni Novanta viene definita «scienza cognitiva postclassica»¹, si è sviluppato un dibattito intenso e articolato. Ai fini di una maggiore chiarezza espositiva, può essere opportuno dividere le posizioni in campo, a prezzo di qualche semplificazione, secondo due linee alternative. In primo luogo, esploreremo gli argomenti a favore dell'empatia, intesa come meccanismo biologico fondamentale per la moralità umana e una pacifica convivenza politica². Subito dopo, vedremo invece le tesi di chi ritiene che per difendere la razionalità umana sia necessario schierarsi contro l'empatia³. Successivamente, vedremo perché le due posizioni sono meno distanti di quel che potrebbe sembrare: entrambe affermano, più o meno implicitamente, la centralità dell'economia di mercato per l'analisi teoretica del fenomeno; entrambe s'impegnano in una descrizione antropologica dell'empatia che, in modo esplicito stavolta, metta all'angolo il rilievo del linguaggio verbale.

* Università della Calabria.

¹ Bechtel, Abrahamsen, Graham (1999).

² Iacoboni (2008); Baron-Cohen (2011).

³ Bloom (2016).

2. Un innato senso morale

Nell'ampio panorama filosofico legato alla discussione contemporanea dell'empatia⁴, può essere utile mettere a fuoco la posizione di due autori potenzialmente complementari. La prima è legata a una delle scoperte più rilevanti delle neuroscienze contemporanee, la presenza nel cervello umano e di altri animali dei "neuroni specchio": «Con grande sorpresa ci si è accorti che [...] vi erano neuroni che rispondevano sia quando la scimmia effettuava una determinata azione (per esempio afferrava del cibo) sia quando osservava un altro individuo (lo sperimentatore) compiere un'azione simile»⁵. «La principale caratteristica dei neuroni specchio è», in altre parole, «quella di attivarsi sia quando si esegue un atto motorio [...] sia quando si osserva un altro eseguire un atto [...] simile»⁶.

Questi studi si rifanno in modo esplicito alla tradizione fenomenologica di M. Merleau-Ponty⁷. L'equipe di Marco Iacoboni ha condotto studi specifici circa il tema che qui ci interessa. Secondo il ricercatore italiano⁸, poiché «i neuroni specchio ci aiutano a provare la sofferenza altrui» possono rappresentare «il primo passo verso l'empatia»⁹. L'ipotesi neuroanatomica è relativamente semplice giacché ricostruisce un meccanismo neurale dell'empatia composto da tre strutture. I neuroni specchio sarebbero la porta d'ingresso attraverso la quale l'esperienza dell'altro entrerebbe nel corpo dell'osservatore. Per citare solo uno dei molti dati sperimentali oggi a disposizione, osservare una persona che sorride aumenta l'attività dei muscoli delle guance coinvolte nell'espressione. Più in generale, i neuroni specchio produrrebbero una «imitazione interna»¹⁰ che precede e favorisce il riconoscimento di emozioni, espressioni e azioni altrui. La seconda struttura del meccanismo empatico è individuata nell'insula, relè connettivo con il terzo componente del processo, il sistema limbico, notoriamente legato alle emozioni.

Questo sistema tripartito costituirebbe la «base biologica che ci conduce a una profonda connessione reciproca con i nostri simili»¹¹ visto che «l'evoluzione ci ha predisposti verso l'empatia»¹². Il concetto proposto da Lipps per descrivere il rapporto tra opera d'arte e osservatore, chiosa Iacoboni¹³, può rivelarsi fondamentale per descrivere la vita sociale umana: i *sapiens* sono «camaleonti»¹⁴.

Proprio per questo, sarebbe l'interruzione del circuito di rispecchiamento empatico a produrre conseguenze dolorose e atroci. Dolorosa è la condizione delle persone autistiche, «cieche verso i sentimenti degli altri»¹⁵. Più che a un deficit di ordine cognitivo, legato alla scarsa capacità di mentalizzare gli stati intenzionali altrui, la condizione autistica sarebbe legata a una precedente, e più fondamentale, mancanza: un «deficit imitativo»¹⁶ di tipo generalizzato. Studi sperimentali suggeriscono che il bambino autistico, se imitato, mostra un maggior numero di comportamenti sociali ed è in grado di trascorrere «più tempo vicino all'adulto»¹⁷. L'imitazione altrui può aiutare la persona affetta da autismo ad attivare qualcuna delle sue capacità imitative e di rispecchiamento empatico.

⁴ Si veda, ad es., Maibom (2017).

⁵ Rizzolatti, Sinigaglia (2006), pp. 79-80. Corsivo nel testo.

⁶ Gallese, Guerra (2016), p. 57.

⁷ Rizzolatti, Sinigaglia (2006), pp. 50, 75, 126; Gallese, Guerra (2015), pp. 52-53, 82, 122-125, 246, 225, 241.

⁸ Iacoboni (2008), p. 12.

⁹ Ivi, p. 66.

¹⁰ Ivi, p. 100.

¹¹ Ivi, p. 218.

¹² Ivi, p. 229.

¹³ Iacoboni (2008), p. 98.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 148.

¹⁶ Ivi, p. 180.

¹⁷ Ivi, p. 156.

La seconda circostanza in cui si interrompe il circuito empatico è individuata da Iacoboni in un insieme più generale di fenomeni umani, il fatto che oggi «il mondo è atroce»¹⁸, pieno di dolore, ingiustizia e sofferenza. L'atrocità del mondo attuale è ricondotta a tre fattori principali. L'imitazione, in primo luogo, sarebbe un motore della vita umana non necessariamente rassicurante e costruttivo. Iacoboni assegna alla «violenza imitativa»¹⁹ grande importanza, specie nel mondo mediatico contemporaneo. Il secondo fattore riguarderebbe una questione più tecnica, di ordine neurologico. I neuroni specchio, infatti, sono cellule *premotorie*: ciò vuol dire che predispongono alla condotta empatica ma non la innescano; preparano il potenziale d'azione senza garantire il successivo passaggio all'atto. Il rispecchiamento neuronale è considerato dunque una preconditione necessaria, ma non sufficiente, per il pieno dispiegamento sociale dell'empatia. Per questo motivo, secondo Iacoboni, la presenza nel cervello umano dei neuroni specchio non può costituire una garanzia che il mondo umano sia contraddistinto da compartecipazione affettiva e decentramento cognitivo. Tanto più, siamo giunti al terzo fattore, che tra i *sapiens* circolerebbe una spinta disgregante costituita dalle divisioni culturali: sarebbero loro a minare «le fondamenta biologiche che ci uniscono»²⁰. L'empatia, intesa come capacità di provare quel che prova l'altro e facoltà imitativa alla base delle competenze sociali umane, sarebbe dote innata della specie.

A questa conclusione arriva, seppur per vie diverse, una linea di ricerca potenzialmente complementare. Simon Baron-Cohen²¹ ipotizza un «circuito dell'empatia», che prevede anche l'azione dei neuroni specchio²², formato, però, da dieci differenti zone anatomiche del cervello. Il carattere innato dell'empatia, definita come capacità di «tener presente allo stesso tempo anche la mente di qualcun altro»²³, sarebbe legato a un fondamento non solo anatomico ma genetico. Studi comportamentali e psicologici che confrontano tra loro gemelli monozigoti (persone, dunque, con il medesimo DNA) e gemelli dizigoti (fratelli della stessa età con un DNA identico al 50%) mostrerebbero regolarità statistiche in grado di suggerire la presenza di «geni responsabili dell'empatia»²⁴. Simili geni sarebbero legati al riconoscimento delle emozioni, all'aggressività, agli ormoni sessuali steroidei (l'empatia sarebbe più diffusa nelle donne), alle competenze socio-emozionali e alla crescita neurale²⁵. Queste strutture innate contribuirebbero a modulare un'empatia misurata dall'equipe statunitense per mezzo di un apposito test psicologico in grado di classificarne l'intensità secondo una scala graduata che procede da un livello minimo (zero) fino a un grado massimo di sei. Baron-Cohen concentra l'attenzione sui casi più inquietanti, gli «zero negativi»: borderline, psicopatici e narcisisti portati dall'assenza di empatia verso comportamenti antisociali. Ad essi, però, lo studio affianca un'altra categoria, per molti versi sorprendente. Il mondo umano sarebbe caratterizzato anche da soggetti «zero positivi», persone che dall'assenza di empatia trarrebbero spunto per aiutare sé e gli altri. Se Iacoboni parla delle persone affette da autismo come caso dolorante di chi soffre di mancanza dell'empatia, secondo Baron-Cohen chi è affetto dalla sindrome di Asperger (forma dello spettro autistico caratterizzata da buone competenze verbali e alto quoziente intellettuale) mostrerebbe quanto si possa essere pieni di «talento» e «supermorali»²⁶ anche senza provare empatia. Gli affetti da Asperger sarebbero campioni della «sistematizzazione,

¹⁸ Ivi, p. 229.

¹⁹ Ivi, p. 230.

²⁰ Ivi, p. 238.

²¹ Baron-Cohen (2011), p. 23 e ss.

²² Ivi, pp. 73, 117, 153.

²³ Ivi, p. 13.

²⁴ Ivi, p. 108.

²⁵ Ivi, pp. 113-119.

²⁶ Ivi, p. 81.

[...] la capacità di analizzare i cambiamenti di struttura per capire come funzionano le cose»²⁷. Questa capacità avrebbe consentito ai *sapiens* di produrre scienza e industria, dunque di giungere al livello di tecnologia oggi conosciuto²⁸. Mentre un livello moderato di empatia è considerato il più diffuso e «adattivo»²⁹, le azioni non empatiche e il diffuso fenomeno dell'«erosione empatica»³⁰ sarebbe legato a un insieme di condizioni: l'azione di geni che predispongono a comportamenti che portano a trattare gli altri come cose (Baron-Cohen inizia la propria trattazione con il caso delle deportazioni naziste) e la «situazione contingente» prodotta da forti emozioni, spinta all'autodifesa o psicosi transitorie³¹.

Seppur sottoutilizzata, l'empatia rimarrebbe «la maggior risorsa del nostro mondo»³² in grado di dirimere controversie apparentemente irrisolvibili. L'autore cita il caso del Sudafrica di Desmond Tutu ma anche una serie di iniziative incrociate che cercano di sviluppare l'identificazione empatica tra ebrei e arabi nel conflitto palestinese. Sarebbe questa «superempatia»³³, in grado di farsi carico del dolore altrui e non di distaccarsi dal proprio e da quello del mondo come nel caso del buddismo³⁴, a costituire una speranza per l'umanità tutta.

3. Identificazioni a corto raggio

Nel dibattito contemporaneo il termine «empatia» soffre di un impiego ad ampio spettro semantico. Sinonimo di competenze sociali, decentramento del punto di vista, capacità di trattare gli umani come persone e non come oggetti, l'empatia è considerata spesso una dimensione antropologica fondamentale per ogni forma del vivere comune. Il rischio, però, è di costruire una nozione imprescindibile perché *onnicomprendensiva* nella quale riversare, in modo più o meno consapevole, l'intera politicità della vita umana. L'empatia, invece di divenire una delle chiavi per comprendere la natura umana, corre il pericolo di trasformarsi in universale quanto generico *passe-partout*.

Per tale ragione, Paul Bloom (2016) centra buona parte della sua proposta polemica (sia Jacoboni che Baron-Cohen sono tirati esplicitamente in ballo) alla distinzione tra due accezioni del termine. L'empatia «emotiva» corrisponde «all'atto di fare esperienza del mondo come pensi che la faccia qualcun altro»³⁵. Giacché analogo del concetto di «simpatia» di Adam Smith, si tratterebbe della capacità di mettersi nei panni dell'altro e sentire quel che egli sente. Altra cosa sarebbe, invece, l'empatia «cognitiva»³⁶ che consiste nel comprendere la sofferenza dell'altro senza, per questo, sentire quel dolore o quella gioia³⁷. La prima forma di empatia sembrerebbe la più affascinante mentre, sostiene Bloom, a un secondo sguardo risulta la meno utile e, anzi, potenzialmente la più dannosa. Se si volesse fondare la nostra capacità morale sull'empatia emotiva, continua lo psicologo statunitense, dovremmo rassegnarci a un'umanità altruistica solo nei confronti del prossimo più vicino. L'empatia emotiva pare più efficace, infatti, quando possiamo

²⁷ Ivi, p. 89.

²⁸ Ivi, p. 103.

²⁹ Ivi, p. 156.

³⁰ Ivi, p. 5.

³¹ Ivi, p. 146.

³² Ivi, p. 132.

³³ Ivi, p. 152.

³⁴ Ivi, p. 153.

³⁵ Ivi, p. 22.

³⁶ Ivi, p. 23.

³⁷ In una nota di risposta, Christov-Moore e Jacoboni (2014) hanno contestato la sostenibilità della distinzione. A loro parere, «una quantità crescente di studi sta riscontrando che i sistemi neurali per l'empatia affettiva e l'empatia cognitiva si influenzano reciprocamente e in modo massiccio». Resta il problema di comprendere quanto il dato neurofisiologico possa dettare in modo così capillare un'agenda filosofica e il lessico teorico in grado di organizzarla.

immedesimarci secondo un criterio di somiglianza³⁸, porta a «sovrastimare i costi presenti e a sottostimare quelli futuri»³⁹. Grazie a questa forma d'empatia, in altre parole, saremmo in grado di sentire quello che prova l'altro che è qui davanti a noi o che condivide lingua, cultura, età, sesso. Al riguardo, Bloom cita un esperimento inquietante. Ai soggetti si illustrava il caso di una bambina, «di dieci anni coraggiosa e brillante»⁴⁰ affetta da una gravissima malattia. Dopo aver descritto il suo caso con dovizia di particolari, si chiedeva ai partecipanti se volessero firmare un modulo che spostasse la bimba in cima alla lista delle persone da curare, esplicitando che «altri bambini con maggiore priorità avrebbero dovuto aspettare più a lungo per ricevere il trattamento»⁴¹. Compilarono il modulo tre quarti dei soggetti che un test precedente aveva etichettato come ad alto tasso d'empatia⁴².

Secondo Bloom, l'empatia emotiva vive gli stessi limiti delle capacità attentive. Si concentra più facilmente su quel che è più prossimo; non comprende capacità di calcolo e di ponderazione giacché i «nostri sentimenti naturali [...] sono *indifferenti ai numeri*»⁴³; è segnata da quei limiti costitutivi innati che la psicologia cognitiva chiama «biases», cioè tendenze valutative automatiche spesso distorsive⁴⁴. Per questo, si conclude, l'empatia emotiva «fa spesso più male che bene»⁴⁵.

Discorso parzialmente diverso per l'empatia cognitiva. Se la prima è «amorale»⁴⁶, la seconda costituisce una condizione necessaria ma non sufficiente per un «buon agente morale»⁴⁷. È necessaria perché struttura fondamentale per essere in grado di decentrare il proprio punto di vista e non considerare il proprio sé come unico ed esclusivo. Non è sufficiente perché si tratta di una facoltà «moralmente neutra»⁴⁸. Capire il tuo punto di vista non significa rispettarlo, giacché il manipolatore avveduto o il dittatore smaliziato hanno successo quando tengono conto delle credenze altrui al fine di utilizzarle a proprio vantaggio.

Bloom propone, allora, due strumenti alternativi. Mentre Baron-Cohen⁴⁹ critica un modello empatico che trovi nella meditazione un punto di riferimento paradigmatico, lo psicologo punta su questa pratica e sulla compassione di cui parla il buddismo per indicare una forma di cura che, però, non implichi la condivisione empatica della sofferenza⁵⁰.

Il cardine della proposta antiempatica poggia su un modello razionale fondato sull'«analisi costi-benefici»⁵¹, un «calcolo»⁵², e non una percezione minata da *biases* attentivi: «se ci trovassimo di fronte al caso in cui uno specifico bambino dovesse morire ora o venti bambini di cui non conosciamo i nomi tra un anno, l'empatia potrebbe portarci a salvarne uno»⁵³. Circa il conflitto israeliano-palestinese, Bloom accusa Baron-Cohen di proporre un «pensiero gentile» ma poco realista, come se si chiedesse alle persone di «avere voglia di mangiare le feci di un cane quanto di una mela»⁵⁴. Amare il proprio nemico è bello a dirsi ma, di fatto, «è più comune che le persone avvertano profondamente i crimini

³⁸ Ivi, p. 212.

³⁹ Ivi, p. 62.

⁴⁰ Ivi, p. 104.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 105.

⁴³ Ivi, p. 107. Corsivo nel testo.

⁴⁴ Ivi, pp. 109-110.

⁴⁵ Ivi, p. 158.

⁴⁶ Ivi, p. 104.

⁴⁷ Ivi, p. 43.

⁴⁸ Ivi, p. 45.

⁴⁹ Baron-Cohen (2011), pp. 153-154.

⁵⁰ Bloom (2016), pp. 50, 165.

⁵¹ Ivi, p. 46.

⁵² Ivi, p. 57.

⁵³ Ivi, p. 62.

⁵⁴ Ivi, p. 223.

commessi in passato contro le proprie famiglie»⁵⁵ più di quelli che i compatrioti hanno commesso nei confronti dell'avversario.

4. Il mercato come panorama empatico

Si tratta di un dibattito senza dubbio vivace. Tuttavia, l'effervescenza dello scontro rischia di mandare sullo sfondo almeno due questioni teoriche di rilievo. La prima riguarda il rapporto tra empatia ed economia politica. Al di là delle questioni di merito, gli studi in esame *partono dall'assunto che l'economia di mercato sia lo sfondo appropriato per lo sviluppo delle abilità empatiche e, in generale, per un mondo più giusto e meno violento.*

Il programma di naturalizzazione del XX secolo mira a ridurre gli aspetti decisivi della nostra vita al mondo naturale dei *sapiens*: «è questa la sfida teorica dei prossimi anni», afferma un testo oramai canonico⁵⁶, «una vera ricomposizione dell'uomo biologico e dell'uomo culturale sarà possibile solo se i processi cognitivi potranno essere compresi a partire dal funzionamento del cervello». Cosa farebbe parte, però, di una simile naturalezza cerebrale? I testi analizzati nei paragrafi precedenti sembrano includervi un preciso sfondo storico-culturale, vale a dire l'economia di mercato. Il neoliberalismo rischia di diventare non solo l'implicito modello culturale dell'empatia ma, addirittura, il suo fondamento naturale. A tal proposito, Bloom ha il merito di essere esplicito. L'analisi costi-benefici di cui parla non si rifà, infatti, solo alla tradizione dell'utilitarismo anglosassone ma a uno dei principali teorici dell'economia di mercato, Adam Smith. Anche le formulazioni più recenti spesso ricevono il nome di dottrine «neoliberali»⁵⁷, si rifanno al noto passo de *La ricchezza delle nazioni* secondo il quale «non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che hanno cura del loro interesse»⁵⁸. Non a caso, Bloom⁵⁹ concede a un gruppo particolare di umani quel che nega ai comuni mortali: «Gli economisti [...] lavorano per essere professionalmente immuni dai pregiudizi e dai *biases* che affliggono la maggior parte delle persone». L'idea è che gli economisti non siano animali politici, vale a dire che per loro sia possibile teorizzare tassi di interesse, andamento dell'inflazione e andamento della produzione *senza aderire al modello di sviluppo di cui fanno parte questi fenomeni*, vale a dire l'economia neoliberale. L'economia è. Su di essa, si stagliano le figure dell'empatia. Ma quale economia? Il cambiamento delle modalità di produzione e della distribuzione delle risorse potrebbe avere un impatto sulle relazioni di immedesimazione tra i *sapiens*?

Bloom afferma con nettezza che «il cuore dell'uomo si è aperto nella storia»⁶⁰ perché ora vengono riconosciuti diritti a una cerchia molto più ampia di persone. La dimensione politica è ridotta a questione di «lobbing»⁶¹ perché «le visioni politiche condividono una proprietà interessante con quelle sportive – *non contano davvero*»⁶². Si dichiara esplicitamente che interrogarsi sul senso del mondo neoliberale e nel caso «combattere il capitalismo globale» produce, al massimo, una serie di «domande empiriche»⁶³ giacché «dopotutto [...] molte persone credono che la diffusione dell'economia di mercato renderà il mondo un posto migliore»⁶⁴. Il calcolo razionale fondato su quell'equilibrio naturale degli interessi personali garantito dal mercato sarebbe una garanzia più solida e lungimirante

⁵⁵ Ivi, p. 222.

⁵⁶ Marconi (2001), p. 134.

⁵⁷ De Carolis (2017).

⁵⁸ Ivi, p. 85.

⁵⁹ Bloom (2016), p. 131.

⁶⁰ Ivi, p. 278.

⁶¹ Ivi, p. 122.

⁶² Ivi, p. 275. Corsivo nel testo.

⁶³ Ivi, p. 123.

⁶⁴ *Ibidem*.

dell'empatia. Anche il commerciante che una volta ci ha fatto lo sconto, la volta dopo, se vuole sopravvivere, sarebbe costretto a lasciarci morire di fame.

A tal proposito, lo schieramento proempatico non sembra passarsela meglio. La posizione di Iacoboni, ad esempio, è meno esplicita, non per questo però poco sbilanciata. Un testo pieno di dati sperimentali e di riferimenti neuroanatomici conosce, anch'esso, la sua svolta di mercato. Per un verso la dimensione politica dell'agire umano è ridotta alla contrapposizione statunitense tra repubblicani e democratici o, al massimo, di chi si interessa costantemente al dibattito pubblico americano e chi, invece, poco se ne appassiona. Il capitolo chiamato «neuroni specchio e marketing» ne rappresenta la dichiarazione programmatica. Perché diffidare del neuromarketing, cioè dell'uso a scopo mercantile delle nostre conoscenze sul cervello umano? «Un eventuale controllo della mente richiederebbe una forma di manipolazione, invece ciò che fa il neuromarketing è esattamente l'opposto, dato che rivela a consumatori e venditori ciò che davvero piace alle persone»⁶⁵. Nel prossimo paragrafo vedremo quali sarebbero i metodi di una simile rivelazione. Per ora, può esser utile concentrarsi sul fatto preliminare. Il neuromarketing (che, è opportuno ricordarlo, alla lettera significa “neuropubblicità”) non sarebbe una forma di manipolazione, cioè non vorrebbe creare gli strumenti per convincere, in modo più o meno esplicito, le persone a fare qualcosa, ad esempio comprare un prodotto. Servirebbe, invece, a un'analisi obiettiva circa ciò che le persone non fanno di preferire. Che questa attività maieutica non miri, però, alla conoscenza della verità che, platonicamente, si celerebbe dietro la *doxa* è testimoniato poche pagine più in là quando si racconta che «una società di consulenza che elabora nuovi strumenti per la ricerca pubblicitaria, venne a propormi un esperimento che avrebbe coinvolto il Super Bowl, la finale del campionato di football americano»⁶⁶. Si tratta, come è noto, della finestra pubblicitaria più importante di tutto il mercato televisivo statunitense. Il sostrato empatico tipico della specie sarebbe una struttura non solo innata, questo il ragionamento, ma poco accessibile alla coscienza. I dati circa gli esperimenti su alcuni telespettatori del Super Bowl mostrerebbe una profonda dissociazione tra ciò che gli utenti dicono di preferire e quel che, stando all'attivazione delle aree corticali durante gli spot, il cervello gradirebbe effettivamente⁶⁷. Tuttavia, non ci sarebbe da preoccuparsi. Una équipe equanime composta da neuroscienziati ed esperti di marketing potrà dirci se amiamo la Pepsi o la Coca Cola⁶⁸.

5. Senza parole? Il paternalismo neurologico

Bloom si esprime duramente contro le ipotesi di Iacoboni: i neuroni specchio non sarebbero né sufficienti, né tantomeno necessari per capire come funziona l'empatia. Non sarebbero

⁶⁵ Iacoboni (2008), p. 192.

⁶⁶ Ivi, p. 198.

⁶⁷ Ivi, p. 203.

⁶⁸ Baron-Cohen si muove secondo un'altra direttrice: anch'essa alquanto implicita, ma non per questo priva di conseguenze sul piano teorico generale. L'autore appartiene a una famiglia che ha conosciuto direttamente le persecuzioni naziste. L'intento è rifarsi con altri mezzi alla filosofia del dialogo di Martin Buber (Baron-Cohen, 2011, pp. 5-6). Di fatto, non si parla dell'eventuale relazione tra meccanismi empatici e scenari economico-politici. Eppure, anche dalla sua trattazione, trapela un particolare degno di interesse che ripropone, in chiave diversa, la medesima fallacia naturalistica. I pesci vivono nell'acqua; l'empatia prospera nella vita neoliberale. Questa petizione di principio trapela dalla trattazione circa quelli che Baron-Cohen chiama «zero positivi», vale a dire le persone affette dalla sindrome di Asperger. A riguardo, lo studioso si sbilancia in affermazioni dal tono pacato, ma quantomeno controverse. L'intento è condivisibile: insistere sul fatto che queste persone possono offrire un contributo notevole al mondo cui appartengono e che possono essere apprezzate per le facoltà che dimostrano di avere senza subire lo stigma di una vita all'insegna della patologia. L'esito è, invece, una mescolanza tra retorica irrazionalista del «genio» (ivi, p. 99) ed esaltazione dell'individuo imprenditore di sé stesso. Dal libro emerge una immagine dello sviluppo tecnico-scientifico non collettivo ma individuale perché grazie a singole personalità, molte delle quali probabilmente affette da sindrome di Asperger, la specie ha potuto raggiungere gli attuali livelli di sviluppo (ivi, pp. 103-104). Mentre per Bloom l'empatia va inserita nella dinamica del mercato e dei suoi interessi, Baron-Cohen le attribuisce un ruolo mitigatore. È «una risorsa sottoutilizzata» (le parole sembrano riferirsi come fosse una materia prima: (ivi, p. 157), tanto più che «gratuita» (ivi, p. 160).

sufficienti perché altrimenti non potremmo sbagliare nel comprendere gli altri: «molta infelicità – e molti regali di compleanno sbagliati – c'è nel mondo perché proviamo a comprendere le altre persone usando noi stessi come modello»⁶⁹. Non sarebbero necessari perché altrimenti coloro i quali non possono godere di simulazione motoria, come le persone tetraplegiche, non capirebbero le emozioni altrui mentre, invece, possono «avere profonda comprensione delle altre persone»⁷⁰.

Alcune delle critiche di Bloom paiono ingenerose. Il fatto che le persone tetraplegiche non possano muoversi non impedisce che i loro neuroni specchio premotori si attivino. Difficile negare, però, che il modello della simulazione, almeno posta in questi termini, soffra di alcuni limiti. Se inteso in modo autocentrato, rischia di risultare paradossale: «Mi piace questo, così penso che piaccia anche a te. E a volte ci sbagliamo»⁷¹.

In secondo luogo, secondo Bloom⁷², i neuroni specchio sarebbero una base empirica fragile per una teoria dell'empatia perché «la maggior parte di queste conclusioni viene dai macachi – e i macachi non sono dotati di una grande moralità, empatia o capacità linguistiche». In realtà, i dati circa la presenza di neuroni specchio nella specie umana sono robusti⁷³. Eppure, Bloom sfiora il bersaglio perché tramite questa frase chiave, suo malgrado, fa emergere una dimensione fondamentale per un'antropologia dell'empatia: le capacità linguistiche.

Iacoboni, a tal proposito, è radicale: il linguaggio non solo non sarebbe d'aiuto a comprendere le esperienze empatiche ma addirittura costituirebbe un fattore fuorviante. L'affermazione si basa su due argomenti di fondo. Il primo fa riferimento alla produzione sperimentale di Jonathan Schooler che, in più di uno studio, ha mostrato un fenomeno chiamato *verbal overshadowing* a causa del quale, in certe condizioni, parlare può risultare d'intralcio all'esperienza che si sta compiendo: «L'attività di verbalizzazione focalizza l'attenzione dei soggetti sulle informazioni rilevanti da un punto di vista verbale, mettendo in ombra le informazioni che non sono prontamente verbalizzate»⁷⁴. Su tale base, lo studioso italiano s'interroga: «Alla luce di questa evidenza empirica, come ci si può fidare senza riserve delle descrizioni verbali che forniamo rispetto al modo in cui prendiamo le nostre decisioni?»⁷⁵.

Partendo dall'assunto che in filosofia nulla si può assumere “senza riserve”, il problema è provare a distinguere casi diversi fra loro. Gli studi di Schooler affermano esplicitamente che il *verbal overshadow* non riguarda qualunque attività di verbalizzazione; né si sbilanciano nell'affermare l'esistenza di quel che Iacoboni chiama «esperienze insitamente difficili da descrivere a parole»⁷⁶. Viceversa, si afferma che «in molti casi la riflessione verbale può avere effetti positivi»⁷⁷ sui processi cognitivi. Ciò avviene quando i soggetti «descrivono esperienze facilmente tradotte in parole» come nei casi del *problem solving* di tipo logico o nelle valutazioni sensoriali da parte di esperti, ad esempio i sommelier⁷⁸. Proprio quest'ultimo caso è particolarmente istruttivo poiché per lungo tempo il campo della percezione aromatica (in cui olfatto e gusto si fondono) è stato considerato l'ambito refrattario per eccellenza alle attività di verbalizzazione. Viceversa, alcuni esperimenti della stessa équipe hanno mostrato che la verbalizzazione ostacola l'esperienza percettiva nei

⁶⁹ Ivi, p. 79.

⁷⁰ Ivi, p. 80.

⁷¹ Bloom (2016), p. 79.

⁷² Ivi, p. 77.

⁷³ Rizzolatti, Sinigaglia (2006); Gallese, Guerra (2015).

⁷⁴ Schooler, Ohlsson, Brooks (1993), p. 166.

⁷⁵ Iacoboni (2008), p. 191.

⁷⁶ Ivi, p. 190.

⁷⁷ Schooler (2002), p. 342.

⁷⁸ *Ibidem*.

casi in cui si abbia scarsa confidenza con quel campo d'esperienza o, ancor meglio, quando si sia fortemente esposti a odori e sapori ma di rado messi in condizione di raffinarne la verbalizzazione⁷⁹. Una grande quantità di evidenze empiriche di tipo antropologico, inoltre, mostra che il linguaggio aiuta fortemente il riconoscimento e l'identificazione di odori e aromi⁸⁰.

Il secondo argomento è ancora meno consistente. Come abbiamo accennato (par. 2), secondo Iacoboni la discrepanza tra ciò che i soggetti sperimentali dicono di preferire e i tipi di attivazione neuronale registrati mentre essi osservano le diverse pubblicità messe in onda durante il Super Bowl viene interpretata così⁸¹:

le persone tendono a essere piuttosto poco consapevoli delle proprie scelte, e le loro spiegazioni verbali sul modo in cui prendono le decisioni sono inattendibili.

Si cita la possibilità che «una simile dissociazione fra i dati cerebrali e i resoconti verbali» potrebbe essere «indizio del fatto che le risposte del cervello non siano indicatori affidabili delle future scelte dei soggetti»⁸², per poi scartarla senza esitazione. La conclusione è inquietante: giacché non trova corrispondenza tra quel che i soggetti rispondono e i dati che registra, il neuroscienziato esprime dubbi sull'affidabilità dei soggetti invece di mettere in discussione i propri risultati. Questo criterio rende l'esperimento circolare, non falsificabile: l'attivazione del «sistema dei neuroni specchio e nel sistema della ricompensa»⁸³ è indicativo delle preferenze umane sia che questa concordi con la loro formulazione sia che con essa *non concordi*.

Al di là del problema metodologico, è la questione teorica a emergere in primo piano. Spesso il paradigma che fa dell'empatia un motore morale della pacifica convivenza considera il linguaggio solo un bersaglio. La sintonia tra gli umani sarebbe innata, i fattori storico-culturali, *in primis* di ordine verbale, romperebbero l'armonia prestabilita. Il risultato è, potremmo chiamarlo così, un «paternalismo neurologico». Poiché il parlante di fatto non sa quel che dice, solo chi sia in grado di leggere i «dati cerebrali»⁸⁴ potrà dire quel che davvero gli passa per la mente (perché poi in questo caso il suo dire dovrebbe esser neutro mentre nel primo no, è una questione sottaciuta). Non è secondario che, in un quadro del genere, la violenza resti di fatto un mistero. I *sapiens* sarebbero costitutivamente empatici; l'orrore verrebbe dall'imitazione (mediatica, cioè semiotico-verbale) della violenza. Ma dove nascerebbe la violenza che si imita? Se il problema della violenza è di essere il risultato di una continua attività di copia, dove si troverebbe l'originale dal quale l'atroce catena mediatico-linguistica prenderebbe spunto?

6. *Neg-empatia*

Se Iacoboni condanna il linguaggio, Bloom di linguaggio non s'interessa poiché concentrato sulla razionalità neoliberale del calcolo costi-benefici. Difficile, però, che una specie possa calcolare i pro e i contro di una scelta senza essere in grado di formularla in parole. Il problema è che l'accusa che Bloom rivolge a Iacoboni, circa la differenza tra le capacità linguistiche dei macachi e degli umani, è *talmente valida da colpire tutti, anche chi argutamente la propone*. In queste battute finali sarà opportuno quantomeno accennare a un paradigma alternativo che prenda sul serio un'obiezione dalle conseguenze rilevanti.

⁷⁹ Mazzeo (2009).

⁸⁰ Mazzeo (in stampa).

⁸¹ Iacoboni (2008), p. 203.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

Nel *Saggio sulla negazione*, Paolo Virno⁸⁵ chiarisce un punto fondamentale. Assodato che «la socialità umana e quella di altre specie animali sono affratellate dal funzionamento dei neuroni specchio», occorre «rendere ragione di un dato di fatto: l'animale linguistico può *non* riconoscere un altro animale linguistico come proprio simile». Baron-Cohen parte proprio dal caso di chi tratti una persona come fosse una cosa per deprecare l'erosione dell'empatia che affligge il mondo umano. Circa le cause di una simile erosione egli rimane tuttavia assai vago, alludendo a un generico mix di DNA e «situazioni contingenti». Il linguaggio figura solo come possibile fattore di disturbo sperimentale da «bypassare»⁸⁶ per poi aggiungere in nota che esso costituirebbe uno dei tre periodi critici istintuali certamente presenti nel *sapiens* (mettendone in secondo piano, così, la struttura storica⁸⁷).

Discorso simile per la misteriosa violenza, poi imitata, cui si riferisce Iacoboni. È proprio il linguaggio, con le capacità di sospensione del significato garantito dalla negazione verbale, a consentire l'interruzione del riconoscimento empatico tra simili e di affermare «questo non è un uomo»⁸⁸. I dati sul Super Bowl citati da Iacoboni sono tutto tranne un'anomalia sperimentale: *confermano, al contrario, la capacità del linguaggio di disconoscere il fatto neurale*. Il disconoscimento dell'attività cerebrale da parte del parlante non tradisce un processo di autoillusione universale, che affiderebbe al neurologo del marketing il suo reale disvelamento. Si tratta dell'incarnazione sperimentale, verace e cristallina, di un linguaggio in grado di agire per *negazione sospensiva*. È il «non», dispositivo di cui sono dotate solo le lingue storico-naturali, a consentire l'erosione empatica di cui parla Baron-Cohen.

Attenzione, però. Ciò non vuol dire, come è stato proposto da commentatori autorevoli, che la negazione agisca solo con «un effetto di nientificazione ontologica»⁸⁹. La capacità di sospensione negativa del linguaggio consente un movimento complementare: alla capacità di dire, e sentire, che «questo non è un uomo» si affianca la facoltà di dire, e sentire, che «l'uomo non è questo», cioè che *gli esseri umani non sono solo quelli vicini a noi, a noi simili o da noi già conosciuti*. Il carattere limitato al qui ed ora di quel che Bloom chiama «empatia emotiva» non è superato antropologicamente da uno specifico ordine storico chiamato «economia neoliberale»⁹⁰ ma da una facoltà comune che pone la specie nelle condizioni di aver parola. È il linguaggio che, grazie alla negazione e a strutture prensili come i deittici «questo»/«quello», «ora»/«domani», «qui»/«lì», può riferirsi al presente e al futuro, all'estremamente vicino così come al totalmente distante.

Alla negazione abbiamo accennato. Circa i deittici, è fondamentale la notazione di Émile Benveniste⁹¹: per la «conversione del linguaggio in discorso», cioè della facoltà generica di parlare nelle cose da dire al momento, «il linguaggio ha risolto il problema creando un insieme di segni «vuoti» vale a dire «io, tu, qui, ora, questo, quello». Se la lingua è formata da entità negative-differenziali e per questo «piene» (cioè con un significato distinguibile dai sensi che le parole assumono nella conversazione in cui sono impiegate), il deittico è una freccia vuota grazie alla quale il parlante può agire nel linguaggio. È grazie al deittico che la macchina negativa verbale può aver presa sulle singole realtà che costruisce. È grazie al deittico che può costruire le situazioni contingenti, per usare l'espressione di Baron-Cohen, che sono per questo motivo innanzitutto situazioni *di discorso*. Grazie al

⁸⁵ Virno (2013), p. 15.

⁸⁶ Baron-Cohen (2012), p. 86.

⁸⁷ Ivi, p. 181.

⁸⁸ Virno (2013), pp. 15-16.

⁸⁹ Esposito (2018), p. 16.

⁹⁰ Come mostra Adams (2017) con dovizia di particolari, il mondo neoliberale non supera ma *utilizza* le relazioni empatiche. Le modula a fini produttivi per avvicinare venditore e acquirente o far identificare chi lavora con colui che paga le sue prestazioni.

⁹¹ Benveniste (1994), pp. 304-305.

deittico, i *sapiens* oltre a vivere il qui e ora della singola situazione empatica possono dirne articolandola. Si tratta di un “ora” e di un “qui” che non coincidono con la scarica neuronale del momento emotivo, bensì con l’istante in cui il parlante *prende la parola* pronunciando il deittico. Sono un “qui” e “ora” che non descrivono l’empatia perché la istituiscono: “ora basta con la guerra”, “qui si è sfruttati”, “quei lavoratori sono schiavi”, “questa economia è distruttiva”.

Per scimmiettare una nozione chiave della fisica moderna, non è del tutto inesatto affermare che la vita è possibile solo perché stabilisce sistemi omeostatici che negano l’entropia, cioè circoscrivono la dispersione d’energia all’interno di un sistema distinto da membrane, pareti cellulari ed epidermide⁹². In modo analogo, si potrebbe dire che il linguaggio consente di organizzare forme storicamente contingenti di quel che potremmo chiamare “neg-empatia”. Si tratta di un’analogia, dunque di un accostamento dalla validità parziale. La neg-entropia è un fenomeno che si avvale dello scontro tra corpi. A rigor di termini, la sua logica è quella dell’opposizione materiale e non della negazione logico-linguistica⁹³. Il paragone può esser utile, però, per sottolineare un aspetto della questione, vale a dire un passaggio di scala tra unità di misura: come il mondo organico apre uno scenario nuovo rispetto all’inorganico, così la vita linguistica dischiude forme empatiche sconosciute alla biologia non linguistica.

Tramite negazione e deissi l’empatia può, nel linguaggio, trovare sospensione e dunque nuova linfa vitale. La sospensione linguistica dell’empatia per il qui e ora, per questa persona o questo animale, è la facoltà in grado di dirigere una simile spinta altrove, lontano dal singolo individuo verso una categoria comune o casi sconosciuti. La frattura verbale che Iacoboni intende nei termini di un meccanismo di autoillusione è quel che consente, invece, di dislocare le emozioni umane al di fuori dello spazio-tempo attuale: di uscire dall’illusione che il mondo umano sia quello dei vicini di casa, concittadini o parenti. La struttura costitutivamente negativa della lingua, formata da entità negativo-differenziali⁹⁴, crea una ferita nella relazione con il presente: è ciò che consente il disconoscimento dell’umano in una cosa, il processo deprecato da Baron-Cohen tramite un modello teorico che si trova, però, nell’impossibilità di cogliere il carattere politico di un nazismo ridotto a psicopatologia di gruppo. Quella ferita è anche un trampolino in grado di far spiccare il salto all’empatia affettivo-emotiva giustamente criticata da Bloom.

Per comprendere il punto può esser utile affidarsi a uno schema riepilogativo. *L’empatia affettiva*, intensa e a corto raggio, può esser definita come la capacità di percepire le sensazioni dell’altro. *L’empatia cognitiva* coincide, invece, con la capacità di comprendere le sensazioni dell’altro senza per questo averne percezione. *L’empatia linguistica* non consiste in un aumento quantitativo, cioè nell’esaltazione dell’empatia affettiva e cognitiva. Attraverso il suo statuto negativo-differenziale, la neg-empatia apre uno spazio interno alle altre forme empatiche che ha la caratteristica di essere vuoto, come vuoti sono i deittici della lingua (“qui”, “ora”, “io”): articola un ambito potenziale che tra di esse si insinua. Una prima definizione potrebbe descriverla come *la capacità di comprendere che comprendere una sensazione non significa percepirla*. La comprensione, tipica dell’empatia cognitiva, è applicata all’ambito affettivo in termini negativo-differenziali. Non percepisco il tuo dolore; comprendo il tuo dolore; comprendo di non percepire il tuo dolore. Si badi: questo «capire che non» è spesso utilizzato come grimaldello teorico per svalutare il ruolo del linguaggio.

⁹² Damasio (2018). Virno (2013), p. 143 parla della negazione come di una “interfaccia” secondo un’analogia di tipo “informatico” e propria della “chimica fisica”. Le membrane che delimitano il corpo degli esseri viventi sembrano mostrare caratteristiche simili.

⁹³ Virno (2013), p. 172 e ss.

⁹⁴ Saussure (1983).

Quel che Ludwig Wittgenstein⁹⁵ chiama, beffardamente, «linguaggio privato» si nutre dell'idea che il nucleo più importante dell'esperienza umana sarebbe il mondo interiore proprio perché esso sarebbe inaccessibile alle parole. Il fatto che «uno non può provare il mio dolore» è spesso considerato la dimostrazione di una radicale inaccessibilità alla interiorità altrui. Essa costituirebbe ciò che Baron-Cohen⁹⁶ chiama «la pentola d'oro interiore»: uno scrigno inaccessibile d'esperienza privata. Viceversa, comprendere di non percepire quel che sente l'altro *apre la strada verso nuove dimensioni empatiche*. Capire che esiste uno iato tra comprensione e percezione permette di approfondire i caratteri specifici dell'esperienza di ciascuno giacché la nostra specie, a differenza di altre (ad esempio i coralli), si caratterizza per la distinzione corporea di organismi singoli. Ad eccezione dei gemelli siamesi, il corpo umano è biologicamente distinto in termini di singolarità numerica. Appurare la singolarità di ciascuno non significa scavare un fossato indicibile tra le esperienze, bensì riconoscere l'organizzazione biologica di corpi materialmente separati. L'empatia linguistica è in grado di revocare (ad esempio nei deliri di negazione)⁹⁷ e ristabilire un elemento grammaticale dell'esperienza: se mi rompo una gamba, a far male sarà una parte del mio corpo e non del tuo giacché non siamo parte di un superorganismo (e che, dunque, magari dovrò curare il tuo arto e non il mio).

Questo lavoro di approfondimento, Wittgenstein lo chiama *Untersuchung* (“ricerca, investigazione”), non vale solo per la distinzione biologica tra corpi separati (dunque fra me e l'interlocutore), *ma anche per chi, in prima persona, prova l'esperienza tramite la forma vuota «io»*. La ferita alla gamba è curata, non percepisco più il mio dolore; comprendo il mio dolore; comprendo di non percepire più il mio dolore. Dopo che è passato, un dolore si è dileguato o un piacere è svanito, cosa resta di quell'esperienza se non la sua organizzazione verbale (memoria, racconto, descrizione)? A tal proposito Baron-Cohen⁹⁸ si sofferma troppo poco su una notazione, invece, potenzialmente decisiva. La persona autistica non ha solo problemi d'empatia con l'altro ma innanzitutto con sé stesso: «Le persone che sono zero positive hanno difficoltà a capire la propria mente, una fragilità chiamata “alessitimia”, che si può tradurre in “senza parole per l'emozione”». L'autismo mostra in forma drammaticamente acuta un principio di ordine generale. Senza linguaggio, l'empatia è a corto raggio non solo verso gli altri ma anche verso il fluire storico del proprio sé e il carattere deittico dell'esperienza alla prima persona.

Bibliografia

- Adams, T.V. (2017), *The Psychopath Factory. How Capitalism Organises Empathy*, Repeater Books, London.
- Baron-Cohen, S. (2012), *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*, trad. it. a cura di G. Guerrerio, Cortina, Milano.
- Bechtel, W., Abrahamsen, A., Graham, G. (2004), *Menti, Cervelli, Calcolatori. Storia della scienza cognitiva*, trad. it. a cura di M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari.
- Benveniste, É. (1994), *La natura dei pronomi*, in É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. a cura di M.V. Giuliani, il Saggiatore, Milano, pp. 301-309.
- Bloom, P. (2019), *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità*, trad. it. a cura di M. Silenzi, Liberilibri, Macerata.

⁹⁵ Wittgenstein (1983), § 243 e ss.

⁹⁶ Baron-Cohen (2012), p. 129.

⁹⁷ Mazzeo (2021).

⁹⁸ Baron-Cohen (2012), p. 87.

- Christov-Moore, L., Iacoboni, M. (2014), "Equivocating Empathy", *Boston Review*, 20 August.
- Damasio, A. (2018), *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, trad. it. a cura di S. Ferraresi, Adelphi, Milano.
- De Carolis, M. (2017), *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata.
- Esposito, R. (2018), *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino.
- Gallese, V., Guerra, M. (2015), *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*, Cortina, Milano.
- Iacoboni, M. (2008), *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, trad. it. a cura di G. Oliverio, Bollati Boringhieri, Torino.
- Maibom, H.L. (ed. by) (2017), *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, Routledge, London and New York.
- Marconi, D. (2001), *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari.
- Mazzeo, M. (2009), *L'aroma e la parola: un caso di storia naturale*, in D. Gambarara, A. Givigliano (a cura di), *Atti del XV convegno della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio*, Aracne, Roma, pp. 101-110.
- Mazzeo, M. (2021), "Cotard e il filosofo. Ipotesi di ricerca a proposito del delirio di negazione", *Reti, Saperi, Linguaggi*, VIII, n. 2, pp. 232-252.
- Mazzeo, M. (in stampa) (2022), "Plato's Nose. Why the Sense of Smell Is Not an Anonymous Sense?", *Reti, Saperi, Linguaggi*.
- Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano.
- Saussure, F. de (1983), *Corso di linguistica generale*, trad. it. a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari.
- Schooler J.W. (2002), "Re-Representing Consciousness: Dissociations Between Experience and Meta-Consciousness", *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 6, n. 8, pp. 339-344.
- Schooler, J.W., Ohlsoon, S., Brooks, K. (1993), "Thoughts Beyond Words: When Language Overshadows Insight", *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 122, n. 2, pp. 166-183.
- Virno, P. (2013), *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Wittgenstein, L. (1983), *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino.

ANDREA PINOTTI*

STAYING HERE, BEING THERE
BILOCATION, EMPATHY AND SELF-EMPATHY IN VIRTUAL REALITY

Abstract:

This paper addresses an ancient desire, attested in several cultures: that of being able to bilocate, to be in two different places, “here” and “there”, at the same time. This desire, which has intercepted the spheres of religious, mystical, esoteric and sci-fi experience, is now being taken up and revived by new immersive virtual reality technologies. By teleporting us (either in the first person or through an avatar) to an “elsewhere”, virtual reality also takes us to other subjectivities, with whom it promises us the possibility of an empathic relationship. Also through a comparison with the medium of film, the paper criticises the dark side of this promise of empathy in VR, deconstructing its rhetoric, and in contrast highlights its bright side and utopian component.

Keywords: Avatar, Bilocation, Empathy, Teleporting, Virtual Reality

1. Bilocation: yesterday today tomorrow

Immersive environments in virtual reality, which have been realised ever since the first pioneering experiments in the 1960s, seem capable of tapping into very ancient, even ancestral desires – one above all, the desire to enter into the image – and seem to be able to reactivate issues and practices of theological descent, combining sophisticated digital technologies of three-dimensional simulation with representational techniques rooted in the sphere of religious worship.

Let us first think of the “presentness” effect, the powerful sense of presence elicited by such immersive environments. In the pre-virtual experience of images, as an observer I mostly find myself “in front” of an image delimited by a framing device that separates it from my real world and removes it from the teleological chain of practical intentions to elevate it to the status of an object of optical reception, analytical observation or aesthetic contemplation. Conversely, once I put on my virtual reality headset and accept the invitation to immerse myself in the simulated environment, I feel present, there, within that world, and the objects and people I encounter in that space present themselves to me with equal force.

The first-person perspective allowed by the headset transfers me to another “here”, suddenly splitting the deictic spatial centre¹ and radically challenging the phenomenological conception of the *Leib* as an inescapable centre of self-orientation, so characterised thus in the classic Husserlian description: «I do not have the possibility of distancing myself from my Body [*Leib*], or my Body from me»².

In a pioneering paper published way back in 1980, MIT researcher Marvin Minsky foresaw a future in which, by means of a suit equipped with sensors and motors, the

* Università degli Studi di Milano.

This article was written in the framework of the research project “AN-ICON. An-Iconology: History, Theory, and Practices of Environmental Images”. The project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No. 834033 AN-ICON), and is hosted by the Department of Philosophy “Piero Martinetti” at the University of Milan (Project “Departments of Excellence 2018-2022” awarded by the Italian Ministry of Education, University and Research).

¹ Fillmore (1982).

² Husserl (1989), p. 167. See on this Furlanetto, Bertone, Becchio (2013).

operator would be able to act here and there at the same time, in a condition of “telepresence” that is at the same time “teleportation”:

You don a comfortable jacket lined with sensors and muscle-like motors. Each motion of your arm, hand, and fingers is reproduced at another place by mobile, mechanical hands. Light, dexterous, and strong, these hands have their own sensors through which you see and feel what is happening. Using this instrument, you can “work” in another room, in another city, in another country, or on another planet. Your remote presence possesses the strength of a giant or the delicacy of a surgeon. Heat or pain is translated into informative but tolerable sensation. Your dangerous job becomes safe and pleasant³.

It is Minsky himself who acknowledges a debt to futurologist Patrick Gunkel for the notion of “telepresence” and to science fiction writer Robert A. Heinlein for the idea, described in the novel *Waldo*, of tele-operation that allows the eponymous hero, suffering from congenital myasthenia, to run businesses on Earth by remotely directing them from his home on a space station launched into free orbit in zero gravity⁴.

The afflatus that inspires Minsky’s pages comes directly from that well-established Western tradition which optimistically identifies in technology the possibility of compensating for the human body’s anatomical deficiencies and relieving it of the drudgery of work, while protecting it from the risks associated with it. Telepresence as a promise of happiness, then, in a spirit that is echoed again today in the enthusiastic words with which Mark Zuckerberg announced, on 28 October 2021, the advent of the Metaverse as a hybrid dimension of virtual and augmented reality that responds to the need for «better tools to work together»:

Imagine if you could be at the office without the commute. You would still have that sense of presence, shared physical space, those chance interactions that make your day. All accessible from anywhere. Now imagine that you have your perfect work set-up, and you can actually do more than you could in your regular work set-up⁵.

And, icing on the cake, you can even keep your favourite sweatpants on...

Minsky had already identified the sense of presence as the main challenge of computer teleportation: «The biggest challenge to developing telepresence is achieving that sense of “being there”. Can telepresence be a true substitute for the real thing?»⁶. Since then, the question of presence has become so central to this field of enquiry that it has fuelled a strand of research in its own right: presence studies⁷, promoted first and foremost by the International Society for Presence Research⁸.

In representing the counterpoint of “television” (TV brings me to the other and the elsewhere here), teleporting (bringing me to the elsewhere and the other) seems to hark back to and revive an ancient dream – bilocation understood as the possibility of being in two different places simultaneously – which before the digital revolution was reserved for savants or saints endowed with special miraculous powers, and which has fuelled no small amount of occult and paranormal literature.

This is, for example, the case of Pythagoras. In the biography written by the Neo-Platonic philosopher Porphyry (active between the 3rd and 4th centuries) we read:

Almost unanimous is the report that on one and the same day he was present at Metapontum in Italy, and at Tauromenium in Sicily, in each place conversing with his

³ Minsky (1980), p. 45.

⁴ Heinlein (1942).

⁵ See the promotional video at: www.youtube.com/watch?v=gElflo6uw4g.

⁶ Minsky (1980), p. 46.

⁷ See Lombard, Ditton (1997); Lombard et al. (2015).

⁸ www.ispr.info.

friends, though the places are separated by many miles, both at sea and land, demanding many days' journey⁹.

Remaining within the Pythagorean sphere, the philosopher and ascetic Apollonius of Tyana (1st century) – according to at least the controversial *Life* written in the early 3rd century by Flavius Philostratus – was endowed with various superhuman powers, including clairvoyance, telepathy and specifically bilocation:

He knit together the people of Smyrna. But when the plague began to rage in Ephesus, and no remedy sufficed to check it, they sent a deputation to Apollonius, asking him to become physician of their infirmity; and he thought that he ought not to postpone his journey, but said: "Let us go". And forthwith he was in Ephesus, performing the same feat, I believe, as Pythagoras, who was in Thurii and Metapontum at one and the same moment¹⁰.

Apollonius has been considered by some traditions to be a kind of pagan Jesus Christ, of whom he is moreover a contemporary¹¹. The Breaking of the Bread at the Last Supper has in turn been interpreted as a kind of bilocation, whereby Christ is both in his own body and blood and simultaneously in the bread and wine he offers to the Apostles. In the words of Matthew's Gospel (26: 26-28):

While they were eating, Jesus took bread, said the blessing, broke it, and giving it to his disciples said, «Take and eat; this is my body». Then he took a cup, gave thanks, and gave it to them, saying, «Drink from it, all of you, for this is my blood of the covenant, which will be shed on behalf of many for the forgiveness of sins».

Among the innumerable apparitions of the Virgin Mary, the first one (known as Our Lady of the Pillar) which took place near Saragossa before the eyes of the apostle James the Great was considered a true bilocation, as it occurred in 40 AD when Mary was still alive¹².

Christian hagiography has, on various occasions, reported powers of bilocation on the part of saints. Famous examples include Saint Drogo of Sebourg (1118-1189), whose space-time miracles even inspired the French proverb «Je ne puis pas être comme saint Druon, en deux lieux en même temps» («I cannot be like Saint Druon, in two places at once»), and Saint Francis of Assisi (1181-1226) who, according to his biographer Saint Bonaventure, suddenly appeared in the form of a cross to the Chapter of Arles while Saint Anthony of Padua was preaching¹³: an event depicted by Giotto (Fig. 1).

⁹ Porphyry (1920).

¹⁰ Philostratus (1989), vol. I, § IV.10, pp. 364-365.

¹¹ Reville (1866); Ruggeri (2014).

¹² Peterson (2017).

¹³ See Cole (1974), p. 163.

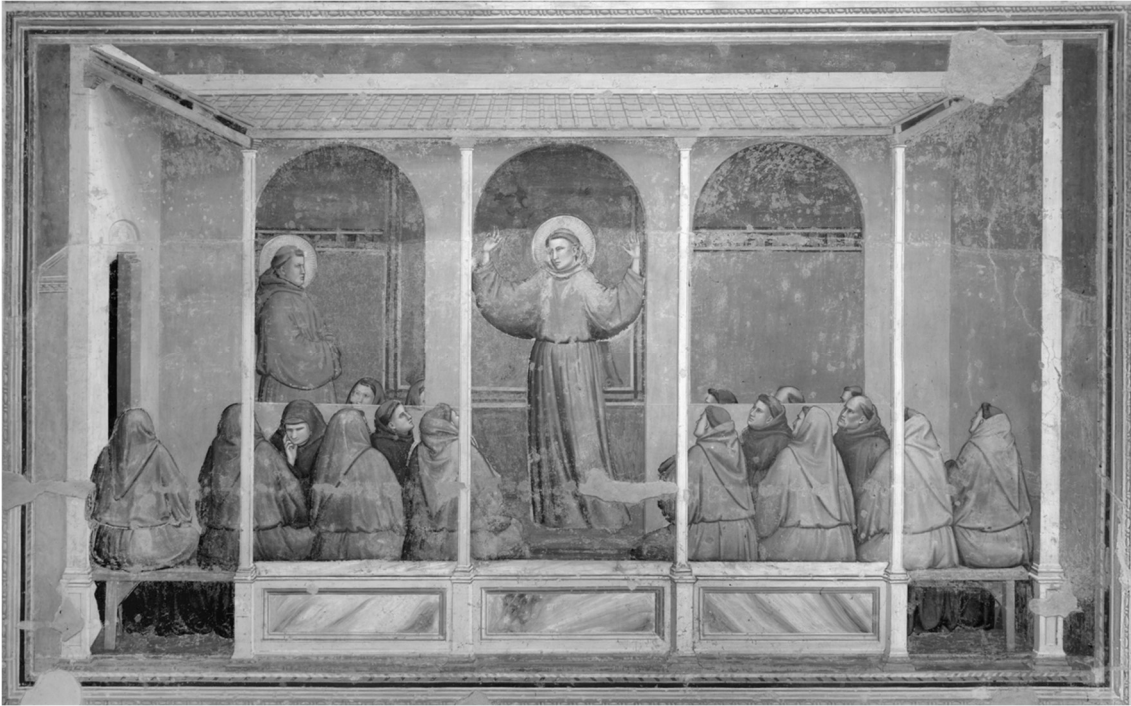


Fig. 1: Giotto, *San Francesco appears to the Chapter of Arles* (1317-1321), fresco, Florence, Santa Croce, Bardi Chapel.

During an Easter sermon in Montpellier in 1225, Anthony himself (1195-1231) suddenly remembered that he had to sing liturgical chant in his monastery. Then «God permitted that he should appear in the choir to sing the “Alleluia” at the same hour that he was seen in the pulpit. After having discharged his duty he returned to himself, as if awakening from a profound sleep, and continued his sermon»¹⁴. More recently, the case of Padre Pio of Pietrelcina (1887-1968) has aroused much debate; from 1918, the year he entered the convent of San Giovanni Rotondo, he would never again leave those walls, yet many people claimed to have seen him praying at their sickbed or in their prison cell, as when the friar allegedly bilocated himself in a cell in Budapest, where Cardinal József Mindszenty, Primate of Hungary, was imprisoned during the period 1948-1956 (Fig. 2)¹⁵.

¹⁴ Da Rieti (1895), pp. 47-48.

¹⁵ I thank Giancarlo Grossi for this reference.

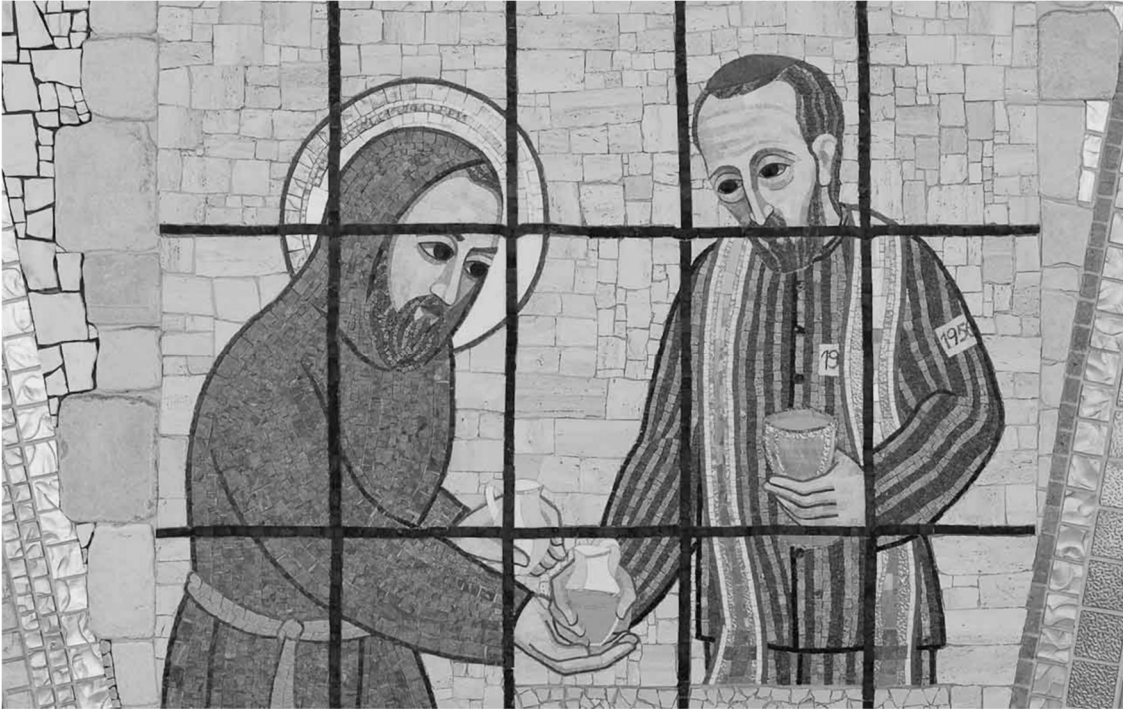


Fig. 2: Marko Rupnik, *Padre Pio brings bread and wine to the imprisoned Cardinal Mindszenty*, mosaic (2009), Chiesa Inferiore di San Pio da Pietrelcina a San Giovanni Rotondo.

To Msgr. Raffaello Carlo Rossi, Bishop of Volterra, who acted as the Inquisitor in San Giovanni Rotondo by order of the Holy Office in June 1921, Padre Pio prudently said about his power of bilocating himself:

I don't know how it is, or the nature of this phenomenon, and I certainly don't give it much thought, but it did happen to me to be in the presence of this or that person, to be in this or that place; I do not know whether my mind was transported there, or what I saw was some sort of representation of the place or the person; I do not know whether I was there with my body or without it¹⁶.

Interpreted sometimes in a more strictly corporeal sense (it is the body in its materiality that is present simultaneously in two different places), sometimes in a more spiritualistic sense (it is the soul, the spirit, the psyche, the mind, that detaches itself from the body to go to another place), the capacity, or dream, of bilocation seems to be a common element in many religious traditions well beyond Christianity, being attested for example in Chinese and Hindu cultures, to the point that one can speak without fear of exaggeration of a transcultural and anthropologically universal trait.

One thinks of certain "strange stories" in P'u Sung-Ling's *Liaozhai zhiyi* (a collection of Chinese fairy tales completed in 1679, but not published until 1766). which envisage bilocation in the form of the locomotion of the soul, which separates from the body and relocates elsewhere: «Bilocation of the self is a common theme in traditional strange tales. Most often it is the *hun*-soul, identifiable with the intellect and the moral self, that wanders away from the body. The animalistic and amoral *po*-soul, by contrast, is believed to be more corporeal and "of this world"»¹⁷.

The yoga tradition contemplates more overtly corporeal bilocations. As the famous mystic Paramahansa Yogananda recalls in chapter 19 of his autobiography entitled "My Master, in Calcutta, appears in Serampore", his master Sri Yukteswar, who had been summoned to Calcutta urgently, had managed to attend to his business earlier than planned. So, after sending a telepathic message asking his pupil to pick him up at the

¹⁶ Castelli (2011), esp. chap. 2.2.

¹⁷ Wang (2017), p. 171.

Serampore station before the time originally agreed upon, in order to be sure that the message had been received, he thought fit to materialise directly in front of the disciple, specifying: «This is not an apparition, but my flesh and blood form. I have been divinely commanded to give you this experience, rare to achieve on earth. Meet me at the station»¹⁸. What is striking in this anecdote is the purely practical, and very un-mystical, function of bilocation, serving to communicate what today we would entrust to a video call on Whatsapp.

From mysticism to occultism and esotericism, the step is of course a short one, and one that is supported by a fascination with supernatural powers. Suffice it to cite the case of the controversial personality of Aleister Crowley (for that matter, an adept of yoga), who was initiated by his friend Baker into the “astral journey”, the practice of splitting between the material body and the “Body of Light”, which allows the latter to travel «to the particular part of the universe which you desire to explore»¹⁹.

Science-fiction fiction has inherited and exponentially amplified this *topos*, imagining innumerable teleportation devices, of which the most famous is probably the Holodeck from the *Star Trek* saga: literally a “hologram bridge”, variously used for recreational and scientific purposes, producing realistic simulations of 3D environments (Fig. 3)²⁰.



Fig. 3: Patrick Stewart plays Captain Jean-Luc Picard entering the holodeck in the *Star Trek: The Next Generation* episode “The Big Goodbye”, Season 1, episode 11. Original air date January 9, 1988.

Gene Dolgoff, who is credited as the inventor of the Holodeck, «in 1973 [...] spent a day showing Roddenberry [Gene Roddenberry, the creator of *Star Trek*] holograms and arguing that a vision of the future should include “a room [...] where people could be transported – not really transported – but believe they were in a new place”»²¹.

About the “hologram” it must first be said that what interests us for our discussion is not so much the object produced by holography (a technology dating back to the middle of

¹⁸ Yogananda (1950), p. 177.

¹⁹ Crowley (1989), p. 223. See Booth (2000), pp. 83-84; Sutin (2002), p. 170.

²⁰ See Krauss (2007), chap. 7: *Holodecks and Holograms*.

²¹ Quoted in Murray (2015). See also Murray (2016).

the last century, which exploits the interference of two laser light beams to obtain a three-dimensional image), but rather the so-called “Pepper’s Ghost” (named after the chemist John Henry Pepper who, starting from an invention by Henry Dircks, patented it in 1879)²².

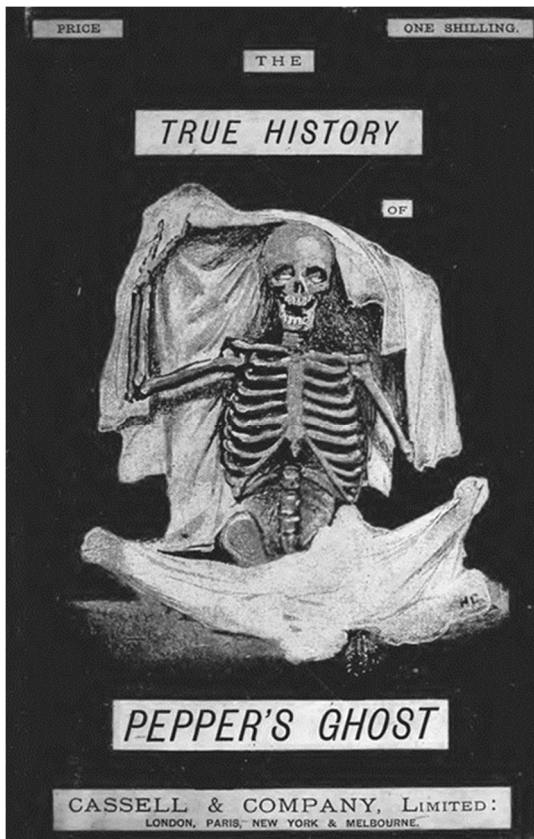
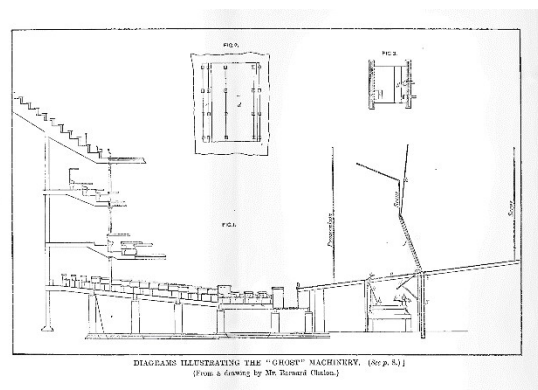


Fig. 4 a-b: Pepper, J.H. (1890), *The True History of the Ghost. And All About Metempsychosis*, London-Paris-New-York-Melbourne, Cassell & Company - Cover and Diagrams.



The fundamental elements of this optical trick had already been set out by Giambattista Della Porta in the second edition of his *Natural Magic*, published in 1589: in a chapter devoted to catoptric effects, the Neapolitan philosopher illustrated the procedure for making «things appear in a room that are not there»²³ through the use of a mirrored window placed in a darkened room. But it was from its popularity on Victorian stages that this illusory artifice took hold: in the midst of the actors in the flesh appeared on stage the

²² Pepper (1890). On Pepper see Brooker (2007). On holograms see Johnston (2006), (2016).

²³ Della Porta (1589), XVII.xii, p. 270.

phantasmal figure of an actor hidden behind the scenes, whose likeness was reflected on glass panels on the stage but who was himself invisible to the audience²⁴.

Pepper's Ghost has experienced a significant revival in more recent years. In fact, it has been used to allow Indian Prime Minister Narendra Modi (in 2014: Fig. 5)²⁵ and Jean-Luc Mélenchon (French presidential candidate in 2017²⁶ and again in 2022²⁷) to appear in several different locations at the same time: bilocation becomes multilocation.



Fig. 5: Narendra Modi addresses people of India through 3D technology.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Narendra_Modi_addresses_people_of_India_through_3D_technology.jpg

The march of the holograms, organised in Madrid in 2015 by the No Somos Delito association to protest against the promulgation of a national security law christened “Ley Mordaza” (“Gag Law”) by its opponents, made clear the urgency of reflecting on the new political subjectivities introduced by this emergent technology: banned by the authorities, the protest was able to circumvent the ban thanks to the holographic teleportation of the demonstrators²⁸.

The fact that this type of apparatus has also been used to bring (iconic) music stars like Tupac Shakur and Michael Jackson²⁹ back to life reminds us of the intimate proximity between cutting-edge technology and the supernatural sphere.

2. *Virtual empathy: the dark side*

The bilocation technique made possible by virtual reality technologies does not only entail the possibility of being able to interact at a distance with tools and machines, as in that preconception outlined by Minsky from which we started. By teleporting us to another “where”, such technology also puts us in contact with another “who”, inaugurating new horizons of intersubjectivity. Admittedly, “contact” (from the Latin *contactus*, derived from the verb *contingere*: “to touch”) does not seem to be the most appropriate term for this type of experience, which – at least at the level of current VR technology – seems rather contactless and limited to a sensory dimension reserved to the audio-visual sphere. But the ongoing efforts to succeed in integrating touch in virtual experiences (through gloves

²⁴ See Gunning (2007).

²⁵ www.theverge.com/2014/5/7/5691714/indian-politician-uses-holograms-to-reach-voters_

²⁶ www.leparisien.fr/elections/presidentielle/1-hologramme-de-melenchon-mode-d-emploi-18-04-2017-6864120.php

²⁷ www.theguardian.com/world/2022/apr/06/jean-luc-melenchon-hologram-french-election.

²⁸ www.youtube.com/watch?v=ehwBUe5O3zg.

²⁹ See Famurewa (2018).

and haptic suits)³⁰ promise in a perhaps not too distant future to make this possibility a reality, thus averting the most pessimistic predictions of those who, like Naomi Klein, foresee a «Screen New Deal» signed by the big hi-tech companies which, following the Coronavirus pandemic, imposes «a permanent – and highly profitable – no-touch future»³¹.

In relation to the new possibilities of inter-subjective relations opened up by immersive devices, when speaking of “virtual reality” it is always important to premise ‘technologies of’, in the plural. According to pioneer Jaron Lanier’s definition, «VR is those big headsets that make people look ridiculous from the outside»³². It is a characterisation that at first glance seems crude, but which draws our attention to the correlation between technological variety and experiential variety: the various types of devices, in fact, allow for different experiences depending on the type of helmet one wears. In this regard, the terminology imported from robotics allows us to distinguish the following types: 3 DOF (Degrees OF Freedom) environments, in which the user can only orient his or her gaze at 360 degrees; 6 DOF environments, in which it is also possible to move around in the simulated space, going closer to or further away from the digital entities encountered. Two further considerations must be added to this macro-distinction: firstly, whether the user is present in the virtual world as the bearer of the gaze in the first person, or whether he or she is also represented within that world by an avatar, a digital proxy that can be either “total body” or “partial body” (in which case mostly the hand); secondly, whether the user is merely a passive spectator of what he or she encounters in the environment, or whether he or she can effectively interact with it. If, among the many definitions of “empathy” – so numerous that one is often tempted to abandon the concept itself³³ – one concentrates on that which identifies it with the capacity for “perspective taking” (that decentralisation of the self in the other that allows us, as we say in ordinary language, to put ourselves in the other’s shoes), the possibility of such decentralisation will be modulated differently depending on the device we wear and its specific mode of operation.

In the case of 3 DOF environments, we can cite the case of numerous 360° videos in the field of so-called immersive journalism³⁴. An effective example is offered by the videos made by Chris Milk and collaborators commissioned by the UN. The author presents them as tools that give us access to «real life», «the truth»: in *Clouds over Sidra* (2015), the truth of the life of Sidra, a 12-year-old Syrian girl in a refugee camp in Jordan³⁵; in *Waves of Grace* (2015), the truth of Deontee Davis, a 23-year-old Liberian survivor of the Ebola epidemic³⁶; in *My Mother’s Wing* (2016), the truth of the mother who lost her two sons in Gaza³⁷. Milk is decidedly optimistic about the anthropological, biopolitical and humanitarian potential of this kind of immersive approach: «We can change minds with this machine». For example, by presenting his films in VR at the World Economic Forum in Davos (January 2015), and thus affecting people whose decisions can affect the lives of millions of others. In Milk’s view, this would only be the beginning of a process of discovering the «true power of virtual reality»³⁸: the power to transform people’s perceptions of others, and ultimately to change the world.

Similarly, Kathryn Bigelow (in collaboration with Imraan Ismail) embraced a VR turn to make the 3 DOF documentary *The Protectors. Walk in the Ranger’s Shoes* (released in 2017 and dedicated to the rangers of Garamba National Park in the Democratic Republic of Congo engaged in defending elephants from poachers: FIG. 6)³⁹. To those who asked her

³⁰ See Wang et al. (2019).

³¹ www.theguardian.com/news/2020/may/13/naomi-klein-how-big-tech-plans-to-profit-from-coronavirus-pandemic.

³² Lanier (2017), p. 13.

³³ Cfr. Cuff et al. (2014); Pinotti, Salgaro (2019).

³⁴ See De la Peña et al. (2010).

³⁵ www.youtube.com/watch?v=mUosdCQsMkM.

³⁶ www.with.in/watch/waves-of-grace.

³⁷ www.with.in/watch/my-mothers-wing/.

³⁸ Milk (2015). For a critical analysis of Milk’s works see Zucconi (2018), chap. 5 (*On the limits of the virtual humanitarian experience*).

³⁹ www.with.in/watch/the-protectors/.

why she did this, she replied without hesitation: «I think the simplest answer is empathy»⁴⁰. Empathy, we might add, as much for the elephants as for their guardian angels.



Fig. 6: Still from *The Protectors. Walk in the Ranger's Shoes* (Kathryn Bigelow and Imraan Ismail, 2017).
<https://www.commart.com/project/26377/the-protectors-walk-in-the-ranger-s-shoes>

In the same year, Alejandro G. Iñárritu presented his virtual reality installation *Carne y Arena. Virtually Present, Physically Invisible* at the Cannes Film Festival⁴¹: an immersive environment that transports you to the desert, in the midst of a group of South American migrants who are caught by the US Border Patrol trying to cross the border illegally. This environment is not only in 6 DOF (you can get closer to or farther away from the migrants or the guards), but also tries to integrate tactile sensory stimuli into the audiovisual experience: under your bare feet (they make you take off your shoes and socks before entering) you feel not the floor, but the sand, and you feel the wind on your face (or at least what is left of it after you put on your headset: Fig. 7). In an interview with the BBC in 2018 on the occasion of the installation's staging in Washington, Iñárritu explicitly states that empathy and compassion are the sentiments that *Carne y Arena* is intended to elicit⁴².

⁴⁰ In Robertson (2017).

⁴¹ <https://phi.ca/en/carne-y-arena/>.

⁴² The interview «Carne y Arena» - BBC News Aircheck is accessible at: <https://vimeo.com/277983418>.



Fig. 7: *Carne y Arena* – A user in the experience, 2017. Photo credit: Emmanuel Lubezki.

As an example of a VR environment in 6 DOF interactive we can refer to *The Book of Distance* by Randall Okita, presented in 2020 at the VR Expanded section of the 77th Venice Biennale⁴³. Mixing fiction and non-fiction, digital animation and period photographs, the author reconstructs the story of his grandfather, a Japanese emigrant who moved to Canada in 1935, only to be subjected to the harsh restrictions and institutional racism exercised by the Canadian government against Japanese migrants during the Second World War. The interactive mode allows the user to collaborate with the characters in tilling the soil, building the first house, harvesting the first fruits, and handling archive documents (FIG. 8). One is thus involved in a participatory experience, as described in the press kit: «Okita invites us to participate in this generous act of imagination: a space of magical theatre and generational echoes. [...] His need to reclaim his grandfather's lost moments becomes our own. Together we reimagine a significant moment in history and take part in a very personal journey of loss and recovery»⁴⁴.

⁴³ www.randallokita.com/the-book-of-distance.

⁴⁴ <https://mediaspace.nfb.ca/epk/the-book-of-distance/>.



Fig. 8: *Farmphoto*, from the press kit of *The Book of Distance* (Randall Okita, 2020) <https://mediaspace.nfb.ca/epk/the-book-of-distance/>

In all these cases, regardless of the different experiences made possible by the technologies adopted each time, we witness an operation aimed at the decisive orientation of the consciousness and above all the emotions of the spectators, which (according to a tradition that can be traced back at least to Eisenstein) exploits the combination of technical apparatus, narrative form and affective content to induce a pathic transformation in the user: by bilocating himself in the Jordanian refugee camp, in the Congolese park, in the Mexican desert, in the Canadian concentration camp, the user feels present, “there”, sharing a destiny, participating in an experience. According to the apodictic definition offered by Milk, we would be in the presence of the «ultimate empathy machine»⁴⁵.

However, this is an operation that has many dark and problematic sides. First of all, the premise that identifies empathy *eo ipso* with positive, pro-social, altruistic, humanitarian empathy is highly problematic: an equation that is completely unjustified, since the empathic faculty can also be abused to carry out acts of cruelty on the other⁴⁶. Secondly, while the authors intend, as it were, to disappear as an authorial gaze, emancipating the users from the “tyranny” of the frame thanks to the 360-degree shot, which makes them “free” to direct his gaze on this or that portion of the field, they evidently take it for granted that they can steer our humanitarian empathic reaction in favour of migrants and refugees. But what would happen to a user infused with nationalism, racism, and animated by anti-immigrant sentiment? We can easily imagine such user empathising with border guards and immigration officers. Finally – and this is the key objection – the user does indeed teleport herself in the “there”, but what she encounters there is a recorded “here”: the other is frozen in the past of the recording, and no real interlocution is possible. The horizon of the unexpected, of the disorientation, of the failure to fill my expectations that forces me to constantly readjust my relationship with the other, proper to dialogue in real life, is here completely precluded. We are faced, *mutatis mutandis*, with what Roland Barthes notoriously called the «noeme» of photography: its «That-has-been»⁴⁷. If it is true that every time I put on my headset I can have a different experience of that encounter with the Syrian refugee, the Mexican migrant, the Japanese internee, depending on where I decide to direct my gaze and move my body in the 360-degree environment, that difference is only the actualisation of a virtual recording, which, however virtual, remains a recording: it is, to paraphrase Nietzsche, the eternal return of the different.

⁴⁵ Milk (2015).

⁴⁶ See on this issue Donise (2019).

⁴⁷ Barthes (1981), pp. 76-77.

Even the attempt to allow for a semblance of dialogue on the basis of predetermined answers to a set of possible user questions – as can be experienced particularly clearly in those works which, responding to the needs of a post-witness era⁴⁸, promise face-to-face interaction with Nazi extermination camp survivors (let's think of *116 Cameras*⁴⁹ or *The Last Goodbye*⁵⁰) – ends up breaking down on the rock of the Barthesian «That-has-been»: «I'm actually a recording. I can't answer this question»⁵¹.

At the end of the day, with due respect to the desire for bilocation, they remain “there”, and we remain “here”.

3. *Virtual empathy: the bright side*

There is now an abundance of literature that gathers perplexities and criticisms which are difficult to challenge relating to this way of understanding empathy as we have seen it represented in the cases of immersive journalism described above⁵². So abundant, in fact, that one would be tempted to definitively dismiss the issue as one of the many blunders with which the history of ideas is replete.

Yet, in my opinion, a reason for continuing to address with it still exists, despite everything. It is that reason which unites virtual reality experiences with a series of attempts undertaken by its close relative, cinema, to allow us access to the “other”, exploiting in particular the subjective or point-of-view (POV) shot, which invites us to take on another's gaze as if it were our own, in an ideal identification of the first person of the protagonist and the spectator. This is a filming strategy that transforms the “camera-eye” into a “camera-I”⁵³. The history of the reception of films shot exclusively in the subjective mode – from Robert Montgomery's pioneering *Lady in the Lake* (1947) to Ilya Naishuller's *Hardcore Henry* (2015) – tells us of considerable difficulty on the part of viewers in appreciating this kind of radical subjectivism, whereas the alternation of first and third person, subjective and objective, is considered much easier to take in⁵⁴.

But, beyond the reactions of the public, the device of the first-person shot – later picked up and amplified by video games, GoPro cameras and, indeed, virtual reality headsets⁵⁵ – seems to correspond to the desire to bilocalize oneself through a process of embodiment in the body of the other, first and foremost through the appropriation of its visual system. As Erwin Panofsky put it, «the movies have the power, entirely denied to the theater, to convey psychological experiences by directly projecting their content to the screen, substituting, as it were, the eye of the beholder for the consciousness of the character»⁵⁶. In this respect, media like cinema and virtual reality seem to radically challenge another tenet of the phenomenological approach to intersubjectivity, namely the inaccessibility of the primordial sphere of the other: as Husserl argues in the *Fifth Cartesian Meditation*,

the character of the existent “other” has its basis in this kind of verifiable accessibility of what is not originally accessible. Whatever can become presented, and evidently verified, originally is something *I* am; or else it belongs to me as peculiarly my own. Whatever, by virtue thereof, is experienced in that founded manner which characterizes a primordially unfulfillable experience an experience that does not give something itself originally but that consistently verifies something indicated is “other”⁵⁷.

⁴⁸ Popescu (2015).

⁴⁹ www.116cameras.com. See the trailer on: <https://vimeo.com/240741677>.

⁵⁰ <https://sfi.usc.edu/lastgoodbye>

⁵¹ See Alexander (2021).

⁵² Bollmer (2017); Andrejevic, Volcic (2019); D'Aloia (2020); Modena, Pinotti (2020); Nakamura (2020); Cotton (2021), chap. 5.

⁵³ Sobchack (1992), pp. 200-202.

⁵⁴ See Hanich (2017). See also Chateau (2011).

⁵⁵ See Eugeni (2012).

⁵⁶ Panofsky (1995), p. 98.

⁵⁷ Husserl (1982), § 52, pp. 114-115.

The spectrum of such appropriation is as broad as that of experience in its multifarious aspects: it ranges from ordinary perception through imaginative, recollective, dreamlike⁵⁸ states to states of intoxication, psychosis, and hallucination. For this last case, let us recall the paradigmatic example offered by Ken Russell's film *Altered States* (1980): the psychiatrist Edward Jessup (played by William Hurt), with the help of an isolation tank that facilitates sensory deprivation and the use of hallucinogenic drugs, bilocates himself in his own body genetically regressed to the stage of a prehistoric hominid, wandering around the city trying to satisfy his elementary needs. The shift from the third to the first person in the shot invites us to look at the world through his eyes as a transformed and hallucinating being.

In the case of VR, we now have several attempts to make present and accessible to the user in a radically subjective mode such as that afforded by the head-mounted display forms of "other" experience, for example, those represented by a man who sinks into the black hole of Alzheimer's (*Cosmos within Us*, Tupac Martir, 2019)⁵⁹ or who progressively loses his sight (*Notes on Blindness: Into Darkness*, Arnaud Colinart, Amaury La Burthe, Peter Middleton & James Spinney, 2016: Fig. 9)⁶⁰.



Fig. 9: Still from the press kit of *Notes On Blindness* (Peter Middleton and James Spinney, 2016). <http://www.notesonblindness.co.uk/press/>

Beyond the species-specific threshold, the subjective shot has often been employed to transcend the limits of human experience and open it up to the horizons of the animal, the cyborg and the extra-terrestrial: let's think of the POV shot of the shark in Steven Spielberg's *Jaws* (1975) or of the fly in the opening scene of David Cronenberg's film of the same name (1986). Or of the subjective shots of the cyborg-cowboy played by Yul Brinner in Michael Crichton's *Westworld* (1973), or of Arnold Schwarzenegger in *Terminator* (James Cameron, 1984), and the POV shots of *Predator* (John McTiernan, 1987).

A common thread links these attempts in the medium of film to similar initiatives undertaken in the field of virtual reality. We are thinking, in terms of animal empathy, of bird flight simulators such as *Birdly*, designed in 2013 by Max Rheiner, Fabian Troxler and Thomas Tobler in the laboratories of Zurich University of the Arts (ZHdK) and subsequently developed by Somniacs (Fig. 10).

⁵⁸ In particular on the representation of oneiric states see Eberwein (1980).

⁵⁹ www.labiennale.org/it/cinema/2019/venice-virtual-reality/cosmos-within-us.

⁶⁰ www.arte.tv/digitalproductions/en/notes-on-blindness/.



Fig. 10: User operating with Birdly (Somniacs) at Virtuality (Salon de la Réalité Virtuelle), Centre CentQuatre, Paris 2018 (Photo © Giacomo Mercuriali).

The official presentation describes it as finally fulfilling, no less, «the Ultimate Dream of Flying». Unlike other flight simulators, *Birdly* requires no joystick or mouse but is directly controlled by a series of operations of the user's own body that include instinctive arm and hand movements in order to control speed, altitude and direction of navigation. The inputs provided by the user's body, lying horizontally on a cross-shaped stand with arms spread like wings, are translated by a virtual flight processor and then sent back in terms of physical feedback to the body itself. A fan placed in front of the user's face produces the sensation of wind, and surround sound diffused by headphones integrated into the helmet contributes to complete the reality effect of the flight experience as a whole. You can choose the "New York Experience" and fly through the skyscrapers of Manhattan to meet King Kong at the top of the Empire State Building, or opt for the prehistoric route, and dive like a pterosaur in the "Jurassic Flight".

Birdly seems to be aiming to realise what Primo Levi imagined back in 1966 in his short story *Retirement Package* by exploring the various applications of the Torec (Total Recorder): a total recorder of experience capable of making the wearer relive not only the experiences of other human beings, but also that of a bird of prey seizing a hare:

A hare, still in its winter coat, desperately bounded toward its burrow. I gathered my wings into my body and fell upon it like a rock: it was less than a meter from its refuge when I was on top of it, spreading my wings to brake the descent and drawing out my claws. I seized it in full flight, and regained altitude only by using the momentum of the dive and without flapping my wings. When the initial impetus had slackened, I killed the hare with two thrusts of my beak. I now understood what it was I "must do," the sensation of tension had ceased, and I directed my flight toward the nest⁶¹.

In the case of *Birdly* and other flight simulators, the bilocation experience can lead to problematic psychophysiological effects – dizziness, nausea, vomiting – known as cybersickness: these are symptoms caused by the conflict that arises between the information that reaches the brain on the one hand from the proprioceptive system (=I am standing

⁶¹ Levi (2015), vol. I, p. 345.

still and lying on a cross-shaped machine placed on the floor), on the other hand from the audio-visual system (=not only am I moving, but I am even flying as if I were a bird, and I feel the rush of air that I am making with my wings).

To overcome this flaw, which can become very unpleasant in the flight simulator experience, the developers of another VR video game simulating the flight of an eagle, *Eagle Flight* (Ubisoft, 2016), noted that the inclusion in the user's field of vision of the beak of an eagle (the counterpart of our nose tip, which always accompanies us in every act of viewing even though it is not usually explicitly brought to our attention) helps to reduce the sense of discomfort⁶². The beak/nose thus acts as a partial avatar of the user, supporting the process of embodiment in the bird (Fig. 11).



Fig. 11: Still captured from headset during an experience with *Eagle Flight* (Ubisoft, 2016).
<https://www.moddb.com/news/new-footage-of-ubisofts-first-vr-games-eagle-flight-and-werewolves-within>

Which leads us, in conclusion, to the very concept of the *avatar*: a digital proxy of the self, a contemporary heir to the alter-egos and Doppelgängers that have fuelled countless *topoi* of world literature and art, through which the user teleports himself into the virtual environment and interacts with other digital objects and other individuals who are themselves avatars. Far from being a one-way access from the real to the digital, avatars constitute a two-way mediation, which also allows interventions from the virtual to the real world. Recent neurocognitive experiments have proven that avatars have an impact on real life, for instance by modifying gender or racial prejudices through the production of the so-called “full-body ownership illusion”: adopting an avatar of a different gender (e.g. in the case of domestic violence: Fig. 12)⁶³ or putting oneself in an avatar with a different skin colour⁶⁴ in the virtual environment is an experience that can have resonance in the real world, helping to correct social stereotypes through the adoption of an alternative “perspective taking” and the stimulation of empathic processes.

⁶² See Whitlatch (2016).

⁶³ See Seinfeld et al. (2018).

⁶⁴ See Peck et al. (2013); Hasler et al. (2017).

Fig. 12: Image from: Seinfeld et al. (2018), pp. 1-11. Open Access: <https://www.nature.com/articles/s41598-018-19987-7>

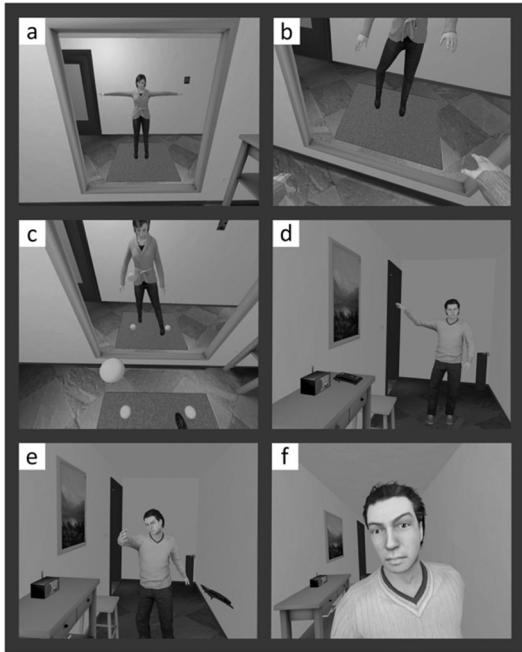


Figure 1. The immersive virtual reality scenario. (a) The participant looks at his female virtual body in the mirror. (b) The participant looks down towards his own body from a first-person perspective. (c) The participant touches the virtual balls. (d) The male virtual character enters the room and starts to verbally abuse the female virtual character. (e) The male virtual character throws a telephone on the floor. (f) The male virtual character invades the personal space of the participant.

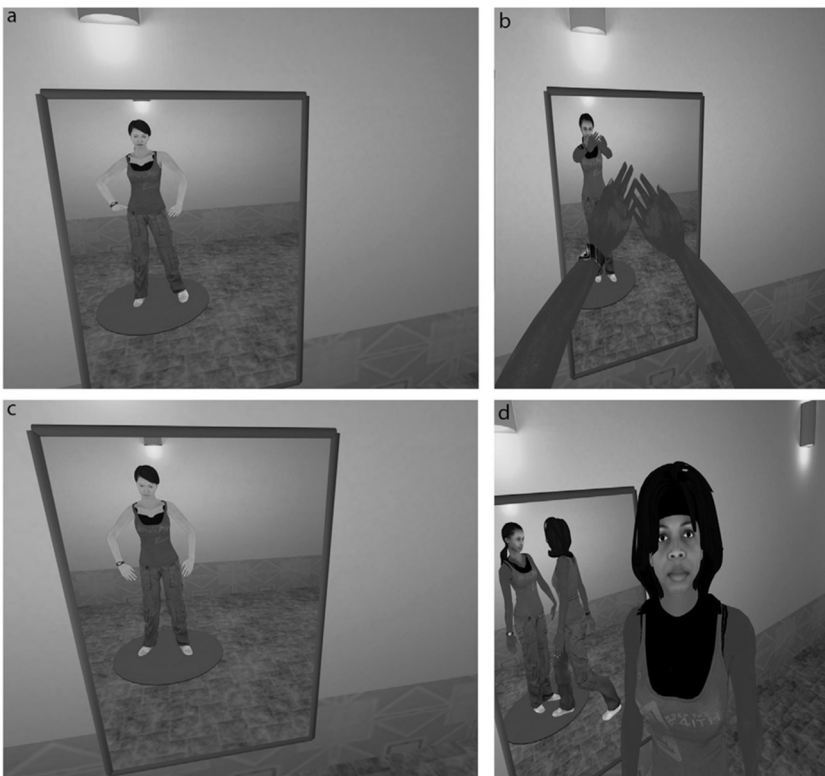


Fig. 13: Image from: Peck et al. (2013), p. 781 («The virtual body and scenario. (a) The light-skinned virtual body (EL) as seen in the mirror. (b) The dark-skinned virtual body (ED) in the mirror and directly»).

Mediatized “self-empathy”, as described by the psychologist Frédéric Tordo, occurs in this case:

L’auto-empathie est une relation empathique avec une part subjective de soi, grâce à la présence en nous d’un double imaginaire intériorisé qui nous permet de contempler notre monde subjectif comme si nous l’observions de l’extérieur. Autrement dit, comme si nous étions à la place d’un semblable, d’un autre. Mais cet autre est bien en soi-même, c’est pourquoi nous proposons d’appeler ce double l’“autrui-en-soi”. Dans le contexte numérique qui nous intéresse, nous constatons une médiatisation de ce processus d’auto-empathie dans les mondes virtuels. Elle intervient lorsque le sujet se met à la place d’une figure qui le représente dans les mondes virtuels – un avatar – de telle façon que son attention et son empathie pour cette figure sont aussi tournées indirectement vers lui-même”⁶⁵.

In this case, bilocation operates as a true psycho-physical externalisation of the self, which alienates itself in its avatar by posing to itself as to another.

In one of the most famous philosophical arguments of the 20th century, Thomas Nagel peremptorily denied the possibility of phenomenological and first-person access to the experiential sphere not only of other species, but also of different types within the same species: not only will we never know what it is like to be a bat (since our human anatomical structure does not possess its own echolocation system), but neither will we ever be able to truly put ourselves in the shoes of a deaf or blind person, if we are able to hear and see⁶⁶.

Even if we choose to overlook the fact that blind people have initiated astonishing practices of human biosonar using mouth-clicks⁶⁷, as human beings we are on the one hand essentially bound to the experiential bubble that limits us as an insuperable transcendental which determines the conditions of possibility of our experience, and on the other hand irrepressibly tempted to tear through that bubble in order to transcend our own limitations, seeking to approach otherness, if only asymptotically. “Empathy” is then, perhaps, another name for this asymptote.

Bibliography

- Alexander, N. (2021), “Obsolescence, Forgotten: ‘Survivor Holograms’, Virtual Reality, and the Future of Holocaust Commemoration”, *Cinergie – Il cinema e le altre arti*, n. 19, pp. 57-68.
- Andrejevic, M., Volcic, Z. (2019), “Virtual Empathy”, *Communication, Culture & Critique*, pp. 1-16.
- Barthes, R. (1981), *Camera Lucida. Reflections on Photography*, Engl. trans., Hill and Wang, New-York.
- Bollmer, G. (2017), “Empathy Machines”, *Media International Australia*, vol. 165, n. 1, pp. 1-14.
- Booth, M. (2000), *A Magick Life. A Biography of Aleister Crowley*, Hodder and Stoughton, London.
- Brooker, J. (2007), “The Polytechnic Ghost. Pepper’s Ghost, Metempsychosis and the Magic Lantern at the Royal Polytechnic Institution”, *Early Popular Visual Culture*, vol. 5, n. 2, pp. 189-206.
- Castelli, F. (2011), *Padre Pio Under Investigation. The Secret Vatican Files*, Engl. trans., Ignatius Press, San Francisco.

⁶⁵ Tordo (2013), p. 98.

⁶⁶ Nagel (1974).

⁶⁷ Thaler et al. (2017). I thank Alessandro Costella for this reference.

- Chateau, D. (ed.) (2011), *Subjectivity. Filmic Representation and the Spectator's Experience*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Cole, B. (1974), "Giotto's Apparition of St. Francis at Arles: The Case of the Missing Crucifix?", *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, vol. 7, n. 4, pp. 163-165.
- Cotton, M. (2021), *Virtual Reality, Empathy and Ethics*, Springer-Palgrave Macmillan, Cham.
- Crowley, A. (1989), *The Confessions of Aleister Crowley. An Autohagiography*, Penguin, London.
- Cuff, B.M. et al. (2016), "Empathy: A Review of the Concept", *Emotion Review*, vol. 8, n. 2, pp. 144-153.
- D'Aloia, A. (2020), *Gli inganni dell'empatia. Giornalismo immersivo e realtà virtuale*, in Rabbito, A. (ed.), *La cultura del falso. Inganni, illusioni e fake news*, Meltemi, Milano, pp. 159-73.
- Da Rieti, U. (1895), *Life of St. Anthony of Padua*, Angel Guardian Press, Boston.
- De la Peña N. et al. (2010), "Immersive Journalism. Immersive Virtual Reality for the First-Person Experience of News", *Presence*, vol. 19, n. 4, pp. 291-301.
- Della Porta, G.B. (1589), *Magiae naturalis libri 20*, apud Horatium Saluianum, Naples.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Eberwein, R.T. (1980), "The Filmic Dream and Point of View", *Literature Film Quarterly*, vol. 8, n. 3, p. 197-203.
- Eugeni, R. (2012): "First Person Shot. New Forms of Subjectivity between Cinema and Intermedia Networks", *Anàlisi*, vol. 2, n. 3, p. 19-31.
- Famurewa, J. (2018), "Inside the Bitter War to Bring Tupac and Michael Jackson Back to Life", *Wired*, 8 May: <https://www.wired.co.uk/article/tupac-michael-jackson-billie-holiday-dead-celebrity-holograms>.
- Fillmore, Ch. J. (1982), *Santa Cruz Lectures on Deixis*, Indiana University Linguistics Club, Bloomington.
- Furlanetto, T., Bertone, C., Becchio, C. (2013), "The Bilocated Mind: New Perspectives on Self-Localization and Self-Identification", *Front. Hum. Neurosci.*, 8 March. DOI: <https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00071>.
- Gunning, T. (2007), "To Scan a Ghost. The Ontology of Mediated Vision", *Grey Room*, n. 26, pp. 94-127.
- Hanich, J. (2017), *Experiencing Extended Point-of-View Shots: A Film-Phenomenological Perspective on Extreme Character Subjectivity*, in Reinert, M.S., Thon, J.-N. (eds.), *Subjectivity Across Media: Interdisciplinary and Transmedial Perspectives*, Routledge, New York, pp. 127-144.
- Hasler B.S. et al. (2017), "Virtual Race Transformation Reverses Racial In-Group Bias", *PLOS ONE*, vol. 12, n. 4: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0174965>.
- Heinlein, R.A. (1942), "Waldo", *Astounding Science Fiction*, August.
- Husserl, E. (1982), *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, Engl. trans., Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London.
- Husserl, E. (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Book 2: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Engl. trans., Kluwer Dordrecht-Boston-London.
- Johnston, S.F. (2006), *Holographic Visions. A History of New Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Johnston, S. F. (2016), *Holograms. A Cultural History*, Oxford University Press, Oxford.
- Krauss, L.M. (2007), *The Physics of Star Trek*, Basic Books, New York.
- Lanier, J. (2017), *Dawn of the New Everything. Encounters with Reality and Virtual Reality*, Henry Holt & Co, New York.
- Levi, P. (2015), *Natural Histories*, in Id., *The Complete Works*, 3 vols., Liveright Publishing Corporation, New York-London.

- Lombard, M. et al. (2015), *Immersed in Media. Telepresence Theory, Measurement & Technology*, Springer, Cham.
- Lombard, M., Ditton, Th. (1997), "At the Heart of It All. The Concept of Presence", *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 3, n. 2: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00072.x>.
- Milk, C. (2015), "How Virtual Reality Can Create the Ultimate Empathy Machine", TED Talk, 22 April: https://www.ted.com/talks/chris_milk_how_virtual_reality_can_create_the_ultimate_empathy_machine.
- Minsky, M. (1980), "Telepresence", *Omni*, June, pp. 45-51.
- Modena, E., Pinotti, A. (2020), "Humanitarian VR as 360° Autopsy: Empathy and Sympathy in Immersive Storytelling", *Kodex: Jahrbuch der Internationalen Buchwissenschaftlichen Gesellschaft*, n. 10, pp. 145-162.
- Murray, J. H. (2015), *How Close Are We to the Holodeck?*, in *Proceedings of the 6th and 7th Conference and Theory of Digital Games Cologne Game Lab*: <http://penlab.gatech.edu/wpcontent/uploads/sites/9/2018/09/MurrayHowCloseHolodeck.pdf>.
- Murray, J.H. (2016), *Hamlet on the Holodeck: The Future of Narrative in Cyberspace*, Simon & Schuster/Free Press, New York.
- Nagel, Th. (1974), "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, vol. 83, n. 4, pp. 435-450.
- Nakamura, L. (2020), "Feeling Good About Feeling Bad: Virtuos Virtual Reality and the Automation of Racial Empathy", *Journal of Visual Culture*, vol. 19, n. 1, pp. 47-64.
- Panofsky, E. (1995), *Style and Medium in the Motion Pictures*, in Id., *Three Essays on Style*, Cambridge (MA), The Mit Press, pp. 91-125.
- Peck, T.C. et al. (2013), "Putting Yourself in the Skin of a Black Avatar Reduces Implicit Racial Bias", *Consciousness and Cognition*, vol. 22, n. 3, pp. 779-787.
- Pepper, J. H. (1890), *The True History of the Ghost. And All About Metempsychosis*, Cassell & Company, London-Paris-New York-Melbourne.
- Peterson, L. (2017), "Did You Know the 1st Apparition of the Blessed Mother Was an Act of Bilocation", *Aleteia*: <https://aleteia.org/2017/10/12/did-you-know-the-1st-apparition-of-the-blessed-mother-was-an-act-of-bilocation/>.
- Philostratus (1989), *The Life of Apollonius of Tyana*, 2 vols., Engl trans., The Harvard University Press, Cambridge (MA)-London.
- Pinotti, A., Salgaro, M. (2019), "Empathy or Empathies? Uncertainties in the Interdisciplinary Discussion", *Gestalt Theory*, vol. 41, n. 2, pp. 141-158.
- Popescu, D. I. (2015), *Introduction: Memory and Imagination in the Post-Witness Era*, in Schult, T., Popescu, D.I. (eds.), *Revisiting Holocaust Representation in the Post-Witness Era*, London, Palgrave Macmillan, pp. 1-7.
- Porphyry (1919), *The Life of Pythagoras*, Engl. trans., Alpine (N.J.) Platonist Press.
- Reville, A. (2014), *Apollonius of Tyana, the Pagan Christ of the Third Century*, John Camden Hotten, London.
- Robertson, A. (2017), "VR Was Sold as an «Empathy Machine» – But Some Artists Are Getting Sick Of It", *The Verge*, 3 May: www.theverge.com/2017/5/3/15524404/tribeca-film-festival-2017-vr-empathy-machine-backlash.
- Seinfeld, S. et al. (2018), "Offenders Become the Victim in Virtual Reality. Impact of Changing Perspective in Domestic Violence", *Scientific Reports*, vol. 8, n. 2692, pp. 1-11.
- Sobchack, V. (1992), *The Address of the Eye: A Phenomenology of Film Experience*, Princeton University Press, Princeton.
- Sutin, L. (2002), *Do What Thou Wilt. A Life of Aleister Crowley*, New York, St. Martin's Press.
- Thaler L. et al. (2017), "Mouth-Clicks Used by Blind Expert Human Echolocators – Signal Description and Model-Based Signal Synthesis", *PLoS Comput Biol*, vol. 13, n. 8: e1005670.

- Tordo, F. (2013), *L'auto-empathie médiatisée par l'avatar, une subjectivation de soi*, in Amato, E.-A., Perény, E. (eds.), *Les avatars jouables des mondes numériques. Théories, terrains et témoignages de pratiques interactives*, Paris, Lavoisier, pp. 91-109.
- Wang, D. et al. (2019), "Haptic Display for Virtual Reality: Progress and Challenges", *Virtual Reality & Intelligent Hardware*, vol. 1, n. 2, pp. 136-162.
- Wang, S. (2017), *Chinese Enchantment: Reinventing Pu Songling's Classical Tales in the Realm of World Literature, 1880-1920*, Dissertation, The University of Chicago, Chicago.
- Whitlatch, A. (2016), "Tunnel Vision. How Ubisoft Created 'Eagle Flight', a VR Flying Game With No Nausea": <https://uploadvr.com/how-ubisoft-created-eagle-flight-sickness/>.
- Yogananda, P. (1950), *Autobiography of a Yogi*, Rider and Company, London.
- Zucconi, F. (2018), *Displacing Caravaggio. Art, Media, and Humanitarian Visual Culture*, Palgrave Macmillan, Cham.

GIULIA RAINOLDI*

FACE-TO-FACE, OR FACE-TO-VISOR
IS CINEMATIC VIRTUAL REALITY THE “ULTIMATE EMPATHY MACHINE”?

Abstract:

My paper makes a comparison between one possible definition of empathy and the spectator's experience in VR with the aim of assessing whether these two structures are compatible in a more rigorous way. Following the phenomenological works of Maurice Merleau-Ponty and Vittorio Gallese's writings on embodied simulation, I will define empathy in the VR context as the result of four different conditions: 1) the VR user and the VR character must share the same ontological structure, for the other is a “second self”, therefore 2) the character must be directly accessible in an intersubjective and reversible relation. Furthermore, 3) it is necessary for the VR user to understand the object of the character's emotion to strengthen the empathetic response provided by the embodied simulation, but 4) this does not ever mean that empathy leads to a total correspondence of state of minds, as the character's suffering is always different from what the spectator feels while seeing that suffering. Taking these four conditions in mind, I then apply them to the analysis of the VR documentary *Clouds over Sidra* (Milk, Arora, 2017), which follows the story of Sidra, a refugee child displaced in the Za'atari refugee camp. My conclusion is that VR engenders an occasion of emotional contagion, which is the quite literal infection of the character's feeling to the VR user.

Keywords: Embodied Simulation, Emotional Contagion, Intersubjective Relation, Phenomenology, Virtual Reality

1. A Premature Consensus

Since cinematic Virtual Reality (VR) – that is, the production of immersive film experiences through the technology of VR – has increasingly engaged with sensitive themes through documentary storytelling, VR scholars have been confronted with new ethical problems. A growing number of VR films prompt the user to personally experience the horrors of war, poverty, or refugees' desperation. Titles such as *CNN: An Ordinary Day in North Korea* (CNN, 2019), *Women Fighting Terrorism in Nowshera* (Sharmeen Obaid-Chinoy, 2017), or *Saving Children's Lives in Karachi* (Sharmeen Obaid-Chinoy, 2017) shed light on the increasing overlap of these entertainment products with forms of immersive journalism and politics. In fact, VR ensures that, by feeling immersed in the virtual world, the VR user will have the impression of cohabiting the space and time of the suffering other, consequently developing a strong empathetic bond with the represented characters. Hence, empathy has acquired a crucial role in the discussion of VR experiences, so that scholars now question whether VR can be accurately described as the «ultimate empathy machine». Such a definition is proposed by Chris Milk, an American VR documentary director, who, for the first time, recognises VR's emotional potential and political implications. In a viral TED Talk, he states:

We can change minds with this machine. [...] It connects humans to other humans in a profound way that I've never seen before in any other form of media, and it can change people's perception of each other. And that's why I think Virtual Reality has the potential to actually change the world. So, it's a machine, but through this machine we become more compassionate, we become more empathetic, and we become more connected. And, ultimately, we become more human¹.

* King's College, London.

Undoubtedly, Milk's words captivantly call for a revolutionary wave of solidarity, but they fail at explaining why VR elicits such a strong empathetic response in the users. While, as Robert Hassan argues, «in mainstream tech discourse such claims have surface validity»² since they corroborate and justify the Silicon Valley's investments in these technologies (e.g. Facebook's acquisition of the Oculus VR company for \$2 billion), it is harder to understand why scholars tend to uncritically support Milk's statement as well. Indeed, both theoretical studies and experimental ones defend VR's capacity of eliciting empathy without questioning its definition, treating it «as an unproblematic and uncontested quality that [this] technology generates»³, as Hassan argues. To name a few examples, Ben Herson rashly concludes that VR provokes empathy and represents a potential means for educative purposes without mentioning what empathy is; Donghee Shin uncritically equates «more emotional stories» to more empathetic stories; and, similarly, Nicola Schutte and Emma Stilinović argue that a stronger engagement provokes a stronger empathic response⁴. Considering this premature consensus, it is pivotal not to fall into an acritical reception of VR as the «ultimate empathy machine»: therefore, in this paper, I will question this underlying assumption.

2. Unpacking Empathy: A Phenomenological Reading

At the beginning of the 20th century, the term empathy first appeared in the English language as the result of Edward Titchener's translation from the German term *Einfühlung* – literally, «feeling into» – which was used by Theodor Lipps to designate the capability to understand others as minded alterities⁵. Probably influenced by David Hume's work on sympathy, Lipps was the first to attribute such a broad psychological and philosophical connotation to empathy – hitherto treated as the possibility of being emotionally engaged with the observed object⁶. However, as Dan Zahavi argues, «there is still no clear consensus about what precisely [empathy] is»⁷; hence, I will draw a succinct schema to locate the contemporary debate.

On the one hand, the cognitivist account tries to justify the affective and epistemic accord between alien minds by postulating the need for an external means to put them into relation. Two distinct cognitivist theories must be recalled: the theory-theory, for which «mental states are theoretical entities that we attribute to others» in a semantic way; and the simulation theory, for which we infer that others are minded bodies because «we use our own mind as a model» to understand their behaviours⁸. On the other hand, the phenomenological account rejects this cognitive understanding of empathy because it falls into the Cartesian aporia for which the only undoubtable phenomenon is my own doubt, whereas all the other external entities – all the other minded bodies – are to be justified *a posteriori*. Indeed, phenomenology assumes that the structure of alterity is already embedded into the structure of the subject, who is always somehow directly connected to the other, without the need of any external *a posteriori* mediation.

Related to this account, the phenomenologist Maurice Merleau-Ponty asks:

How can the word “I” be put into the plural, [...] how can I speak of an *I* other than my own, how can I know that there are other *I*'s, how can consciousness which, by its nature,

¹ Chris Milk, “How Virtual Reality Can Create the Ultimate Empathy Machine”, https://www.ted.com/talks/chris_milk_how_virtual_reality_can_create_the_ultimate_empathy_machine_

² Hassan (2020), p. 206.

³ Ivi, p. 197.

⁴ Herson (2016), pp. 853-862; Shin (2018), pp. 64-73; Schutte, Stilinović (2017), pp. 708-712.

⁵ Coplan, Goldie (2011), pp. ix-xxvii.

⁶ Zahavi (2014), p. 103.

⁷ Ivi, p. 101.

⁸ Ivi, p. 100.

and as self-knowledge, is in the mode of the *I*, be grasped in the mode of Thou, and through this, in the world of the “One”?⁹

The answer Merleau-Ponty gives to such a question is convincing: the fact that humans are unable to see their bodily appearance in a complete image (since the face and the back, for example, remain invisible to them), the fact that «I am not transparent for myself»¹⁰, makes me a stranger to myself. A matrix of otherness is inscribed into my own subjectivity, thus already giving me access to the encounter with the alterity¹¹. This is to say not only that the bodily structure already legitimizes the accord with the other without the need of any external *a posteriori* justification, but also that the other is not a mere object, distinct from me. The other and I are posited in continuity, without any clear-cut distinction: our bodies, Merleau-Ponty suggests, are «inter-woven in a single fabric»¹², that of carnality, which encompasses the world. Indeed, the other shares «the same structure as mine»¹³: the other experiences the same double-faced ontological structure for which my inner proprioceptive body, the one that I know from the inside, is counterposed but inseparable from the other side of my body, the one which is seen from the outside. For this reason, Merleau-Ponty continues, the other is «a second self», another subject whom I encounter in an intersubjective and reversible relation, in which «we are collaborators for each other in consummate reciprocity»¹⁴.

When adapting this Merleau-Pontian reading to the realm of Film Studies, Vittorio Gallese’s phenomenological contribution to the debate on empathy and cinema offers an insightful perspective. Mostly known as one of the first neuroscientists to detail the importance of mirror neurons, Gallese nonetheless attempts to avoid rigid demarcations between sciences and humanities, thus dedicating his research to aesthetics as well. In his co-authored book *The Empathic Screen*, he analyses how the spectator is empathetically affected by the characters’ actions on the cinematic screen, and he precisely refers to Merleau-Ponty’s philosophy as a fundamental source¹⁵. Gallese posits that, since «the discovery of [...] mirroring mechanisms in the human brain [...] has shown that there is a neurobiological foundation for a direct modality of access to the meaning of the behaviour and experiences of others»¹⁶, there is no need to externally justify intersubjectivity. In other words, the subject’s body already establishes an automatic, unconscious, and pre-morphologic access to others, because when we see others’ actions or emotional expressions «we also simulate the action with our motor system, in our motor system»¹⁷. This process, called embodied simulation, implies an inter-corporeal relation very similar to what Merleau-Ponty suggested.

More importantly, neuroscientific experiments have found that not only does embodied simulation dictate encounters between humans, but it also affects how the spectator emotionally reacts to characters’ actions represented in films. According to Gallese, the spectator’s empathic response may be instantiated because we directly understand the character’s emotion by «re-using the same neural circuits on which our first-hand experience of that emotion is based»¹⁸. Gallese is nonetheless firm in stressing that further clarifications are to be made when dissecting the spectator’s empathic response to filmic representations. First, the character’s emotion and the spectator’s embodied simulation of that emotion are not the same: seeing someone suffering and suffering are two distinct affective experiences. Furthermore, he adds that, to better develop empathy, the spectator

⁹ Merleau-Ponty (2005), p. 406.

¹⁰ Ivi, p. 410.

¹¹ On this, see also Zahavi (2001), pp. 151-67.

¹² Merleau-Ponty (2005), p. 413.

¹³ Ivi, p. 412.

¹⁴ Ivi, p. 413.

¹⁵ Gallese, Guerra (2020).

¹⁶ Ivi, p. 3.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ Ivi, p. 34.

needs to see the actor from a third-person perspective, to be clear about his spatial location in the movie, to understand his relations with the other characters, his expressions and movements. He needs these elements in order to be better able to evaluate not only the character's behaviours, but also his thoughts and emotions¹⁹.

Therefore, in films, an element of rationality must be added to the automatic embodied simulation, which is not sufficient to provoke empathy in itself: the spectator must know and understand what the character's goal is, together with the object of their emotion.

To summarize, four elements emerge as pivotal to elicit an empathetic response: 1) following Merleau-Ponty, the ontological structure of the other's body must be the same as mine, a "second self", therefore 2) the other must be directly accessible in an intersubjective and reversible relation. Furthermore, in the realm of two-dimensional cinema, 3) it is necessary for the spectator to understand the object of the character's emotion to strengthen the empathetic response provided by the embodied simulation, but 4) this does not ever mean that empathy leads to a total correspondence of state of minds, as the character's suffering is always different from what the spectator feels while seeing that suffering. Now, after defining the conditions for empathy, I will apply them to the VR documentary *Clouds Over Sidra*: only if the VR experience proves to be compatible with them will it be possible to assess that VR provokes empathy.

3. Empathy and VR: Incompatible Structures

Milk and Arora's documentary was the first to be supported by the United Nations, and the film was shown at various events to support the UN's advocacy for the Syrian refugee crisis and fund-raising appeals²⁰. This VR experience follows Sidra, a 12-year-old Syrian girl displaced to the Za'atari refugee camp in Jordan, escaping war and famine. Her life is portrayed through the daily spaces she lives in, as her voice guides the user to visit the camp: there is Sidra's tent, a small space covered by carpets where all her family stays; the local bakery, where bread is "making kids crazy on their walk home"; the school; the gym; the Internet point; the football pitch. All these fragmented spaces are tied together by a metaphor of the travel. In the very first section, the participant finds herself in the middle of a desert. "We walked for days crossing the desert to Jordan", says Sidra: the desert is the point of departure not just for the refugees, but also for the spectator's travel into VR. The use of the personal pronoun "we" as the very first word of the VR documentary enhances the sense of *our* sharing the experience with Sidra. Then, the film ends with the user in the middle of the Za'atari camp, all the refugees' tents visible at the horizon: this is the point of arrival for Sidra, and for the user as well. Before the final section of *Clouds Over Sidra*, a group of children runs towards the VR user, shouting, smiling, jostling each other: they surround her, coming from all directions, so that she feels like being in the middle of a hug.



Fig. 1: Kids encircling the user.

¹⁹ Ivi, p. 60.

²⁰ <http://unvr.sdgaactioncampaign.org/cloudsoversidra/#.YNMKHegzY2w>.

Gabo Arora, who directed the documentary with Chris Milk, declares: «Of all the scenes, I staged one. The one with the kids running at you and encircling you in slow motion? I herded about 200 kids»²¹. Hence, the participant cannot help but feel moved by these vulnerable kids all around her; however, while this is undoubtedly an emotional response, it is still unclear whether it is an empathetic one.

Firstly, do the VR user and the VR characters share the same ontological structure as per point (1)? To properly address this question, it is necessary to take a step back, noticing the upsetting lack of interaction that emerges when the children encircle the VR user. While the user directs her gaze to the kids, naturally smiling at them and aiming for eye contact, the children systemically avoid the user's gaze, as if she was invisible to them. Suddenly, the participant feels to have assumed the form of a hologram – its transparent skin pierced through by the empty gazes of the virtual figures. The carnal ontology that rules her physical body seems not to apply to the virtual body that she takes into the virtual world. Indeed, as Merleau-Ponty posits, while in the physical world, «I feel myself looked at by things» because «my activity [of seeing] is equally passivity [of being seen]»²², here I feel the absence of gazes directed to me. The user is unseen by the characters who share the space in which she is immersed, while the characters are seen but cannot see the one who looks at them. Such a rupture of the optical reciprocity between user and character prompts me to treat the VR participant as a spectral apparition, following Jacques Derrida's observations that it is the specter who «interrupts all specularities»²³.

Derrida's work on specters represents the richest philosophical investigation on this issue. Karl Marx's definition of Communism as a specter haunting Europe in his *incipit* to *The Communist Manifesto* constitutes Derrida's point of departure: his research goal is that of investigating how Communism is spectral²⁴. To do so, Derrida needs a general definition of the specter, for which he employs Shakespeare's Hamlet as an eminent example. In the tragedy, which revolves around Hamlet's ethical conundrum of whether to avenge his dead father the King of Denmark, the character of the ghost plays a decisive role. Similar to a *deus ex machina*, it appears on scene in its ambiguity, visible to the audience but invisible to the characters, and reveals to Hamlet that his father was murdered by his uncle Claudius, now crowned as the new King²⁵.

It is important to notice that the spectral apparition is covered by an armour, as revealed by the exchange between Marcellus and Horatio. When the spirit briefly appears, Marcellus interrogates his friend: «Mar. Is it not like the king? / Hor. As thou art to thyself: / Such was the very armour he had on / When the ambitious Norway combated»²⁶. «Armed at points exactly, cap-a-pe»²⁷, continues Horatio when reporting the apparition to Hamlet, and Derrida builds on this detail to introduce what he calls the «visor effect». The philosopher notices that, thanks to the ghost's «carapace», his armour and helmet, «one see[s] nothing of the spectral body, but at the level of the visor and beneath the visor, [this armour] permits the so-called father to see»²⁸. The visor effect, then, establishes a unilateral direction of the gaze, for which the one who is looking (here, the ghost), remains nonetheless invisible (here, hidden by the armour). Elsewhere, in a conversation with Bernard Stiegler, Derrida comes back to the concept: «[t]he “visor effect” in Hamlet, or what

²¹ Quoted in Hollis (2016), p. 8.

²² Merleau-Ponty (1968), p. 139.

²³ Derrida (1994), p. 6. I am using the American term “specter” instead of the English “spectre” in accordance with Derrida's terminology in *Specters of Marx*.

²⁴ Quoted in Ivi, p. 2.

²⁵ These points come from Freddie Rokem's key-note paper “From Virtue to Virtuosity: Telling Hamlet's Story to an Unknown World”, which he presented at the Lake Como Summer School “Aesthetics, Technique, and Emotion” on 7 June 2021. See also Rokem (2010), pp. 59-86.

²⁶ Shakespeare (1996), p. 871.

²⁷ Ivi, p. 874.

²⁸ Derrida (1994), p. 7.

in any case I have called this, is that, up or down, the king's helmet, Hamlet's father's helmet, reminds us that his gaze can see without being seen»²⁹.

A clear analogy emerges here, as one cannot help but notice that the same unilaterality constitutes the fundamental trait of the VR user's sight, who finds herself invisible to the other characters, while able to see them. Furthermore, and even more tantalizing, the visor effect finds a consonance in the Head Mounted Device (HMD) – the visor that the user wears in VR experiences: this helmet or carapace envelops the participant's eyes, masking the physical body as the armour does with the ghost's body, and allowing the user to see the virtual world, while remaining unseen. Mirroring what Tim Fiskén emphasises about the Derridean visor effect, that «[i]t is, paradoxically, the corporeality of this armour which renders the specter spectral, because by wrapping and concealing the ghost, the armour allows it to appear without revealing itself»³⁰; the same can be said about the HMD: it is this technical exoskeleton that renders the VR user a virtual apparition that sees without being seen. Therefore, if the VR user can be defined as a spectral figure, I argue that the VR participant and the VR characters do not share the same ontological structure, as per point (1).

Furthermore, considering the dissonance of visibility between them, it is possible to understand why those who claim that VR documentaries offer users the possibility to witness the suffering other overlook this optical discrepancy³¹. Witnessing is the act of seeing with a responsibility: as John Durham Peters claims, it is both «the passive act of *seeing* and the active act of *saying*»³², and this responsibility is directly linked to the visibility of the witness' body. When Sidra guides the participant into the familiar spaces of her camp, a clear separation emerges between the spaces open to everyone, and those accessible only by men. Indeed, we do not see Sidra in every section, but only in those where she can physically stay – in her tent, at the football pitch, or at her school. On the contrary, when the section is shot in all-male spaces – the bakery, the gym, or the Internet point – Sidra accompanies the user with her voice, but she is not present. Personally, as a woman, if I were physically present in the Za'atari camp, witnessing Sidra's daily life, I could not access those spaces: the visibility of my female fleshy body would have been acknowledged, with restricting consequences. Instead, using Bimbisar Irom's words, VR «carries no physical risk»³³: it is not a matter of witnessing; rather, an advanced form of *voyeurism* – to see the prohibited spectacle without being seen.

Clearly, this uneven relation reveals a fundamental structure of (gendered) power, for the (female) user obtains what normally would be out of her reach by circumventing the ontological rule of visibility. The user's spectral gaze becomes a political means, invested of a certain power (to see without being seen), which recalls the Panopticon, the ideal prison designed by Jeremy Bentham and discussed by Michel Foucault. As Nick Crossley summarizes, «the Panopticon consists of a circular arrangement of cells, all of which open onto a central watchtower. From this watchtower it is possible to observe any prisoner, at any time»³⁴, constituting a form of surveillance and obedience that merely relies on the gaze's power of subjectification. Foucault poignantly notices that the prisoner of the Panopticon «is seen, but he does not see [the guards who look at him]; he is the object of information, never a subject in communication»³⁵; for the prison «dissociat[es] the see/being seen dyad»³⁶, thus constituting a structure of power very similar to that between the invisible user and the visible character in VR. Therefore, in light of this hierarchical

²⁹ Derrida, Stiegler (2013), p. 42.

³⁰ Fiskén (2011), p. 20.

³¹ For a discussion on witnessing in VR, see Nash (2018), pp. 119-131; Nyre, Vindenes (2020), pp. 176-187.

³² Peters (2001), p. 709.

³³ Irom (2018), p. 4274.

³⁴ Crossley (1993), p. 402.

³⁵ Foucault (1995), p. 200.

³⁶ Ivi, p. 202.

distance between them, I argue that the user/character relationship is not intersubjective and dynamically reversible, as per point (2). Sidra is not a «second self» in respect to the user; rather, she is a spectacularized virtual object.

Thirdly, as per point (3), does the user understand and know the object of the characters' emotions? According to Gallese, understanding others' emotions implies a two-fold movement: not only does it require seeing others' behaviours and expressions in a face-to-face relation, but it also demands to map this information by inserting it within a larger narrative framework³⁷. As a result, the film spectator comprehends where and when the characters are moving, what the relationships between them are, and, ultimately, what the objects of their emotions are. However, in the case of VR documentaries, locating the virtual figures in time and space is unachievable: since the user is within the documentary, it is impossible for her to clearly establish the semantic positions of the characters, nor their relations. In *Clouds Over Sidra* this is easily noticeable. Since the user's virtual body is located where the camera is positioned, no establishing view could be taken of the Za'atari camp, otherwise the participant would have had the unrealistic impression of being located in the sky, flying. The result, however, is that there is no way to conceive the vastness of the refugee camp, nor to precisely map where Sidra is.

Chris Milk comments that, thanks to VR, the participants are «as informed as if they were actually there»³⁸, emphasizing the supposed privilege of participating in the event while the event happens to better understand it. However, Milk overlooks the need for a certain epistemic distance to appreciate things in their entirety. To unpack such a problem, it is possible to consider the debate on the POV shot as a point of departure. When analysing the classic noir *Dark Passage* (Delmer Daves, 1947), Vivian Sobchack dwells on the «first-person camera» sequence in which Vincent, the main character, escapes from prison³⁹. Sobchack stresses that this sequence conveys a sense of «oppressiveness» as Vincent's body is «reduced to its immanence», and the result is that «the world visibly shrinks, 'folding in' rather than extending outward at the perimeter of vision»⁴⁰. In other words, although the use of the POV shot aims at adding a new perspective to the film, by seeing the world from the inside something is not gained but lost: the portion of the world viewed is narrowly reduced. Similarly, Murray Smith claims that «POV shots typically work in a two-part structure involving not only a POV shot but a reaction shot»⁴¹, and this is to say that «imagining from the inside»⁴² is not sufficient to understand the narrative: a complementary third-person shot is needed to provide a complete context of the story to the spectator. In a parallel manner, being within a VR documentary limits the user's knowledge, since she finds herself transported into another space, but without being aware of where, nor with whom, exactly she is.

This is what happens in *Clouds Over Sidra*. Although the VR documentary orbits around the issue of war and refugees, Milk and Arora do not contextualize the historical and political background of the Syrian conflict: the war is represented in an unspecific manner, so that it could be any war in any part of the world. The same ambiguity concerns the story of Sidra herself. Even if she accompanies the user through the entire film, we know little about her: she has a «big family» with many siblings whom we do not meet; she goes to school and plays with the other girls in the camp, but the narration does not focus on any particular aspect of her life. This lack of detail risks not providing the user with enough information to understand the object of Sidra's emotions. In one of the most intimate sections of the documentary, Sidra is sitting in her tent, her face hidden by her hands, crying and saying «I think that being here for a year and a half has been long enough».

³⁷ Gallese, Guerra (2020), p. 60.

³⁸ Quoted in Kool (2016), pp. 4-5.

³⁹ Sobchack (2011), pp. 69-83.

⁴⁰ Ivi, p. 74.

⁴¹ Smith (1997), p. 417. See also, Choi (2005), pp.17-25.

⁴² *Ibidem*.



Fig. 2: Sidra crying in her tent.

However, the participant, sitting in front of her, struggles to really connect with her pain, because the portrayed emotion is so vaguely described that it risks becoming ungraspable. Hollis Kool analyses this section and comments: «As I observed Sidra sitting in her room at eye level, her sulking posture and her sober tone carry implicit information about her sense of demoralization and hopelessness in Za’atari»⁴³. The user does not distinctly (explicitly) understand the object of Sidra’s emotions (as per point 3), even if she is somehow (implicitly) emotionally affected by Sidra’s tears.

This last claim not only sheds light on the difficulty of understanding the character’s objects of emotions (3), but it also implies that, without a proper insight into them, the self-other distancing needed to develop empathy (4) – that is, the ability to recognize the other’s feeling while attributing such a feeling to the other and not to the self – is likewise impossible in VR. The user catches Sidra’s sense of demoralization and hopelessness, but this emotional response is not engendered by the user’s capability of understanding Sidra’s emotions; rather, the user is personally affected by the atmosphere of VR, and Sidra’s demoralization and hopelessness become the user’s own feelings. There is no difference between suffering and seeing the other suffering anymore, since, as Grant Bollmer claims, «the user of these technologies, instead of acknowledging another’s experience, hastily *absorbs* the other’s experience into their own experience»⁴⁴. In other words, the core result of experiencing a VR documentary is not so much that of understanding the others’ own experience of suffering, but that of temporarily sharing their same situation (even if from the protected and privileged position of invisibility and therefore of power), catching their emotions and personally feeling them as my own. The focus is not the other but myself.

4. VR and Emotional Contagion

If 1) the user can be ontologically defined as a spectral apparition, with the effect that 2) the relationship between user and character, regulated by an uneven power dynamic, eludes reversibility; if 3) the user, looking from the inside, is unable to understand the object of the character’s emotion; and if 4) the self-other distancing is not respected since the user feels the character’s emotions as her own, then it is possible to claim that VR does not elicit empathy. And yet, it is undoubtable that a certain form of emotional response sparks in the user: what is it, then, if not empathy?

My conclusion is that VR engenders an occasion of emotional contagion, a rather overlooked emotional response. Amy Coplan suggests that this lack of interest is due to the fact that emotional contagion is less sophisticated than empathy or sympathy; but, she adds, it is a central topic to be studied in the realm of aesthetics, as it is a way of developing emotions typical of direct sensory media⁴⁵. Max Scheler wrote about it in its 1923 phenomenological compendium of emotions: emotional contagion (*Gefühlsantsteckung*) is the quite literal «infection» of others’ feeling to you, as it «occurs only as a transference of the *state* of feeling, and does *not* presuppose any sort of *knowledge*

⁴³ Kool (2016), p. 5.

⁴⁴ Bollmer (2017), p. 64.

⁴⁵ Coplan (2006), pp. 26-38.

of the [emotion] which others feel»⁴⁶. To visualize this «infection», it is possible to recall the canonical example that Peter Goldie proposes following Scheler's text: «Something very like contagion can arise when, for example, we pick up the cheerful atmosphere in a pub or in someone's living room»⁴⁷. This example clarifies that one fundamental condition to develop emotional contagion is to enter another space, as the VR user does when immersed in the virtual world: there, the emotional atmosphere is caught without any further mediation.

Zahavi recalls how one can be «infected» by others' emotion «without knowing anything about the other individuals»⁴⁸, which is precisely what happens to the user in *Clouds over Sidra*. Even without a proper intersubjective exchange with Sidra, and without knowing what exactly she is thinking or feeling, the user is immersed in the Za'atari camp, where she catches the contagious atmosphere of despair. Scholars have particularly pointed out that «contagion is not sufficient for understanding or explaining others' emotions»⁴⁹: the emotion can be caught even if we are ignorant of the other's object of emotion. Therefore, differently from empathy, emotional contagion does not provide any insightful information about the other's state of mind; rather, since the caught feeling becomes my own feeling, the focal point becomes my personal experience. In this respect, Gallese underlines that emotional contagion implies the abolition of the self-other distance, as the feeling is now mine⁵⁰.

In the realm of Film Studies, little work can be found on how film is linked to emotional contagion: Amy Coplan's essay *Catching Characters* stands out as the major voice in this respect. The author brilliantly exemplifies the topic by recalling the first scene of Quentin Tarantino's 2003 *Kill Bill Vol. I*, in which Uma Thurman is covered in blood and can hardly breathe. The spectator is completely new to the story and there is no context to understand what The Bride is going through; however, her fear and anxiety are caught by the spectator, who now feels them as well⁵¹. Building on the lack of distancing and of understanding that scholars associate with emotional contagion, Coplan adds a relevant point: «emotional contagion is better understood as solely experiential rather than as instructive in any way»⁵². With this last claim, Coplan invites a reflection on the effect that emotional contagion has on the spectator, and, in this case, on the VR user. If not instructive or educative, what is the repercussion of emotional contagion? Or, to say it otherwise, what is the ethical contribution of VR?

Hassan, following Guy Debord, argues that VR should be dismissed as a mere «commodity-spectacle, [...] a sophisticated camera apparatus that produces an integrated spectacle»⁵³ that simply prompts the user to experience something new without any ethical outcomes. This reading, however, fails to recognize the complexity of emotional contagion, and the positive results that could emerge from the encounter between user and character, even if solely experiential and not linked to any further rational understanding of the other. Indeed, emotional contagion could be analysed employing Gilles Deleuze's distinction between recognition and encounter. Recognition is the ability to observe that an object is «identical to another», precisely as empathy does, by recognizing the other as «another self» and the other's emotions as something that belongs to me as well, that I already know. On the other hand, the encounter implies meeting with something unknown and can thus be related to emotional contagion, since emotional contagion is the encounter with an alien emotion caught without any understanding of it⁵⁴. Deleuze adds that the encounter is distinct from recognition because «its primary characteristic is that it can only be sensed»,

⁴⁶ Scheler (2008), p. 15.

⁴⁷ Goldie (2000), p. 191.

⁴⁸ Zahavi (2014), p. 117.

⁴⁹ Goldie (2000), p. 191.

⁵⁰ Gallese (2006), p. 11.

⁵¹ Coplan (2006), pp. 29-30.

⁵² Ivi, p. 35.

⁵³ Hassan (2020), p. 209.

⁵⁴ Deleuze (2001), p. 133.

once again like emotional contagion. This distinction, conceived by Deleuze to illustrate what originates thoughts, praises the sensible encounter since it is this meeting with alterity that «forces us to think», while recognition does not, as it is the meeting with something already known⁵⁵. Then, in light of these considerations and following the metaphor of emotional contagion as an encounter, it can be concluded that VR's ethical outcome is likewise that of forcing the user to think, to question this new medium and the depth of her own experience as a virtual specter in a virtual world.

Filmography

- Clouds over Sidra*, dir. Gabo Arora and Chris Milk, USA: VRSE, 2015, <https://www.with.in/watch/clouds-over-sidra/>.
- CNN: An Ordinary Day in North Korea*, USA: CNN, 2019, <https://www.with.in/watch/cnn-an-ordinary-day-in-north-korea>.
- Dark Passage*, dir. Delmer Daves, USA: Warner Bros, 1948.
- Kill Bill Vol. I*, dir. Quentin Tarantino, USA: A Band Apart, 2003.
- Milk, Chris. "How Virtual Reality Can Create the Ultimate Empathy Machine", https://www.ted.com/talks/chris_milk_how_virtual_reality_can_create_the_ultimate_empathy_machine.
- Saving Children's Lives in Karachi*, dir. Sharmeen Obaid-Chinoy, USA and Pakistan: Within, 2017, <https://www.with.in/watch/look-but-with-love-saving-childrens-lives-in-karachi>.
- Women Fighting Terrorism in Nowshera*, dir. Sharmeen Obaid-Chinoy, USA and Pakistan: Within, 2017, <https://www.with.in/watch/look-but-with-love-women-fighting-terrorism-in-nowshera>.

Bibliography

- Bollmer, G. (2017), "Empathy Machines", *Media International Australia*, vol. 165, pp. 63-76.
- Choi, J. (2005), "Leaving It up to the Imagination: POV Shots and Imagining from the Inside", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 63, no. 1, pp. 17-25.
- Coplan, A., and Goldie, P. (2011), "Introduction", in Coplan, A. and Goldie, P. (ed.), *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, pp. ix-xlvii.
- Coplan, A. (2006), "Catching Characters' Emotions: Emotional Contagion Responses to Narrative Fictional Film", *Film Studies*, vol. 8, pp. 26-38.
- Crossley, N. (1993), "The Politics of the Gaze: Between Foucault and Merleau-Ponty", *Human Studies*, vol. 16, no. 4, pp. 399-419.
- Deleuze, G. (2001), *Difference and Repetition*, Eng. trans. by P. Patton, Continuum, London.
- Derrida, J, and Stiegler, B. (2013), "Spectrographies", in del Pilar Blanco, M. and Preen, E., *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, Bloomsbury, London, pp. 37-51.
- Derrida, J. (1994), *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Routledge, New York.
- Fisken, T. (2011), "The Spectral Proletariat: The Politics of Hauntology in The Communist Manifesto", *Global Discourses*, vol. 2, no. 2, pp. 17-31.
- Foucault, M. (1995), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. by Sheridan, A., Second Vintage Books Edition, Toronto.

⁵⁵ Ivi, p. 139.

- Gallese, V., and Guerra M. (2020), *The Empathic Screen: Cinema and Neuroscience*, Eng. trans. by F. Anderson, Oxford University Press, Oxford.
- Gallese, V. (2006) “Embodied Simulation: From Mirror Neuron System to Interpersonal Relations”, in Bock, G. and Goode, J., *Empathy and Fairness*, Novartis Foundation Symposium, Chichester, UK, pp. 3-18.
- Goldie, P. (2000), *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford University Press, Oxford.
- Hassan, R. (2020), “Digitality, Virtual Reality, and the ‘Empathy Machine’”, *Digital Journalism*, vol. 8, no. 2, pp. 195-212.
- Herson, B. (2016), “Empathy Engines: How Virtual Reality Films May (or May Not) Revolutionize Education”, *Comparative Education Review*, vol. 60, no. 4, pp. 853-862.
- Irom, B. (2018) “Virtual Reality and the Syrian Refugee Camps: Humanitarian Communication and the Politics of Empathy”, *International Journal of Communication*, vol. 12, pp. 4269-4291.
- Kool, H. (2016), “The Ethics of Immersive Journalism: A Rhetorical Analysis of News Storytelling with Virtual Reality Technologies”, *Intersect*, vol. 9, no. 3, pp. 1-11.
- Merleau-Ponty, M. (2005), *Phenomenology of Perception*, Eng. trans. by Colin Smith, Taylor & Francis e-library, London.
- Merleau-Ponty, M. (1968), *The Visible and the Invisible*, Lefort, C. (ed.), Eng. trans., Lingis, A., Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Nash, K. (2018), “Virtual Reality Witness: Exploring the Ethics of Mediated Presence”, *Studies in Documentary Film*, vol. 12, no. 2, pp. 119-131.
- Nyre, L. and Vindenes, J. (2020) “Immersive Journalism as Witnessing”, *Immersive Journalism as Storytelling. Ethics, Production, and Design*, Uskali, T., Gynnild, A., Jones, S. and Sirkkunen, E. (ed.), Routledge, New York, pp. 176-187.
- Peters, J.D. (2001), “Witnessing”, *Media, Culture, and Society*, vol. 23, pp. 707-723.
- Rokem, F. (2010), “Who’s There? Hamlet as Philosopher and Thespian” in *Philosophers & Thespians: Thinking Performance*, Stanford University Press, Stanford, pp. 59-86.
- Scheler, M. (2008), *The Nature of Sympathy*. Routledge, London.
- Schutte, N.S., and Stilinović, E.J. (2017), “Facilitating Empathy through Virtual Reality”, *Springer Science*, pp. 708-712.
- Shakespeare, W. (1996) “Hamlet”, in Craig, W.J. (ed.) *Shakespeare Complete Works*. Oxford University Press, London, pp. 870-907.
- Sherman, W.R., and Craig, A.B. (2003), *Understanding Virtual Reality. Interface, Application, and Design*, Elsevier Science, San Francisco.
- Shin, D. (2018), “Empathy and Embodied Experience in Virtual Environment: To What Extent Can Virtual Reality Stimulate Empathy and Embodied Experience?”, *Computers in Human Behaviour*, vol. 78, pp. 64-73.
- Smith, M. (1997), “Imagining from the Inside”, in Allen, R. and Smith, M. (ed.), *Film Theory and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 412-430.
- Sobchack, V. (2011), “The Man Who Wasn’t There: The Production of Subjectivity in Delmer Daves’ *Dark Passage*”, in Chateau, D. (ed.), *Subjectivity. Filmic Representation and the Spectator’s Experience*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 69-83.
- Zahavi, D. (2001), “Beyond Empathy. Phenomenological Approaches in Intersubjectivity”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, no. 5-7, pp. 151-167.
- Zahavi, D. (2014), *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford.

IL “CORPO PROPRIO” E IL SENTIRE IN COMUNE: *EMPFINDUNG, EINFÜHLUNG, MITGEFÜHL*
LA DINAMICA DEL SENTIRE E LA QUESTIONE DELL’EMPATIA FRA SULZER ED HERDER

Abstract: *The “Own Body” and the Feeling in Common: Empfindung, Einfühlung, Mitgefühl. The Dynamics of Feeling and the Question of Empathy between Sulzer and Herder*

The contribution aims to identify some theoretical lines that cross the German Enlightenment reflection from Leibniz and Wolff to Herder, focusing on the relationship between oneself and otherness, between the dimension of “one’s own body” and the theme of “feeling in common”. Thus, we propose to identify some of the flow lines along which reflection on *empathy* develops.

Keywords: Empathy, German Enlightenment, Herder, Self and Otherness, Sulzer

La riflessione filosofica ed estetica del Settecento è profondamente attraversata da un’esperienza avvertita come capace di scompaginare il sistema disciplinare e conoscitivo della prima modernità: avvertire il “corpo proprio”, avvertirne cioè lo “stato” di benessere o di disagio – prima e in modo diverso dall’approccio conoscitivo di un soggetto con un oggetto o dal desiderio che muove verso quell’oggetto – significa in qualche modo entrare all’interno del progetto antropologico del Secolo dei Lumi e crearvi lo spazio ed il lessico di una modalità di relazione che ridefinisce il rapporto con se stessi e l’ambito di costruzione di una comunità futura.

Laddove infatti conoscenza e volontà articolano, sebbene in modi differenti, una stessa strategia fondata sulla relazione fra l’attività spirituale di un soggetto (tipicamente, per formularlo secondo la terminologia di Moses Mendelssohn: *geistige Bewegung der Seele e freie Entschließung des Willens*) e le proprietà semiotiche (*Merkmale*) di un oggetto, l’orientamento verso la condizione del corpo proprio (verso lo *Zustand des Körpers*, come vedremo, nel segno della lezione di Johann Georg Sulzer) definisce lo spazio di una riserva immaginativa che è anzitutto riserva di tempo e costruzione di uno *spazio proprio* della corporeità che sarà anche spazio proprio *della forma*.

È in questa dinamica, che ad esempio l’appena citato Sulzer prova a descrivere a partire dalla coppia concettuale *Empfinden/Erkennen*, *sentire/conoscere*, ma che in effetti non sarebbe pensabile se non in quanto *Bewegung*, cioè certo in quanto “dinamica teorica”, ma prima ancora in quanto *movimento* del corpo e dell’anima, che si inserisce profondamente un altro innesto lessicale, decisivo, che acquisisce il suo più compiuto profilo teorico nella riflessione di Johann Gottfried Herder: quello che corrisponde all’ambito del *fühlen*, del *sentire tattile*, e dunque del suo declinarsi in quanto *hinein fühlen*, “sentire interno”; *Gefühl*, che vuol dire mille cose ma qui proverei a rendere come “sentimento tattile”; *Einfühlung*, “empatia”; *Mitgefühl*, “con-sentire”, “sentire comunitario”; ed infine (ma giungo solo qui a sfiorare questo concetto, che implicherebbe referenti testuali ulteriori rispetto al giro argomentativo qui proposto) *Familiengefühl*, in cui tale *sentire comunitario* rivela senz’altro una dimensione sociale identitaria.

Proviamo, in tutta brevità e con la necessaria approssimazione, a ripercorrere un po’ più distesamente lo scenario teorico cui ho appena accennato, e a seguirne le fasi e gli sviluppi.

«Appetitus nascitur ex cognitione», scrive senz’altro Christian Wolff nella *Psychologia empirica*¹, dando forma icastica ad un pensiero che permea completamente il pensiero

* Università degli Studi di Palermo.

tedesco della tradizione leibniziana-wolffiana sino a Baumgarten: esiste un compiuto parallelismo fra l'ambito del *conoscere*, (che a sua volta si declina sui molteplici gradi della scala leibniziana delle rappresentazioni, passando dall'oscuro, al chiaro e confuso – cioè *sensibile*, al chiaro e distinto – cioè *intellettuale*, per approdare a quelle forme di conoscenza al tempo stesso completa e intuitiva che risultano inaccessibili all'intelletto umano e di stretta pertinenza divina) e l'ambito del *volere*, il cui grado di forza e di attività crescerà – a giudizio di Wolff – unitamente all'accertamento conoscitivo/intellettuale del suo oggetto.

Mi limito a questa caratterizzazione senz'altro riduttiva o quasi grottesca (ma rinvio a questo proposito alla *Psychologia empirica* che innerva la terza sezione della *Metaphysica* di Baumgarten² per una trattazione compiuta e insieme assai innovativa del problema – *ancora all'interno delle coordinate wolffiane*), per individuarvi – al netto di fenomeni fra i più macroscopici della modernità filosofica, a partire dallo stesso determinarsi, all'interno di questa cornice teorica, dell'ambito dell'estetica *scientia cognitionis sensitivae*³ – una sorta di “grado zero” del problema che si presenta al nostro orizzonte: quello, appunto, di una *dinamica del sentire*.

Di fatto, come è ben noto, la perfetta corrispondenza fra il piano della conoscenza e quello della volontà teorizzato esemplarmente da Wolff è agitato sin dall'origine da una *inquietudine*, alla lettera – vedremo subito – da una *Unruhe* che la attraversa e che vi determina una dinamica: si tratta, in uno, della dimensione dell'*affectus*, delle emozioni/sentimenti, e di quella corporea.

È memorabile, nei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano* di Leibniz, la conclusione del paragrafo (II, XX, § 6) che tratta appunto dell'*inquietudine*, dove il pensiero monadologico leibniziano si apre a una straordinaria riflessione sulla vita del corpo organico: «Si chiama in tedesco *Unruhe*, cioè *inquietudine*, il bilanciere dell'orologio. Si può dire che sia lo stesso nel nostro corpo che non potrebbe mai esser perfettamente a suo agio: perché se lo fosse, una nuova impressione degli oggetti, un piccolo cambiamento negli organi, nei vasi e nelle viscere muterebbe improvvisamente l'equilibrio e farebbe far loro qualche piccolo sforzo per recuperare il migliore stato possibile; il che produce una lotta perpetua che fa per così dire l'*inquietudine* del nostro orologio, motivo per cui questa definizione mi piace parecchio»⁴.

Non meno indicativo, forse, nello stesso Leibniz, un testo come il *De affectibus*⁵. Per Leibniz l'*affectus* non è solo, in termini cartesiani, una occupazione dell'animo che nasce da un pensiero; all'*affectus* va riconosciuto un ruolo direttamente strutturante in quanto capace di determinare l'animo a pensare certi oggetti a preferenza di altri, legandosi in tal modo strettamente al funzionamento dell'attenzione: «*Affectus est determinatio animi ad aliquam cogitationem prosequendam*»⁶. Due diversi ordini di ragioni concorrono dunque a spiegare il concentrarsi dell'animo su un pensiero. Per un verso, il meccanismo della *contemplazione*, che si instaura quando non si danno ragioni per mutare l'oggetto del pensiero, quando cioè si prosegue nell'analisi di quel dato oggetto senza che sia possibile dar corso alla catena di collegamenti per reminiscenza. Per l'altro verso, però, l'animo può essere determinato a proseguire in un pensiero perché esso è *più forte* di altri: «E sono più forti a determinare l'animo quei pensieri che riguardano il bene e il male»⁷. In conclusione, dunque, l'affetto è per Leibniz la determinazione dell'animo «ad quandam cogitandi progressionem»⁸, derivante dal pensiero del bene e del male.

¹ Wolff (1738), § 509.

² Baumgarten (1779), §§ 501-739.

³ Mi permetto di rinviare per brevità in questo senso a Tedesco (2000).

⁴ Leibniz (1978), vol. V, p. 153.

⁵ Leibniz (1948), vol. II, pp. 512-537.

⁶ Ivi, p. 531.

⁷ Ivi, p. 531.

⁸ Ivi, p. 531.

Ci interessa, nell'uno come nell'altro caso, come si è già anticipato, l'*effetto di movimento* che in tal modo si determina nel *sistema* della cosiddetta psicologia (empirica) del razionalismo tedesco; effetto di movimento che per parte sua Baumgarten condurrà sino al momento di tensione estrema certificando che appunto l'ambito corporeo, carnale, della conoscenza sensibile è in grado di esprimere *elateres animi, Triebfedern des Gemüths*⁹, insomma di dar luogo a "spinte propulsive" dell'animo, e dunque di dar luogo a una forza agente peculiare dell'animo stesso, incomparabilmente maggiore di quella della conoscenza puramente razionale.

Facendo riferimento ai due brevi scritti *De anima* e *De DEO*, posti in appendice alla celebre *Philosophiae naturalis Theoria* di Roger Boscovich¹⁰, Moses Mendelssohn – l'autore da cui abbiamo preso le mosse nella nostra analisi – nel cinquantaseiesimo dei *Briefe, die neueste Literatur betreffend*¹¹ propone di tener conto, insieme, della prossimità e della differenza fra le leggi del movimento dei corpi inorganici e quelle poste in essere dall'unione di anima e corpo nell'organismo umano, che fa sì che «da determinati movimenti spaziali nelle membra esterne derivino determinati movimenti spirituali nell'anima; alcuni in modo necessario, come le sensazioni sensibili, altri tramite una libera scelta, come le determinazioni del volere».

Qui sta appunto la bipartizione ed il parallelismo fra *geistige Bewegung der Seele e freie Entschließung des Willens* di cui si diceva in apertura, secondo una procedura conoscitiva che si esercita su una realtà "semioticamente configurata", nella quale il soggetto conoscente coglie determinate *Merkmale, notae characteristicae*, appunto potremmo dire "contrassegni rappresentativi" semiotici¹² dell'oggetto, della realtà conosciuta.

Compiuto parallelismo – si diceva – eppure il termine saliente è di certo *Bewegung*, cioè il rinvio a una motricità, del corpo e della nostra facoltà rappresentativa in relazione ad esso, che appunto mette in moto il sistema.

Il quadro teorico in tal modo "fotografato" nel Mendelssohn del 1759 andrà incontro, notoriamente, ad una rapida evoluzione, di cui qui non è ovviamente possibile dare conto. Ci limitiamo, ai nostri fini, a rinviare ad una breve annotazione privata del 1770¹³, nella quale Mendelssohn, ritornando criticamente sul tratto percorso dalla gnoseologia in Germania nel Settecento, afferma che «non si sarebbe dovuto comparare il piacere con il volere. Quello è un'intima coscienza che la rappresentazione "a" migliora il nostro stato; il volere invece è un tendere dell'anima a realizzare questa rappresentazione».

L'*affectus* leibniziano, la conoscenza sensibile "capace di forza motrice" di Baumgarten, si caratterizza insomma adesso senz'altro come *piacere*, con l'ulteriore precisazione che tale modalità agisce *sul* (e dunque è il caso di dire in modo più preciso *all'interno del*) nostro stato (*Zustand*), della nostra intima consapevolezza di noi stessi, piuttosto che nell'ambito di una relazione conoscitiva con un qualche oggetto *esterno*.

È qui appunto che incrociamo in modo più articolato le teorie di Sulzer¹⁴, il quale, a conclusione di un lungo percorso di ricerca che definiremmo "psico-fisiologica", nonché all'avvio di una stagione nuova del pensiero illuministico tedesco, rompe definitivamente il parallelismo e l'alleanza fra conoscenza e volontà contrapponendo, nell'ambito del "conoscere" estensivamente inteso, un conoscere in senso proprio (cioè la relazione semiotico-rappresentativa di un soggetto conoscente con un oggetto conosciuto) ad un sentire *inoggettuale*, mediante il quale, in senso proprio, il nostro apparato sensoriale esperisce se stesso, il proprio stato di benessere o di malessere.

⁹ Baumgarten (1779), § 669.

¹⁰ Boscovich (1758), pp. 280-295.

¹¹ Utilizzo per mera semplicità d'accesso informatico la vecchia edizione Mendelssohn (1844), vol. 4, qui a p. 566.

¹² Ovviamente sto accennando in questo modo a una strategia semiotica di lunghissimo periodo nel discorso teorico che qui ci interessa. Si veda, limitandoci qui di necessità ad accennare al contesto immediato di riferimento, l'occorrenza del termine nel cinquantacinquesimo *Brief*, in Mendelssohn (1844), vol. 4, p. 565.

¹³ Mendelssohn (1929), vol. 1, p. 225.

¹⁴ Sulzer (1773). Cfr. anche Kobau (1997).

Ma osserviamo più da vicino l'argomentazione di Sulzer, nella quale l'occhio svolge la funzione di vero e proprio paradigma dell'anima umana¹⁵; la nostra facoltà conoscitiva, dice Sulzer sviluppando considerazioni che possiamo far risalire a Wolff, è strutturata in modo perfettamente analogo al senso della vista ed in analogia ad esso descrivibile sulla base delle leggi dell'ottica. Gli oggetti si presentano al nostro occhio e alla nostra facoltà conoscitiva con un grado più o meno grande di chiarezza, il fuoco della nostra attenzione si concentra progressivamente su ogni singolo elemento (immaginabile come un punto fisico), lasciando il resto della rappresentazione nella penombra; dunque gli oggetti vengono conosciuti tramite un processo che permette di ottenere una conoscenza chiara di ogni singola componente dell'oggetto, così da avere, infine, una visione distinta dell'oggetto composto; perché questo processo possa aver luogo, però, si richiede una luce adeguata, che dia modo all'occhio di percepire l'oggetto.

Quando viceversa la luce è così abbagliante da ferire l'occhio, non si ha più alcuna percezione dell'oggetto, ma l'occhio sente *tattilmente*, cioè al modo del senso più oscuro, se stesso, la propria condizione: «Il bagliore luminoso tocca i nervi oculari in modo tale che il vedere si trasforma in sentire»¹⁶; questo processo rappresenta nel modo migliore per Sulzer il passaggio dallo stato del pensare (*Nachdenken*) a quello del sentire (*Empfinden*): la rappresentazione non è più rappresentazione dell'oggetto, ma della mia condizione di piacere o dispiacere: «Noi non sentiamo l'oggetto, bensì noi stessi. Quando riflette, l'intelletto si cura di qualcosa che considera posto fuori di lui; quando sente, l'anima si cura soltanto di sé»¹⁷.

In questo modo, però, nel momento stesso in cui si crea una distinzione fondamentale di livelli e funzioni dell'anima, si istituisce un ben preciso rapporto fra il conoscere e il sentire, nel senso che vi è una proporzionalità fra il grado di oscurità della nostra conoscenza e la forza delle nostre “sensazioni” e che le “sensazioni” sono destinate, così da dar luogo al passaggio dallo stato del pensare a quello del sentire, quando una determinata *idea* suscita una folla di altre rappresentazioni oscure.

Il fatto caratteristico della visione antropologica di Sulzer è che questa oscurità del sentire è, di per sé, un dato insuperabile: «Sentiamo desiderio o avversione senza sapere il perché: veniamo mossi da forze che non conosciamo»¹⁸. Proprio da questo stato di fatti – osserviamo qui per inciso – traggono la loro origine e insieme la loro funzione le arti, destinate ad entrare in rapporto con la parte più oscura del sentire e a volgerla in vantaggio dell'umanità.

La cesura fra conoscere e sentire teorizzata da Sulzer – tanto sarebbe piuttosto semplice argomentare – più ancora che corrispondere a un approfondimento del discorso fisiologico settecentesco, più ancora che aprire un'interrogazione filosofica destinata a far scuola, è in certo modo il *sintomo*, l'effetto di superficie se si vuole, di uno smottamento profondo destinato ad attraversare tutto il pensiero del secondo Settecento, quello della cosiddetta *Popularphilosophie*, indubbiamente, e forse a non chiudersi compiutamente nemmeno con la nuova sintesi critica kantiana.

Non è un caso che – pur facendo uso di una terminologia ora prettamente kantiana – ancora lo Schiller del saggio su *Grazia e dignità* del 1793¹⁹ si interroghi sull'ampiezza, sull'estensione e la profondità, del *Gebiet des Geistes*, del “dominio dello spirito”, e lo faccia riferendosi però alla disgiunzione sulzeriana fra ambito della conoscenza e del sentire (*Empfindung*) ed alla questione delle *bewegende Kräfte*, delle forze motrici nell'essere umano.

Tornando però ancora a Sulzer anche alla luce di questa velocissima incursione nel pensiero di Schiller, colpisce il fatto che la distinzione operata da Sulzer metta senz'altro

¹⁵ Sulzer (1773), p. 68.

¹⁶ Ivi, 73.

¹⁷ Ivi, p. 71.

¹⁸ Ivi, p. 77.

¹⁹ Schiller (2010), qui a p. 24.

al centro dell'analisi l'*opacità*, la resistenza del corpo alle strategie gnoseologiche da cui il corpo stesso – a conti fatti – è attraversato lungo tutta la stagione leibniziana-wolffiana, ma che ciò avvenga (e questo appunto colpisce, e spiega forse l'intima diffidenza verso lo stesso Sulzer di tanti dei maggiori protagonisti dell'*Aufklärung*), realizzando una contrapposizione essa stessa *statica* fra lo *stato* (*Zustand*) del corpo e l'azione, la presa concettuale, del conoscere.

Beninteso, lo stesso Sulzer proverà di fatto a ripristinare una via di comunicazione fra il conoscere e il sentire, esemplarmente nella teorizzazione del genio²⁰; ma l'operazione non potrà che risultare in ultima analisi essa stessa sterile, perché sterile è divenuta, rispetto alla stessa sistematica delle "facoltà dell'animo" tentata da Sulzer, l'*opacità* del corpo, l'*oscurità del sentire*, di cui pure si riconosce la potenza e l'efficacia nel muovere e determinare l'agire umano.

Difficilmente dunque si potrebbe immaginare una figura teorica specularmente contrapposta a Sulzer in modo tanto radicale quanto Herder, con Baumgarten il maggiore teorico settecentesco della *pregnanza* della conoscenza oscura.

Impegnato appunto sin da giovanissimo in una complessa opera di riformulazione e di ridefinizione del progetto estetico di Baumgarten²¹ fondata sulla centralità riconosciuta alla valenza ontologica del sentire («L'essere è ciò che vi è di più sensibile»²², scrive Herder diciottenne nel *Versuch über das Sein* del 1762), Herder intende l'immediata persuasione estetica della presenza dell'essere come l'origine del processo stesso del conoscere.

Ed è giusto in nome di questa centralità del sentire, in nome della possibilità di ricondurre a tale *origine sensibile e corporea* l'infinita varietà e diversificazione dell'operare, del conoscere, del sentimento e del teorizzare umano, che Herder rifiuterà la *Spaltung* sulzeriana fra conoscere e sentire in nome di una *energetica*, in nome di una metafisica della forza di vita che attraversa la realtà.

La *Quarta Selva critica* (1769) – sorta di grande e talvolta caotico laboratorio di tutta la riflessione herderiana giovanile sulla sensibilità e il sentire in direzione di una estetica antropologica fisiologicamente connotata – rifletterà questo convincimento fondamentale: è la certezza del sentire, in primo luogo come sentire *se stessi*, il punto di partenza della teoria della conoscenza: «Immediatamente, per mezzo di un senso (*Gefühl*) interno, autenticamente di nulla nell'universo sono io convinto come del fatto che io sono, che io sento (*föhle*) me stesso», scrive Herder. «Dunque questo senso interno è il primo e vero *sensus communis* dell'umanità, che si ottiene immediatamente e senza sillogismi e giudizi»²³. Nel sentire se stessa e il proprio mondo l'anima prova godimento; il fenomeno del piacere estetico di un Mendelssohn o di un Sulzer si allarga a orizzonte conoscitivo ed esistenziale dell'essere umano in quanto tale.

L'oscurità di questo *föhlen*, di questo sentire ma anche di questo tastare, sta per Herder a fondamento di ogni ulteriore intellettualizzazione e spiritualizzazione del conoscere e del volere; è un atto dell'anima con cui l'anima oscuramente costruisce se stessa e il proprio corpo dando luogo al mondo delle proprie percezioni; ecco un passo emblematico di uno scritto preparatorio che conviene citare in originale per la sua *pregnanza*: «Alsdenn wirds offenbar werden, daß die Seele sich einen Körper durchs Gefühl und zum Gefühl von außen bilde, oder sich föhlend in die Welt hineinbilde!»²⁴.

Il fondo della nostra anima diventa il luogo in cui si determina "materialmente" la nostra natura di esseri composti di sensibilità e spiritualità; le idee oscure che lo costituiscono sono le più vivaci, numerose ed efficaci che si trovino in noi, e proprio a partire da quel fondo l'anima si è formata un corpo, un complesso di organi per sentire e per godere di se

²⁰ Mi permetto qui per brevità di rinviare a Tedesco (1998).

²¹ Si vedano i testi raccolti in Herder (1985), pp. 651-694.

²² Herder, *Versuch über das Sein*, in Herder (1985), p. 20. Per una analisi del *Versuch*, cfr. Adler (1990), pp. 49-63.

²³ Herder (1987), p. 61.

²⁴ Herder (1892), p. 104. Il problema cui si è appena riferito Herder è quello della formazione del feto.

stessa. Correlato di questa visione tutta basata sull'oscurità e sulla sensorialità è però l'idea che questo fondo oscuro sia di già il nostro io e che in esso si trovino i concetti di tutto l'universo e tutte le idee dell'uomo. Come ha sottolineato Hans Adler²⁵, in Herder il concetto baumgarteniano di *fundus animae* si trasforma da quello spaziale di una regione oscura della nostra anima in quello, temporale ma innanzitutto ontologico, di una permanente *origine* oscura di tutta la nostra conoscenza e il nostro operare.

È lungo quest'asse teorico, finalmente, che s'iscrive in Herder la relazione fra il *corpo proprio* (l'oscuro sentire tattile rivolto ai processi di costruzione del sé, lo *hineinfühlen* che è al tempo stesso, come abbiamo appena visto nell'ultima citazione, *hineinbilden*) e il *sentire l'altro*, l'empatizzare, l'*Einfühlung*.

In questo senso il sentire ed il formare dall'interno (ma le due cose – si è appena visto – sono in Herder profondamente unitarie) costituiscono un fondo inesauribile non solo perché costituiscono la risorsa, il carburante, di ogni processo *energetico* ulteriore, ma anche perché costituiscono un “Sé”, un *Selbst* o addirittura una *Selbstheit*, una “egoità”, che resiste a quegli stessi processi metamorfici ed energetici che essa stessa mette in moto.

Herder giungerà a chiarire compiutamente questa dinamica solo in un breve scritto, decisivo, del 1781, intitolato *Liebe und Selbstheit, Amore ed egoità*²⁶. Il breve lavoro, scritto in dialogo con il platonico olandese Frans Hemsterhuis, costituisce per così dire una tappa estrema sulla via di quell'approssimazione allo spinozismo di cui poi sarà testimonianza un altro grande capolavoro di Herder, *Gott. Einige Gespräche*, del 1787²⁷. La pienezza del godimento amoroso, la pienezza della *relazione* con il divino, vi viene descritta nei termini di una relazione fra forza d'attrazione e forza d'inerzia, o più compiutamente nei termini di una approssimazione *asintotica* all'immedesimazione dell'anima con il suo oggetto. Le dinamiche proprie dei processi che conducono all'unione con l'altro fanno per Herder del godimento la struttura fondativa di una relazione con l'altro e con la realtà che in tanto è relazione conoscitiva in quanto è al tempo stesso attiva trasformazione di sé e della realtà con cui si interagisce.

Vi si delinea insomma una teoria della conoscenza che assume pienamente in sé gli elementi emozionali che provengono dal suo permanente *fondamento corporeo*, e con ciò non solo tutta la pienezza e il carattere *attivamente strutturante* delle dimensioni sensibili, ma ancor di più il carattere di reciprocità fra l'agire del soggetto sulla realtà e il *patire* il mondo da parte di colui che vi si relaziona. E tuttavia tale reciprocità, tale scambio fra attività e passività, è possibile solo se la dinamica del desiderio, il processo metamorfico dell'amore, la compiutezza del godimento, trovano non tanto un limite quanto piuttosto il loro centro di gravitazione nel mantenimento di una *Selbstheit*, di un nucleo personale resistente a quel procedimento inglobante: «Amicizia e amore non sono mai possibili che fra creature vicendevolmente libere, consonanti ma non all'unisono, e men che mai identiche. E per quel che riguarda infine il godimento dell'Essere supremo, esso rimane e deve rimanere sempre [...] *iperbole col suo asintoto*. L'iperbole si avvicina sempre più all'asintoto, ma non lo raggiunge mai; per la *nostra* beatitudine non possiamo mai *perdere* il concetto del nostro esserci, e *raggiungere* il concetto *infinito* che noi siamo *Dio*. Noi rimaniamo sempre creature, quand'anche diventassimo creatori di grandi mondi. Ci avviciniamo alla perfezione, ma non diventiamo mai infinitamente perfetti. Il sommo bene che Dio ha potuto dare a tutte le creature era e rimane il loro proprio esserci»²⁸.

La dinamica dell'empatia si distende dunque per Herder fra *Selbstgefühl* e *Mitgefühl*, il sentimento tattile, oscuro, di sé e il consentimento. Chiarissima ne diviene, a questo punto, la configurazione e direi la “genesi teorica”, che comporta qui per noi un breve confronto con il testo forse più significativo dell'*estetica* di Herder, cioè quella *Plastica*, dedicata alla

²⁵ Cfr. Adler (1990), pp. 64-65.

²⁶ Herder (2009), pp. 81-93.

²⁷ Herder (1787).

²⁸ Herder (2009), p. 93.

riflessione sulla scultura e sulla sua relazione con la *tattilità*, che costituisce il punto di arrivo di molte delle linee che siamo sin qui andati seguendo.

Consideriamo dunque anzitutto brevemente quei passi del quarto capitolo della *Plastica* del 1778 in cui Herder crea lo spazio di quella che potremmo definire una “metafisica della forza di vita”; Herder chiarisce anzitutto che per lui «ogni forma del sublime e del bello è e resta precisamente soltanto forma della salute, della vita, della forza, del benessere in ogni membro»²⁹.

Il bello non sarà dunque alcunché di astratto, arbitrario o regolistico, essendo piuttosto costituito dal *sentire tattilmente* in sé e nell’altro l’espressione della vita e della forza «contenute nel vaso dell’umanità»³⁰. La definizione del bello sarà dunque «*espressione sensibile della perfezione* rispetto a un fine, vita palpitante, salute umana»³¹. Ma Herder ritiene necessario un ulteriore passaggio argomentando che «soltanto la *simpatia interiore*, cioè a dire il *sentire tattile* e la *trasposizione dell’intero nostro Io umano* nella figura che andiamo tastando, è maestra e *strumento* della bellezza»³².

Il bello è dunque la forma in cui la forza di vita trova espressione nel vaso dell’umanità, la sua funzione altissima sta anzi appunto nel permettere per un verso e controllare per l’altro l’identificazione fra la forza di vita e il vivo dispiegarsi dell’umanità; il sentire tattile (*Gefühl*) e la simpatia interiore sono lo strumento procedurale di tale *conversione*, che è dunque un *consentire* della forza di vita e dell’umanità. Osserviamo di passaggio come sia evidente già in questa fase del pensiero di Herder quanto poi emergerà nelle *Ideen*, e cioè il fatto che tale identificazione e tale consentire assumano di necessità la forma di un processo storico, che poi non è altro che il farsi dell’umanità in quanto *plasmarsi in forme* (che è ancora *hineinbilden*) della forza di vita.

Potremmo dire che il procedere “empatico” fra *Selbstgefühl* e *Mitgefühl* permetterà di fondare l’analogia fra le manifestazioni della materia, inorganica e organica, ponendole su una scala ascensionale che troverà la sua ragione conoscitiva appunto nel principio dell’analogia. Ancora nel 1778, nello stesso anno in cui viene edita la *Plastica*, Herder pubblicherà anche l’esito conclusivo di un lungo lavoro attorno alle categorie sulzeriane di *conoscere e sentire* nella forma del saggio *Sul conoscere e il sentire dell’anima umana. Osservazioni e sogni*³³; è qui che la famiglia del *fühlen*, la costellazione che comprende appunto *Einfühlung*, *Gefühl*, *Mitfühlen*, si rivelerà decisiva.

È proprio la conclusione della prima sezione dello scritto del 1778 a fornirci le formulazioni più limpide dello “*hineinfühlen*” herderiano: in questa occasione, in cui è in gioco la relazione fra teoria della conoscenza e questione della volontà, fra *Erkennen* e *Wollen*, la fondazione comune dei due ambiti viene perseguita da Herder tramite l’analisi della relazione fra *Selbstgefühl*, il “sentire se stessi” che implica anche l’amore di sé come fondamento della conoscenza, e *Mitgefühl*, la *simpatia nei confronti di altri*, il vivo *consentire*, entrambi fondati nell’amore («Amore è il più nobile conoscere, come il più nobile sentire»³⁴), entrambi fenomenicamente presenti per Herder solo nella *grande analogia della creazione* che pone in rapporto il sé e l’altro: «nel grado di profondità del nostro amor proprio [*Selbstgefühl*] sta anche il grado della nostra simpatia [*Mitgefühl*] nei confronti degli altri, poiché in certo modo possiamo sentire dal di dentro [*hinein fühlen*] solo noi stessi negli altri»³⁵.

Il radicamento fisiologico del *Mitfühlen*, la fondazione di una *comunità* come comunità del sentire, implica l’espressione di una corrente di senso univocamente indirizzata dal *Selbst* verso l’altro in un movimento di conferma e ripetizione dell’affermazione del sé

²⁹ Herder (2010), p. 67.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, pp. 67-68.

³³ Herder (1778), pp. 327-393.

³⁴ Ivi, p. 360.

³⁵ Ivi, p. 361.

guidato da un principio finalistico che apre a una metafisica della *forza di vita*: «Ogni cosa sente se stessa e ciò che le è simile, vita muove verso vita»³⁶.

Bibliografia

- Adler, H. (1990), *Die Prägnanz des Dunklen*, Felix Meiner, Hamburg.
- Baumgarten, A.G. (1779), *Metaphysica* (I ed. 1739), Halle 1779⁷, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1982.
- Boscovich, R.J. (1758), *Philosophiae naturalis Theoria*, Viennae.
- Herder, J.G. (1778), *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, in Id., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, DKV, Frankfurt a.M. 1994.
- Herder, J.G. (1787), *Gott. Einige Gespräche*, in Id., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, DKV, Frankfurt a.M. 1994.
- Herder, J.G. (1892), *Philosophie des Wahren, Guten und Schönen aus dem Sinne des Gefühls*, in Id., *Sämtliche Werke*, vol. VIII, Berlin.
- Herder, J.G. (1985), *Frühe Schriften 1764-1772*, DTV Frankfurt a.M.
- Herder, J.G. (1987), *Viertes Kritisches Wäldchen*, in Id., *Werke*, Hanser, München-Wien.
- Herder, J.G. (2009), “Amore ed egoità”, *Aisthesis*, II, 1.
- Herder, J.G. (2010), *Plastica*, in *Aesthetica* edizioni, Palermo.
- Kobau, P. (1997), “Sentire. Percezione e sentimento”, *Rivista di estetica*, XXXVII, n.s., 4, pp. 21-47.
- Leibniz, G.W. (1948), *Textes inédits*, 2 voll., PUF, Paris.
- Leibniz, G.W. (1978), *Die philosophischen Schriften*, ristampa anastatica Olms, Hildesheim.
- Mendelssohn, M. (1844), *Gesammelte Schriften*, Leipzig.
- Mendelssohn, M. (1929), *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, frommann-holzboog, Berlin.
- Schiller, Fr. (2010), *Grazia e dignità*, trad. it. a cura di D. Di Maio e S. tedesco, SE, Milano.
- Sulzer, J.G. (1773), *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden, befindet* (1763), in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, vol. 1, Leipzig, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1974, pp. 225-243, trad. it. a cura di P. Kobau, in *Rivista di estetica*, XXXVI, n.s., 3, 1996, pp. 67-79.
- Tedesco, S. (1998), *Il concetto di genio in Sulzer*, in Id., *Studi sull'estetica dell'Illuminismo tedesco*, Edizioni della Fondazione Nazionale “Vito Fazio-Allmayer”, Palermo, pp. 69-85.
- Tedesco, S. (2000), *L'estetica di Baumgarten*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo.
- Wolff, Ch. (1738), *Psychologia empirica*, Frankfurt und Leipzig, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1968.

³⁶ *Ibidem*.

SILVIA VIZZARDELLI*

L'APPELLO A SALTARE
EMPATIA E SEPARAZIONE TRA JASPERS, BLANCHOT E LACAN

Abstract: *The Call to Jump. Empathy and Separation among Jaspers, Blanchot and Lacan*

This paper addresses a crucial point of philosophy of empathy, having as protagonists Karl Jaspers and Maurice Blanchot. Our focus is Blanchot's reading of the notion of *process* as opposed to that of *development* and his emphasis on innovative power of Jaspers' thought. Empathy loses its fusional, analogical connotation and opens up to an irreducible experience, totally different, in the name of interruption and jump. It will be precisely the notion of "bond without relationship" to guide the developments of Lacanian psychoanalysis and the harsh polemic against empathy that Lacan will carry out starting from *Seminar II*.

Keywords: Blanchot, Empathy, Jaspers, Lacan, Process

Ogni linguaggio destinato a interrogare e non a rispondere è già un linguaggio interrotto, o meglio un linguaggio in cui tutto comincia con la decisione (o la distrazione) di un vuoto iniziale.
(M. Blanchot)

Premessa

La storia del concetto di empatia è convulsa, fatta di strappi, contrazioni, cesure, ma, soprattutto, è la storia di una eterogenesi dei fini che interroga la natura stessa del pensiero filosofico. Se Marx credeva nella continuità progettuale dell'azione umana, capace, a suo dire, di visualizzare architettonicamente tutti i singoli momenti del processo, dobbiamo qui fare i conti, invece, con la natura esplosiva del pensiero filosofico, con una sorta di *plasticage*¹ nel doppio senso della parola: plasticità e detonazione. Il pensiero funziona per contraccolpi, per ribaltamenti, scoperte non intenzionali all'interno di progetti intenzionali. Ed è questa *sorpresa del concetto*, questa deiscenza del pensiero, ciò che dona alla filosofia il suo carattere perturbante.

Il significante "empatia" raccoglie, in prima battuta, l'area semantica che fa riferimento alla condivisione, alla partecipazione, al fare Uno dei molti, all'analogia, all'appartenenza, all'assimilazione. Per usare un termine ricorrente in Max Scheler, indichiamo sinteticamente questa affratellante area semantica col termine "unipatia" (*Einsfühlung*)². Se dovessi provare a dire quale desiderio, quale spinta pulsionale, si nasconde sotto questo movimento verso l'unipatia, direi che si tratta di una tentazione, quasi vertiginosa, a farsi sfondo, a invertire il processo di individuazione, di soggettivazione a favore di una mimetica istanza universalistica. Insomma, si tratta di portare in evidenza quello sfondo umano troppo umano che ci affratella, che sostiene la trama delle nostre relazioni, che ci consente di comunicare, di sentire insieme, di pensare insieme. *Humani nihil a me alienum puto*, se vogliamo eleggere Terenzio a testimone di questa istanza. A dire il vero, già in Scheler l'orizzonte va ben al di là dell'umano, dato che si parla di un universale senso della vita che coinvolge la natura e il cosmo. Presto, tuttavia, qualcosa ha cominciato a lavorare, come un tarlo sottopelle che mentre rosicchia e cancella lo strato superiore, su un foglio sottostante (come nel *Notes magico* di Freud)³ scrive e disegna tutta un'altra scena.

* Università della Calabria.

¹ A usare questo termine per riferirsi ad una plasticità esplosiva, discontinua, interrotta è Malabou (2009).

² Scheler (1923).

³ Freud (1924).

Facciamo lo sforzo di immaginare la storia del concetto di empatia come la storia di una scrittura che si cancella nel suo farsi e che simultaneamente lascia emergere un'altra traccia, quella che per brevità qualificherò *eteropatica*. Cercherò, in questo contributo, di fare emergere l'altra scena, dato che della prima si è parlato a lungo negli anni e, con particolare intensità, proprio nei nostri giorni.

1. Il processo e l'incomprensibile

Nel 1953, Maurice Blanchot scrive la prefazione (*La folie par excellence*) all'edizione francese del testo di Karl Jaspers, *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin*⁴. Il saggio di Jaspers esce per la prima volta nel 1922 in una raccolta di scritti sulla psicologia applicata⁵, a un anno dal conferimento della cattedra di Filosofia all'Università di Heidelberg.

L'occhio penetrante e veggente di Blanchot cade sul nucleo della riflessione di Jaspers, quello che nella storia delle interpretazioni ha generato un nutrito dibattito tra sostenitori e detrattori, e chiama in causa direttamente il tema dell'empatia. Anticipo subito che il grande merito di Blanchot sta nella sua capacità di tenere insieme sincronicamente quelle tensioni teoriche del pensiero di Jaspers che i più hanno letto diacronicamente, ravvisandovi i segni di una ingiustificata contraddittorietà. In sintesi, empatia/comprendimento e incommensurabilità/inderivabilità non sono due concetti opposti, reciprocamente escludentesi, tali per cui un pensiero che si facesse testimone della prima non potrebbe poi aprirsi alla seconda ipotesi senza smarrirsi in imperdonabili incoerenze. Si tratta, ben diversamente, di uno stesso concetto che richiede uno sguardo diplopico, o forse, addirittura, uno sguardo nuovo capace di riconfigurare il campo dell'empatia. Quest'ultima è per Blanchot l'esperienza di una comprensione che si apre nel punto esatto in cui si sospende. Comprendere è sentire l'impatto con un non-innervabile, con un non-assimilabile. Bisogna ben interpretare questo enunciato paradossale. Non si tratta di cogliere il limite della comprensione oltre il quale si apre il baratro dell'ignoto, dell'opaco, dell'irraggiungibile, bensì di portare la comprensione a contatto diretto col totalmente-altro, dove l'*impasse* dell'immedesimazione è anche il luogo del vero incontro. In altri termini, la partita non si gioca tra comprensione e rinuncia alla comprensione, bensì mette in campo il comprendere proprio nell'area dell'incompreso. Diciamolo con le parole che Blanchot dedica a Jaspers:

Nel caso presente, quel che è decisivo è che colui che sa, l'uomo dal sapere specialistico, che ha studiato, interrogato i malati e che si è istruito presso di loro, non si è mai piegato davanti all'incomprensibile, ma non ha neppure tentato di ridurlo comprendendolo, ha cercato ancora di comprenderlo come irriducibile. La spiegazione causale è un'esigenza che non sopporta limiti; ma quello che la scienza spiega con le cause non è per questo compreso, la comprensione cerca quello che le sfugge, avanza fortemente e coscientemente verso il momento in cui comprendere non è più possibile, in cui il fatto nella sua realtà assolutamente concreta e particolare, diventa l'oscuro e l'impenetrabile. Ma questo limite estremo non è solo il termine della comprensione, il momento in cui questa si chiude, è anche quello in cui si apre, a partire dal quale si rischiarava su un fondo di oscurità che ha messo in "luce". Lo sguardo che ha potuto afferrare qualcosa di originale – e non avviene per caso, richiede una grande pazienza e una grande forza, la rinuncia a sé e, tuttavia, la decisione più personale – non pretende di aver visto chiaro nell'origine, ha solamente intuito in quale prospettiva l'evento deve essere affrontato affinché sia preservato quanto ha di autentico e di estremo⁶.

Per intendere lo sfondo su cui poggiano queste osservazioni di Blanchot, occorre richiamare brevemente alcuni presupposti della psicopatologia di Jaspers. Innanzitutto la

⁴ Blanchot (1953).

⁵ Jaspers (1922).

⁶ Blanchot in Jaspers (2001), pp. 192-193.

distinzione tra comprendere (*verstehen*) e spiegare (*erklären*) che non vuole rinviare a un dualismo ontologico alla Descartes, bensì a una differenza metodologica. Nella pratica del conoscere si utilizzano contemporaneamente molti metodi: *spiegare* significa conoscere i nessi causali obiettivi che sono sempre visti dal di fuori; *comprendere* sottintende una visione intuitiva dello spirito, dal di dentro. Il comprendere a sua volta si distingue in un comprendere *statico* e in un comprendere *genetico*. Il primo riguarda l'attualizzarsi di singoli fenomeni vissuti e l'oggettivazione di determinate qualità psichiche facendo astrazione dall'insorgenza dei fenomeni e dalla loro relazione. L'accesso a questi frammenti attualizzati della vita psichica è reso possibile solo indirettamente, attraverso le autodescrizioni dei malati che "comprendiamo in analogia alle nostre esperienze interiori". Il comprendere genetico, come dice la parola stessa, si chiede invece in quale rapporto stiano i frammenti della vita psichica.

Come si sarà notato, il "comprendere" è immediatamente avvicinato e quasi identificato all'empatia (comprendiamo in analogia alle nostre esperienze interiori). L'insistenza sulla comprensione come visione interna, e di conseguenza sull'empatia come modo privilegiato di avvicinare la malattia mentale, ha fatto di Jaspers il teorico dell'empatia in campo psicopatologico. Il fatto è che quasi subito, Jaspers sente affacciarsi, come fosse la scrittura di un altro testo parallelo sotto la comprensione empatica, un altro orizzonte psichico, non derivabile analogicamente, che dischiude il piano dell'assoluta alterità. Tre anni prima della *Psicopatologia generale*⁷, Jaspers dedica un importante lavoro alla gelosia, *Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: "Entwicklung einer Persönlichkeit" oder "Prozess"*⁸, dove compare per la prima volta la distinzione tra *sviluppo* e *processo*, che verrà poi ripresa nell'ultima parte della *Psicopatologia*. Ci sono fenomeni psicopatologici rientranti nell'insieme che Jaspers chiama "sviluppo della personalità" e che sono caratterizzati da un andamento continuo intorno a una disposizione intrinseca che dialoga con l'ambiente, subendo infinite variazioni, e acquisendo forme (destini) che risultano *comprensibili*. Quando invece nel corso di una vita insorge qualcosa di imprevedibile, nuovo, esplosivo, che interrompe la continuità e produce alterazioni permanenti della vita psichica, Jaspers parla di *processo*. In questo caso, assistiamo a una trasformazione e a una alienazione della personalità con manifestazioni spesso tumultuose. Esempi di "processo" sono le affezioni cerebrali organiche che si manifestano in contenuti psichici gravemente distruttivi, oppure le forme più lievi dei cosiddetti *processi psichici* in cui si manifesta una notevole modificazione della personalità, con forme deliranti che non lasciano alcuno spazio alla vigilanza critica, come nel caso dei deliri di gelosia paranoica. Si tratta di fenomeni di rottura, non più derivabili da ciò che li precede e che neutralizzano qualsiasi possibilità di comprensione. La genesi del delirio non è accessibile empaticamente, il modo, la forma con cui impatta la mente e la coscienza del soggetto non potranno mai essere compresi. Si possono comprendere i contenuti esistenziali del delirio, ma rispetto all'esperienza vissuta della fase delirante si rimane pietrificati di fronte all'ignoto.

Il pensiero di Jaspers spesso manca di coraggio, benché abbia intravisto strade inedite e assai feconde. Se rimaniamo fermi alla scansione dualistica sviluppo-processo, empatia-estraneità, comprensione-inderivabilità, restiamo ingabbiati in una riflessione sui limiti della conoscenza che non avrebbe molto di nuovo da suggerirci. Jaspers sembra cadere talora in questa prigione, ma si ha il sentore che il nucleo radioattivo del suo pensiero sia altrove. Lo ha colto brillantemente Blanchot nel brano sopra citato. Il comprendere non lascia il passo, al limite delle sue possibilità, al mistero, all'ignoto, facendo un balzo indietro. Esso si estende al suo limite, allungando la sua portata proprio nel punto in cui gli viene a mancare la presa. L'empatia si realizza nell'istante in cui arriva a toccare l'assolutamente altro, non dove sente il medesimo. Al limite della comprensione non c'è il buio, ma la luce dell'impadroneggiabile che si staglia sullo sfondo con la potenza di una

⁷ Jaspers (1913).

⁸ Jaspers (1910).

nascita assoluta. È come se il comprendere si arrestasse prima di diventare assimilazione, lasciando un baratro insaturabile tra sé e l'oggetto, una sorta di intorpidimento nel punto del contatto, una narcosi che anziché ottundere, favorisce il sentire. Abbiamo bisogno di due *e* per indicare il legame senza-rapporto che è alla base di questo sentire: la *e* che rimanda alla separazione, all'assenza, e la *e* che crea legame. In questo istante la penuria, il limite, la miseria si tramutano in sovrabbondanza, "la solitudine è il senso dell'avvenire, l'isolamento profetico che annuncia il tempo, che fa il tempo"⁹.

"Solitudine", "interruzione", "impadroneggiabile" non sono qui, a dispetto del senso comune, le parole di un pensiero antiempatico, di un pensiero cioè che celebri una mistica dell'inattingibile, bensì rappresentano la chiave di un nuovo concetto di empatia o di *comprensione*, se vogliamo utilizzare il lessico di Jaspers. Ci troviamo dunque ad una svolta della filosofia dell'empatia.

2. Invertire la rotta

Nel recente contributo di Anna Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*¹⁰, l'autrice mostra con grande precisione e acutezza come il concetto di empatia sia stratificato, "una torta a più strati", che sarebbe bene osservare tenendo presente simultaneamente tutti i suoi piani. Il carattere convulso della filosofia e psicologia dell'empatia deriva dal fatto che i vari pensatori hanno privilegiato, di volta in volta, uno strato a scapito degli altri. Ci sarà, allora, chi insiste sulla polarità soggettiva e chi su quella oggettiva, chi insiste sull'unisono, la condivisione, l'assimilazione e chi sulla scoperta e valorizzazione dell'alterità della mente altrui. L'ideale sarebbe, ed è lo sforzo che si sente nella ricostruzione di Donise, mantenere sempre uno sguardo polivalente, onorare questa stratificazione in cui ogni piano resta presente e attivo sotto a tutti gli altri. Vediamo sinteticamente quali sono questi strati: l'*unipatia*, ovvero una dimensione arcaica e fusionale, in cui non abbiamo ancora guadagnato una distinzione tra soggetto e oggetto, tra "io" e "tu"; il *contagio emotivo*, che guadagna rispetto all'*unipatia* una certa distanza dall'altro (si è contagiati perché non si è fusi con l'altro) senza tuttavia avere gli elementi per comprendere l'altro; l'*empatia*, ovvero la capacità di riconoscere il vissuto dell'altro come appartenente all'altro. Come si vede, il movimento sembra quello dalla fusione alla separazione. Eppure nella lettura che Donise ci offre di questa stratificazione, esiste una polarizzazione. C'è qualcosa che, per riprendere la sua metafora, tiene insieme la torta, uno strato che continua ad agire sotto a tutti gli altri, che in qualche modo garantisce una identità all'empatia: si tratta dell'*unipatia*. «Come dimostrerò nel corso del lavoro, l'empatia non può essere compresa e indagata senza tener conto di questo strato originario e fusionale»¹¹. Anche quando la separazione sembra avere la meglio, anche quando il soggetto sembra spinto, a livello emotivo o cognitivo, a fare esperienza di una mente altra, ciò è possibile sullo sfondo di una dimensione fusionale, sebbene in questi casi essa sia sotterranea, poco visibile. Insomma è l'*unipatia* la condizione trascendentale dell'empatia. Si sente qui, oltre che nel ricorso alla stratificazione, l'influenza di Scheler il quale nella seconda edizione (1922), ampliata in maniera sostanziale di *Wesen und Formen der Sympathie*, dedica un ampio spazio all'*unipatia* come immediata apprensione del campo espressivo universale, considerandola il fondamento della stratificazione emotiva del *Mitgefühl*¹².

In questo mio breve contributo, vorrei avanzare una proposta inversa, che accetta cioè la direzione ma ne cambia il verso: anche quando l'*unipatia* fusionale sembra avere la meglio, ciò è possibile sullo sfondo di una dimensione eteropatica, di una frattura, di uno iato, di una interruzione dell'innervazione. L'unità è la manifestazione sorprendente di ciò che non può stare assieme. Si può sentire l'altro solo quando sfugge alla presa o, altrimenti detto, impatta con noi e ci affetta da un altrove. Sentire è sempre registrare una differenza

⁹ Blanchot (2001), p. 209.

¹⁰ Donise (2019).

¹¹ Ivi, p. 12.

¹² Cfr. a questo proposito Zhok (1997).

tra condizioni contigue, altrimenti non vi sarebbe sensazione, e diverse, altrimenti non ci sarebbe quella modificazione che ogni sensazione è. Il continuum genererebbe sviluppo, piegature; a regnare sarebbe il risucchio del medesimo. Si guadagnerebbe un senso di unità, di immanenza, di appartenenza, ma si sacrificerebbe la possibilità di *sentire* la vita. Giacché *sentire* la vita significa vederla sorgere al di là della soglia, come evento non innervato da noi.

Il momentaneo sodalizio tra Blanchot e Jaspers si gioca intorno a questa fulminante intuizione, la quale comporta, innanzitutto, la messa in discussione di uno dei capisaldi della teoria empatica classica, ovvero il concetto di autoattivazione.

3. Autoattivazione

Secondo Theodor Lipps qualsiasi sia l'altro con cui empatizziamo, un oggetto inorganico o un essere vivente, la relazione empatica si istituisce a partire da un'autoattivazione, anche se nel caso di esseri viventi la richiesta di "messa in movimento" è naturalmente più pressante. Una linea, l'ergersi di una colonna, un colore hanno la capacità di mettere in moto il soggetto che li osserva. L'oggetto sensibile, nel momento in cui esiste per un soggetto, non è semplicemente un ammasso di materia, ma ha una forma e tale forma è data dall'attività che si produce nel soggetto. Apprensione delle cose come empatica apprensione di sé sono dunque una rivisitazione dell'unità sintetica dell'appercezione kantiana. In sintesi, nell'oggetto che percepiamo ci sono delle caratteristiche che risvegliano l'attività soggettiva e che rendono possibile il coinvolgimento empatico. Scrive Lipps:

È un fatto fondamentale di ogni psicologia e ancor più di ogni estetica che un "oggetto sensibilmente dato" sia a rigore un'assurdità, qualcosa che non esiste e che non può esistere. Certamente l'oggetto – parlo qui sempre di oggetti che esistono per me – è un oggetto sensibilmente dato. È però sempre anche qualcosa di compenetrato dalla mia attività. E attività è vita. La parola "vita" non ha proprio altro senso se non quello di "attività". Dunque, ogni oggetto che esiste per me come questo oggetto determinato – altri oggetti peraltro non esistono per me – è necessariamente e ovviamente compenetrato dalla mia vita. Ed è questo il senso più generale dell' "empatia"¹³.

Dunque empatia, attivazione e vita sono per Lipps quasi sinonimi e colorano di una tonalità riconoscibilissima la sua teoria dell'*Einführung*. Il primo ad accorgersi che questa serie vitalistica non scorreva come un fiume indisturbato verso la sua foce, a dispetto delle apparenze, e che meritava una messa in questione sostanziale fu Wilhelm Worringer. A inquietare la vita e l'attivazione c'è una imprescindibile pulsione di morte che nell'arte si presenta negli stili dominati dall'impulso di *astrazione*, ovvero da una tendenza all'inerzia, al cristallino, al minerale come reminiscenza dell'inorganico nell'organico. Semmai l'arte risponde, soprattutto se guardiamo al mondo arcaico, ad una pulsione apotropaica, alla necessità di scongiurare la vita per lenire un pervasivo senso agorafobico. La morte, l'inerzia, l'interruzione dell'attività e dell'innervazione soggettiva sono fenomeni degni di un'attenzione almeno pari a quelli empatici¹⁴. Un tratto narcotico, anziché essere inteso come inibizione della creatività, mette a nudo la pulsione di morte implicita nello stile astratto.

Tornando a Blanchot, egli non usa quasi mai il termine "empatia", così come non entra nel suo vocabolario il concetto di "identificazione". Preferisce parlare del *comprendere* e del *sentire*, perché teme che l'empatia si porti dietro quell'atmosfera di prossimità, condivisione, assimilazione che con tutte le forze egli cerca invece di allontanare. Ispirato da Jaspers, va in cerca dell'aspetto demoniaco, metafisico del sentire, quando esso si fa esperienza di una assoluta apertura alla sovranità dell'altro. *Comprendere* e *sentire* sono, per Blanchot, fenomeni che non si spiegano a partire dal continuum di un flusso

¹³ Lipps (2002), p. 37.

¹⁴ Worringer (1908). Su questi temi cfr. De Filippis, Vizzardelli (2016).

contagioso che diffonde la vita per contatto o contagio empatico, bensì a partire da una separatezza insaturabile, da una interruzione del flusso, da una zona di intorpidimento narcotico che ritira le nostre antenne sensibili dall'oggetto, nel momento in cui si protende verso di esso. Ma attenzione: proprio questa amputazione della sensibilità, che è interruzione della continuità, è ciò che ci consente di *sentire*. Domina qui la figura del legame senza-rapporto che accompagna fedelmente il pensiero di Blanchot e che proverò a illustrare brevemente, richiamando quattro scene paradigmatiche: il dolore, l'immediatezza, l'amicizia, il rapporto analista-paziente.

4. Il dolore

Il dolore acuto, intrattabile, traumatico è la più diretta esemplificazione di una relazione senza-rapporto. L'essere umano è strutturato per sopportare l'insopportabile. È una formulazione, questa, che ci consente di spostare nel campo dell'affettività (il dolore qui, ma il discorso potrebbe estendersi a una gioia intensa) quello che accade nel campo della conoscenza. *Sopportare l'insopportabile* è la trasposizione "patetica" di *conoscere l'inconoscibile*. Un dolore acuto si presenta come ciò che ci esclude (l'insopportabile), come un'esperienza che si affaccia laddove l'esperire collassa. Non è necessario postulare l'assoluta alterità della mente e del dolore altrui, quando è il nostro stesso dolore a presentarsi come estraneo: tra noi e lui c'è un intervallo che rende impossibile spostarci al livello di quel dolore, perché esso si presenta come un *di più*, un *troppo*, un'eccedenza. Eppure, ecco il paradosso, non possiamo smettere di sopportarlo, dobbiamo coabitare con l'impossibile. Lasciamo la parola a Blanchot:

La sofferenza è sofferenza quando non si può sopportarla oltre e proprio per questo, in questo non potere, non si può smettere di sopportarla. Singolare situazione. Il tempo sembra arrestarsi, confondendosi col suo intervallo. Il presente non ha fine: un infinito inesauribile e vuoto, l'infinito stesso della sofferenza, lo separa da ogni altro presente e lo destituisce di ogni avvenire; presente senza fine, eppure, in quanto presente, impossibile; il presente della sofferenza è l'abisso del presente che si scava indefinitamente e tuttavia, in questo scavarsi, indefinitamente si dilata, radicalmente esterno alla possibilità di esservi presenti col dominio della presenza. [...] Il segno distintivo della sofferenza è chiaro: in quanto la patiamo, sfugge al nostro potere di sperimentarla, e pertanto non è al di fuori della prova a cui non possiamo più evitare di essere sottoposti. Un'esperienza siffatta può apparire strana, può presentarsi come l'esperienza dell'estraneità, e tuttavia si è costretti a riconoscere che non è tale per troppa distanza, anzi è così vicina che il distacco nei suoi confronti ci è impossibile – è estranea nella vicinanza¹⁵.

5. L'immediatezza

Il concetto di "immediatezza" carica su di sé tutta la portata eversiva della nozione blanchottiana di "empatia". Non si tratta di rivendicare la flagranza della presenza assoluta contro la distanza della mediazione, di stringere alleanze con l'autoevidenza del sentire contro la conquista e la costruzione, di difendere il dato contro l'acquisito, di celebrare la vicinanza contro il "tele". Si tratta, ben più profondamente, di sentire la distanza del vicino, il non-rapporto all'interno di una relazione. Così scrive Blanchot in *La conversazione infinita*:

Sono domande importanti [si riferisce alle domande sulla presenza e sull'"immediato originario" di Yves Bonnefoy]. Ma non ce n'è ancora un'altra, ossia un altro modo di giocare con queste domande senza ridurle alla forma a cui ci lega l'obbligo di scegliere tra parola dialettica (che rifiuta l'immediato per affidarsi alla sola forza mediatrice) e visione (parola di visione che è anche visionaria, che parla nella misura in cui si vede, che entra attraverso la parola nella vista e attraverso la vista è immediatamente attratta nell'essere che è apertura di luce)? È impossibile cogliere immediatamente l'immediato (lo afferma,

¹⁵ Blanchot (2015), p. 55.

con la sua tremenda forza Hölderlin, nel frammento intitolato *Il più alto*). L'immediato esclude ogni immediatezza, ossia ogni rapporto diretto, ogni fusione mistica ed ogni contatto sensibile, e d'altra parte si esclude – rinuncia alla sua immediatezza – ogni volta che, per offrire un accesso, deve sottostare alla mediazione di un intermediario. Ecco che ci sentiamo respinti da ogni parte. Eppure riflettiamo su questa stranezza: “l'immediato esclude ogni immediatezza”. Sforziamoci di intendere che non si tratta di una semplice contraddizione tra la presenza e l'accesso alla presenza o rappresentazione. “L'immediato che esclude ogni immediatezza come ogni mediazione”, dice qualcosa sulla presenza stessa: la presenza immediata è presenza di ciò che non può essere presente, presenza del non accessibile, presenza che esclude o trascende sempre il presente. In altri termini l'immediato, che per la sua presenza stessa trascende ogni possibilità presente, è infinita presenza di ciò che resta radicalmente assente, presenza sempre infinitamente diversa nella sua presenza, presenza dell'altro nella sua alterità: non-presenza¹⁶.

La presenza immediata non ha nulla del contatto mistico o sensibile, nulla della visione diretta; l'immediato è inaccessibile ai mortali come agli immortali, perché ha a che fare con un “impossibile” reale; l'unico rapporto che possiamo intrattenere con l'immediato è il rapporto con una infinita assenza, con un intervallo assoluto che non funzionerà mai da mediazione, ovvero da intermediario. Immediata, per eccellenza e secondo questa accezione, è la sensazione.

6. *Il rapporto analista-paziente*

Il dialogo tra analista e paziente, a ben guardare, è tutto meno che un dialogo, appunto. È piuttosto un *dis-cursus*, ovvero un dialogo diviso, interrotto, fratto. Il paziente parla a partire da un'assoluta solitudine e si rivolge alla assoluta solitudine dell'analista. È un vincolo *in distans* quello che lega la parola del paziente a quella dell'analista, per nulla confondibile con l'atmosfera fusionale di un rapporto empatico. È proprio questo aspetto che segna, agguingiamo noi, la distanza della psicoanalisi dalle psicoterapie:

Tutto ciò fa risaltare ancora meglio l'originalità del “dialogo” psicoanalitico, i suoi problemi, i suoi rischi e forse alla fine la sua impossibilità. Questa liberazione della parola ad opera di se stessa rappresenta un'appassionante scommessa in favore della ragione intesa come linguaggio e del linguaggio inteso come potere di raccoglimento e di raggruppamento in seno alla dispersione. Chi parla e accetta di parlare accanto ad un altro trova poco a poco le vie che faranno della parola una risposta alla parola. Questa risposta non viene dall'esterno come parola oracolare o divina, come risposta del padre al figlio, di chi sa a chi vuole non sapere ma obbedire, come parola pietrificata e pietrificante da portare in propria vece come una pietra. Occorre che la risposta, anche venendo dal di fuori, venga dal di dentro, torni a chi la sente come il movimento della sua stessa scoperta. [...] Questo dialogo ha una duplice caratteristica: resta una parola solitaria, destinata a trovare da sola le proprie vie e la propria misura, e nello stesso tempo, esprimendosi da sola, può realizzarsi solo come autentica relazione con un autentico altro, come rapporto in cui l'interlocutore – l'altro – non pesa più sulla parola detta del soggetto (che a questo punto si discosta da sé come dal centro), ma la ascolta e risponde, rendendolo, con questa risposta, responsabile, realmente parlante, facendo sì che abbia parlato veramente e in verità¹⁷.

7. *L'amicizia*

È da poco in libreria la prima traduzione italiana di un breve testo di Blanchot, *Per l'amicizia*¹⁸ pubblicato originariamente nel 1993, come *Pré-texte* al saggio di Dionys Mascolo *À la recherche d'un communisme de pensée*. Quello dell'amicizia è un tema caro all'autore come lo è stato per Derrida (si pensi alla raccolta di saggi intitolata *L'amitié* pubblicata da Blanchot nel 1971). Nel caso di questo breve saggio frammentario ma

¹⁶ Ivi, pp. 47-48.

¹⁷ Ivi, p. 288.

¹⁸ Blanchot (2021).

incisivo, il ricordo e l'omaggio si rivolgono proprio alla figura di Dionys Mascolo, militante politico e saggista francese, intellettuale avvolto nella penombra, eppure così importante nella vicenda privata e pubblica di Blanchot.

Mascolo è un amico, non un compagno o un camerata, nonostante molte siano state le avventure politiche che li hanno visti insieme: dal 1947 quando, grazie alla sua intercessione da Gallimard, vede le stampe la prima raccolta di saggi di Blanchot, *Faux Pas*, alla stesura del *Manifesto 121* sulla difesa del diritto di insubordinazione nella guerra di Algeria, e alla partecipazione al maggio '68. Dunque una vicenda politica condivisa e contrastata che, tuttavia, non ha prodotto un sodalizio cameratesco ispirato alla promiscuità del "tu", alla assoluta continuità e vicinanza in nome di un ideale condiviso. Blanchot e Mascolo si davano piuttosto del "lei", stringevano il loro legame valorizzando interruzioni, discontinuità. Amici in quanto rispettosi della loro assoluta alterità, non compagni risucchiati dal potere magnetico di un'idea o di un'ideale. Il modello della *philia* greca, ispirato alla fratellanza, alla reciprocità, allo scambio da Stesso a Stesso, non si adattava alla loro amicizia, viceversa vocata alla scoperta dell'Altro e al «godimento (senza concupiscenza, come dice Pascal) della sua Altezza, di ciò che lo rende sempre più vicino al Bene di quanto lo sia io»¹⁹.

Come si parlano due amici? Si parlano senza raggiungersi. Il linguaggio non obbedisce a una volontà espressiva, non è "intermediario utile e comodo per la mente che vuol capire e farsi capire". La domanda profonda non parte da chi la pronuncia per raggiungere chi l'ascolta, ma muove da una solitudine verso un'altra solitudine. La parola nasce come appello, come interpellanza, come invocazione. Un'invocazione si aspetta che chi la riceve non risponda, perché è un appello rivolto all'assoluta alterità. Un appello chiede all'altro di fare, agire, parlare o tacere al di là della soglia. L'interpellanza, o domanda profonda, si slancia a partire da una condizione di solitudine, rivolgendosi a qualcuno o qualcosa che è a una assoluta distanza da noi, che si trova sull'altra riva e mai potrebbe far numero con noi. Tra i due amici, un silenzio disperante, un enigma mortale. Così Blanchot:

La parola è prima di tutto questa interpellanza, quest'invocazione in cui l'invocato è fuori portata, è rispettato anche da chi lo ingiuria, è chiamato alla presenza della parola anche se gli si intima di tacere, e non è circoscritto in ciò che io dico di lui, tema di discorso o argomento di conversazione, ma è sempre al di là e al di fuori di me, mi trascende e mi sovrasta, in quanto io chiedo a chi mi è sconosciuto di volgersi verso di me, a chi mi è estraneo di intendermi²⁰.

8. Lacan

Nella tesi di dottorato in medicina dal titolo *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932)²¹, Lacan dedica alcune pagine a Jaspers. Siamo nella prima parte, quella storico-teorica, del suo studio del caso Aimée. Lacan presenta le tesi di Jaspers, facendo riferimento proprio alla distinzione tra "sviluppo" e "processo" di cui abbiamo parlato sopra. Trattandosi di una sezione storica, volta a dar conto delle diverse prospettive sulla psicosi, Lacan mantiene qui un tono piuttosto neutro, rilevando l'importanza del concetto di "sviluppo della personalità" coniato da Jaspers per spiegare alcune forme del delirio di gelosia. In questo caso, si tratta certamente di persone un po' particolari, che presentano tratti sintomatici legati a una diffusa eccitabilità, ma che non possono distinguersi nettamente dalle migliaia di persone che presentano le stesse caratteristiche. Bisogna notare che, in questo periodo giovanile, come dice il titolo stesso della tesi, Lacan è incline a valorizzare lo "sviluppo" e insieme ad esso tutto l'approccio *comprensivo* alle psicosi, schierandosi con una certa prudenza contro la superfetazione psichiatrica della *spiegazione*. Ricordiamo che *comprendere* significa empatizzare con lo

¹⁹ Ivi, p. 39.

²⁰ Blanchot (2015), p. 68.

²¹ Lacan (1975).

sviluppo psicotico, rintracciandone le componenti reattive che consentono di leggere alcune insorgenze nel legame con conflitti vitali che favoriscono la fissazione evolutiva via via più arcaica, fino a presentarsi come *anomalie affettive pre-personali*. Dunque, in questo lavoro di tesi, è molto evidente in Lacan la seduzione fenomenologica per il concetto di *comprensione*, anche se già a questo punto, si avverte la sua inquietudine, una sorta di sospetto di inadeguatezza, che lo porta a dichiarare il suo interesse teorico per il concetto di *processo*, il quale permette di contrapporre alle forme di paranoia psicogenetiche, un gruppo di affezioni più simili alle parafrenie, che si presentano come una reale discontinuità, una effettiva rottura dello sviluppo della personalità²².

Di lì a qualche anno, la simpatia di Lacan per la comprensione si trasforma in antipatia. Nel *Seminario IP*²³ dirà che una delle cose da cui guardarsi è di comprendere troppo e nello scritto del 1956, *La situazione della psicoanalisi*²⁴, suggerisce di lasciare la comprensione (categoria nauseante) a Jaspers e compagnia. Lacan comincia a sentire i rischi della metafisica dell'analogia, dell'imperialismo dell'identico, della specularità medico-paziente²⁵. La posizione di Lacan non è e non sarà mai quella di un rifiuto dell'empatia in quanto tale, ma dell'empatia in quanto strumento analitico. L'empatia non cura, può semmai servire, come qualsiasi altro strumento, per attivare il transfert, ma è il transfert il vero sostituto dell'empatia nella cura. Alla *two bodies psychology* e alla presunta comunicazione tra inconsci, Lacan oppone la lunga esperienza dell'analista, la conoscenza della struttura (il mathema), la messa fuori campo dell'idea che l'analista possa essere informato *direttamente* di quanto avviene nell'inconscio del paziente. Come abbiamo visto, è proprio questo *direttamente* che è portato in primo piano dalle classiche e moderne interpretazioni dell'empatia (pensiamo alla teoria dell'*embodied simulation* e dei neuroni specchio). Perché Lacan è nemico di ciò che è diretto? Perché ritiene innanzitutto che l'inconscio sia inaccessibile se non attraverso un giro lungo, il giro dell'Altro, che rende necessaria l'analisi e riduce la possibilità dell'autoanalisi. L'empatia crolla già nel rapporto di noi stessi con i nostri vissuti, non deve attendere la relazione interpersonale. Per uscire dalle dinamiche empatiche della condivisione e partecipazione, che sono essenzialmente immaginarie e soprattutto conservative, mentre un'analisi dovrebbe essere performativa, Lacan mette in campo il desiderio dell'analista, un desiderio superiore a tutti gli altri, una sorta di mutazione nell'economia del desiderare. Si tratta, in breve, di un desiderio di morte, di apatia, in cui l'analista entra in rapporto solo con Ade, rinunciando a sapere, a conoscere qualcosa del paziente. In analisi non si tratta tanto di capire, comprendere, ma di lasciar essere. L'empatia vuole il bene dell'altro, l'analisi vuole che il paziente ami e l'amore è al di sopra del bene e del male. L'analisi aborre l'intersoggettività, perché è un cammino di progressiva caduta del soggetto. L'empatia ha a che fare con oggetti-segni, oggetti di equivalenza, col transitivismo dei beni, con la trasmissione delle cupidigie, mentre il transfert analitico ha a che fare con l'oggetto-agalma che non transita, ma risucchia come un vortice nell'esperienza paradossale di un'alterità assoluta.

Sentiamo con forza che ad affacciarsi è quella che Blanchot chiama "esigenza di discontinuità". La vera parola plurale è quella che non è più fondata sull'uguaglianza e la disuguaglianza, la mutualità reciproca, bensì sulla dissimmetria e l'irreversibilità "in modo che tra due parole esista sempre un implicito rapporto d'infinità che sia come il movimento del significato stesso"²⁶. Se Lacan avesse esplorato più attentamente il pensiero di Jaspers, non si sarebbe, forse, dibattuto tra l'assenso e il rifiuto, ma avrebbe trovato in quelle formulazioni inedite del processo empatico qualcosa di molto vicino alla sua stessa proposta.

²² Cfr. *ivi*, pp. 146-147.

²³ Lacan (1954-1955).

²⁴ Lacan (1956).

²⁵ Cfr. la bella intervista su Jaspers di Mario Rossi Monti a Fausto Petrella ("Karl Jaspers e la psicoanalisi. Intervista a Fausto Petrella", SPI, spiweb.it).

²⁶ Blanchot (2015), p. 11.

Bibliografia

- Blanchot, M. (1953), *La folie par excellence*, Preface a Jaspers, K., *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Hölderlin*, Gallimard, Paris, trad. it. a cura di B. Baumbusch e M. Gandolfi, *La follia per eccellenza*, in Jaspers, K., *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano 2001.
- Blanchot, M. (1969), *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, trad. it. a cura di R. Ferrara, *La conversazione infinita. Scritti sull'“insensato gioco di scrivere”*, Einaudi, Torino 2015.
- Blanchot, M. (1993), *Pour l'amitié*, Pré-texte a Mascolo, D., *À la recherche d'un communisme de pensée*, Fourbis, Paris, trad. it. a cura di F. Fogliotti, *Per l'amicizia*, Cronopio, Napoli 2021.
- De Filippis, V., Vizzardelli S. (2016), *La tentazione dello spazio. Estetica e psicoanalisi dell'inorganico*, Orthotes, Salerno.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Freud, S. (1924), *Notiz über den “Wunderblock”*, in *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Imago Publishing Co., London 1998, ed. it. a cura di C.L. Musatti, in *OSF*, vol. 10.
- Jaspers, K. (1910), “Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: “Entwicklung einer Persönlichkeit” oder “Prozess”?”, *Zetschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, n. 1, pp. 567-637, trad. it. a cura di S. Achella, *Delirio di gelosia*, Cortina, Milano 2015.
- Jaspers, K. (1922), *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer Pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Van Gogh*, in *Arbeiten zur angewandten Psychiatrie*, herausgegeben von W. Morgenthaler, Band V, Ernst Bircher Verlag, Leipzig, trad. it. a cura di B. Baumbusch e M. Gandolfi, *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano 2001.
- Jaspers, K. (1959), *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für studierende Ärzte und Psychologe*, VI ed., Springer, Berlin, trad. it. a cura di R. Priori, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964.
- Lacan, J., (1956), “Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956”, *Études philosophiques*, n. 4, trad. it. a cura di G.B. Contri, *Situazione della psicoanalisi e formazione dello psicoanalista nel 1956*, in Lacan, J. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris; trad. it. a cura di G.B. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.
- Lacan, J. (1975), *De la psychose paranoïque dans ses rapports avec la parsonnalité* (1932), Éditions de Seuil, Paris, trad. it. di G. Ripa di Meana e cura di G.B. Contri, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Einaudi, Torino 1982.
- Lacan, J. (1977), *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la psychoanalyse* (1954-1955), Éditions de Seuil, Paris, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1991.
- Lipps, Th. (1906), “Einfühlung und ästhetischer Genuss”, *Die Zukunft*, n. 54, pp. 100-114, trad. it., *Empatia e godimento estetico*, in Besoli, S., Manotta, M. e Martinelli, R. (a cura di), “Una ‘scienza pura della coscienza’: l'ideale della psicologia in Theodor Lipps”, *Discipline Filosofiche*, XII, n. 2, 2002, pp. 31-45.
- Malabou, C. (2009), *Ontologie de l'accident*, Editions Léo Scheer, Paris, trad. it. a cura di V. Maggiore, *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019.
- Scheler, M. (1923), *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn, trad. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.
- Worringer, W. (1908), *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie*, Peter Verlag, München, trad. it. di E. De Angeli e cura di A. Pinotti, *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Einaudi, Torino 2008.
- Zhok, A. (1997), *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze.

FORUM

AL DI LÀ DEL METODO. L'EMPATIA A PARTIRE DA JEAN-PAUL SARTRE

Abstract: *Beyond the Method. Empathy starting from Jean-Paul Sartre*

In this essay we intend to reread the problem of empathy starting from some Sartrean considerations, expressed in the last phase of his reflection. Sartre conceives empathy as the necessary methodology for understanding a man. However, after having analysed the meaning of this method, which we call *empathic method*, we want to propose a rethinking of what we consider to be the other side of this method, which we will call *methodical empathy*. We will see how these two elements constitute two perspectives on the same event, which is the relationship to otherness. After having understood and articulated this dualism, we will propose some ethical reflections in the direction of the notion of love.

Keywords: Biography, Empathy, Ethics, Sartre, Writing

1. Introduzione

È solo in età matura che Jean-Paul Sartre rivela esplicitamente il suo interesse per il problema dell'empatia, la quale viene concepita come «l'atteggiamento necessario» per «comprendere un uomo»¹. Sartre qui si riferisce a Flaubert e alla biografia che gli ha dedicato, *L'Idiot de la famille*. Pur non avendone mai spiegato i limiti e il funzionamento interno, nondimeno Sartre ci ha fornito degli elementi per delineare quello che, a tutti gli effetti, sembra essere un metodo che trascende il solo ambito della scrittura. Parlando della scrittura biografica, Sartre ci dice che questa deve fondarsi sulle *nozioni* e non sui *concetti*. Tale differenziazione istituisce ciò che vorremmo definire il *metodo empatico*:

Un concetto è una definizione considerata esteriormente e che, al tempo stesso, è atemporale; una nozione, secondo me, è una definizione considerata interiormente, e che comprende in sé non soltanto il tempo che presuppone l'oggetto di cui c'è nozione, ma anche il suo stesso tempo per conoscere. In altre parole, è un pensiero che introduce il tempo in sé. Così, quando lei studia un uomo e la sua storia, non può che procedere per nozioni. [...] La distinzione che faccio tra concetto e nozione ricalca quella che stabilisco tra conoscenza e comprensione².

Quest'ultima, poco più avanti nella medesima intervista, sta alla base del problema del *vécu*, che per Sartre è

l'idea di un insieme la cui superficie è del tutto cosciente e il cui resto è opaco a questa coscienza e, senza che sia inconscio, vi è nascosto. Quando mostro come Flaubert *non conosca se stesso* e come nello stesso tempo *si comprenda* magnificamente, indico ciò che chiamo il vissuto. [...] La nozione di vissuto è uno strumento di cui mi servo ma che non ho ancora teorizzato³.

Il vissuto, inteso appunto come apprensione del senso dell'atto nella temporalità della nozione contingente che lo rivela, indica la presenza di ciò che noi vorremmo definire *empatia metodica*.

* Institut Catholique de Toulouse - Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

¹ Sartre (2009a), p. 124.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 134.

L'obiettivo di questo lavoro è perciò quello di sondare le possibilità di una definizione esistenzialista dei limiti e delle finalità dell'empatia, a partire dal pensiero di Sartre. Crediamo che questo consentirebbe di comprendere la duplice valenza del movimento a cui lui accenna brevemente: da un lato, un metodo di scrittura, tramite il quale rielaborare il proprio vissuto attraverso la riscrittura del vissuto dell'altro; dall'altro, un metodo di relazione, grazie al quale comprendere l'altro come vissuto tramite la riscrittura della sua scrittura in me, che è ciò che mostra il nostro venirci incontro. Si vedrà come entrambi questi approcci non facciano altro che svelare la struttura profondamente etica dell'esistenzialismo sartriano, la quale passa inevitabilmente attraverso il problema della biografia come bio-grafia, ossia scrittura dell'esistenza.

2. Metodo empatico

La questione del metodo, di derivazione eminentemente cartesiana, è presente nel pensiero di Sartre.

Da *La transcendance de l'Ego*, passando per *L'être et le néant*, *La liberté cartésienne e Vérité et existence*, sino alla *Critique de la raison dialectique*, egli ha tentato di costruire una riflessione che fosse in grado di sviscerare il problema dell'individualità nella sua interezza, a partire dalle sue radici. Tuttavia, è solo con la (ri-)scoperta della psicanalisi, come complemento della metodologia marxista, che Sartre ha sentito di aver finalmente trovato ciò che potesse davvero «far apparire l'incontro tra lo sviluppo della persona, come ci viene rivelato dalla psicanalisi, e lo sviluppo della Storia»⁴, proprio della dialettica. In altre parole, grazie a questa commistione Sartre ha potuto, ne *L'Idiot de la famille*, proporre la sua visione del metodo corretto per «studiare un uomo»⁵ nella sua totalità, tanto personale quanto storica.

La biografia su Flaubert, pur proseguendo il lavoro iniziato in *Questions de méthode*⁶, stabilisce un progresso, una differenza rispetto al solo approccio psicoanalitico esistenziale che troviamo nell'opera del 1943⁷ e al solo criterio dialettico sviluppato nel 1960⁸. L'intento sartriano è qui quello di ricostruire l'origine del movimento che inaugura, radicandola nel contesto più ampio della rete di relazioni che la ingabbiano, la scelta individuale. Quest'ultima non si lega all'esperienza contingente della situazione, bensì fonda l'apertura dell'esperienza globale dell'esistenza dell'individuo, intesa come visione del mondo, ossia come «metafisica»⁹. I concetti di *constitution* e *personnalisation*, fondativi de *L'Idiot de la*

⁴ Sartre (1972), p. 115.

⁵ *Ibidem*.

⁶ «L'idiota della famiglia è il seguito di *Questions de méthode*. Suo tema: che cosa si può sapere d'un uomo, al giorno d'oggi?» (Sartre, 2019b, p. 21).

⁷ Come ha rimarcato Juliette Simont, la psicanalisi esistenziale vuole indagare la *scelta originale*, ovvero il *progetto fondamentale*, ossia «l'emergere della libertà nel mondo, la maniera in cui essa risponde al problema dell'Essere» (Simont, 2013, p. 74). Questo significa che la psicanalisi esistenziale ha di mira esattamente il sorgere del movimento individuale attraverso il quale viene apportato un senso personale nel mondo. Tuttavia, questo processo, pur ricostruendo la trama evolutiva della scelta stessa, non considera pienamente, e nelle rispettive implicazioni dialettiche, tutti i condizionamenti sperimentati dal soggetto. Malgrado lo scopo della psicanalisi esistenziale sia quello di «scoprire una *scelta*, non uno *stato*» (Sartre, 2014, p. 651), cioè di mostrare un'esistenza e non di rivelare un'inconscio, Sartre si sofferma principalmente sul versante individuale di questa scoperta, tralasciando, almeno in questa fase della sua riflessione, tutte le problematiche legate alla questione della socialità, intesa in senso dialettico. Questo fa sì che Sartre sottolinei ciò che, in futuro, verrà indicato col termine *personalizzazione*, più che lavorare ai momenti costitutivi esterni alla scelta stessa.

⁸ Nella *Critique* Sartre ha analizzato dettagliatamente i processi inerenti a ciò che confluirà nel tema della *costituzione* nel 1971, dedicando un'attenzione estrema alle strutture sociali e ai condizionamenti che queste impongono all'individuo. In altre parole, a cavallo tra gli anni '50 e '60 Sartre scopre l'ineluttabilità di quel che Pierre Verstraeten ha chiamato «violenza dialettica» (Verstraeten, 1972, p. 397), che non è altro se non l'accettazione della dimensione eminentemente pratica e temporale dell'agire, non più in senso assoluto, ma necessariamente sociale, collettivo, alienato. È per questa ragione che, in quel periodo, l'interesse sartriano è rivolto alla Storia, al suo farsi e alle possibilità di rintracciare degli spazi di libertà all'interno delle dinamiche alienanti che la Storia stessa produce. L'uomo, pur libero d'agire, non è libero di non agire in un contesto che lo determina, che lo *costituisce* come membro di una società, di una famiglia ecc.

⁹ De Beauvoir (2005), pp. 269-270.

famille, certificano questo passaggio. La libertà non è più intesa come potere assoluto di strappo, bensì come

il piccolo scarto in un'operazione attraverso la quale una interiorizzazione si ri-esteriorizza essa stessa in atto. [...] L'individuo interiorizza le sue determinazioni sociali: interiorizza i rapporti di produzione, la famiglia della sua infanzia, il passato storico, le istituzioni contemporanee, poi ri-esteriorizza tutto questo in atti e scelte che ci rinviano necessariamente a tutto quello che è stato interiorizzato. Non c'era niente di tutto questo ne *L'essere e il nulla*¹⁰.

Questo significa semplicemente che la libertà, nel 1971, è concepita a partire dall'esperienza dialettica della socialità, del bisogno, della mancanza, cioè come «interiorizzazione dell'esterno ed esteriorizzazione dell'interno»¹¹. Sartre non ha solo compreso l'implicazione della libertà di ognuno nella libertà di ogni altro¹², come testimoniano i *Cahiers pour une morale*. Egli ha soprattutto riconosciuto la necessità di ripensare la praxis di ciascuno in quanto inevitabilmente legata a quella altrui¹³, per la buona ragione che nessuna azione può dirsi in realtà *ab-soluta*, come invece rischiava di esserlo la libertà nel 1943¹⁴.

Il piccolo scarto che ognuno di noi è, allora, rivela la struttura creativa dell'esperienza individuale¹⁵. Struttura che apporta nel mondo un senso, a partire da una serie di dati originari che, rielaborati ed estrinsecati dall'individuo, lo condurranno all'affermazione della propria originale soluzione al problema costitutivo dell'esistenza: il valore assegnato alla libertà che così si realizza. È in questo senso che Sartre ha parlato di *metafisica* in relazione al metodo¹⁶. In altre parole, per studiare completamente *un uomo nella propria epoca*, il metodo corretto deve prevedere esattamente la rivelazione di questa metafisica implicita alle azioni dell'individuo. Per accedere a questo livello, che per Andrea Bellantone mostra «l'esperienza fondamentale» dell'individuo, ossia «l'impossibilità dell'autoreferenzialità»¹⁷, che è propria della metafisica stessa, è allora necessario comprenderlo come apertura, come *jaillissement*, come movimento vissuto che lo conduce sul piano dell'esistenza. Quest'ultimo altro non è che l'attualizzazione personalizzante di ciò che ognuno interiorizza come struttura costitutiva della propria esperienza. Tale piano non è circolare, chiuso in sé, ma aperto, mobile. In quanto tale, esso non nasconde, ma mostra una soluzione probabile, una strada praticabile, una *possibilità* dell'esistenza. In

¹⁰ Sartre (1972), pp. 102-103.

¹¹ Simont (1990), p. 71.

¹² Russo (2018), p. 49.

¹³ Cotroneo (1976), p. 156.

¹⁴ È pur vero che, nelle nostre ricerche, abbiamo potuto constatare, già ne *L'être et le néant*, la presenza di una radice volta alla relazione etica positiva. Malgrado, come Sartre stesso ha dichiarato, l'opera del 1943 possa essere considerata come «un'eidetica della malafede» (Sartre, 1999, p. 9) e come «un'ontologia di prima della conversione» (Sartre, 2019a, p. 53), è altrettanto possibile sostenere che in essa egli presenti ciò che la libertà può diventare *se esclude* la possibilità positiva di relazione all'altro. Ciò significa che la preoccupazione morale in Sartre, testimoniata tra l'altro dalla conclusione de *La transcendance de l'Ego* (Sartre, 2011, p. 98), assume certamente un ruolo importante già nel suo primo periodo di produzione. Questa ricerca morale è intrinsecamente legata al problema della temporalità e al modo in cui le temporalizzazioni individuali possono entrare in relazione, favorendosi piuttosto che interferendo le une con le altre. In sostanza, se ogni individuo tende alla realizzazione del proprio valore, che è la libertà come liberazione dai condizionamenti esterni e attualizzazione della propria pienezza in quanto superamento di una mancanza ontologica fondativa della scelta stessa, ciò significa che ogni individuo tende al proprio futuro. È esattamente *li*, nella realizzazione reciproca della libertà insieme all'altro, che Sartre ha posto l'orizzonte dell'etica. È per questo motivo che il problema della Storia, dopo l'onto-fenomenologia degli anni '40, diviene fondamentale.

¹⁵ Sul problema della creazione Sartre ha lavorato a lungo, principalmente da due punti di vista. Da un lato sottolineando la dimensione costitutiva di un possibile senso dell'Essere, soprattutto nei *Cahiers*. Dall'altro rimarcando la capacità inventiva di un possibile senso dell'esistenza, *malgrado* i sensi già assegnati all'Essere da parte della Storia, della Morale, dell'Altro, soprattutto nei due testi di etica degli anni '60 intitolati *Les racines de l'éthique* e *Morale et Histoire*. Per una lettura di questi testi, rimandiamo al nostro Adinolfi (2021).

¹⁶ Vedi n. 9.

¹⁷ Bellantone (2012), p. 232.

altre parole, accedere alla metafisica di un individuo vuol dire accedere al modo in cui lui, e *lui soltanto*, ha risolto il problema della personalizzazione dell'esperienza. Questa metafisica non è affatto un ordine concettuale, ma un piano *vissuto*. Non si tratta di svelare un sistema di idee, né una struttura epistemologica rivolta al tema dell'esistenza. Si tratta, piuttosto, di comprendere un movimento pratico, o meglio il senso che tiene insieme gli strumenti che realizzano l'esistenza stessa. Lo scopo della biografia su Flaubert è esattamente quello «di mostrare un metodo e di mostrare un uomo»¹⁸, cosa che, alla luce di quanto brevemente accennato fin qui, non può voler significare che questo: mostrare, attraverso la comprensione del metodo scelto da un uomo, l'uomo stesso¹⁹. Per fare questo occorre sviluppare un metodo che sappia rivelare, senza oggettivare sul piano della conoscenza, la sua stessa esperienza. Questo significa comprendere il suo vissuto. Questo è il senso del *metodo empatico*.

È davvero possibile accedere a questa metafisica tramite un metodo? La nostra ipotesi è la seguente: Sartre non intendeva addentrarsi in un mistero, bensì rivelare una presenza piena. Non intendeva, cioè, disvelare una verità nascosta, ma semplicemente comprendere il senso che tiene insieme un'esistenza, affinché fosse possibile scoprire come una determinata configurazione della libertà abbia potuto manifestarsi. Per fare questo è stato necessario sviluppare, per l'appunto, un metodo, tramite il quale fosse possibile comprendere il modo in cui questa libertà ha scelto di realizzarsi, partendo da certe determinazioni originarie, andando in direzione delle proprie espressioni originali. Tuttavia, noi crediamo che per fare questo Sartre abbia dovuto compiere un passo ancora più profondo. Come si entra in empatia con un movimento che non è il nostro? Se la biografia prevede la "sospensione del giudizio" in merito ai valori realizzati nell'esistenza del soggetto della biografia²⁰, è altrettanto vero che essa deve «*comprendere*, cioè studiare le sue condotte a partire dai suoi fini e considerarle come risposte a delle situazioni *vissute*»²¹. Ciò che per Sartre è fondamentale tenere a mente è il fatto che la comprensione *non* è una forma di conoscenza. Questo era stato già affermato ne *L'être et le néant*, in relazione alla psicanalisi esistenziale²². Se, però, nel 1943 lo psicanalista aveva proprio il compito di far conoscere al paziente, tramite l'oggettivazione linguistico-riflessiva, ciò che lui comprendeva già, nel 1971 le cose cambiano. Difatti Sartre non vuole conoscere Flaubert, ma vuole comprenderlo. Il biografo deve entrare nel medesimo piano del soggetto della biografia, comprendendo i motivi e i moventi di un'esistenza singolare. La comprensione non è, allora, una forma di oggettivazione di un vissuto, ma è l'accesso diretto, im-mediato, non alienato, alla risposta che l'altro dà rispetto ai condizionamenti che subisce. A quali condizioni questo è possibile? Immaginiamo che lo sia se e solo se il biografo *si trovi già* su quello stesso piano. In altre parole, noi riteniamo che sarebbe stato impossibile, a partire dal modo in cui Sartre presenta il problema, accedere a un piano vissuto dall'altro se questo stesso piano non fosse stato quello su cui Sartre stesso si trovava. Perché se è vero che la sua ambizione è scoprire cosa si possa sapere di un uomo, è vero altresì che Sartre esclude a-priori ogni possibilità di oggettivazione attraverso la conoscenza, pena il decadere della spontaneità vissuta dell'individuo analizzato. Allora

¹⁸ Sartre (2009b), p. 122.

¹⁹ Quest'ambizione era propria dello stesso Sartre rispetto a se stesso. In un'intervista ha affermato che, per lui, la verità della scrittura riguardasse la trascrizione di sé nella perfetta chiarificazione del proprio pensiero: «La verità della scrittura sarebbe per me dire: "Prendo la penna, mi chiamo Sartre, ecco cosa penso"» (Sartre, 2009b, p. 145). In altre parole, il metodo sviluppato per comprendere Flaubert è ciò che Sartre ha rivolto a se stesso, nella speranza di potersi fondare, fuori di sé, nella scrittura. In questo senso ha avuto ragione Silverman, quando ha sostenuto che «il sé è le sue parole» e nient'altro (Silverman, 1997, p. 199). Questo significa che la scrittura, nell'esistenzialismo sartriano, non è da intendere solamente alla stregua di un atto, ma ambisce a trasportare l'individuo nella posizione assegnata a Dio ne *L'être et le néant*, ossia vuole essere il movimento attraverso il quale un uomo può fondarsi, da sé, fuori di sé.

²⁰ Sartre (2009a), p. 128.

²¹ Sartre (1988), p. 12.

²² Sartre (2014), p. 648.

quel “sapere” non è dato nella forma della conoscenza, ma della comprensione. Se è così, però, quel “sapere” è vissuto, non è conosciuto.

Alcuni interpreti²³ hanno rilevato esattamente questo fatto: tramite le sue biografie, Sartre ha potuto conoscersi, far apparire in forma scritta ciò che già comprendeva, ma che non sapeva. Ha potuto riscrivere la propria esperienza, ossia il proprio vissuto, accedendo alla vera bio-grafia: Sartre ha riscritto la propria esperienza, attraverso la riscrittura di quel “sapere” non scrivibile, ma che pure può essere detto, benché non possa essere affermato oggettivamente²⁴. Le biografie, allora, non sono dei semplici esiti di un metodo di scrittura, bensì sono il tentativo sartriano di avere accesso al proprio vissuto tramite la riscrittura del vissuto dell’altro, poiché è solo a partire da questo stesso altro che questo vissuto che io sono è effettivamente riscrivibile. In sé, esso è vissuto, compreso ma non conosciuto. Allora, affinché possa essere conosciuto, deve necessariamente passare attraverso l’oggettivazione. E dato che ogni oggettivazione, nell’esistenzialismo sartriano, non è solo alienazione, ma primariamente *alterità*, altro da sé che dall’altro sé proviene, scrivere la vita altrui era l’unico modo possibile per avvicinarsi alla scrittura della propria vita. Vita che, altrimenti, sarebbe rimasta implicitamente compresa, ma mai esplicitamente conosciuta. Per noi, la scrittura, nell’esistenzialismo sartriano, ha l’ambizione di essere esattamente questo metodo empatico: è il tentativo di possedere il proprio vissuto tramite l’altro vissuto, riscrivendoli insieme nell’orizzonte dell’opera, dell’atto, dell’incontro.

3. *Empatia metodica*

Tuttavia, se il metodo empatico permette di accedere a questa riscrittura, ciò accade solo perché esiste qualcosa che lo precede e che può essere riscritto. Il vissuto è esattamente questo. Silvano Sportelli spiega che la personalizzazione dell’esperienza è proprio «la totalizzazione senza tregua detotalizzata e ritotalizzata che il *vissuto* compie su se stesso»²⁵. In altre parole, il vissuto è ciò che viene riscritto riscrivendo se stesso nell’atto di prodursi fuori di sé, senza conoscersi, ma comprendendosi come personalizzazione di ciò che ci ha costituiti. Questo, tuttavia, crediamo sarebbe impossibile se non ci fosse una dimensione di apertura all’altro. Come afferma Enzo Neppi menzionando il personaggio di Sarah nel *Bariona* di Sartre, l’amore rivela all’individuo «l’esistenza come movimento verso l’altro e verso il mondo», trasformandolo «in soggetto autonomo e sovrano»²⁶. Se nella prima frase rintracciamo la dimensione metafisica che abbiamo riscontrato anche in precedenza, nella seconda scorgiamo qualcosa che ci permetterà di proseguire nel nostro discorso.

Il movimento indicato da Neppi non può che essere concepito come comunicazione, apertura, trascendenza. Se fosse immanenza, circolo, silenzio, esso *sarebbe*, ossia assumerebbe i contorni e i contenuti dell’in-sé, resterebbe immoto nella sua perfetta identità. Al contrario, parafrasando Paul Ricœur, ciò che il movimento metafisico vuole mostrare è per noi il divenire dell’*ipseità*, della narrazione di sé. Questo permette di «includere il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita»²⁷ che si forma nella trascendenza. È in questo senso che vogliamo intendere l’autonomia e la sovranità: non come assolutezza e separazione, ma come *maîtrise*. La personalizzazione non è il divenire uno dell’individuo a partire da una frammentarietà costitutiva, ma è per noi l’apprensione

²³ Bollème (1986); Burgelin (1972); Chabot (2012), pp. 95-101; Leoni (2013), pp. 35-37; Louette (2010), pp. XXXVIII-XXXIX; Recalcati (2021), p. 160; Sawada (2007); Sicard (1989), pp. 93-114 e p. 151.

²⁴ Non è un caso che Sartre abbia definito il tentativo di esprimere il desiderio e l’inconscio in forma linguistica come l’espressione di linguaggio che «è esso stesso sognato» (Sartre, 1972, p. 111), ossia impossibile da rendere al livello dell’oggettivazione, poiché di altra natura. Il senso del *vécu* è proprio quello di essere un «processo dialettico» (*ibidem*). Perciò, sulla base di quanto affermato nel secondo tomo della *Critique de la raison dialectique*, il vissuto non può essere visto dall’esterno, ma solo portato in avanti, rimesso in questione dall’interno, poiché ogni processo dialettico è totalizzante, dunque è *in atto* e non può mai esaurirsi nell’ordine dell’oggetto, ossia del *fatto*.

²⁵ Sportelli (1981), p. 167.

²⁶ Neppi (1995), p. 167.

²⁷ Ricœur (1999), p. 376.

della capacità di incidere su un processo che non si può totalizzare, ma che si può solo sperimentare. Questa è evidentemente una tendenza alla totalità, che tuttavia è costantemente rimessa in questione dalla totalizzazione stessa, come Sartre ha ricordato nella sua *Critique*. È in questo senso che siamo un piccolo scarto. È qui che si situa tutta la possibilità della libertà, tutta l'impossibilità della sua solitudine, tutta l'im-possibilità²⁸ della sua realizzazione. Ora, la parola *maîtrise*, in questo frangente, assume i contorni dell'*ipse*, e viceversa: personalizzare la propria esperienza significa dinamizzare la propria capacità di incidere sull'esistenza, senza oggettivarsi, senza conoscersi, ma limitandosi alla comprensione della propria esperienza vissuta, attraverso la trascendenza che conduce fuori di sé.

In sostanza, se il vissuto fosse richiuso su se stesso, esso si distruggerebbe «nel vuoto che è la vita quando ci si isola»²⁹. Esso sarebbe immanenza e perciò non sarebbe contemplabile a partire dall'esistenzialismo sartriano. Un'immagine di Georges Bataille può aiutarci nella spiegazione di quanto vogliamo sostenere. Egli ha affermato che la vita, si legga l'esistenza, non sia «mai situata in un punto particolare», ma che essa passi «rapidamente da un punto all'altro [...] come una corrente o una sorta di flusso elettrico»³⁰. L'esistenza, allora, non sarebbe singolare, ma plurale. Certo, il problema della soggettività non è assente in Bataille. Ciò che lui vuole sostenere è però la dimensione assolutamente aperta, *comunicativa* e *sovrana* dell'esistenza dell'individuo nel flusso dell'esistenza aperta all'alterità. Se questo «avviene solo *tra due esseri messi in gioco* – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla»³¹, ciò significa che affinché ci sia relazione, e dunque possibilità di riscrittura del proprio vissuto, ci debba essere uno scambio, una corrente, una penetrazione. Una trascendenza che si fonde all'altra nell'incrocio di un medesimo nulla, che è l'altro da sé e la situazione che così si costituisce. In questo punto di contatto, che è un punto di rottura, i vissuti si intersecano, comunicando. Essi si riallacciano alla possibilità di conoscersi soltanto attraverso ciò che viene oggettivato di sé, nell'altro. Detto altrimenti, la *chance* di sentirsi e di conoscersi, oltre che comprendersi, sorge unicamente tramite l'attività che l'alterità opera sulla mia esistenza. Nell'atto di scrivere la mia storia personale, la mia identità narrativa al modo dell'*ipse*, io trascrivo nell'altro ciò che ho già scritto in passato, trasferendo quelle che sono state le mie possibilità, traducendole nel suo linguaggio. Mediante quest'operazione io continuo a scrivermi, ma finalmente posso anche *leggermi*.

Sartre ha sostenuto che non si potesse essere empatici con sé, perché «si aderisce a se stessi»³² ossia non si può *andare verso* di sé. Al più ci si può dirigere verso la propria rappresentazione, che è l'Ego descritto ne *La transcendance de l'Ego*. Dunque, se il metodo empatico permette di accedere al vissuto dell'altro, pare impossibile addentrarsi nel proprio vissuto dal suo interno. In altre parole, è impossibile provare quel che il vissuto scrive, poiché la scrittura è riscrittura, non è mai lettura, cioè non è mai conoscenza, ma solo comprensione. Se è così, allora il metodo empatico difetta di completezza. O meglio, esso costituisce soltanto una faccia di una medesima medaglia, di un medesimo evento. Intendiamo dire che se è vero che posso scrivere solo su me stesso, è altrettanto vero che posso leggermi solo fuori di me, proprio perché non posso essere empatico con me stesso. Pertanto c'è bisogno di andare dall'altro lato del metodo, affinché il vissuto possa effettivamente esistere e non soltanto risciversi. C'è bisogno di trascendersi in direzione

²⁸ Intendiamo la parola im-possibilità né come la negazione della possibilità (che è assenza di possibilità, come la negazione d'essere è assenza di essere), né come la contraddizione della possibilità (poiché non si dà come opposizione a una specifica possibilità). L'im-possibilità è a tutti gli effetti una possibilità negativa, cioè la necessità che quella possibilità non si realizzi, affinché continui a esistere ciò per cui è im-possibile. In tal senso, è necessario che la libertà non si realizzi, poiché questo la annullerebbe. L'im-possibilità di *essere* è la necessità più profonda dell'uomo esistenzialista.

²⁹ Bataille (2006), p. 53.

³⁰ Bataille (2002), p. 145.

³¹ Bataille (2006), p. 51.

³² Sartre (2009a), p. 129.

della propria scrittura altra, che è la scrittura che l'altro fa di me. C'è bisogno di un'empatia che si faccia rigorosa, non nell'esito, ma nel principio, ossia che preveda di sentirsi unicamente nell'altro, affinché la *malafede* della lettura di sé scompaia, in favore di una lettura comune, realmente esistente. È in questi termini che vogliamo concepire l'*empatia metodica*. Questa permette di intravedere la possibilità di provare empatia per sé, a condizione di ritrovare questo sé, come *ipse* e non come *idem*, solo nella narrazione di sé, che è possibile unicamente a partire dal luogo dell'altro e nel luogo in cui io e l'altro esperiamo il nostro vissuto, che è la comunicazione. In altre parole, l'empatia metodica consentirebbe *non già* di sentire ciò che sente l'altro, ma di *fargli sentire* ciò che io sento, facendolo sentire anche a lui. Si tratta di una reciprocità scrivente, dell'al di là del metodo empatico e del suo complemento. Grazie a questo venirsi incontro si mostra, infine, l'evento stesso della relazione: la scrittura reciproca.

Il limite del metodo empatico è quello di fornire all'individuo la possibilità di conoscersi in autonomia, accedendo a un vissuto altro, un vissuto che però è già scritto e che non può comunicare, ma solo imporre, replicare. Pertanto, questo metodo espone al rischio di ciò che Sartre ha definito *paradosso etico*³³. Contestualizzando questo problema nel discorso che stiamo affrontando, ci sembra legittimo sostenere che qui il paradosso etico consista nel pericolo di riprodurre, in contraddizione col proprio vissuto, il vissuto di un altro, perdendosi in quanto soggetto per ritrovarsi come oggetto. Affinché questo possa essere superato non si deve compiere un lavoro su di sé, ma si deve andare al di là della rigidità di questo metodo, verso l'orizzonte in cui esso deflagra e può aprire lo spazio della creatività. In altre parole, affinché possa esserci una giusta empatia, dunque una giusta dinamica relazionale a sé e all'altro, non si deve tentare di *costruire un'immagine di sé*, come Sandra Teroni dice splendidamente in relazione all'intenzione autobiografica di Sartre³⁴. Al contrario, si deve provare a *condividere una scrittura di sé*, affinché questa non rimanga una *excusatio non petita* o un'apologia, ma diventi una comunicazione, un'apertura, una vera relazione, tramite la quale io e l'altro non ci limitiamo a dire, a indicare, a riscrivere segni già operati, bensì tentiamo di comunicare, tracciare, scrivere insieme segni nuovi e creativi, forieri di un'esistenza in atto, impossibile da rendere un fatto.

La metodicità di questo movimento empatico, immaginato a partire dalle poche parole dell'ultimo Sartre, si situa sul versante dell'esposizione al rischio e della sua accettazione. Crediamo che questo genere di empatia non debba essere vincolata a ciò che Bataille ha definito *gancio*, bensì debba aprirsi al senso più alto del termine *possibile*: ciò che noi non riceviamo, ma che *apportiamo* nel mondo. Questo è il livello della temporalizzazione e della personalizzazione dell'essere e dell'esperienza. Qui accediamo all'empatia e alla relazione. Per questa via crediamo si possa giungere all'al di là del metodo, che conduce all'alterità in quanto luogo della propria scrittura. Questo è un salto – come Roquentin ammette ne *La nausea*, l'amore è esattamente questo salto. È solo in questo movimento, come espresso all'inizio di questo paragrafo, che il possibile si mostra e che il vissuto si concretizza.

4. Conclusioni. Per un'etica dell'al di là del metodo

Delle quattro regole del metodo cartesiano, per Sartre solo la prima³⁵ non è una «massima di azione o di invenzione»³⁶ volta alla chiarezza di certe operazioni della coscienza, bensì

³³ «[...] l'essere in anteriorità e in esteriorità si propone fallacemente all'agente come l'essere da realizzare da un soggetto d'interiorità [...] l'uomo, illuso dalla possibilità illusoria d'essere il suo prodotto [...] si fa inflessibilmente il prodotto del suo prodotto» (Sartre, 2015, pp. 24-25); «[...] l'agente pretende di prodursi da sé oggettivandosi in un risultato rigorosamente identico al fine originariamente posto [...]» (Sartre, 2005, p. 300).

³⁴ Teroni (1996).

³⁵ «La prima era di non accettare mai per vera nessuna cosa che io non conoscessi con evidenza come tale: ovvero, evitare accuratamente la precipitazione e la prevenzione, e non accogliere nei miei giudizi niente che non si presentasse alla mente in modo così chiaro e distinto da escludere ogni motivo di metterlo in dubbio» (Descartes, 2011, p. 47).

³⁶ Sartre (2007), p. 97.

l'espressione della volontà di far aderire il pensiero al sentire. Questa adesione, tuttavia, non è una sovrapposizione, ma il riconoscimento del fatto che «coscienza e conoscenza sono due fenomeni radicalmente distinti»³⁷, ossia il pensiero *non è solo* strutturato come una conoscenza, ma è *anche* un sentire. Meglio, esso è *prima* un sentire e, *soltanto dopo*, un conoscere. Quel che risponde a questa esigenza è ciò che Sartre chiama *coscienza non-tetica*³⁸, la quale «è rigorosamente il modo d'essere che prendono certi esseri che chiamiamo piacere, collera, dolore ecc.»³⁹. In altre parole, ciò che la coscienza prova precede quel che la coscienza conosce. È certamente possibile ritornare riflessivamente su questi "esseri" che sono le emozioni. Tuttavia, essi *sono* in quanto coscienza non-tetica, cioè coscienza in atto che si prova da sé senza riflettersi – la nozione di vissuto ha assunto questa funzione in relazione a Flaubert. È esattamente nel fatto di essere «in ogni momento coscienza», intesa in questo senso ampio e non solo epistemologico, che Jean Wahl colloca «l'esperienza metafisica di Descartes»⁴⁰.

Se «l'attitudine metafisica vuol dire un *trans*, un movimento, verso ciò che non è soggetto, cioè una tensione transitiva, che non si conclude nel semplice cerchio della riflessione»⁴¹, ciò significa che l'atteggiamento assunto dalla coscienza, in quanto vissuto e non in quanto riflessione, è esattamente uno slancio verso l'altro dal soggetto. In quanto tale, esso può essere duplice: o è un «*s'éclater vers*»⁴² l'oggetto, nella conoscenza di quell'oggetto stesso, o è un «*jaillissement primitif*»⁴³ che stabilisce la *relazione originaria* tra la coscienza e l'altro da sé, all'interno della manifestazione reciproca. In un caso, siamo nell'ordine della rappresentazione e dell'alienazione del sentire al sapere; nell'altro ci troviamo nell'orizzonte del rapporto tra la coscienza e ciò che essa non è, *prima* che questo rapporto sia tradotto in termini riflessivi, ossia prima del ritorno su questo stesso rapporto. Quest'ultimo mostra la coscienza come slancio. Esso è sì un movimento, ma è soprattutto l'esperienza di un *decentramento* rispetto al soggetto. Come ci ricorda Jean-Luc Marion, nell'amore si scopre esattamente questo, ossia «l'intervento nel flusso del vissuto di un evento che non resta a mia disposizione»⁴⁴, ma che «apre l'orizzonte della soggettività stessa»⁴⁵. È proprio nella metafisica, che l'amore mostra, che riteniamo sia possibile collocare un principio etico, tale per cui si sia in grado di andare al di là della separazione metodologica, nella direzione di un incontro che permetta di aprirsi, di scriversi, di sapersi altrove *addirittura* qui, nell'esperienza stessa.

Il metodo e il dualismo di Descartes, a partire dalla ricezione e dalla rielaborazione di Sartre, possono aprirsi a un'esperienza metafisica decentrante, a condizione di ripensare il *cogito* come vissuto e non come riflessione. Era questo il tentativo sartriano, mai davvero esplorato, mai del tutto abbandonato, ma fondativo della sua esperienza filosofica. Andare al di là del metodo impone di riconoscere la struttura eminentemente relazionale della coscienza. Il suo vissuto si scrive in sé, ma si legge solo nell'altro, o meglio, nel luogo in cui questa scrittura altra da me appare, e cioè nell'incontro. Impossibilitati a definirci una volta per tutte, se vogliamo rispettare l'adagio anti-essenzialista dell'esistenzialismo sartriano, possiamo tuttavia tentare di ritrovarci altrove, fuori dal nostro nulla d'essere. È

³⁷ Sartre (2003), p. 148.

³⁸ Ivi, p. 152.

³⁹ Ivi, pp. 152-153.

⁴⁰ Wahl (1965), p. 28.

⁴¹ Bellantone (2012), p. 111.

⁴² Sartre (1947), p. 30.

⁴³ Sartre (2019c), p. 42. Utilizziamo qui l'edizione originale francese, in luogo della traduzione italiana (Sartre, 2014, p. 38), per riportare con esattezza il senso dell'espressione sartriana, resa in maniera inadeguata dal traduttore italiano. Quest'ultimo traduce «*jaillissement primitif*» con «germe primitivo»: questo, a nostro avviso, travisa l'intenzione sartriana, poiché qui non si tratta di un *quid primitivo* e sostanziale, ma esattamente di un *movimento primitivo* e originario, che apre la coscienza *all'altro da sé*, dato che *jaillir* significa esattamente «zampillare», «sgorgare con impeto». Soprattutto, non si tratta di un movimento *a partire dalla coscienza*, ma di intendere la coscienza come *questo stesso movimento*.

⁴⁴ Marion (2012), p. 138.

⁴⁵ Ivi, p. 140.

questa, per Sartre, l'ambizione dell'individuo, la sua dimensione *etica* originaria. La coscienza, in quanto relazione, si scrive al fine di leggersi al di fuori di sé, perché sia possibile, per essa, fondarsi nel mondo. Questa ambizione vuole che ci si possa sentire «giustificati di esistere»⁴⁶ nella relazione all'altro, nell'unica relazione all'altro che permetta effettivamente di ritrovarsi in un orizzonte che ci situa, decentrandoci rispetto al nostro sentire: l'amore. Quest'ultimo, per Sartre, «è un'impresa, cioè un insieme organico di progetti verso le mie possibilità» ed è qui che si situa la sua dimensione di «relazione primitiva con l'altro», che è tutto il suo valore⁴⁷.

In conclusione, andare al di là del metodo attraverso quel movimento metafisico che chiamiamo amore significa aprirsi alla relazione all'altro da sé, nell'ottica di una scrittura comune, di un venirsi incontro, di una relazione fondativa e costitutiva, tramite la quale la coscienza può esistere, può risciversi, può giustificarsi, può essere empatica con sé *attraverso* l'empatia che giunge dall'altro, che è anche la propria. In questo ravvisiamo una struttura etica fondamentale, che nei *Cahiers pour une morale* Sartre descrive in questi termini:

rivelare l'essere-in-mezzo-al-mondo dell'Altro, assumere questa rivelazione e pertanto quell'Essere nell'assoluto; *gioirne* senza cercare di appropriarmelo; metterlo al riparo nella mia libertà e superarlo solo nella direzione dei fini dell'Altro⁴⁸.

La rivelazione dell'Altro come ciò che è fuori di me nel mondo verso cui mi getto, l'assunzione e la rivelazione della sua unicità, il godimento libero e liberante di questa stessa individualità e la cura della sua stessa libertà all'interno della mia: questo programma etico si apre al di là della conoscenza, nello spazio limpido, benché ignoto, del vissuto che sperimento grazie alla relazione all'altro. È in questi termini che vogliamo pensare l'empatia a partire da Sartre, come un movimento che permetta alla mia stessa trama di essere scritta, riletta e vissuta dalla trama dell'altro, nell'intreccio di un medesimo gesto, che è l'evento che insieme costituiamo.

Bibliografia

- Adinolfi, C. (2021), "Tra il possibile e l'impossibile. L'etica sartriana negli scritti del '64-'65", *Studi Sartriani*, n. 15, pp. 163-188.
- Bataille, G. (2002), *L'Expérience intérieure*, in *Œuvres complètes*, Tome V, Gallimard, Paris 1973, trad. it. a cura di C. Morena, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari.
- Bataille, G. (2006), *Sur Nietzsche*, in *Œuvres complètes*, Tome V, Gallimard, Paris 1973, trad. it. a cura di A. Zanzotto, *Su Nietzsche*, SE, Milano.
- Bellantone, A. (2012), *La métaphysique possible. Philosophies de l'esprit et modernité*, Hermann, Paris.
- Bollème, G. (1986), "Flaubert, Sartre, le roman vrai, l'histoire vécue", *Études sartriennes*, n. 2-3, pp. 261-266.
- Burgelin, C. (1972), "Lire L'Idiot de la famille?", *Littérature*, n. 6, pp. 111-120.
- Chabot, A. (2012), *Sartre et le Père*, Éditions Champion, Paris.
- Cotroneo, G. (1976), *Sartre. «Rareté» e storia*, Guida, Napoli.
- De Beauvoir, S. (2005), *La Cérémonie des adieux*. Suivi de *Entretien avec Jean-Paul Sartre. Août-septembre 1974*, Gallimard, Paris.
- Descartes, R. (2011), *Discours de la methode*, Leida, 1637, trad. it. di M. Barsi e A. Preda, a cura di G. Gori, *Discorso del metodo*, BUR, Milano.

⁴⁶ Sartre (2014), p. 432.

⁴⁷ Ivi, p. 426.

⁴⁸ Sartre (2019a), p. 660.

- Leoni, F. (2013), *L'idiota e la lettera. Quattro saggi sul Flaubert di Sartre*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Louette, J.-F. (2010), *Introduction*, in J.-F. Louette (éd.), G. Philippe e J. Simont (coll.), *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, Paris, pp. XI-LIII.
- Marion, J.-L. (2012), "D'un phénomène érotique", *Alter*, n. 20, pp. 129-142.
- Neppi, E. (1995), *Le babil et la caresse. Pensée du maternel chez Sartre*, Peter Lang, New York.
- Recalcati, M. (2021), *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino.
- Ricoeur, P. (1999), *Temps et récit III. Le temps réconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, trad. it. a cura di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume terzo. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano.
- Russo, M. (2018), "Necessità e libertà in Sartre. Tra il progetto incompiuto di un'etica esistenzialista e il materialismo di *Critica della ragione dialettica*", *Studi Sartriani*, n. 12, pp. 39-58.
- Sartre, J.-P. (1947), "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", *Nouvelle Revue Française*, n. 304, 1939, poi in *Situations I. Essais critiques*, Gallimard, Paris, pp. 29-32.
- Sartre, J.-P. (1972), *Sartre par Sartre*, in *Situations IX. Mélanges*, Gallimard, Paris, pp. 99-134.
- Sartre, J.-P. (1988), *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Tome III, Gallimard, Paris.
- Sartre, J.-P. (1999), "Merleau-Ponty vivant", *Les Temps Modernes*, n. 184, 1961, poi in *Situations IV*, Gallimard, Paris 1964, ora in J.-F. Louette (éd.), G. Philippe e J. Simont (coll.), *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, Paris 2010, pp. 1051-1120, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, "Merleau-Ponty vivo", in R. Kirchmayr (ed.), *Merleau-Ponty*, Cortina, Milano, pp. 1-103.
- Sartre, J.-P. (2003), "Conscience de soi et connaissance de soi", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n. 3, 1948, pp. 49-91, poi in V. De Coorebyter (ed.), *Sartre. La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, Paris, pp. 135-165.
- Sartre, J.-P. (2005), "Morale et Histoire", *Les Temps Modernes*, n. 632-633-634, pp. 268-414.
- Sartre, J.-P. (2007), *La liberté cartésienne*, in *Situations I. Essais critiques*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 289-308, trad. it. a cura di N. Pirillo, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, Christian Marinotti Edizioni, Milano.
- Sartre, J.-P. (2009a), "Sur "L'Idiot de la famille", intervista concessa a M. Contat e M. Rybalka, *Le Monde*, 14 maggio 1971, ora in *Situations, X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 91-115, trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *Su L'idiota della famiglia*, in R. Kirchmayr, *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis, Milano, pp. 121-137.
- Sartre, J.-P. (2009b), "Autoportrait à soixante-dix ans", intervista concessa a M. Contat, *Le Nouvel Observateur*, 23, 30 giugno e 7 luglio 1975, poi in *Situations X. Politique et autobiographie*, Gallimard, Paris 1976, pp. 133-226.
- Sartre, J.-P. (2011), "La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique", *Recherches philosophiques*, n. 6, 1936, pp. 85-124, poi in éd. établie par S. Le Bon, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1966, trad. it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Christian Marinotti Edizioni, Milano.
- Sartre, J.-P. (2014), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano.
- Sartre, J.-P. (2015), "Les racines de l'éthique. Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964", *Études Sartriennes*, n. 19, pp. 11-118.

- Sartre, J.-P. (2019a), *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, trad. it. a cura di F. Scanzio, intr. di F. Cambria, *Quaderni per una morale*, Mimesis, Milano.
- Sartre, J.-P. (2019b), *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Tome I, Gallimard, Paris 1971, trad. it. a cura di C. Pavolini, intr. di M. Recalcati, *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, Tomo I, il Saggiatore, Milano.
- Sartre, J.-P. (2019c), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
- Sawada, N. (2007), "Biographe malgré lui. L'Idiot de la famille dans le miroir des Mots", *Recherches & Travaux*, n. 71, pp. 65-77.
- Sicard, M. (1989), *Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre (1975-1979)*, Éditions Galilée, Paris.
- Silverman, H.J. (1997), "Sartre's Words on the Self", in W.L. McBride (ed.), *Existentialist Ontology and Human Consciousness*, Garland Publishing, New York and Londra, pp. 181-200.
- Simont, J. (1990), "La lutte du maître et de l'esclave dans Cahiers pour une morale et Critique de la raison dialectique", *Études Sartriennes*, n. 4, pp. 69-87.
- Simont, J. (2013), "Le choix originel: destin et liberté", *Les Temps Modernes*, n. 674-675, pp. 68-93.
- Sportelli, S. (1981), *Sartre e la psicanalisi*, Dedalo, Bari.
- Teroni, S. (1996), *La construction d'une image de soi à travers biffures et corrections*, in M. Contat (ed.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots. Genèse d'une autobiographie*, PUF, Paris, pp. 321-357.
- Verstraeten, P. (1972), *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Gallimard, Paris.
- Wahl, J. (1965), *L'Expérience métaphysique*, Flammarion, Paris.

STEFANO BESOLI*

REQUISITO DI DISTINZIONE ED ESIGENZA DI PROSSIMITÀ
LA CONCEZIONE HUSSERLIANA DELL'EMPATIA COME BASE DELL'INTERSOGGETTIVITÀ
TRASCENDENTALE

Abstract: *Requirement of Distinction and Need for Proximity. The Husserlian Conception of Empathy as the Basis of Transcendental Intersubjectivity*

In this essay my aim is to defend the Husserlian account of empathy. The problem of the other is the touchstone of transcendental phenomenology and I shall argue that the account Husserl provides in the fifth chapter of *Cartesian Meditations* is both schematically sound and methodological fruitful. The philosophic problem of other is particularly acute for Husserl because the aim of his inquiry requires its solution yet the procedure he employs appears to preclude. By analyzing the evolution of the entire Husserlian problem of empathy and, in parallel, the extension of the reduction to intersubjectivity, it was intended to show that whatever the content of empathy, Husserl has reached his philosophical goal: to disclose its foundation and to articulate its invariant eidetic structure.

Keywords: Analogical Apperception, Appresentation, Empathy, Husserl, Phenomenology

O.

L'incontro con il problema dell'intersoggettività non ha rappresentato, in Husserl, il frutto tardivo del suo processo di riflessione e l'esito non voluto di un solipsismo rincarato in senso trascendentale, che avrebbe irrimediabilmente compromesso la possibilità di accedere al tema del mondo e a quello degli altri. Tra le narrazioni in voga in molti ambienti di matrice anche fenomenologica, la riflessione husserliana si sarebbe legata infatti a un disegno solipsistico inemendabile, che avrebbe accompagnato l'incedere sempre più idealistico della sua filosofia, disinteressata tra l'altro ai temi della corporeità. A questo riguardo, il riferimento al corpo è stato invece sempre presente, e in larga parte decisivo, nella filosofia di Husserl, almeno dai tempi di *Ding und Raum* (1907), laddove l'irruzione di un'esperienza legata agli oggetti spaziali e di una riflessione sulla funzione trascendentale delle sensazioni cinestetiche aveva di fatto impostato il progetto di una nuova critica della ragione, che conteneva già aperture circa il ruolo fondante esercitato dal mondo della vita. Al contempo, sono esemplari le riflessioni che Husserl conduce, in *Ideen II*, sulla peculiare bilateralità del corpo. Il nostro corpo ci è dato, infatti, nella sua interiorità, come struttura volizionale, e nella sua dimensione sensoriale, ma ci è dato anche nella sua exteriorità visiva e tattile. In relazione alla corporeità esteriore, Husserl fa un esempio gravido d'implicazioni significative: quando tocco una mano con l'altra, la mano toccata non è data semplicemente come un oggetto, come una cosa, poiché essa sente il contatto, sente di essere toccata. La differenza che intercorre tra toccare il corpo proprio (o una parte di esso) e toccare qualsiasi altra cosa emerge in questa duplice sensazione che scaturisce nel primo caso. Qui, infatti, la relazione tra ciò che tocca e ciò che è toccato è reversibile, e questa reversibilità testimonia che interiorità ed exteriorità corporea sono differenti manifestazioni del medesimo. L'esplorazione corporea che esercito su di me, mi consente di confrontarmi con la mia propria exteriorità, ed è proprio quest'esperienza a rappresentare una precondizione cruciale dell'empatia. Nel toccare la mia mano sinistra non ho ad esempio solo delle sensazioni, ma registro delle «manifestazioni tattili», nel senso che percepisco delle sensazioni tattili che si trasformano in note caratteristiche appartenenti alla mano destra che tocca. Nella stessa mano sinistra toccata si localizzano al tempo stesso, però, una serie di sensazioni tattili che, una volta prese in considerazione, la trasformano, da mera cosa fisica, in un *corpo vivo senziente*¹. È in fondo questo duplice *status* del corpo

* Università di Bologna.

(come soggetto-oggetto), quest'intreccio originario tra ipseità e alterità², a caratterizzare la mia coscienza corporea come abilitata a riconoscere gli altri soggetti corporei. Quando la mia mano sinistra tocca la mano destra, o quando percepisco un'altra parte del mio corpo, io sto infatti sperando me stesso in un modo che anticipa sia il modo in cui un altro farebbe esperienza di un'altra persona, sia quello in cui io stesso farei esperienza di un altro. Non è un caso quindi che su queste basi Husserl giunga ad affermare che la «possibilità della socialità, la possibilità di una comprensione» presupponga una «certa intersoggettività del corpo»³.

Se è vero che il metodo fenomenologico sorge da un mutamento radicale dell'atteggiamento dell'esperienza naturale, con l'obiettivo di comprenderne la relativa coscienza, e che l'istanza del solipsismo è per così dire intrinseca ad esso, lo svolgimento più dispiegato della fenomenologia trascendentale non può essere però confinato alla pur necessaria «*parvenza trascendentale*» in base a cui «tutto ciò che per me può avere valore d'essere, è costituito nel mio ego, per cui sembra che in realtà ogni ente sia un semplice momento del mio proprio essere trascendentale»⁴. Tale impostazione solipsistica, necessariamente richiesta da un atteggiamento trascendentale distinto da quello naturale in cui il solipsismo, nel suo «senso ridicolo e abituale»⁵, trova ospitalità, sembra legare indissolubilmente le sorti della fenomenologia a una prospettiva egologica, che coincide con l'esercizio più ristretto dell'*epoché*, come metodo universale tramite cui «mi colgo come io puro insieme alla vita di coscienza che mi è propria, nella quale e attraverso la quale l'intero mondo oggettivo è per me, così come esso è appunto per me»⁶. Tuttavia, anche se ciò che di volta in volta è esperito – «le cose, l'io stesso, gli altri» – e tutto ciò che ancora resta da esperire è «incluso intenzionalmente nella coscienza stessa», come intenzionalità di cui si può interrogare la struttura nei termini della sua attualità e potenzialità⁷, è chiaro che tale dimensione per così dire privata «porta anticipatamente fuori strada e per lo più paralizza ogni tentativo di dare inizio a una coerente filosofia trascendentale»⁸. Pertanto, la soluzione dell'enigma del solipsismo può delinarsi solo nel momento cui il problema dell'intersoggettività viene posto al centro dello svolgimento sistematico della problematica costitutiva, e cioè nell'orizzonte dell'idea di una fenomenologia trascendentale. Di qui l'inevitabile corso che conduce da una «fenomenologia egologica a una fenomenologia sociologica trascendentale che fa riferimento a una manifesta molteplicità di soggetti coscienti che comunicano tra loro»⁹.

In fenomenologia, il ritorno alla soggettività non può essere caricato di significati prestabiliti, contrapponendo ad esempio tale termine a un'oggettività di stampo naturalistico, o l'io alla dimensione comunitaria e sociale. Il tratto antidogmatico della fenomenologia husserliana consiste nell'accettare, e portare alle estreme conseguenze, la sfida scettica all'atteggiamento naturale, nella cui crisi lo scetticismo stesso era rimasto però impigliato. Nel contesto della riflessione trascendentale, con l'inibizione di ogni ipotesi trascendente, e con la conseguente riduzione al fenomeno, la distinzione tra trascendenza e immanenza non viene a cadere, ma è solo riformulata nel suo senso più autentico, poiché ciò che in tal caso scompare non è che l'assunzione ingenua dell'inseità, frutto di una rigida determinazione di confini regionali. È questa, tra l'altro, una delle ragioni essenziali del ritorno alla soggettività, un ritorno che è costitutivo dell'intersoggettività stessa e della filosofia come scienza rigorosa, ovvero del senso da attribuire all'oggettività e a tutti i dualismi filosoficamente tradizionali. Restando nell'immanenza del piano fenomenico e analizzando il correlarsi dei modi di datità di tutto ciò che si manifesta, la fenomenologia trascendentale husserliana si propone di stabilire analiticamente la costituzione del senso dell'essere trascendente, rifiutando il realismo trascendentale e quello ingenuo come teorie

¹ Husserl (2002a), vol. 2, p. 147.

² Cfr. Husserl (2007), p. 79; (1973a), p. 263; (1973b), p. 457.

³ Husserl (2002a), vol. 2, p. 296.

⁴ Husserl (1966a), p. 298 ss., trad. in parte modif.

⁵ Husserl (2007), p. 222.

⁶ Husserl (2017), p. 92, trad. modif.

⁷ Cfr. Husserl (1966a), p. 289.

⁸ Ivi, p. 298, trad. modif.

⁹ Husserl (1981), p. 68.

precostituite e come tali prive di fondamento. In questo quadro problematico s'inscrive il tema dell'empatia e dell'esperienza dell'estraneo, per cui anche gli altri vanno messi preliminarmente da parte, dovendo essere a loro volta costituiti. Il regredire alla soggettività non fa che sospendere dunque, e mettere fuori gioco, ciò che in verità esso intende raggiungere, vale a dire l'intersoggettività. Allorché per porsi nelle condizioni di costituire l'altro Husserl inizia a parlare del proprio, e ne coglie i tratti costitutivi mettendo da parte l'altro, egli non lo fa per ritagliarsi una posizione isolata entro cui rinchiudersi, ma perché ambisce a configurare il percorso che conduce a essere presso l'altro. Ciò significa che l'analisi fenomenologica si richiama a un metodo che esclude di voler dar luogo a un sistema, cosicché l'adozione husserliana di un solipsismo metodico non può risolversi nell'appello fin troppo ovvio all'essere o allo stare insieme quotidiano e alla certezza che esso sembra comportare. Viceversa, si richiede la fondazione costitutiva dell'alterità, sulla base di una legittimazione fenomenologica che proprio l'istanza scettico-solipsistica è stata in grado di dischiudere. Nel metter capo all'aporia solipsistica, il metodo fenomenologico pone dunque il tema dell'intersoggettività come suo necessario compimento, evocando per così dire il passaggio da Descartes a Leibniz, e precisamente dal cogito a una pluralità indefinita di cogito.

Sotto questo profilo, non c'è mai stato motivo di ritenere che solo il ricorso all'*In-der-welt-sein* potesse superare la scissione tra un io coscienziale e la realtà mondana, tra un ego concepito come *solus ipse* e un ego nelle vesti di *unus inter nos*, dal momento che in Husserl non si è mai coltivata l'idea di un tale divorzio, avendo il tema fenomenologico della correlazione la stessa funzione ricoperta dal *Dasein* e dai vari *Existenzialien*. L'esito più maturo delle analisi condotte da Husserl intorno al tema della correlazione giungono a concepirla non come una mera relazione, ma come un contenuto che esprime il carattere organico dell'esperienza fenomenologica. La correlazione è soggetta a essere tematizzata in diversi modi, e il suo carattere contenutistico si riconosce dal fatto che si è sempre in presenza di qualcosa di più originario dei termini rispetto a cui essa si definisce. Essendo la correlazione lo schema fondamentale che emerge riflessivamente dall'esperienza, questo suo venir prima fa sì che soggetto e oggetto, io e mondo, ego e alter ego vadano visti come secondari rispetto a tale aspetto strutturale. Anche la riflessione trascendentale, che attua questo reticolo di connessioni, non può essere intesa come una proprietà della coscienza singola o un suo stato soggettivamente privato, poiché la riflessione è la proprietà auto-relazionale dell'esperienza stessa, attraverso cui questa – stabilendo un rapporto riflessivo – può focalizzarsi in diversi campi e all'interno di varie linee di forza, cosicché l'ambito dell'esperienza concreta, come risultante dall'intersezione di tanti diversi poli (ego, alter ego, mondo, natura, società ecc.), appare sempre come il più difficile da analizzare.

Senza mai anticipare i risultati del proprio modo di procedere, la fenomenologia husserliana mette tra parentesi l'ovvietà degli altri, ritornando a quella sfera propria in cui si assiste a un primo incontro con essi, reso possibile dalla messa a nudo del fondamento costitutivo dell'alterità. Muovendoci su questo piano, nell'analisi indirizzata a descrivere l'esperienza dell'alterità ci poniamo sul terreno trascendentale e dunque su quello costitutivo: tramite il ritorno al soggetto occorre infatti scoprire il modo di darsi tipico dell'altro come altro. L'altro è sempre dato in termini fenomenici, ma se nella dimensione d'ingenuità che precede l'analisi intenzionale costituente l'altro c'è già, sul piano trascendentale questo esserci già è lasciato in sospenso, investendo tale ovvietà di un nuovo significato che l'arricchisce, disvelandola nella sua accezione più autentica. Nondimeno, se si cerca l'oggettività è perché essa non è ovvia, e l'ingenuità di una concezione che non problematizza l'evidenza di ciò che è oggettivo si presta appunto ad essere messa in crisi, giacché l'oggettivo non è mai esperibile in quanto tale¹⁰. Di conseguenza, solo nell'esigenza di comprenderla l'oggettività può risultare rigorosa, ma per raggiungere l'oggettività occorre prendere anzitutto le mosse dalla costituzione dell'altro. Su questo fronte, Descartes aveva secondo Husserl fallito, non avendo compreso l'autentico senso filosofico della sua scoperta, con l'esito di rimanere invischiato nelle maglie di un problema del realismo del tutto privo di senso. Dando unicamente sviluppo a una metafisica dogmatica e a scienze particolari altrettanto pregiudicate, l'impostazione cartesiana non aveva colto la «soggettività trascendentale della comunità universale dei singoli soggetti trascendentali,

¹⁰ Cfr. Husserl (2008), p. 431 ss., appendice VII, forse inverno 1936-1937.

trascendentalmente legata da una possibile intesa reciproca»¹¹. Le molteplici confusioni derivanti dal realismo ingenuo, dal paralogismo della trascendenza e dalle assurde cose in sé si sarebbero infatti dissolte tracciando il cammino dalla sfera della primordialità al terreno di pertinenza degli altri soggetti, rendendo con ciò ancor più dispiegata l'operatività coscienziale tramite cui ogni cosa costitutivamente si manifesta. Difatti, se si prende in considerazione la «vita trascendentale estranea nella sua comunità con la mia vita propria», la conoscenza va incontro a un incremento, giacché la «costituzione intenzionale del mio mondo cosale» ottiene una «dimensione comunitaria», entrando in comunicazione con la costituzione del medesimo mondo cosale effettuata dall'altro. Così come nel «quadro della mia vita» posso operare un'unificazione sintetica tra la percezione attuale di una cosa e una percezione della medesima cosa «riprodotta nel ricordo», allo stesso modo «penetrando» nell'altro «tramite *empatia*» posso portare a unità sintetica una percezione effettuata dall'altro (e «attribuitagli empaticamente») con la mia propria percezione, maturando la coscienza che si tratti di una medesima cosa percepita da entrambi. Tale situazione si presenta inoltre come reciproca e le cose non stanno del resto in maniera diversa nemmeno per ciò che riguarda le «oggettualità *ideali*». La verità, che è tale per me, lo è in quanto intersoggettiva, essendo costituita a titolo di correlato intenzionale «nella vita conoscitiva di ciascuno». In tal senso, per Husserl il destino della fenomenologia sembra per essenza orientato alla «*monadologia*, anticipata da Leibniz con un geniale *aperçu*»¹². Questa prospettiva ha il merito infatti di rendere giustizia alla pluralità differenziale delle monadi pur nel loro coordinamento trascendentale, esibendo come una riflessione sul sé e sull'alterità a sé porti necessariamente a dar conto del senso d'essere degli altri.

1.

Nel tracciare i contorni di una fenomenologia che è trascendentale perché si fa carico di come la trascendenza debba essere compresa in senso costitutivo, Husserl si assume anche la responsabilità di un «solipsismo trascendentale» che non cede all'ingenuità di arroccarsi in un'immanenza di segno psicologico. Come del resto indica il titolo della *Quinta meditazione cartesiana* («Disvelamento della sfera d'essere trascendentale come intersoggettività monadologica»), la questione posta da Husserl è di natura trascendentale, non riducendosi alla questione di come si sviluppi la mia esperienza dell'altro sotto il profilo strettamente personale o empirico. La faccenda non coinvolge dunque l'assetto introspettivo della psicologia, ma punta a mostrare come l'altro si costituisca in me non come qualcosa di oggettivabile, ma come un soggetto-altro, donatore di senso al pari di me. Il filo conduttore delle indagini husserliane si snoda intorno a una tensione produttiva che, da un lato, è incentrata in maniera più statica sull'obiettivo di delimitare la sfera esperienziale di ciò che è proprio dalla giurisdizione di ciò che è altrui, ma dall'altro approfondisce – in termini di dinamica generativa – il problema della costituzione dell'altro. Al riparo, dunque, da ogni naturalizzazione della soggettività, l'impegno della ricerca fenomenologica non investe sul solipsismo come possibile restrizione all'ambito dei fenomeni psichici individuali, ma guarda all'«immanenza fenomenologica» come a un tratto indispensabile della propria articolazione metodologica. Al fondo del solipsismo ricompreso in senso fenomenologico non vi è l'*outrance* di un'istanza scettica, che chiederebbe conto dell'esistenza degli altri in termini dimostrativi. L'esistenza dell'alterità è per certi versi presuntiva, come quella di ogni altra cosa, ma ciò non significa che essa debba essere dimostrata per non ridursi a un mero risvolto interno del mio flusso coscienziale¹³. L'alterità mi è data in un'esperienza peculiare che contempla un sistema di possibili conferme. Ma al di sopra di tutto ciò vi è il procedimento di riduzione, che disvela l'intenzionalità nel suo fungere, mettendo fuori circuito non solo il mondo ma anche «i miei stati e atti psichici». In tal senso va colta

¹¹ Husserl (1989), p. 198, trad. in parte modif. Cfr. anche Husserl (1956), p. 334.

¹² Husserl (2007), p. 241, trad. in parte modif.

¹³ L'impostazione generale della fenomenologia husserliana – che non prevede alcuna divaricazione tra fenomeno ed essere – non viene contraddetta dal fatto che in un Testo (n. 9) del 1914 o 1915 Husserl, con riferimento all'unitarietà sintetica del corpo vivo estraneo, parli di un io analogo, che viene «posto in maniera tetica, nell'ora, e non in maniera ipotetica» (Husserl, 1973a, p. 274 ss.), ovvero tramite un'appresentazione di stampo posizionale, che non ha dunque nulla a che fare con la mera immaginazione o supposizione congetturale.

l'assurdità del solipsismo che si candida a «teoria della conoscenza», poiché – pur ignorando il principio radicale della riduzione fenomenologica – esso ambisce a disattivare la «*trascendenza*», di cui finisce per fraintendere però il «senso proprio»¹⁴. L'alterità non dev'esser quindi passibile di dimostrazione solo perché ha a che fare con la cornice metodologica del solipsismo, così come più in generale non è lecito, dal punto di vista fenomenologico, ritenere che l'esistenza del mondo esterno necessiti di essere provata. Con ciò, non solo la fenomenologia trascendentale non lede i diritti dell'empirico, ma spinge il «disvelamento fenomenologico dell'*ego* trascendentale»¹⁵ a ricomprendere gli altri nella loro funzione trascendentalmente costitutiva di ogni oggettualità, e cioè come partecipi di una comune esperienza trascendentale, confutando così il «presunto solipsismo» con l'esibizione di un'indagine volta a un «*a priori dell'intenzionalità intersoggettiva*»¹⁶. Tutto ciò rende l'idealismo fenomenologico-trascendentale qualcosa di opposto a qualunque forma di idealismo psicologico, motivando al contempo la sua estraneità rispetto alle speculari contrapposizioni argomentative che hanno connotato il dibattito tra realismo e idealismo comunemente intesi¹⁷. Tra i compiti della fenomenologia trascendentale non c'è dunque quello di ritenere dimostrabile, o addirittura bisognosa di dimostrazione, l'esistenza del mondo o quella degli altri, per cui la problematica di cui essa è investita non incorre nell'errore ontologico che ha avviato il «controsenso» del *realismo trascendentale* cartesiano.

Il fantasma di un io puro, più o meno trascendentalmente purificato, e l'auto-esplicitazione del mio ego non comportano una chiusura monadica della fenomenologia costitutiva. Una volta messo in chiaro il segreto della sua costituzione, così come il senso della coincidenza riguardante il momento empirico e quello trascendentale, il rilievo conferito al soggetto coglie l'aspetto corporeo di umanità sempre in bilico tra natura e spirito. Attraverso la tematizzazione dell'operatività egologica, la fenomenologia sembra mettere allo scoperto la funzione individualizzatrice della coscienza, andando dunque a parare nel solipsismo trascendentale. Ma in verità non è questo l'intento che Husserl persegue. Nel tematizzare il momento trascendentalmente costitutivo, Husserl lo sottrae a una condizione di latenza e anonimata, consentendo di valutarne – sul piano della fenomenologia egologica – la portata operativa. Il modo per confutare lo scandalo del solipsismo trascendentale passa attraverso la capacità fenomenologica d'impostare correttamente il rapporto tra io e mondo, tra ego e alter ego, superando la stessa aporia di un'incomunicabilità delle monadi. Nelle *Meditazioni cartesiane*, il problema dell'esperienza trascendentale dell'estraneo introduce più in generale a quello dell'intersoggettività trascendentale, ed è chiaro che qui non è più semplicemente in atto l'atteggiamento eidetico che fa variare idealmente le possibilità dell'ego, disegnando il vuoto ideale dell'*essere altrimenti*, ma si delinea la problematica dell'*essere un altro* come determinazione costitutiva degli alter ego, che prelude alla concretezza di autentiche possibilità esperienziali dello stesso io. Solo «l'*arte d'interrogare*»¹⁸ in maniera radicale l'esperienza della soggettività e le stratificazioni profonde della vita coscienziale può dar accesso, quindi, al ruolo trascendentale della fenomenologia, disvelando l'intenzionalità costitutiva di tutte le trascendenze od oggettualità in generale. È esattamente a tal riguardo che s'infittisce l'*ingens sylva* dei problemi relativi al costituirsi dell'esperienza dell'alterità e all'intersoggettività propriamente intesa. Infatti, l'assunzione del solipsismo nella sua indispensabile valenza metodologica passa attraverso l'esercizio della riduzione, che sembra dar luogo, inesorabilmente, a una scienza d'*inaudita peculiarità [...]* una scienza per così dire soggettiva in senso assoluto, una scienza il cui oggetto, nel suo essere, è indipendentemente dalla decisione riguardo all'essere o non essere del mondo. Ma ancora più. Può sembrare che il mio ego trascendentale, quello di colui che filosofa, sia e possa essere il primo e l'unico oggetto di tale scienza»¹⁹. In tal modo si riproporrebbe la scabrosa presenza di un solipsismo tale da impedire l'estensione del campo d'indagine fenomenologica e di ridimensionare la portata della stessa fenomenologia trascendentale.

¹⁴ Husserl (2008a), p. 43.

¹⁵ Husserl (2002a), p. 428.

¹⁶ Husserl (1966a), p. 304.

¹⁷ Cfr. Husserl (2002a), vol. 1, p. 426 ss.

¹⁸ Ivi, p. 431.

¹⁹ Husserl (2017), p. 102, trad. modif.

In realtà, però, la parvenza solipsistica che deriva da tale operazione riduttiva contrasta con la gradualità in cui procede la fenomenologia trascendentale nell'attuazione del suo programma integrale. Il compito che attiene a una «*critica dell'esperienza trascendentale di sé*» prevede, infatti, due livelli o piani della ricerca: nel primo «si dovrà attraversare l'intero regno dell'esperienza trascendentale di sé, anzitutto con mera dedizione all'evidenza immanente a tale esperienza nel suo decorso concordante», mentre il secondo «riguarderebbe appunto la critica dell'esperienza trascendentale e, quindi, della conoscenza trascendentale in generale»²⁰. Traducendo il senso di tale articolazione, nel primo stadio della ricerca non si è acquisito ancora, per Husserl, un atteggiamento pienamente filosofico, ma ci si muove nel solco di un'esperienza che è in certo modo naturale, mentre per dischiudere il campo infinito dell'esperienza trascendentale occorre «poter mettere in gioco, nel modo corretto, la problematica dell'intersoggettività, come problematica fondata e dunque di livello superiore»²¹. Il contemplare che tale problematica, almeno nei suoi inizi, si dipana ancora in termini egologici, tramite un solipsismo di segno trascendentale, lascia ancora aperta la questione se la soggettività non maturi in effetti il proprio ruolo costituente solo una volta abbandonata tale condotta solitaria, ovvero quella scelta deliberata di povertà che prelude però a un insospettabile arricchimento del proprio essere. Si è a lungo ritenuto, infatti, che la fenomenologia husserliana fosse rimasta prigioniera dei propri vincoli solipsistici, anche quando – come nella terza parte di *Ideen II* – Husserl si era aperto all'analisi della «soggettività sociale» e della «collettività delle persone»²², lasciando peraltro sempre l'ultima parola al tema dell'individuo e all'individuazione primordiale dello spirito. Detto altrimenti, se tale mondo di relazioni percepito come comune lo è solo tramite me, alla realtà sociale o collettiva sembra spettare ancora un modo di coscienza derivato, che il «fenomenologo avrà il compito di costituire negli scambi assai complessi dell'intersoggettività e di subordinare, da ultimo, all'unica coscienza originaria, la mia»²³.

Tale valutazione relativa al carattere non primario dell'intersoggettività, e al suo dover essere necessariamente costituita, sembrerebbe decretare l'impossibilità di evitare il solipsismo, dando così per scontato il fallimento del carattere trascendentale della fenomenologia. Tuttavia, ciò non rende giustizia all'autentico significato dell'impostazione trascendentale della filosofia husserliana. La sequenza ordinata che regola l'attuazione del metodo fenomenologico non considera l'ampliarsi della soggettività trascendentale in direzione dell'intersoggettività come una mera estensione del campo tematico della fenomenologia, ma gli assegna un rilievo per così dire qualitativo, poiché tramite tale passaggio la soggettività trascendentale finisce per accedere a una migliore comprensione di sé, realizzandosi le condizioni per definire la struttura intersoggettiva dell'esperienza trascendentale²⁴. Anche se con biasimevole ritardo²⁵, Husserl spiega, al riguardo, che l'incomprensione di tale proposta andava messa soprattutto in conto al tenore graduale della sua esposizione e, quindi, all'«incompletezza» che l'aveva inevitabilmente limitata in corso d'opera, sottraendo in qualche modo alla vista la motivazione teleologica intrinseca al suo processo di pensiero. Con la messa in rilievo del ruolo che spetta all'intersoggettività come necessario completamento dell'analisi costitutiva, la fenomenologia husserliana non intendeva concorrere all'indebolimento pluralistico dell'a priori trascendentale, avanzato senza troppo successo in ambito neokantiano, né collocarsi direttamente sulla scia di Kant attraverso una riformulazione del trascendentale in chiave di mera organizzazione analogica dell'esperienza, ma decretare con trasparenza che, con il riferimento alla soggettività trascendentale, non bisogna intendere solo «io in quanto io-stesso trascendentale, concretamente nella mia propria vita trascendentale di coscienza, ma anche: gli altri soggetti [*Mitsubjekte*] che si rivelano come trascendentali nella mia vita trascendentale, nella comunità trascendentale del noi, che insieme con loro viene alla luce. Nell'intersoggettività

²⁰ Ivi, p. 101, trad. modif.

²¹ Ivi, p. 102, trad. modif.

²² Cfr. Husserl (2002a), vol. 2, p. 194 ss.

²³ Ricoeur (1985), p. 65.

²⁴ Cfr. Husserl (1973c), p. 17. Testo n. 1, fine marzo-inizio aprile 1929. Si tratta della prima redazione della *Quinta Meditazione cartesiana*.

²⁵ Cfr. Husserl (2002a), vol. 1, p. 426 ss. e n. 2; (1966a), p. 301, n. 27.

trascendentale si costituisce dunque il mondo reale in quanto mondo obiettivo, in quanto esistente per “chiunque”²⁶.

In linea con tale indicazione, Husserl sottolinea che il «mondo è costantemente là per noi, ma anzitutto è là per me. Con ciò è per me là anche il fatto, e solo per questo esso ha senso per me, che il mondo è là *per noi* ed è là come il medesimo mondo»²⁷. Su questa base, è ovvio riconoscere che l'introduzione dell'intersoggettività non può essere vista come un'espansione, dall'esterno, della sfera più riparata della soggettività, ma va inteso come un approfondimento ben radicato nelle maglie di un procedimento riduttivo che non poteva arrestarsi di fronte a una barriera di fatto inesistente. L'esito della riduzione non circoscrive l'ambito della soggettività trascendentale, ma interessa ugualmente «l'intersoggettività trascendentale che si dischiude in essa»²⁸, al punto che quest'ultima si configura come «l'assoluto che sveliamo, è il “fatto” assoluto»²⁹. Ciò comporta che l'assoluto si rivela nel modo in cui le «soggettività assolute» sono intersoggettivamente in relazione tra loro³⁰, per cui la «piena universalità della soggettività trascendentale» va intesa come «inter-soggettività», di cui il mondo non può che essere il correlato³¹. Il profondo legame che unisce la fenomenologia trascendentale all'intersoggettività si manifesta nel riconoscere, dunque, che la «socialità intersoggettivo-trascendentale» è il terreno in cui, più in generale, si costituiscono la natura e il mondo, ma anche «l'essere intersoggettivo di tutte le oggettualità ideali»³², poiché «l'essere primo in sé» della totalità monadica³³ racchiude la «fonte intenzionale di ogni verità e di ogni essere autenticamente vero»³⁴. Ciò che consentirebbe di conferire senso e validità ad ogni cosa, riscattando anche la metafisica da un'ingenuità atavica, è la chiarificazione del problema costitutivo dell'intersoggettività, nella misura in cui la «sola trascendenza che si può dire propriamente tale, e tutto ciò che altrimenti è chiamato, come il mondo oggettivo, trascendenza, si basa sulla trascendenza della soggettività estranea»³⁵. È nel mio *ego* che il trascendente inizia a precisarsi, dapprima in maniera indeterminata, come l'altro da me che «rende possibile in modo costitutivo un nuovo campo infinito di ciò che mi è estraneo: una natura oggettiva e un mondo oggettivo, cui appartengono tutti gli altri e me stesso. Nell'essenza di tale costituzione, che sorge sulla base di altri “puri” [...] si trova che gli altri per me non restino isolati, ma che piuttosto [...] si costituisca una comunità di io che include me stesso [...] e infine una comunità di monadi tale per cui [...] si costituisca un unico e medesimo mondo»³⁶. Scoprendo in me la presenza dell'altro, scopro dunque una trascendenza che mi fa appartenere a una comunità, poiché – non essendo tale trascendenza riducibile ai miei modi coscienziali – si tratta di una trascendenza che necessariamente rimanda a una sfera intersoggettiva, in cui si esprime la *trascendentalità del noi*³⁷. Nella sua unità, il campo trascendentale è attraversato da una molteplicità, ed è così che la soggettività si trasforma in intersoggettività, in un noi che ha il potere di costituire.

2.

A lungo, le *Meditazioni cartesiane* sono state ritenute un'opera che consacrava la fenomenologia a una nuova specie di cartesianismo, che avrebbe potuto adottare, quindi,

²⁶ Husserl (2002a), vol. 1, p. 428. Sulla costituzione dell'«orizzonte degli altri io trascendentali», ovvero dei soggetti appartenenti all'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo», cfr. Husserl (2008a), p. 210 ss.

²⁷ Husserl (1966a), p. 299, trad. modif.

²⁸ Husserl (1973c), p. 73, ma cfr. anche p. 74 ss. Si tratta del Testo n. 5, senza dubbio del 1930.

²⁹ Ivi, p. 403. Appendice XXIII, all'incirca 13 novembre 1931.

³⁰ Cfr. Husserl (1973a), p. 482. Appendice LVIII, copia senza dubbio del 1927 di un testo del 1920 o un po' posteriore.

³¹ Husserl (1956), p. 480. Appendice XXX, all'incirca 1924.

³² Husserl (2017), p. 65 ss., *Lezioni parigine*.

³³ Cfr. ivi, p. 240.

³⁴ Husserl (1956), p. 449. Appendice XXIII, stesa senza dubbio nel 1925, alla quarantottesima lezione di *Erste Philosophie II*. Cfr. anche Husserl (1962/1968²), p. 344. Si tratta degli *Amsterdamer Vorträge* del 1928. E p. 474, si tratta dell'appendice XXII, del 1923, al § 37 della *Phänomenologische Psychologie*.

³⁵ Husserl (1956), p. 495. Si tratta dell'appendice XXXI, del 1923, alla cinquantaquattresima lezione.

³⁶ Husserl (2017), p. 184 ss., trad. modif.

³⁷ Cfr. ivi, p. 185.

solo una forma egologica e affrontare il problema della costituzione dell'altro a margine dello sviluppo di un'egologia trascendentale. L'opinione assai diffusa che la fenomenologia potesse essere possibile solo in tale fisionomia derivava dai «frintamenti del senso e del modo in cui la riduzione va eseguita»³⁸, per cui il disegno stesso dell'intera fenomenologia, «*come prima forma rigorosamente scientifica*»³⁹ dell'idealismo trascendentale, rischiava di rimanere consegnato ai limiti inaggrabili di un atteggiamento solipsistico. Ma in contrasto con le perplessità suscitate dal solipsismo cosiddetto trascendentale, una più mirata considerazione dell'itinerario filosofico husserliano avrebbe mostrato che il contributo dell'alterità viene prima della relativa esperienza ed è al tempo stesso indipendente dall'incontro che l'io realizza con l'altro, all'insegna del fatto che l'intersoggettività non è rubricabile a relazione contingente, appartenendo viceversa a priori alla struttura della soggettività costituente. Tutto ciò lascia intendere come soggettività e intersoggettività non siano alternative o in competizione tra loro, ma vadano concepite nella loro complementarità e interdipendenza reciproca. L'accusa di cartesianismo è un equivoco per molti versi ridicolo⁴⁰, anche se la fenomenologia husserliana non rinnega la necessità di approfondire il polo soggettivo della relazione. Ma tentare di descrivere, nella sua sterminata ampiezza, il campo delineato dall'ego cogito, concepito come il chi della relazione intenzionale, significa forse cadere prigionieri nelle maglie del solipsismo? La teoria husserliana dell'intenzionalità non impegna, in tal senso, a una forma d'internalismo, che sarebbe ulteriormente compromesso da un solipsismo addirittura metafisico. La richiesta che il solipsismo costituirebbe la debolezza fatale della fenomenologia non è nuova, ma s'inibisce dal cogliere la radicalità della sua impostazione. Non solo Husserl non è solipsista, ma l'intersoggettività non è un problema isolato che la fenomenologia trascendentale finisca per affrontare quasi casualmente, poiché – come lui sostiene nelle *Meditazioni Cartesiane* – è possibile cogliere l'autentico significato dell'idealismo trascendentale solo prendendo in considerazione il problema dell'intersoggettività. Come evento storico, la fenomenologia s'inscrive nel movimento trascendentalistico, cercando però di evitarne il limite del soggettivismo attraverso il superamento di ogni atteggiamento antropologico e mondano nell'unità intenzionale dell'esperienza – di tutta l'esperienza vissuta umana – racchiusa nella nozione di mondo come «concrezione dell'intersoggettività trascendentale»⁴¹.

Nell'incontro con l'altro, tramite l'esperienza empatica si costituisce la vita intersoggettiva in un flusso temporale che condiziona lo stesso operare della soggettività trascendentalmente costitutiva, imponendo a questa anche un legame di tipo generativo. Ogni soggetto implica sempre l'esistenza di un altro, formando una coesistenza comunitaria che ha luogo nel tempo, assumendo perciò i tratti della storicità. Proprio la fondazione sistematica di una teoria della soggettività trascendentale, dischiusa nella sua intrinseca natura intersoggettiva, ha progressivamente orientato la ricognizione husserliana riguardante la produttività della vita esperienziale verso nuovi contenuti noematici, rappresentati dal mondo della prassi, dall'aspirazione etica e religiosa, dagli infiniti risvolti culturali della socialità, riattivando il senso di una teleologia intimamente connessa ai principi dell'analisi intenzionale. «L'essere in sé primo, che precede e reca in sé ogni oggettività mondana, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che diviene comunità in varie forme. Ma all'interno della sfera monadica effettiva, e come ideale possibilità d'essenza, in ogni monade immaginabile compaiono tutti i problemi della fatticità accidentale, della morte, del destino, della possibilità di un'"autentica" vita umana, che si richiede in un significato particolare "piena di senso" – tra cui anche i problemi del "senso" della storia e altri problemi più elevati»⁴². Oltre a rimuovere le critiche sull'aver condotto l'indagine fenomenologica in chiave solipsistica, l'esplicitazione del tema dell'intersoggettività distoglie dalla filosofia husserliana anche le accuse di aver privilegiato la dimensione intellettualistica della soggettività stessa, trascurando gli aspetti della vita pratica e le problematiche della cosiddetta "esistenza". Tuttavia, non si trattava di restare,

³⁸ Husserl (2007), p. 231.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. Husserl (2008a), p. 215.

⁴¹ Husserl (2008), p. 281.

⁴² Husserl (2017), p. 240, trad. modif.

per Husserl, sul piano della soggettività mondana, dell'uomo inteso come ente antropologico, ma di avviare il passaggio a una fenomenologia sociologico-trascendentale, facendo emergere dalla sfera passiva e genetica dell'intersoggettività campi d'interesse fino a quel momento insondati. La prospettiva di una vita trascendentale che costituisce il mondo prende le mosse dall'esplicitazione del motivo trascendentale che anima la genesi stessa del soggetto, poiché una dottrina della comunità richiede che l'intenzionalità egoica sia capace di accedere all'intenzionalità dell'altro, costituendo un senso condiviso che procede anzitutto da una mediazione corporea. «Se ogni monade è realmente [*reell*] un'unità assolutamente chiusa, il giungere irreal e intenzionale dell'altro nella mia primordialità non è irreal nel senso di un essere sognato in essa o di un essere presente alla maniera di una mera fantasia. Ciò che esiste è in comunione intenzionale con ciò che esiste. È un legame di principio peculiare, un'effettiva comunità, quella che per l'appunto rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo, di un mondo di uomini e cose»⁴³.

Husserl s'imbatte nel tema dell'intersoggettività – termine messo in circolazione nella filosofia tedesca da Johannes Volkelt nel 1886 (*Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*) – fin dalle *Ricerche logiche*, partendo dal problema della funzione comunicativa delle espressioni linguistiche affrontato nella *Prima* ricerca logica. Al riguardo, la questione riguardante la comprensione dell'altro e l'individuazione del meccanismo associativo che avrebbe potuto condurre al di là dell'esperienza di sé eccedeva però l'orizzonte problematico delle *Ricerche logiche*⁴⁴. La questione dell'esperienza dell'altro in quanto tale appare infatti, in senso proprio, nel momento in cui egli inizia a porre i fondamenti metodologici della fenomenologia, ovvero dal 1905 circa, periodo nel quale viene messa a punto la riduzione fenomenologica come «il più fondamentale di tutti i metodi»⁴⁵. È infatti il metodo stesso della riduzione che costringe Husserl a porre il problema dell'intersoggettività, chiedendosi come la riduzione, intesa come riconduzione a una coscienza contrassegnata da assoluta purezza, possa render conto anche di una pluralità di coscienze ugualmente assolute. In fondo, è l'assunzione consapevole del solipsismo come artificio, come «esperimento di pensiero»⁴⁶ e vera e propria finzione che rimanda alla fondazione costitutiva dell'alterità, nel senso che l'aporia solipsistica sprona il metodo fenomenologico a cogliere nel tema dell'intersoggettività il suo necessario compimento. In un manoscritto all'incirca del 1908, intitolato *Monadologia*, Husserl dice che «la mia coscienza è essere assoluto e ogni coscienza è essere assoluto [...] La tua coscienza è per la mia coscienza un essere esteriore *assoluto* e la mia coscienza lo è per te»⁴⁷. Ma già in precedenza, in un testo del *Nachlass* redatto a Seefeld nell'estate del 1905, Husserl aveva introdotto la questione sulla «differenza degli individui» e sul «fare esperienza in relazione ad altri», con riferimento all'individualità dell'io e dei relativi vissuti⁴⁸. Ma non c'è solo il porre sullo stesso piano l'io e il tu, con il richiamo cioè a una comunicazione intermonadica. Con lo stagliarsi di una trama intersoggettiva, l'istanza solipsistica formula un'obiezione intrinseca allo stesso programma della fenomenologia, rintracciando all'interno dell'ego l'esperienza di qualcosa che mi trascende in ragione della sua alterità, che mi è irriducibile avendo a sua volta la forma dell'*ego*, rappresentando una trascendenza più spinta di qualunque altra cosa, quasi a configurare la più autentica trascendenza del mondo. Qui compare, come ulteriore ingrediente della problematica costitutiva dell'alterità, e dunque dell'intersoggettività trascendentale, il richiamo all'empatia (*Einfühlung*) come forma esperienziale *sui generis* – per dirla con le parole di Edith Stein⁴⁹ – e cioè a una forma d'intenzionalità indirizzata ai vissuti altrui⁵⁰.

Tra il 1905 e il 1911 Husserl si è confrontato in maniera approfondita con alcune tra le principali teorie riguardanti la conoscenza dell'io estraneo, e in particolar modo con quella sviluppata da Benno Erdmann sulla base di una «conclusione per analogia» e con la

⁴³ Ivi, p. 209, trad. modif.

⁴⁴ Cfr. Kern (1973a), p. XXIV.

⁴⁵ Husserl (1956), p. 234.

⁴⁶ Husserl (2002a), vol. 2, p. 83.

⁴⁷ Husserl (1973a), p. 6. Si tratta dell'Appendice III, datata intorno al 1908.

⁴⁸ Ivi, p. 1 ss. Testo n. 1, Seefeld (1905). Cfr. anche appendice I, all'incirca del 1908, p. 3 ss.

⁴⁹ Cfr. Stein (1998), p. 79.

⁵⁰ Cfr. Husserl (2008b), p. 617, laddove si dice che l'empatia o «l'esperire comprendente» è in ogni caso, comunque ci si voglia esprimere, «*esperienza*» (testo n. 53 del 14 dicembre 1932).

dottrina di Theodor Lipps, impiantata su uno sfondo di natura estetica. Husserl aveva già fatto uso in senso proprio del termine *Einfühlung* nel corso di lezioni del 1905 sulla “teoria del giudizio”⁵¹, avendolo ripreso dagli scritti lippsiani o forse anche dalla lettura attenta di *Über Annahmen* (1902, in particolare §§ 53-54), l’opera fondamentale di Alexius Meinong⁵². Nondimeno, è senz’altro la dottrina di Lipps ad aver attirato i maggiori rilievi critici da parte di Husserl, sebbene non mancassero alcune convergenze tematiche con la concezione lippsiana dell’empatia, che finirono infatti per ostacolare, *in itinere*, una soluzione del «*problema dell’empatia come costituzione dell’io estraneo nella mia coscienza*»⁵³. Il rifiuto della teoria di Lipps è banalmente confermato dal fatto che Husserl considerava l’*Einfühlung* una «*falsa espressione*»⁵⁴, ma certo le ragioni del contrasto erano più profonde. Non era chiaro, ad esempio, se con tale termine s’intendesse che l’io proietta il proprio sé in un corpo estraneo o se esso stesse realmente incontrando il sé estraneo tramite il suo corpo. In ogni caso, l’esperienza estranea non poteva mai tradursi, per Husserl, nella proiezione di un vissuto immediato in un corpo esteriormente percepito, con l’aggravante di potersi addirittura sentire tutt’uno con l’altro. Con nettezza, Husserl afferma infatti che «*non ha luogo propriamente alcun’empatia [...] alcun procedimento analogico, alcuna conclusione per analogia o trasposizione analogica [...] Ciò che qui si effettua è senz’altro l’appercezione della vita psichica estranea. Il corpo estraneo viene compreso, nella sua manifestazione esteriore, come corpo*»⁵⁵. Nondimeno, il problema della costituzione dell’altro non riguarda più un’assunzione empirica, destituita di significato, e tanto meno attiene al piano delle argomentazioni dialettiche o a ipotesi di natura metafisica, bensì esige l’esplicitazione fenomenologica di ciò che si indica con l’espressione “*alter ego*”. Liberi da ogni ovvietà, si tratta di comprendere il senso della presenza soggettivamente estranea dell’altro a me. «Dobbiamo farci un’idea approfondita dell’intenzionalità implicita ed esplicita nella quale, sul terreno del nostro ego trascendentale, si annuncia e verifica l’*alter ego*, e di come – in quali intenzionalità, in quali sintesi e in quali motivazioni – si forma in me il senso “*alter ego*” e, sotto il titolo di esperienza concordante dell’estraneo, viene verificato come essente nel suo essere e perfino, alla sua maniera, come esso stesso-là. Queste esperienze e le loro operazioni sono fatti trascendentali della mia sfera fenomenologica. In quale altro modo, se non interrogandoli, posso esplicitare in tutti i suoi aspetti il senso degli altri essenti?»⁵⁶.

Fin dalle sue prime riflessioni sul tema, Husserl si rifiuta quindi di trattare l’empatia in termini di ragionamento analogico o di argomento inferenziale, secondo la formulazione che procedeva da John Stuart Mill (*An Examination of Sir William Hamilton’s Philosophy*, 1865)⁵⁷, allontanandosi sensibilmente anche dalla modalità cartesiana – esibita nella seconda *Meditazione metafisica* nell’esempio dei possibili automi valutati come uomini – che si reggeva su una trasposizione intellettuale o su un vero e proprio giudizio, capace di condurci a vedere ciò che in realtà si nasconde alla vista. L’opposizione nei confronti del tentativo di render conto dell’empatia in termini di meccanismo proiettivo e imitativo porta Husserl a considerare la posizione di Lipps come un «rifugio dell’ignoranza fenomenologica»⁵⁸, poiché – invece d’invocare un’inesplicata «dottrina degli istinti» – si sarebbe dovuto chiarire ciò che legittima tale esperienza o percezione dell’estraneo. Essendo ogni appercezione un’«appercezione d’esperienza», si trattava di operare una ricognizione strutturale della coscienza di un oggetto trascendente, la cui trascendenza si può solo costituire nella forma di una coscienza che “intende” ed esige un riempimento motivato. Stante che l’empatia, come accesso alla vita coscienziale altrui, può assumere solo una forma indiretta, giacché con essa ci si limita ad essere presso l’altro senza identificarci con esso o costruircene un’immagine a guisa di un atteggiamento riproduttivo che falsificherebbe la natura stessa di quest’incontro, il percorso di tale meccanismo associativo presenta, da un lato, il filo conduttore di ciò che originariamente e da sempre

⁵¹ Husserl (2002b), p. 136 ss.

⁵² Cfr. Kern (1973a), p. XXVI ss.

⁵³ Husserl (1973a), p. 44, n. 1. Testo n. 3 del 1909.

⁵⁴ Ivi, p. 335 ss. Testo n. 13 del 1914 o 1915.

⁵⁵ Ivi, p. 338.

⁵⁶ Husserl (2017), p. 166 ss., trad. modif.

⁵⁷ Cfr. al riguardo Zahavi (2001), (2010), (2018).

⁵⁸ Husserl (1973a), p. 24. Testo n. 2, precedente al 1909.

è di nostra appartenenza e, dall'altro, il materiale estraneo che va ricostruito nei termini di un'analisi intenzionale del riferimento a un *alter ego*. Affermare che un'esperienza, come quella empatica, è per così dire mediata non comporta però sostenere che essa possa risultare fondata su un ragionamento di qualche tipo, non importa se analogico. Nei tratti evolutivi dell'impostazione trascelta, Husserl giunge a esplicitare infatti che «l'entropatia [empatia] non è un esperire mediato nel senso che l'altro venga esperito come qualcosa di psicofisicamente dipendente dal suo corpo somatico, ma un'esperienza immediata dell'altro [e] qualcosa di analogo vale per l'esperienza della comunicazione con altri, del commercio reciproco con loro»⁵⁹. Ciò significa che, nella *Fremderfahrung*, dell'altro non percepiamo solo le sembianze corporee. Attraverso la mediazione necessaria dell'empatia, «noi “vediamo” l'altro e non soltanto il corpo vivo dell'altro; egli ci è presente non solo corporalmente, ma anche spiritualmente, “nella sua persona”»⁶⁰.

3.

Il tema dell'intersoggettività, per quanto si sviluppi in maniera continua nei manoscritti di ricerca husserliani fin dal primo decennio del Novecento, trova il suo snodo decisivo nella *Quinta* meditazione cartesiana, in cui Husserl sceglie ancora di battere, in prima istanza, la via cartesiana della riduzione. In questa meditazione, l'interesse per la questione dell'altro sembra assumere anche toni drammatici, proprio per il rilancio del tema solipsistico. Husserl parte, alla maniera di Descartes, dall'evidenza assoluta dell'ego, ma sottolinea come questi abbia tradito tale impostazione cogliendo nell'ego cogito una sorta di assioma, di primo anello di una catena deduttiva che va dalla scoperta del soggetto come *res cogitans* a quella di un Dio veridico, permettendo di riaffermare tutto ciò che era caduto sotto la scure del dubbio iperbolico, e cioè la totalità del mondo esterno. Di Descartes, però, Husserl non conserva né il motivo egologico, né quello teologico, ed è per questo che gli occorre trovare una soluzione diversa al problema di ciò che garantisce il valere dell'oggettività. Se per Descartes Dio è il garante della realtà del mondo esterno, per Husserl la fondazione dell'oggettività può essere data solo tramite l'intersoggettività – il che comporta il superamento del solipsismo, trasformando l'obiezione di solipsismo in argomento o, in altri termini, attraverso un superamento del solipsismo dall'interno, con la possibilità di accedere all'altro a partire dalla stessa dimensione solipsista richiesta dall'*incipit* del metodo fenomenologico. Husserl cerca di mostrare, infatti, come una teoria della comunità sia erigibile solo su queste basi. Ciò è possibile se l'intenzionalità solipsista (dell'ego puro) è in grado di trovare in essa un accesso all'intenzionalità dell'altro, ovvero se il senso costituito da me è al tempo stesso un senso che vale anche per l'altro. Ma tutto ciò si mostrerà possibile solo in maniera mediata, e la mediazione è data anzitutto tramite il corpo. Il fatto che Husserl, nel § 49 delle *Meditazioni cartesiane*, giunga a definire l'altro io come il «primo estraneo in sé (il primo non-io)»⁶¹ – laddove Nietzsche, nella *Genealogia della morale*, stabilisce invece che ognuno è il più lontano da sé – significa che ciascun oggetto, in qualità a sua volta di non-io, dev'essere fondato su questo non-io più originario, su quest'alterità, per cui la stessa oggettività non può che essere fondata sull'intersoggettività. La riflessione fenomenologica sul modo di dati dell'altro è implicitamente portatrice, dunque, di una tesi ontologica che, in negativo, indica che non si tratta, al riguardo, di un commercio diretto tra anime o di un'unione mistica tra ego trascendentali. Interpretazioni del genere vengono rigettate alla fonte, anche perché gli altri ego non sono separabili dal tipo di evidenza strutturale prescritto dal loro senso ontico. Tale riflessione è portatrice, perciò, di una specifica presa di posizione metodologica: se la vita trascendentale dell'altro si può dare solo in maniera fondata sullo strato materiale della corporeità, e se non è per principio passibile di presentarsi in maniera diretta, l'analisi costituente deve chiarire le specificità strutturali dell'intenzione e dell'evidenza che ne ha. Qual è dunque la motivazione che mi conduce a porre un senso ontico che oltrepassa le mie possibilità d'attestazione o di conferma propriamente intuitiva? E come si manifesta, o si annuncia, un tale senso psichico o trascendentale sulla base dello strato materiale del

⁵⁹ Husserl (2000b), p. 361.

⁶⁰ *Ibidem*, trad. in parte modificata.

⁶¹ Husserl (2017), p. 184.

mondo percettivo? E infine, come può tale senso confermarsi non potendo accedere all'evidenza di una presenza immediata?

Essendo condotta sul terreno percettivo, la costituzione dell'altro infrange alla radice ogni discorso solipsistico⁶², introducendo di necessità considerazioni che accentuano l'aspetto della mediazione, sia rispetto al tema della natura, sia in relazione a quello della cultura e del mondo umano più in generale. Nell'esperienza trascendentale dell'alterità, che avviene per il tramite dell'empatia, il corpo dell'altro non è più inteso in termini cosali, e neppure semplicemente come corpo vivo, ma come mezzo espressivo attraverso cui si legge l'intenzionalità operante dell'alter ego. A differenza di Scheler, per Husserl non è possibile avere un'immediata esperienza dell'alterità, giacché se l'altro da me potesse risultarmi direttamente accessibile, finirebbe per fare tutt'uno con me, andando persa con ciò la sua caratteristica essenziale di essere per l'appunto altro. Nel campo percettivo, c'è qualcosa di caratterizzabile come un altro corpo vivo, che è a sua volta soggetto di percezione. Esso non si risolve però nel suo mero esser presente, poiché in tal senso non sarebbe per me un altro, e in fondo nemmeno un corpo vivo. Se l'esperienza originale è limitata sempre alla percezione che si ha del proprio corpo e all'aspetto materiale o fisico dei corpi percepiti, l'altro eccede invece la semplice presenza, essendo piuttosto co-presente. Di qui la circostanza che l'atto intenzionale percettivo, che reca a datità l'altro come tale, venga designato come «appresentazione»⁶³. L'altro è infatti co-presente o, detto altrimenti, presentificato, non fruendo della presenza originale che qualifica l'essere egologico che mi è proprio. L'essere dato solo come co-presente non comporta però il fatto che esso rientri in una sorta di presunzione indiretta, ma indica che l'esperienza dell'altro si limita ad appresentare, giacché l'altro – pur essendo nel mio orizzonte percettivo – vi compare come espressione di una radicale trascendenza. In altri termini, se delle cose possiamo avere un'esperienza direttamente percettiva, per esperire l'alterità personale occorre far ricorso al *medium* dell'empatia, in corrispondenza del maggior grado di complessità e dignità concettuale che vige in tale sfera non naturalistica. In considerazione di tutto ciò, è evidente che nell'esperienza dell'estraneo non si tratta di ridurre a tutti i costi la distanza tra ego e alter ego, bensì di comprendere a pieno il senso che tale distanza riserva. La certificazione dell'esistenza dell'alter ego si annida, infatti, nel suo costituirsi nelle profondità dell'ego, per cui una confutazione radicale del solipsismo ottiene la sua cogenza a prescindere da prove riguardanti l'ingenua trascendenza dell'altro, stante che la reciproca collaborazione di ego e alter ego nella costituzione dell'oggettività mondana testimonia di un vincolo ben più saldo di qualunque legame che si configuri come esteriore. Il senso dell'alterità, che prende corpo già al livello pre-egoico del flusso iletico e dell'orizzonte temporale che spontaneamente organizza i *sense-data* in base a un'intenzionalità passiva e latente, rivela l'originaria natura intersoggettiva del nesso che l'ipseità stringe con l'alterità che la abita fin dall'inizio, nella misura in cui l'alterità a sé svela come l'altro che si costituisce in me non sia semplicemente un altro, ma un altro sé. L'alterità dell'altro manifesta, infatti, una peculiare absolutezza pur essendo costituita nello sfondo egoico in cui la riduzione tematica alla «sfera del proprio», ovvero di «ciò che mi appartiene propriamente», s'inscrive – come forma peculiare di *epoché* – in un saldo regime trascendentale⁶⁴. L'alter ego e la rispettiva alterità non sono quindi rubricabili a mere rappresentazioni del soggetto o a variazioni eidetiche del proprio ego, e in ciò si racchiude il mistero – per nulla paradossale – di un accesso all'altro che procede dai risvolti più propri della mia esperienza, da ciò che custodiamo di più proprio. Il costituirsi nell'ego di un alter ego passa sempre attraverso il riconoscimento di ciò che è proprio, partendo anzitutto dal mio corpo proprio per spingersi fino al corpo altrui tramite una sorta di sentire, carico di valenze cognitive ma anche di connotati emozionali e affettivi. In questa cornice problematica entra in gioco l'empatia – termine che nelle *Meditazioni cartesiane* fa la sua comparsa nel § 47 – imponendo di farsi carico dell'esperienza dell'altro tramite l'individuazione della prossimità che regna, in termini strutturali, tra l'ego e l'alter ego. Il

⁶² Cfr. Husserl (1973b), appendice XLIII, n. 17, pp. 341-357: *Il controsenso del realismo trascendentale. Contro l'obiezione del solipsismo* (fine 1924). Si veda però anche Husserl (1973c), Testo n. 1: *Erste Fassung der fünften Cartesianischen Meditation*, fine marzo-inizio aprile 1929, p. 3 ss.

⁶³ Cfr. Husserl (2017), p. 186 ss.

⁶⁴ Ivi, p. 169 ss.

condividere una comunità esperienziale, che ha come nucleo portante il tema della corporeità, conduce a riflettere sulla peculiarità del legame che ci unisce all'altro, vale a dire a ciò che fa sì che l'altro mi sia presente ma come altro, al punto che si può dire vi sia anche un'«originalità dell'appresentazione», poiché la «mia "percezione" degli altri è un originale darsi in se stessi [*Selbstgebung*] degli altri uomini»⁶⁵, nel quale tale appresentazione si legittima, in maniera conseguente, nella sintesi di un'esperienza progrediente e sempre più completa, che tende all'auto-conferma.

Nell'evoluzione del suo pensiero e nella conseguente radicalizzazione di certi temi, l'indagine husserliana sull'empatia trova un suo assestamento non solo nell'evidenziare che l'oggettività del mondo e ogni ambito di validità hanno un fondamento intersoggettivo, e cioè che l'oggettività passa attraverso l'esperienza dell'altro, ma che la struttura dell'intersoggettività partecipa di un radicamento egologico, al pari di come la struttura intenzionale dell'ego si nutre, mediatamente, della soggettività altrui e delle sue prerogative trascendentali. Per questo, ogni apparenza solipsistica della fenomenologia si dilegua considerando che l'ego trascendentale – nella sua operatività costitutiva – non produce o crea la datità originaria dell'altro, ma che, alla stregua di un a priori, vige la circostanza per cui «coscienza di sé e coscienza dell'estraneo sono inseparabili»⁶⁶. Cogliere la possibilità del peculiare modo d'essere dell'altro richiede di affrontare dunque il quadro dell'egologia con un rigore metodologico accresciuto. Al riguardo, la tesi husserliana è che «all'interno di ciò che gli appartiene propriamente, e grazie ad esso, l'ego costituisca il mondo oggettivo come l'universo d'essere che gli è estraneo, costituendo all'interno del primo livello di tale costituzione l'estraneo nel modo dell'alter ego»⁶⁷. In maniera per certi versi ancor più definita, Husserl afferma come «in questa sfera di proprietà primordiale del mio ego trascendentale debba risiedere il *fondamento di motivazione* per la costituzione di quelle *trascendenze autentiche* che oltrepassano tale sfera [...] *un mondo del non-io*, dell'estraneo all'io. Ogni oggettività intesa in questo senso rinvia costitutivamente al *primo* essere estraneo all'io, nella forma dell'"altro", cioè del non io nella forma dell'"altro io"»⁶⁸. Come esperienza costituente, l'esperienza del mondo non designa dunque un'esperienza privata, ma un'esperienza comunitaria, in cui la possibile reciprocità d'intesa presuppone la costituzione dell'altro per me come correlato dei miei vissuti intenzionali⁶⁹. Nel battere la via cartesiana della riduzione – che presenta il difetto di ricondurre troppo in fretta all'atteggiamento naturale e di arrivare con un salto all'ego trascendentale privandolo, per assenza di un'esplicitazione graduale, di qualsiasi contenuto⁷⁰ – Husserl da un lato riconosce che tale tragitto non è destinato ad accedere all'intersoggettività, come unico esercizio ammissibile della soggettività trascendentale, ma soprattutto che il rischio è dar luogo con ciò a una reificazione dell'alter ego. Viceversa, dal punto di vista husserliano, l'impresa di ricondurre costitutivamente l'altro all'io intende salvaguardare i diritti dell'alterità, senza i quali non sarebbe possibile fondare una comunità attrezzata per opporsi alle insidie del relativismo. La costituzione di un mondo comune e la fondazione della sua unicità seguono dunque la costituzione del senso dell'altro nella sua trascendenza, laddove il mondo in questione rappresenta una «trascendenza immanente»⁷¹ all'intersoggettività. In questa chiave, a partire dalla determinazione dell'ego di cui l'alter ego costituisce l'alterità, si evince che l'empatia non può significare il fatto di sostituirsi all'altro prendendone per così dire il posto, bensì che ciò segna il divario, se non proprio l'abisso, che ci separa dalla soggettività estranea.

Per esperire l'alterità personale è necessario far ricorso dunque all'empatia. A fronte del carattere diretto dell'esperienza percettiva, la comprensione degli altri si serve di un tramite che guida, in una sorta di sdoppiamento psichico, l'intenzionalità intersoggettiva in

⁶⁵ Husserl (2008b), p. 31. Appendice II, n. 4 (datato 1928).

⁶⁶ Husserl (2008a), p. 272, trad. modif.

⁶⁷ Husserl (2017), p. 177.

⁶⁸ Husserl (1966a), p. 298, trad. modif.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 292 ss.

⁷⁰ Husserl (2008a), p. 181 ss.

⁷¹ Tale espressione, con le relative distinzioni polisemiche, compare già nella *Idea della filosofia* (1907), ma è ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* (1910-1911) che si torna a considerare la «trascendenza dell'immanenza» riguardo alla possibilità dell'inganno e all'empatia stessa. Su questo piano, essa s'inquadra nell'ambito di una «trasgressione» del dominio della datità assoluta, delineando con ciò la necessaria condizione di possibilità di una scienza fenomenologica (cfr. Husserl, 2008b, p. 54 ss.; 2017, p. 181 ss.).

entrambe le direzioni: verso il polo proprio e verso quello altrui. In tal modo sembrano trovare soluzione le aporie solipsistiche che altrimenti condannerebbero la fenomenologia alle ristrettezze della sfera egologica. Dietro al problema dell'empatia c'è, del resto, il compito di evidenziare il senso d'essere del mondo obiettivo, e cioè esibire che l'oggettività ha una valenza intersoggettiva. Da qui si evince come la questione dell'esperienza dell'altro, ovvero dell'empatia, non costituisca un problema particolare. In senso ampio, il tema dell'esperienza dell'altro attiene, infatti, agli stati esperienziali e cognitivi, giacché – infittendo sempre più la trama della propria ricognizione fenomenologica – Husserl sancisce che «seguendo nella visione immanente il flusso dei fenomeni, noi passiamo da fenomeno a fenomeno [...] e mai ad altro che fenomeni. Solo se la visione immanente e l'esperienza cosale giungono a sintesi, il fenomeno intuito e la cosa esperita entrano in relazione tra loro. Grazie alla mediazione dell'esperienza della cosa e di una tale esperienza di relazione, si ha al tempo stesso l'empatia come una specie di visione indiretta dello psichico, caratterizzata in sé come visione che penetra in una seconda connessione monadica»⁷². Su questo punto, la posizione di Husserl matura un distacco considerevole dalla concezione stratificata della «simpatia» promossa da Scheler, per la quale il ricorso all'analogia doveva necessariamente ancorare la stessa tematica husserliana a una dimensione intellettualistica e raziocinante, incapace di dar conto del complesso della vita emozionale, e segnatamente di tradursi nell'esperienza diretta di sentirsi insieme con l'altro. Nella sua teoria percettiva dell'altro⁷³, Scheler – oltre ad escludere ogni ragionamento di ordine analogico e quegli aspetti proiettivi che finirebbero per imprigionarci nella nostra mente – sostiene la possibilità di cogliere direttamente, nell'ampio spettro dei fenomeni espressivi, gli stati d'animo e i vissuti di una persona, ottenendo con ciò una giustificazione esperienziale della comprensione degli altri. Scheler contesta infatti sia il punto di partenza egologico, ovvero la possibilità di aver accesso in maniera immediata alla propria sfera coscienziale, sia la tesi complementare secondo cui non sarebbe possibile entrare in contatto diretto con i vissuti altrui. Scheler nega che vi sia uno stadio d'iniziale isolamento dagli altri, ma soprattutto si oppone al fatto che l'incontro con gli altri debba *in primis* tener conto dell'aspetto corporeo e di tratti per così dire comportamentali, ovvero di esteriorità prive di connotati psicologici. Dal punto di vista scheleriano, gli stati emozionali e affettivi non sono mere qualificazioni dell'esperienza soggettiva ma, nel loro pieno statuto espressivo, manifestano una visibilità immediata che, senza fornire per questo una scorciatoia, abbrevia di molto la distanza tra l'esperienza di sé e l'esperienza dell'altro, rendendo assai meno problematico quell'accesso alle menti altrui che per Husserl e Stein non cessò mai di caratterizzarsi invece come un problema.

In termini husserliani, la vicinanza strutturale tra me e l'altro traccia i contorni di un contesto esperienziale in cui vige una misura comune che ci lega strettamente l'uno all'altro, e precisamente una conformazione dell'ordine della corporeità che ci mette per così dire in presenza l'uno dell'altro, dovendo però ammettere, riguardo a tale presenza in carne ed ossa, che in questo caso «né l'altro io stesso, né i suoi vissuti e le sue manifestazioni, niente di ciò che appartiene alla sua essenza propria giunge a datità originaria»⁷⁴. Nel caso della datità dell'altro siamo infatti al cospetto di un'intenzionalità che, in virtù della sua «mediatezza», «rende presente un essere “insieme-li” [*Mit-da*], che tuttavia non è esso stesso lì e che non può mai divenire un esso stesso-li [*ein Selbst-da*]. Si tratta di un modo di render co-presente, di un tipo di “appresentazione”»⁷⁵. Ciò che Husserl al riguardo ci comunica è il paradosso in cui consiste la datità dell'altro, che per un verso si dà in carne ed ossa davanti a noi, ma che in senso stretto non si presenta, sfugge all'intuizione, sfumando la sua stessa veste di fenomeno. Così come per trovare il tempo era stato necessario abbandonare il terreno dell'esperienza percettiva e discendere nelle profondità dei materiali sensibili iletici, così per fare esperienza dell'alter ego si richiede di non attenersi all'esperienza percettiva abituale, per aprirsi non alla percezione dell'altro da sé, al mero non-io in generale, al non-io inteso come una qualunque oggettualità, ma a un altro che, essendo del tutto simile a me, è un altro me stesso. Da qui l'idea di poter analogicamente trasferire il medesimo senso dell'essere a un corpo diverso dal mio, fidando su una «percezione interpretante», su una forma di

⁷² Husserl (1994/2005), p. 51.

⁷³ Scheler (2021), in particolare p. 225 ss.

⁷⁴ Husserl (2017), p. 186 ss., trad. modif.

⁷⁵ Ivi, p. 187, trad. modif.

percezione secondaria che presuppone la percezione del proprio corpo vivo, concorrendo a costituire l'esperienza dell'altro. Proprio «quest'esperienza tramite interpretazione» individua ciò che in maniera «poco appropriata» si definisce come «empatia»⁷⁶. Ancora una volta si avverte come l'impostazione che Husserl dà a tale problema operi uno scarto rispetto alla maggior parte degli approcci di carattere estetico, psicologico ed etico-morale, anche perché l'esperienza dell'altro non è di stampo fusionale e l'empatia non è il frutto di un'associazione immediata che delinea uno spazio di relazione condiviso di tenore prevalentemente emozionale. Al contrario, l'empatia pone l'esperienza dell'altro nel segno di una differenza irriducibile, di un divario di principio incolmabile, ma soprattutto la fa rientrare nella dimensione costitutiva della fenomenologia trascendentale. La curvatura che Husserl imprime al complesso straordinariamente vasto d'indagini concernenti il mondo primordiale le abilita a far parte di un'«estetica trascendentale» – invero assai dilatata rispetto a quella kantiana – giacché la ricerca di un «a priori concreto della natura (e precisamente di quella primordiale), data in un'intuizione puramente sensibile»⁷⁷ necessitava di profonde integrazioni fenomenologico-trascendentali, con il conseguente inserimento di tali temi all'interno di una «problematica costitutiva»⁷⁸. Il primo piano che sta sopra a tale estetica trascendentale riformulata è rappresentato dalla «cosiddetta empatia», e cioè dalla «teoria dell'esperienza dell'estraneo». In tale collocazione in seno alla «fenomenologia costitutiva», il «problema dell'empatia» ha finalmente acquisito il «suo vero senso e il suo vero metodo di soluzione». Ciò mostra, infatti, che tutte le teorie succedutesi finora (inclusa quella di Scheler) non hanno conseguito per Husserl un risultato effettivo, non avendo mai riconosciuto il modo in cui «l'estraneità dell'altro» si trasferisce al mondo intero come sua «oggettività», conferendo ad esso per la prima volta questo senso»⁷⁹.

4.

Nello sviluppo delle analisi tese a evidenziare la struttura intenzionale dell'empatia, che all'altezza degli *Amsterdamer Vorträge* (1928) Husserl qualifica come forma d'intenzionalità radicata nell'io proprio e indirizzata verso l'io estraneo⁸⁰, si registrano varie oscillazioni, anche di carattere lessicale, che scandiscono la diffidenza di Husserl per il termine *Einfühlung*, che a suo dire designava assai «malamente» un certo tipo di esperienze rivolte agli altri⁸¹, ovvero i vissuti in cui l'altro è dato come tu nei modi dell'alter ego. Husserl si avvale spesso, per mitigare l'impatto dell'empatia e sterilizzarne gli effetti indesiderati, di espressioni o singoli vocaboli (*Eindeutung*, *interpretative Wahrnehmung*, *interpretative Erfahrung*, *Interpretation*, *Komprehension*, *komprehensive Erfahrung*, *comprehensive Bewusstsein*, *comprehensio*) che rimandano alla comprensione e all'atteggiamento comprendente, sia in chiave esperienziale sia in quella percettiva. In ogni caso, egli inizia a servirsi consapevolmente del termine «empatia» (*Einfühlung*) solo a partire dal 1905, allorché non bastava più aver realizzato che la comprensione di un'altra persona non avviene tramite un pensiero logico o una mera inferenza, ma occorreva calare tale questione nell'orizzonte dischiuso dalla riduzione fenomenologica. Husserl recupera questo termine, che era in uso nella lingua tedesca dall'epoca romantica, rifacendosi a un dibattito che si era sviluppato in chiave filosofico-psicologica nel secondo Ottocento (cui presero parte, tra gli altri, Friedrich Theodor e Robert Vischer, Münsterberg, Witasek, Benno Erdmann, Volkelt, Külpe, Meinong e Theodor Lipps), e nel quale il tema dell'empatia era stato prevalentemente analizzato in rapporto all'opera d'arte e alla sua ricezione. Malgrado ciò, il contesto delle riflessioni lippsiane sui modi di cogliere la vita cosciente, le esperienze vissute e gli stati psichici di un'altra persona influirono sulla messa a punto della problematica husserliana, che all'inizio continuò a presentare alcuni punti di contatto con la teoria di Lipps, e segnatamente in ordine a un certo parallelismo tra l'empatia e il ricordo. Il rifiuto husserliano – condiviso peraltro da Lipps, e in seguito da Scheler e dalla stessa Stein – di una spiegazione del fenomeno empatico basata su un'inferenza analogica, derivava in primo luogo dall'aver affrontato l'empatia sotto il profilo dello «strato estesiologico» dei campi sensoriali relativi al

⁷⁶ Husserl (2007), p. 81 e n. 1.

⁷⁷ Ivi, p. 228, trad. modif.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, p. 229, trad. modif.

⁸⁰ Cfr. Husserl (1962), (1968²), p. 331.

⁸¹ Cfr. Husserl (1959), p. 438.

corpo estraneo⁸², non cedendo quindi alla tentazione d'interpretare l'empatia come la proiezione di un vissuto immediato in un corpo esteriormente percepito – soluzione, tipicamente lippsiana, che Husserl reputava alquanto deficitaria sotto il profilo della dottrina fenomenologica. Al riguardo, infatti, l'accostamento al tema della percezione ha in Husserl il sopravvento, per cui l'approccio all'empatia avviene sempre con riferimento al corpo vivo estraneo. L'apprensione del corpo estraneo come sensibile (*Körper*) rappresenta il livello inferiore che fonda il corpo estraneo come corpo vivo (*Leib*), prima d'interpretarne cioè qualsiasi tipo di risvolto espressivo⁸³. Ne consegue che, rispetto alle sensazioni, non si parla di «espressione dello psichico», poiché lo «strato dello psichico» si riferisce a una «sfera più elevata», che è quella degli «atti, dei sentimenti e delle prese di posizione»⁸⁴.

Il divario con il modo lippsiano d'intendere l'empatia si registra, quindi, nel momento in cui Husserl stabilisce che un corpo vivo dev'essere già lì, affinché nei suoi mutevoli processi corporei possano esprimersi pensieri, sentimenti, decisioni, attese ecc. Husserl afferma infatti di non aver elevato a tema principale delle sue ricerche empatiche l'espressione dei movimenti psichici e l'esteriorizzazione di una vita estranea. Per Husserl, ciò che è più importante è l'unità, data nella percezione di sé, della nostra corporeità vivente, dei campi sensoriali e cinestetici, per cui è sbagliato voler legare ogni problema empatico ai semplici movimenti espressivi, alle espressioni gestuali e alle esteriorizzazioni dello psichico, com'era invece consuetudine di Lipps. L'apprensione dell'esteriorizzazione, dell'espressione degli atti e degli stati psichici è già mediata, infatti, dall'apprensione del corpo vivo in quanto tale⁸⁵. Per Lipps, invece, l'empatia costituiva una terza fonte di conoscenza, e precisamente la via che conduce alla conoscenza degli altri, in aggiunta alla percezione sensibile e alla percezione interna, intese rispettivamente come modalità di accesso al dominio del mondo esterno e al coglimento dell'io e delle sue determinazioni sia nell'immediatezza sia nel ricordo⁸⁶. Sotto questo profilo, l'empatia rappresentava una modalità di conoscenza *sui generis* che supera l'aspetto puramente conoscitivo, per nulla riducibile cioè a un'inferenza analogica⁸⁷ e anzi – in virtù del retroterra estetico da cui scaturiva – tale da rivestire dapprima il ruolo di «obiettivazione di sé», nella misura in cui – appercependo un oggetto – finisco per trovare in esso, come se si trattasse di una sua componente, una determinata modalità del mio comportamento interiore⁸⁸.

Agli esordi Husserl era rimasto in parte irretito nella visione lippsiana, intendendo in maniera provvisoria l'esperienza dell'altro come una fusione introiettiva derivante dall'esportare empaticamente i miei campi sensoriali nel corpo altrui, in linea con una concezione dell'esperienza estetica di stampo simpatetico, che costituiva però solo il grado inferiore dell'empatia⁸⁹. Ben presto, però, in un estratto delle sue prime riflessioni sull'empatia precedenti il 1909 (ma poi prodotto intorno al 1916), Husserl mostra di essere già in cerca di una diversa nozione di empatia, che doveva passare attraverso una critica della dottrina lippsiana, ma anche delle stesse argomentazioni di Lipps contrastive dell'inferenza per analogia⁹⁰. Come coscienza di un oggetto trascendente l'appercezione è *eo ipso* un'appercezione esperienziale, ma in opposizione alla «dottrina degli istinti» sviluppata da Lipps, Husserl mette fortemente in discussione che l'appercezione del corpo vivo estraneo possa dirsi originaria e immediata, ancorché l'esperienza degli altri rivesta per certi versi il carattere di una «percezione» e di un'apprensione nell'originale⁹¹. L'esplicitazione del carattere mediato dell'empatia⁹², accompagnato dall'utilizzo di termini come interpretazione, traduzione, trasferimento o trasposizione immaginativa, rende sempre più evidente il distacco dal contesto della riflessione lippsiana, ancorato a un modello fusionale retto da tratti imitativi, istintuali e proiettivi. Il tema di come tradurre o

⁸² Kern (1973a), p. XXVIII.

⁸³ Cfr. Husserl (1973a), pp. 28, 50, 52, 62, 64, 70. Si tratta rispettivamente di: testo n. 2 precedente al 1909; testo n. 3 del 1909; testo n. 4 all'incirca del 1910 e appendice XVI senza dubbio intorno al 1913.

⁸⁴ Ivi, p. 64 e n. 1. Testo n. 4 del 1910.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 70. Appendice XVI, senza dubbio intorno al 1913.

⁸⁶ Cfr. Lipps (1909), pp. 222-241; (2002).

⁸⁷ Cfr. Lipps (1907), p. 697 ss. e 710.

⁸⁸ Cfr. Lipps (1909), pp. 222 ss.; (2002), p. 47 ss.

⁸⁹ Cfr. Depraz (1994), pp. 145 ss. e 189.

⁹⁰ Per una ricompreensione delle varie sfaccettature della dottrina lippsiana dell'empatia, cfr. Fabbianelli (2016) e (2018); Henckmann (2002); Moran (2004); Zahavi (2004), (2010), (2012), (2014a), (2014b).

⁹¹ Husserl (1973a), Testo n. 2, p. 24.

⁹² Cfr. ivi, pp. 33 ss., 38 ss., 70 ss.

interpretare mediatamente i vissuti altrui s'imponeva sempre più al centro della prospettiva indicata da Husserl a metà della seconda decade del Novecento, senza che però il richiamo a un determinato livello espressivo potesse mettere in discussione l'apprensione "pre-espressiva" dell'altro di natura esclusivamente estesiologica, su cui Husserl si era assestato negli anni precedenti. L'approccio analogico all'altro doveva fruire di una struttura capace di mediare il passaggio dal corpo fisico che è là, nella mia sfera primordiale, con il mio corpo fisico, fornendo la motivazione per un'apprensione "analogizzante", annoverabile a un certo tipo di «appercezione assimilatrice», del tutto priva di un tenore inferenziale⁹³. Tra gli estremi di un'inferenza analogica, dichiarata impossibile⁹⁴, e una destinazione fusionale dell'empatia, Husserl punta a reperire un'analogizzazione il cui carattere mediato non sia più legato a una costruzione logica o a un rapporto meramente proporzionale, ma affidato a un riscontro di natura esperienziale. In tale quadro problematico, che riuscirà a stabilizzarsi solo verso la fine degli anni Venti, lo sfondo dell'unipatia lippsiana si dilegua e alla vista permane solo il richiamo alla critica rivolta da Lipps nei confronti di Benno Erdmann⁹⁵ e del suo tentativo di applicare, alla sfera della psicologia, uno strumento logico come il ragionamento per analogia⁹⁶. L'inferenza cui Erdmann si affida manca, nella sua astrattezza, di ogni supporto esperienziale, rischiando così di sfumare nella «mistica» e di realizzare un vero e proprio «sofisma»⁹⁷. Peraltro, anche la critica di Lipps andrebbe al riguardo quanto meno radicalizzata, poiché la sua messa in luce delle lacune contenute nell'inferenza per analogia e della sua mediatezza procedurale sfociano nuovamente nell'immediatezza fusionale⁹⁸, cosicché Husserl ritiene di dover sottoporre a critica sia l'impostazione lippsiana sia la propria originaria impostazione critica di tale ragionamento inferenziale⁹⁹. Il carattere immediato dell'*Einfühlung* lippsiana fa tutt'uno con il rilievo dato al livello espressivo e con il suo discutibile primato, che non riconosce – dal punto di vista husserliano – la presenza costitutiva della corporeità e il carattere fondante del campo estesiologico rispetto ad ogni espressività dello psichismo. Su questo piano, Husserl non deflette dal riconoscere che i vissuti altrui non possono essere restituiti nella loro datità originaria e che l'esperienza dell'altro non può che essere mediata: tuttavia, si può dire che l'indirizzo tratteggiato da Husserl preveda – a differenza di quanto riconosciuto da Lipps e da altri protagonisti del dibattito sullo statuto dell'empatia – una concezione «stratificata» nella quale gli sviluppi relativi all'associazione, all'appaiamento, alla somiglianza e ai vari rimandi presentificanti s'innestano su un'esperienza immediata che lega strutturalmente, in un vissuto d'analogia, la percezione del corpo proprio e quella del corpo altrui, poiché in ultima analisi la «percezione dell'estraneo [...] è percezione»¹⁰⁰, sebbene la conoscenza dell'altro possa dischiuderne la storicità individuale e la costituzione genetica solo per singoli tratti e mai in maniera compiuta. I limiti della posizione lippsiana riguardano dunque il fatto di non essersi inoltrata in quella sfera percettiva preordinata all'apparizione presentificata della soggettività estranea e dei rispettivi vissuti, dando luogo a una dottrina dell'empatia incentrata su imitazione e proiezione. In ragione di una sorta d'«istinto naturale», che consente di ritenere – in maniera miracolistica ma certificando al tempo stesso il «fallimento della ricerca scientifica»¹⁰¹ – che a certi corpi sia associata una vita cosciente, Lipps assecondò la tendenza a riprodurre in maniera istintuale un'espressione o un gesto estraneo, per evocare al proprio interno un sentimento da proiettare sull'altro, rivestendolo così con le proprie sembianze, ovvero con i propri vissuti psichici, che sono gli unici cui si possa accedere esperienzialmente in modo adeguato¹⁰². Stretto tra l'esigenza di rifiutare l'inferenza analogica e quella di avanzare in termini propositivi la propria dottrina dell'empatia, Lipps – pur criticando l'argomentare di segno analogico – sembra ricadere nell'ambito delle stesse teorie criticate¹⁰³, rimanendo in bilico tra «empatia proiettiva» e

⁹³ Husserl (2017), p. 189.

⁹⁴ Cfr. Husserl (1973a), Testo n. 10, p. 289.

⁹⁵ Erdmann (1907), in particolare p. 46 ss.

⁹⁶ Cfr. Husserl (1973a), Appendice IX, p. 36 ss.

⁹⁷ Ivi, p. 36 e 38; Lipps 1909, p. 46.

⁹⁸ Cfr. Husserl (1973b), Testo n. 12, p. 236 ss.

⁹⁹ Cfr. Husserl (1973a), Testo n. 2, p. 20 ss. e Appendice X, p. 38 ss.

¹⁰⁰ Ivi, Appendice XLIII, p. 343; su ciò cfr. Depraz (1994), p. 165 ss.

¹⁰¹ Stein (1998), p. 119 ss.

¹⁰² Cfr. Lipps (1907), p. 713 ss.

¹⁰³ Cfr. Gurwitsch (1977), p. 27 ss.

«impulso di imitazione»¹⁰⁴, con esito non certo promettente per una corretta comprensione dei rapporti interpersonali. Attribuendo alla componente imitativa un ruolo fondante nell'economia dell'atto empatico, Lipps si nega la possibilità di "spiegare" il fenomeno o la datità del vissuto estraneo o, più in generale, il funzionamento dell'empatia, per limitarsi a cogliere come si realizza il vissuto proprio a partire dal gesto estraneo che si è visto compiere¹⁰⁵, avviando così una possibile reduplicazione dell'io del tutto *praeter necessitatem*: «l'individuo psichico estraneo è creato da me a partire da me. La sua interiorità è presa dalla mia. L'individuo estraneo o io è il risultato di una proiezione, di un riflesso, di un'irradiazione del mio sé o di ciò che vivo in me stesso a causa della percezione sensibile di una manifestazione corporea estranea – una manifestazione sensibile, un peculiare genere di raddoppiamento di me»¹⁰⁶.

È da qui che inizia a delinarsi il problema di come operare una costituzione dell'altro senza poter entrare direttamente in contatto con la sua sfera coscienziale. All'altezza del suo lavoro su *Intellekt und Intuition bei Bergson* (1921), anche Ingarden aveva sottolineato come la posta in gioco fosse quella, dal punto di vista fenomenologico, di abbandonare la «teoria classica dell'empatia» come particolare tipo di proiezione dei propri stati psichici nel corpo estraneo, sostituendola con una teoria di uno specifico genere di percezione degli stati psichici che giungono a manifestarsi nell'espressione corporea»¹⁰⁷. Per costituire l'alter ego, occorre sempre passare dal corpo proprio, al fine di sentire il corpo altrui, che percepiamo e vediamo animato alla stregua del nostro. La distinzione tra la sfera propria, di cui possiamo fare esperienza in prima persona, e quella per così dire estranea, che necessita di essere riconosciuta tramite un rapporto di fondazione e la presenza di un *medium*, attraversa l'intero campo della problematica fenomenologica, riguardando il tema della costituzione dell'alterità in senso lato. Proprio perché l'altro ci è sempre presente *come altro*, l'empatia non può risolversi in un'identificazione o in una sorta di fusione o di sentire all'unisono (*Einsfühlung*) di stampo imitativo o mimetico, che cancella la ragione sociale dell'empatia stessa. Quest'ultima è infatti, per Husserl, un tipo di appercezione (*Apperzeption*) o presentificazione (*Vergegenwärtigung*) di qualcosa che non ci è dato direttamente e che, per questo, non è presente nell'originale. Tra me e l'altro non c'è un'unità per la quale l'alter ego possa essere riconosciuto come l'altro io che mi è accaduto di essere un tempo: l'altro si staglia nella sua trascendenza e non c'è alcuna continuità tra il mio polo egologico, nel flusso temporale che accompagna il sostrato dei miei atti e delle intenzionalità di ogni genere, e la complessità di un altro polo egologico nel ruolo di suo correlato. Nel presente mi presentifico un altro presente, ed è per questo che l'empatia è una forma particolare di presentificazione. Nell'empatia, i miei atti implicano in maniera intenzionale e appresentativa gli atti estranei, ovvero le presentazioni dell'altro in maniera appresentativa, ma anche il presentare e appresentare tramite cui esso si costituisce temporalmente nella propria immanenza egologica, riconoscendo anche in me qualcosa di perfettamente analogo. Il mio render presente è diretto, dunque, su un altro render presente, su ciò che è già di per sé presentificante, per cui nell'empatia si perviene a un io che è altro dall'io che sono, e cioè a un io che mi sta di fronte in un campo temporale esternamente presente rispetto al mio. A differenza di Scheler, non può darsi dunque un'immediata esperienza dell'estraneo, giacché è l'esperienza reale e possibile a dirmi che «di me stesso io ho esperienza in un'originalità primaria, mentre degli altri e della loro vita psichica ho esperienza in un'originalità meramente secondaria, in quanto l'estraneo non mi è di principio accessibile in una percezione diretta»¹⁰⁸. Per questo, Husserl intende penetrare nella fungente operatività intenzionale della soggettività, a partire dalla «necessità insuperabile» che individua nell'«io

¹⁰⁴ Scheler (2010), p. 44, ma cfr. anche pp. 45 ss., 211 ss. e 229 ss.

¹⁰⁵ Cfr. Stein (1998), p. 96 ss.

¹⁰⁶ Lipps (1899/1905), p. 17. Con riferimento a un passo della seconda edizione del *Leitfaden der Psychologie* (1906), in cui si dice che «gli io estranei sono il risultato di una pluralizzazione istintiva del mio sé, suscitata da determinate percezioni sensibili, e al contempo modificata in base alla loro natura», Husserl approfondisce la critica della concezione lippsiana dell'empatia, aggiungendo che ciò ricorda la teoria di Scheler secondo cui, in termini evolutivi, vi sarebbe un flusso coscienziale indifferenziato dal quale solo in seguito si differenziano l'io e gli altri soggetti, esibendo cioè una matrice pre-egoica della costituzione dei vari ego o persone (cfr. Husserl, 1973a, p. 73 e n. 1; Scheler, 2010, p. 232 ss.).

¹⁰⁷ Ingarden (1994), p. 170 ss., n. 203.

¹⁰⁸ Husserl (1966a), p. 289.

sono», ovvero nella «soggettività di ciascuno», in tutta la pienezza contenutistica della sua esistenza, il terreno originario della fenomenologia intesa come *egologia trascendentale*, su cui può innestarsi un ampliamento problematico che superi l'iniziale, consapevole metodo solipsistico, in considerazione del fatto che per Husserl la trascendentalità dell'io – tema di chiarificazione fenomenologica – coincide con la sua immediata empiricità. «Questo “io sono” è per me [...] l'originario fondamento intenzionale del mio mondo [...], esso è l'originario dato di fatto, cui devo tener testa, dal quale come filosofo non posso distogliere lo sguardo. Per apprendisti filosofi questo può essere l'angolo oscuro in cui si aggirano gli spettri del solipsismo, o anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo, invece di fuggire di fronte ad essi, preferisce far luce su questo angolo oscuro»¹⁰⁹.

In tale prospettiva, la costituzione degli alter ego tramite l'ego proprio si mostrava il passaggio metodologicamente obbligato per caratterizzare l'empatia come una forma di esperienza o di appercezione esperienziale¹¹⁰, poiché la costituzione dell'alter ego può comprendersi solo come il costituirsi di un'intersoggettività trascendentale in cui, a partire dalla mia sfera propria, mi è possibile costituire il “senso del mondo” percepito da un altro, introducendo così tra il mondo e la soggettività individuale la dimensione *sociale* dell'*ontologia*. Liberando l'accesso all'alter ego, la riduzione dischiude il campo a un mondo comune nel suo significato di mondo costituito dall'intersoggettività trascendentale. La svolta definitiva nella trattazione husserliana dell'empatia si ha però solo intorno agli anni 1914-1915, nei quali Husserl inizia a sviluppare la propria dottrina dell'esperienza estranea¹¹¹, di cui si occuperà in maniera intensiva fino alle *Meditazioni cartesiane* e agli scritti successivi in larga parte contenuti nel *Nachlass*¹¹², tornando sulla «fenomenologia dell'empatia» anche in un corso di lezioni tenuto nel semestre invernale 1928-1929 (*Phänomenologie der Einfühlung in Vorlesungen und Übungen*). Per tale problematica è importante l'idea che era già stata enunciata nella *Prima ricerca logica*, in base a cui i vissuti altrui non sono percepibili propriamente o in maniera originaria, benché si tratti di un tipo di percezione e non di un'attività giudicativa. Per questo, Husserl cerca di caratterizzare la percezione dell'altro, in contrasto con quella cosale, come co-percezione (*Mitwahrnehmung*) o come co-presentazione (*Kompräsentation*), termini che verranno poi rimpiazzati con quello di appresentazione¹¹³, implicante che l'esperienza estranea, in quanto inclusiva del momento della presentificazione, manifesta appunto una certezza indiretta.

Nel periodo intermedio della sua riflessione, Husserl introduce – sotto l'influenza di Dilthey e dell'idea di sviluppare una psicologia che fungesse da base comprensiva delle scienze umane – anche un ulteriore aspetto tematico dell'intersoggettività, e precisamente quello dell'esperienza specifica del mondo spirituale, sociale e storico. Questo tratto conferisce a Husserl l'impulso per inscrivere nel campo della fenomenologia pura l'intersoggettività come rapporto di natura soggettiva e non solo come rapporto naturale tra soggetti differenti¹¹⁴. In questa prospettiva, già nelle lezioni del corso invernale del 1910-1911 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) – in cui a una «dottrina fenomenologica di essenze» viene a sostituirsi una «fenomenologia esperienziale»¹¹⁵ – si annuncia un'estensione della riduzione fenomenologica all'intersoggettività, a una «riduzione universale intersoggettiva», che sola poteva dar luogo a una «compiuta fenomenologia trascendentale» e, a un livello superiore, a una «filosofia trascendentale» *tout court*¹¹⁶. L'idea di una doppia riduzione, preparata gradualmente, svincola la fenomenologia dall'immagine cartesiana di una datità egologica assoluta, senza per questo incorrere in atteggiamenti naturalistici ed escludendo al contempo, in maniera definitiva, la possibilità di un richiamo a una «psicologia

¹⁰⁹ Husserl (1996), p. 293, trad. modif.

¹¹⁰ Cfr. Husserl (2017), p. 192 ss.

¹¹¹ Waldenfels (1989); Elliston (1977).

¹¹² Kern (1973a), (1973b), (1973c), (2017); Depraz (1992).

¹¹³ Cfr. Husserl (1973a), Testo n. 2, p. 25; Appendice VIII, intorno al 1916, p. 33 ss.; cfr. Husserl (2017), p. 186 ss. Cfr. Husserl (1973a), Appendice X, p. 38 ss. Presentificazione, appresentazione e appercezione sono spesso usati come termini sinonimici per designare l'esperienza dell'altro, ma Husserl sottolinea altresì che il loro senso muta quando si fa riferimento a tale sfera o, viceversa, quando è in gioco la percezione o il ricordo di un oggetto cosale. Cfr. anche Husserl (2017), p. 187.

¹¹⁴ Cfr. Kern (1973a), p. XXXII ss.

¹¹⁵ Husserl (2008c), p. 3.

¹¹⁶ Husserl (2007), p. 222 ss., n. 1.

dell'empatia»¹¹⁷. L'estensione della riduzione fenomenologica all'altro incrementa, infatti, la problematica dell'indagine fenomenologica, mostrando che l'empatia, come «particolare forma di esperienza empirica»¹¹⁸, può essere ridotta fenomenologicamente al pari di qualsiasi altra esperienza¹¹⁹. Il doppio tipo di riduzione fenomenologica prevede che – essendo l'empatia «esperienza di una coscienza empatizzata» – la riduzione fenomenologica possa essere esercitata anche nei confronti di quest'ultima¹²⁰. Attraverso la messa fuori circuito degli altri io, «gli oggetti della natura empiricamente esperiti si riducono a *indici* di certe attuali connessioni di coscienza e di certe relative e motivate possibilità di coscienza», per cui «nella riduzione fenomenologica ogni cosa è anche per l'io *empatizzato* un indice di connessioni di esperienza e di possibilità di esperienza ad esso relativo, che io ho empatizzato in lui. E così per ogni io»¹²¹. Da questa trasformazione della fenomenologia scaturisce una concezione della natura come «indice di una legalità [*Regelung*] universale che abbraccia tutte le correnti di coscienza che, attraverso l'empatia, stanno l'una con l'altra in una relazione di esperienza»¹²². Tale radicalizzazione della problematica fenomenologica portò Husserl nel 1922, in una seconda fase di riflessione sui temi dell'intersoggettività, a definire i contorni di una «monadologia assoluta come estensione dell'egologia trascendentale»¹²³, dal momento che è l'empatia a creare la «prima vera trascendenza», nel senso che tramite tale esperienza la «*coscienza supera per la prima volta realmente se stessa*»¹²⁴.

5.

Al di là dello sviluppo problematico che attiene a tali questioni, il punto centrale riguarda sempre la struttura dell'empatia, e cioè di un atto che rientra nella famiglia delle presentificazioni¹²⁵, per cui «se attraverso l'empatia esperisco che l'altro è adirato, io non sono a mia volta adirato, neanche minimamente, così come non lo sono se m'immagino un'ira o se mi ricordo meramente della sua, a meno che, nell'ultimo caso, in me non risorga l'ira»¹²⁶. Il carattere enigmatico dell'alter ego consiste nel fatto che la coscienza empatizzata – priva di un «canale» di comunicazione diretto con la corrente cui appartiene l'empatizzare – non rientra nel mio flusso di vissuti, dando spazio in me a uno sguardo che eccede ciò che mi è dato esperire, con l'esito di appropinquare il mondo da una prospettiva che non è la mia pur essendo convergente con la mia. La soggettività estranea non si dà dunque, *d'emblée*, nella sua originarietà (*originaliter*), poiché è in funzione di un'interpretazione aggiuntiva che il corpo vivo estraneo si manifesta come tale, ovvero come ciò che non si dà allo stesso modo del mio. È proprio perché l'altro non si offre nell'originale che occorre far ricorso a un'«analogizzazione»¹²⁷, a un'appercezione analogizzante che fa presa sul corpo vivo – su ciò che mi appartiene originariamente come il «più vicino tra tutte le cose»¹²⁸ – per accedere a quell'alter ego che si costituisce per analogia funzionale con il proprio *ego*, al punto che il «corpo vivo dell'altro», il corpo vivo estraneo, diviene «*la prima cosa intersoggettiva*»¹²⁹. In questo caso non è in gioco, però, un meccanismo proiettivo che dà luogo a un effetto di duplicazione o a una dislocazione immaginativa di sé, quasi che

¹¹⁷ Husserl (2008c), p. 74.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 75.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*.

¹²¹ *Ivi*, p. 77; cfr. Husserl (2017), p. 30, *Discorsi Parigini*; Husserl (1973a), p. 189 ss.

¹²² Husserl (2008c), p. 77.

¹²³ Cfr. Husserl (1973b), p. 244 ss., Testo n. 13, gennaio-febbraio 1922. Husserl ha tenuto un carteggio trentennale (dal 1905 al 1934) con un suo allievo di Gottinga, Dietrich Mahnke, studioso di Leibniz e di matematica formale, nonché autore, tra i suoi vari scritti, di *Eine neue Monadologie* (1917). In una lettera del 17 ottobre 1932, Husserl lo elogia per essere stato il primo ad aver compreso il grande significato che riveste, per la psicologia e la filosofia, l'abbozzo di una prima teoria dell'empatia sviluppata nelle *Meditazioni cartesiane*, soprattutto in relazione al fondamentale problema gnoseologico che essa racchiude (cfr. Husserl, 1994, p. 484; cfr. Husserl (1973b), Appendici XL e XLI, p. 298 ss.).

¹²⁴ Husserl (1973b), p. 8 ss., Testo n. 1, semestre estivo 1921.

¹²⁵ Cfr. Stein (1998), p. 73 ss.

¹²⁶ Husserl (2008a), p. 74. Cfr. Husserl (2002d), p. 107, laddove si parla al riguardo di una «presentificazione empatizzante».

¹²⁷ Cfr. Husserl (1973a), p. 221, appendice XXVI ai *Grundprobleme der Phänomenologie*, redatta tra novembre e dicembre del 1910.

¹²⁸ Husserl (1973b), p. 58. Testo n. 3, redatto durante le vacanze estive del 1921 a St. Märgen. Fa parte degli scritti in preparazione di una «grande opera sistematica» (1921-1922).

¹²⁹ *Ivi*, p. 110. Testo n. 5, redatto nel settembre del 1921 a St. Märgen.

l'alterità si potesse ottenere pensandosi in maniera diversa da come si è¹³⁰, ma ci si limita a leggere ciò che si annuncia o si presenta, in termini indicativi, nel corpo vivo estraneo. Questa cosa, che è il corpo vivo estraneo, è ciò che anzitutto «si vede» e che «reca la storia dell'apprensione "corpo vivo estraneo", così come si vede un indicatore stradale [Wegweiser] o una parola»¹³¹. «L'essere-per-me dell'altro» è dato quindi, nell'empatia, come in una sorta di «percezione»¹³², per cui «sarebbe un controsenso dire che [la soggettività estranea] non sia esperita, come diciamo, nel modo di quest'*originale* [ursprünglichen] manifestazione dell'empatia, ma sia desunta»¹³³. Ma riguardo al fatto che l'empatia debba essere considerata come un'esperienza diretta dell'altro o, viceversa, come un'esperienza necessariamente mediata, Husserl è talvolta apparso oscillare tra i due estremi, sostenendo ad esempio che «l'empatia [entropatia] non è un esperire mediato nel senso che l'altro venga esperito come psicofisicamente dipendente dal suo corpo somatico [Leibkörper], bensì un'esperienza immediata dell'altro»¹³⁴. Husserl richiede, pertanto, che l'empatia sia ciò che concorre a rendere presente l'altro da un punto di vista percettivo, cosicché l'altro non è visto meramente come un segno o un mero analogo, ma ha appunto lo statuto di un alter ego¹³⁵. L'altro è dato dunque per me, nell'empatia, in un contesto essenzialmente percettivo, anche perché «ogni ipotesi di un soggetto estraneo presuppone già la "percezione" di questo soggetto in quanto estraneo, e questa percezione è appunto l'empatia»¹³⁶. Nondimeno, come modo di accedere alla vita esperienziale altrui, l'empatia non vale come «coscienza di datità della coscienza estranea»¹³⁷, per cui la percezione della vita psichica dell'altro manca dell'originalità propria della percezione di sé, non potendo restituire l'esperienza empatizzata nella sua presenza originale, ma solo in una sorta di peculiare co-presenza¹³⁸. Pur essendoci dato intuitivamente, in persona, solo il corpo dell'altro, «in certo modo io esperisco (e in ciò risiede la datità nell'originale) anche i vissuti dell'altro: nella misura in cui l'empatia (*comprehensio*) si attua insieme con l'esperienza originaria del corpo vivo è una specie di presentificazione, che però fonda anche il carattere della co-esistenza corporea. Per questo abbiamo dunque esperienza, percezione. Ma questa co-esistenza ("appresenza" nel senso precedentemente indicato) non può di principio essere trasformata in immediata esistenza originaria (in presenza originaria)»¹³⁹.

Ancora nel primo volume delle *Idee* (1913) l'impatto di tali questioni appariva assai limitato e l'elaborazione della fenomenologia husserliana risultava in ritardo rispetto ai temi su cui Husserl stava indagando da qualche anno e che erano fortemente intrecciati con l'atteso sviluppo delle analisi intenzionali. L'empatia (o entropatia) è indicata come atto intuitivo che consente di avere esperienza degli altri e dei loro vissuti, pur non essendo un'intuizione «originariamente offerente», dato che la coscienza dell'altro non ci è data nell'originale¹⁴⁰. Se per Husserl la conoscenza naturale sorge sempre nell'esperienza e permane in essa, l'esperienza dell'alterità personale e la relativa costituzione esulano però dall'ontologia regionale della natura per rientrare in quella dello psichico, in cui vige lo spirito come schema trascendentale. Tuttavia, a quest'altezza, è ancora interlocutorio il grado di riflessione attraverso cui ci s'interroga sul significato annesso alla costituzione dell'altro, per cui solo a mo' d'integrazione si fa riferimento al fatto che il mondo intersoggettivo è il «correlato dell'esperienza intersoggettiva», ovvero di quella mediata dall'entropatia¹⁴¹, anche se poi si indica il verso di un'estensione del problema costitutivo ad altre regioni. Ad essere costituito come elemento reale nell'esperienza non è infatti solo il soggetto esperiente – come uomo o animale – ma sono costituite anche le «comunità intersoggettive in quanto comunità di esseri animati»¹⁴². Tali comunità rappresentano «nuove oggettualità di ordine superiore»,

¹³⁰ Cfr. Husserl (1973c), Appendice XXI, p. 357 ss.

¹³¹ Husserl (1973b), p. 234, Testo n. 11, intorno al 1921.

¹³² Husserl (1973c), p. 641. Appendice I, gennaio 1934.

¹³³ Husserl (1973b), p. 352. Testo n. 17, fine del 1924.

¹³⁴ Husserl (2002a), vol. 2, Appendice XIII, p. 361.

¹³⁵ Cfr. Husserl (1973b), p. 385; (1973c), p. 506; (2017), p. 204.

¹³⁶ Husserl (1973b), p. 352.

¹³⁷ Husserl (1973a), p. 20.

¹³⁸ Husserl (1973a), pp. 347, 440; (1973c), pp. 83 ss. e 354; (2002a), vol. 2, p. 203 ss.; Husserl (2017), p. 186 ss.

¹³⁹ Husserl (2002a), vol. 2, p. 202.

¹⁴⁰ Ivi, vol. 1, p. 14.

¹⁴¹ Ivi, p. 376.

¹⁴² Ivi, p. 377.

per cui occorre saper descrivere come esse giungono a datità, affrontando i problemi della rispettiva costituzione. Era questo il compito che attendeva, del resto, la problematica trascendentale della fenomenologia, giacché «ogni caratteristico tipo di realtà comporta infatti la sua propria fenomenologia costitutiva e quindi una nuova concreta dottrina della ragione»¹⁴³. Husserl era consapevole però del fatto di non essere riuscito ancora ad affrontare, in maniera risolutiva, il modo di attuare una relazione mediata con i vissuti estranei, dato che per «ogni ego gli altri ego non sono punti centrali, bensì punti dell'ambiente circostante»¹⁴⁴, come se egli sospettasse che il compito assunto non si potesse assolvere tramite la procedura cui si era fin lì attenuto.

Per quanto, secondo Husserl, ogni ego sia una monade dotata di finestre e di porte¹⁴⁵, esso appare per così dire impermeabile nella misura in cui nessun altro soggetto può realmente entrarvi – il che non elide però la questione di come ci si possa rapportare ad altri io di uguale natura fenomenologica¹⁴⁶. In modo retrospettivo, Husserl riconobbe che la parziale comprensione della sua filosofia e, ancor più, l'accusa di solipsismo rivolta all'idealismo fenomenologico, potevano addebitarsi solo a un'incompletezza espositiva. Difatti, un abbozzo della teoria trascendentale dell'empatia e i «punti principali per la soluzione del problema dell'intersoggettività e del superamento del solipsismo trascendentale» erano già stati sviluppati nelle lezioni di Gottinga del 1910-1911, anche se una sua effettiva realizzazione richiedeva ancora «difficili ricerche singole»¹⁴⁷, di cui nelle *Meditazioni cartesiane* si sarebbe fornito un breve sunto. In qualche modo distratto dalla progettazione di una grande opera sistematica (a partire dal 1921)¹⁴⁸ che avrebbe dovuto rimpiazzare il piano originario di prosecuzione delle *Idee*, negli anni Venti Husserl continuò a elaborare entrambi i temi che scaturivano direttamente dai *Grundprobleme der Phänomenologie*: il tentativo – a partire dal «concetto naturale di mondo» – di delineare il percorso della fenomenologia attraverso «l'ontologia del mondo dell'esperienza» e l'approfondimento della dimensione intersoggettiva inerente a tale problematica. Rispetto al tema dell'esperienza estranea, in alcuni testi dell'inizio del 1927 – corrispondenti alle lezioni del corso del semestre invernale 1926-1927¹⁴⁹ – è contenuto un livello di penetrazione che non sarà più raggiunto nemmeno nei luoghi paralleli delle *Meditazioni cartesiane*¹⁵⁰. Il problema di fondo era sempre quello di apportare un'estensione della riduzione fenomenologica all'intersoggettività, in modo da realizzare una compiuta concezione dell'empatia. Quest'ultima non è, infatti, solo la capacità di cogliere determinati campi sensoriali in un corpo estraneo, né il modo di costruirsi un'immagine coscienziale di ciò che un altro soggetto sente, ma è avere esperienza di un alter ego che costituisce il mondo. L'altro non è un mero raddoppiamento del mio corpo proprio, ma è un centro costitutivo che esperisce il mondo a partire da una soggettività che partecipa di una corrente coscienziale essenzialmente analoga alla mia. L'empatia non significa poter entrare nello spirito altrui, e tanto meno sostituirsi all'altro per vivere abusivamente ciò che egli vive, ma segna al contrario il divario che ci separa dall'alterità personale, pur mantenendoci presso di essa, al fine di «renderci conto» (*gewahren*) delle esperienze altrui¹⁵¹.

L'esperienza originaria del corpo proprio funge da base per la datità del corpo estraneo, che è a sua volta un centro di esperienza del mondo, e ciò si fonda anzitutto sull'associazione tra la somiglianza attinente al mio corpo e a quello altrui. Ma il disvelamento della sfera d'essere trascendentale come intersoggettività monadologica richiedeva di non fermarsi qui¹⁵². Se si fosse voluto giungere alla chiarificazione del tema della costituzione intersoggettiva sarebbe occorso per Husserl passare attraverso una riduzione peculiare di tipo astrattivo, che riportasse alla sfera trascendentale propria, escludendo cioè dal campo tematico tutte le «operazioni costitutive dell'intenzionalità riferita mediamente o

¹⁴³ Ivi, p. 378.

¹⁴⁴ Husserl (2008c), p. 9.

¹⁴⁵ Cfr. Husserl (1973b), Testo n. 13, p. 258 ss.

¹⁴⁶ Cfr. Husserl (2008c), p. 75.

¹⁴⁷ Husserl (1996), p. 301, n. 27; (2002a), vol. 1, p. 426, n. 2.

¹⁴⁸ Cfr. Husserl (1973b), p. 1 ss.

¹⁴⁹ *Einführung in die Phänomenologie*, cfr. Husserl (1973b), p. 373 ss.

¹⁵⁰ Cfr. Kern (1973b), p. XXXIV.

¹⁵¹ Cfr. Stein (1998), p. 71 ss.

¹⁵² Cfr. Husserl (2017), p. 165 ss.

immediatamente alla soggettività estranea»¹⁵³. Con questo restringimento di orizzonti, che esclude il rimando alle appercezioni del mondo per loro essenza di natura comunitaria e sociale, si coglie lo strato dell'esperienza primordiale (fino all'autunno del 1929 Husserl usa anche la forma latina "primordiale" di ascendenza matematica), di quella sfera originaria che funge da sfondo di ogni altra costituzione. Nella *Quinta meditazione cartesiana*, la riduzione alla sfera di ciò che è proprio serve a determinare la condizione per costituire il senso d'essere della soggettività estranea. Husserl intende cioè esplicitare la costituzione dell'alter ego a partire dal mio ego, senza con questo sacrificare l'alterità dell'altro, che non è un mio «duplicato»¹⁵⁴, un «sosia»¹⁵⁵, una sterile riproduzione o un mio semplice riflesso¹⁵⁶. Tale riduzione si propone di essere duplicemente rivelatrice, nel momento in cui, da un lato, dischiude il senso dell'altro come trasgressione della propria soggettività, e dall'altro apre all'alterità del mondo oggettivo come esito di una costituzione comunitaria. Il ritorno alla sfera primordiale non significa dunque rinchiudersi in una parte isolata del mondo, ma guadagnare l'accesso a quello strato originario a partire dal quale il senso del mondo può essere costituito nella sua oggettività, opponendo alle obiezioni del solipsismo l'individuazione di un percorso in cui si definisce il senso del «mondo per tutti», prendendo le mosse da un ego trascendentale originariamente costituente – da una «prima sfera oggettuale "primordiale"» – nella quale, senza salti, si costituisce l'intersoggettività trascendentale, e dalla quale si effettua «in modo motivato un'operazione costitutiva» tramite cui una «modificazione intenzionale» dell'ego e della sua primordialità giunge alla «validità d'essere sotto il titolo di "percezione dell'estraneità", percezione dell'altro, di un altro io, che, per se stesso, è un io come io sono io per me»¹⁵⁷.

Al riguardo, la teoria trascendentale dell'esperienza estranea – così com'era stata in principio sviluppata nella *Quinta meditazione cartesiana* – non doveva essere apparsa però del tutto soddisfacente neppure allo stesso Husserl, al punto che egli apportò costanti modifiche a tale meditazione (a partire dal 1929), pianificando una completa trasformazione di quello che considerava il suo *Hauptschrift*, in vista di un'edizione tedesca dell'opera, che invece apparve solo postuma nel 1950. Nell'impianto di tale ricerca sembravano non mancare, infatti, lacune argomentative e ambiguità di vario genere, in primo luogo riconducibili alla tensione presente tra la sfera primordiale o propria e la dimensione dell'estraneità. A lungo ci si è interrogati sul fatto se Husserl fosse davvero riuscito a coniugare, con successo, il tema della riduzione monadica alla sfera propria – condotta sulla base dell'idea cartesiana di una fondazione conoscitiva di stampo apodittico-riflessivo – e l'esigenza di fondare, in termini di analisi costitutiva, il decorso naturale dell'empatia, la cui spontanea motivazione intenzionale non viene per nulla revocata o messa in dubbio dalla riduzione ai vissuti propri dati nell'originale. Ovvero, si è cercato ripetutamente di cogliere se, in tale analisi fenomenologica, prevalesse il registro statico su quello genetico, e di esaminare se la scoperta dell'empatia non fosse che la via di fuga per scongiurare che la riduzione all'«assoluto ego trascendentale» lo condannasse al ruolo di «*solus ipse*»¹⁵⁸. È lo stesso Husserl, del resto, ad assecondare questo tipo di perplessità o di obiezioni apparenti, ma al solo fine di trasformare l'accusa di solipsismo trascendentale in una risoluzione argomentativa del problema. Nel movimento di costituzione proprio dell'ego trascendentale la sfera dell'alterità si costituisce in esso ma come estranea ad esso, impegnandoci cioè a riconoscere che il senso di tale esperienza introduce a un mondo popolato da altri, che non consiste in una «privata formazione sintetica», essendo un «mondo a me estraneo, un mondo intersoggettivo, esistente per ognuno e accessibile ad ognuno in rapporto ai suoi oggetti»¹⁵⁹. Oltre a manifestare dunque un'alterità differente da quella delle cose spaziali, la sfera degli alter ego si qualifica per il fatto che in essa l'empatia è già per così dire all'opera.

Come co-esistenza di una molteplicità di soggetti che esperiscono un mondo nient'affatto privato, l'intersoggettività richiama essenzialmente l'empatia, che non comporta un

¹⁵³ Ivi, p. 169.

¹⁵⁴ Husserl (2017), p. 196.

¹⁵⁵ Husserl (1973c), Testo n. 17, p. 294.

¹⁵⁶ Cfr. Husserl (2017), p. 169 ss.

¹⁵⁷ Husserl (2008a), p. 211, trad. modif.

¹⁵⁸ Husserl (2017), p. 165.

¹⁵⁹ Ivi, p. 167 ss., trad. modif.

ragionamento deduttivo, ma attua un'«apprensione analogizzante» basata su una struttura o matrice formale dell'esperienza antepredicativa, e precisamente sull'«*appaimento originario*» come forma associativa inerente al principio fondamentale della genesi passiva¹⁶⁰. La soggettività diviene pienamente costitutiva e trascendentale solo nella sua relazione con l'altro, ma l'intersoggettività trascendentale è realmente dischiusa tramite un'esplicitazione radicale delle strutture esperienziali dell'*ego*. Il mio ego monadico, nella sua concretezza e specificità, include «ogni intenzionalità», anche quella «diretta all'estraneo», ma «per ragioni di metodo» doveva appunto «restare tematicamente esclusa la prestazione sintetica» di tale intenzionalità¹⁶¹, avviando dapprima il *détour* costituito dalla riduzione alla sfera propria. Ma se il tema della teoria trascendentale dell'esperienza estranea, della cosiddetta «empatia», si presenta in prima istanza limitato all'essere «“per-me-là” degli altri», la portata di tale teoria è assai più vasta, poiché essa vuole contribuire a fondare una «teoria trascendentale del mondo oggettivo», e segnatamente in rapporto anche alla «natura oggettiva»¹⁶². Ciò significa che nella *Quinta meditazione cartesiana* non ha luogo semplicemente il passaggio da una riduzione trascendentale, in cui l'ego diviene dapprima conscio di sé con il suo orizzonte indeterminato¹⁶³, a un ampliamento di tale sfera trascendentale che oltrepasserebbe, in maniera quasi fortuita, il punto di vista solipsistico in precedenza raggiunto, ma si punta a esibire come l'esplicitazione della problematica relativa alla costituzione dell'esperienza estranea dissolva la «parvenza di un solipsismo»¹⁶⁴, rendendo così del tutto comprensibile il senso autentico dell'«idealismo» fenomenologico-trascendentale¹⁶⁵. Infatti, la riduzione primordiale alla sfera propria non coincide compiutamente con la riduzione egologica – come ancora risultava essere nella prima versione delle *Quinta meditazioni cartesiane*¹⁶⁶ – ma imprime all'interno di questa un'ulteriore determinazione che finisce per consacrarne la natura intersoggettiva. In tal senso, il campo trascendentale non è mai puramente egologico, ma è già di per sé intersoggettivo, per cui la soggettività trascendentale è costituente e costituita nella misura in cui si dispiega da sempre nell'intersoggettività, prendendo congedo a un tempo dalla via cartesiana e da quella kantiana che non avevano trovato accesso allo statuto propriamente intersoggettivo della soggettività trascendentale.

Sotto il profilo metodologico e tematico tutto ruotava intorno alla capacità di estendere la riduzione fenomenologica all'intersoggettività, attuando quella che si sarebbe anche chiamata «doppia riduzione»¹⁶⁷. Ammettendo che il primo impatto con la riduzione fenomenologica ne aveva restituito un significato assai limitato, Husserl cercò la via per configurarla in termini intersoggettivi, consentendo con ciò d'intravedere il compimento trascendentale della fenomenologia. La «riduzione fenomenologica (non eidetica)» aveva dato modo di superare «all'interno della sfera soggettiva (trascendentalmente soggettiva), ciò che è attualmente impressionale», ma lo stesso poteva essere istituito per l'empatia, facendo «emergere, oltre all'ego, anche l'altro ego e la sua corrente»¹⁶⁸. In questo modo, l'esperienza fenomenologica avrebbe potuto estendersi ai vissuti estranei presentificati tramite l'empatia, dischiudendo quella connessione monadica che avrebbe reso considerevolmente più ampio il campo di lavoro della fenomenologia. In consonanza con il tema posto all'attenzione da Avenarius, riguardante una restituzione del concetto naturale di mondo, anche la problematica fenomenologica della riduzione intersoggettiva tendeva a contrapporsi ai presupposti di una metafisica dualistica, che si era distinta, in negativo, per aver al contempo introiettato l'esperienza esterna e duplicato il mondo esperienziale¹⁶⁹. Tale riduzione intersoggettiva, che all'inizio non era stata accompagnata da un'adeguata teoria dell'esperienza estranea, aveva fatto scaturire solo un pensiero germinale, incapace di dare soluzione al problema del solipsismo trascendentale, tanto più che anche nei primi due

¹⁶⁰ Cfr. Husserl (2017), pp. 155 ss. e 190 ss.; Kern (1973c), p. XXI.

¹⁶¹ Cfr. Husserl (2017), p. 170, trad. modif.

¹⁶² Ivi, p. 168.

¹⁶³ Cfr. ivi, p. 231.

¹⁶⁴ Ivi, p. 232.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Cfr. Husserl (1973c), p. 6 ss.; cfr. anche Husserl (2017), p. 169.

¹⁶⁷ Cfr. Husserl (2008c), p. 75 ss.; (1959), Appendice XX, p. 434.

¹⁶⁸ Husserl (2008a), p. 3.

¹⁶⁹ Cfr. Kern (1973a), p. XXXVII.

volumi delle *Ideen* il campo esperienziale fenomenologico era rimasto sostanzialmente ristretto alla coscienza pura di un io singolo, senza approntare in senso rigorosamente metodico l'estensione auspicata. Al riguardo, l'ampliamento del procedimento riduttivo non comportava però un ricadere immediato nell'atteggiamento naturale, dovendo anzi esso prevenire una tale *impasse*, in cui l'esercizio della riduzione all'*ego* trascendentale – nella sua difettiva provvisorietà – si sarebbe imbattuto inevitabilmente. Fin dalla sua messa a punto, nella grammatica della riduzione non si era mai imposto il riconoscimento di un limite, ma si era teso invece a dischiudere un campo pressoché illimitato di analisi intenzionali. Tuttavia, con la sopraggiunta esigenza di approfondire, in chiave genetica, il senso della riduzione egologica, al fine di operare una comprensione intenzionale dell'esperienza dell'altro, occorre implementare la portata della riduzione, superando anzitutto la «restrizione artificiosa»¹⁷⁰ che ostruiva l'accesso ad altri ego fenomenologici¹⁷¹. La restrizione alla coscienza singola, alla pura coscienza egologica doveva lasciare il passo a una riduzione più radicale, che avrebbe comportato implicazioni di natura ontologica e psicologica. La via cartesiana alla riduzione si palesò sempre più come uno dei cammini possibili, e in qualche modo come uno stadio provvisorio che andava necessariamente incrementato¹⁷². Non fermarsi al dominio della datità assoluta significava investire tematicamente nella dimensione orizzontica che contorna il più ristretto campo dell'io, e nella quale rientrano non solo i vissuti attuali coglibili per riflessione, ma anche il campo delle presentificazioni, comprendendo in ciò anche i vissuti legati ad altri vissuti da nessi motivazionali. La conversione genetica della riduzione si sposta dunque sul terreno dell'empatia, estendendo il campo fenomenologico attraverso la «costruzione di una corrente di coscienza unitaria»¹⁷³ che sconfessa l'apparente isolamento egologico. A distanza di tempo, nelle lezioni del 1923-1924 (*Erste Philosophie II*) Husserl interviene a segnalare i limiti riconducibili alla classica riduzione di stampo cartesiano, e precisamente lo spettro dell'annientamento del mondo e la sopravvivenza dell'*ego cogito* come residuo, ma anche il rischio di limitare la comprensione della soggettività alla sola attualità della sfera egologica¹⁷⁴. Nell'aprirsi a un'idea di soggettività più incline a recepire le indicazioni della monadologia leibniziana, Husserl non fa della riduzione all'intersoggettiva una semplice integrazione di ciò che è empatizzato nelle maglie di un io assoluto, ma individua nel pieno dell'esperienza dell'altro la traccia di un flusso coscienziale estraneo, che l'empatia restituisce in maniera mediata, mostrando come si possa avere esperienza anche di ciò che non rientra nello spettro della nostra coscienza. Nondimeno, proprio dall'impossibilità di fondersi con i vissuti altrui discende, sulla scorta di tale riduzione allargata, la possibilità di connettersi in maniera comunitaria alla vita di altri ego trascendentali. L'elaborazione della riduzione intersoggettiva, cui Husserl dà corso nelle lezioni di *Erste Philosophie II*, sospinge ulteriormente l'impulso originario di tale acquisizione tematica, consentendo all'io di raggiungere un livello di profondità e di sedimentazioni stratificate che ne mutano interamente la fisionomia. La doppia riduzione, infatti, dà modo di ridurre le presentificazioni, come vissuti presenti, e di attuare la riduzione anche all'interno di esse, dischiudendo il «sistema della "motivazione" che appartiene, nella legittimazione originaria, ad ogni cosa "esistente" posta in maniera ingenua, la cui rispettiva validità d'esistenza non concerne appunto il mero vissuto momentaneo, ma *implica intenzionalmente* l'intero di un sistema d'esperienza possibile conseguente»¹⁷⁵ che, nella sua configurazione orizzontica, attende solo di essere gradualmente esplicitato.

6.

L'ingresso dell'altro nella vita del soggetto e l'esperienza di tale estraneità presentano, inoltre, un'evidente continuità con l'esperienza temporale e con l'impossibilità di rinchiudere tale tematica nell'immanenza psicologica, dovendo affidare invece la costituzione del tempo immanente a una *trascendenza* della vita trascendentale nella quale l'*ego* si costituisce in un continuo protendersi. Tra l'empatia, come apprensione dell'estraneo ed esperienza mediata, e il ricordo regna infatti una sostanziale analogia, nel senso che anche in questo

¹⁷⁰ Husserl (2008c), p. 34.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 75 ss.

¹⁷² Cfr. Husserl (1973a), Testo n. 5, p. 77 ss., Appendice XVII, p. 90 ss.; Testo n. 16, p. 447 ss.; (1973b), Testo n. 16, p. 336.

¹⁷³ Husserl (2008c), p. 37 ss.

¹⁷⁴ Cfr. Husserl (1959), p. 432 ss.

¹⁷⁵ Husserl (1959), p. 434, ma cfr. anche p. 436, n. 1.

caso mi è presente qualcosa che, nel suo contenuto, non è però più direttamente esperibile¹⁷⁶. È l'atto percettivo a presentare l'oggetto in modo proprio, a restituirne l'originaria datità. La presenza di ciò che è presente corrisponde a un'esperienza diretta nell'attualità. Presente in prima persona è tutto ciò che percepisco, penso o immagino, nel modo stesso in cui lo faccio. Così intesa, la presenza – come presenza vivente – è originaria, ed è da essa che si diparte ogni genesi. Tale presenza fondante può rendere presente in sé il passato o anticipare il futuro, nell'attesa, così come può rendere presente l'altro, realizzando una presenza intersoggettiva e comune. Il campo della presenza non esaurisce però la nostra dimensione esperienziale, essendone solo il nucleo centrale circondato da un alone orizzontico. C'è ad esempio la possibilità di cogliere la presenza del passato, di ricordare qualcosa, di presentificarlo o di appresentarmelo, percependo tale oggetto in qualche modo per procura, ovvero cogliendo solo una modificazione intenzionale della sua datità originaria. La coscienza del tempo, nella sua immanenza, è incentrata sul presente e nell'esperienza attuale il passato è presente solo come ricordo, proprio perché il presente non si traduce direttamente in ricordo, essendo al riguardo necessario compiere un atto di presentificazione con cui renderci presente ciò che è stato dimenticato – ad esempio, un tratto passato della nostra vita o una conoscenza indiretta di ciò che è stato vissuto da altri. Nella presentificazione, come atto che interviene sia nell'esperienza del tempo sia in quella dell'altro, si realizza – nel proprio presente – un'altra presenza, cui ci si avvicina allontanandoci dalla propria. È in questo tendere all'altro che l'esperienza attuale non viene più a configurarsi come un centro statico, ma rappresenta l'asse di un processo che diviene nel fluire della temporalità e della costante trasformazione che esso porta con sé. Certo, vi è però una differenza qualitativamente non trascurabile tra l'esperienza che abbiamo di noi e quella che abbiamo degli altri, giacché nel primo caso si ha un accesso più diretto o quanto meno facilitato alla nostra esperienza, mentre della soggettività altrui possiamo avere solo un riscontro indiretto, dato che i vissuti estranei appartengono a un flusso temporale del tutto differente dal nostro. In altri termini, la possibilità di accedere all'ambito esperienziale di un alter ego non implica che questo possa confondersi con me: al contrario, esso mi si oppone perché non risulta coincidere con i miei propri vissuti e ottiene un'identificazione che non elide la sua essenziale differenza, in quanto espressione dell'esperienza di una distanza mai colmabile da un'assoluta prossimità.

Come Husserl afferma nei testi integrativi alle *Analisi sulla sintesi passiva*¹⁷⁷, nella sua forma originaria l'empatia scaturisce di necessità in connessione con percezioni trascendenti, basandosi sulla percezione della viva corporeità estranea, intesa come cosa fisica che – in ragione della somiglianza col corpo proprio – viene colta come corpo vivo. Tuttavia, in tale sfera ciò che effettivamente vedo non è un pallido riflesso né una copia di stampo naturalistico, ma è l'altro in quanto tale. L'operazione costitutiva dell'empatia si fonda dunque su una sfera primordiale di esperienza mondana, dischiudendo un «appaimento [*Paarung*] originario»¹⁷⁸ che ci restituisce l'altro come un alter ego esperiente, complice un trasferimento che accoppia l'ego all'alter ego in un'interdipendenza così stretta da innestare un effetto reciproco. La componente costitutiva dell'appaimento, inteso come «apprensione analogizzante»¹⁷⁹, è un'«associazione»¹⁸⁰, ovvero corrisponde al principio universale e alla «forma universale di quella sintesi passiva», che va distinta dalla «sintesi passiva dell'identificazione»¹⁸¹, la quale permette d'identificare un'oggettualità intenzionale come unità costituita dai molteplici modi di manifestazione. Al riguardo, l'associazione, cui si richiama Husserl, designa – dal punto di vista genetico – la legalità essenziale della costituzione di senso passiva, non riducibile cioè a processi mentali o ad abitudini di altro genere, ma atta a rilevare sintesi associative di carattere intenzionale e motivazionale. A fronte di una sintesi che definisce la relazione all'oggetto in termini quasi di appropriazione, la sintesi associativa – depurata da incrostazioni naturalistiche e provvista di un retroterra più umano che kantiano – fornisce, sul piano dell'appaimento, il modello di struttura

¹⁷⁶ Sul venir meno, nel caso della presentificazione empatizzante, dell'«esigenza dell'identificazione» su cui si regge invece il ricordo, cfr. Husserl (1973a), p. 316 ss. e in particolare p. 319 ss. (testo n. 11 dell'agosto 1914 o dell'agosto 1915).

¹⁷⁷ Cfr. in particolare Husserl (1966b), pp. 68 ss., 238 ss., 245 ss. e 344; (2016), p. 152 ss.

¹⁷⁸ Ivi, p. 190.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Cfr. ivi, p. 155 ss.; sul tema cfr. Holenstein (1972); Yamaguchi (1982).

¹⁸¹ Ivi, p. 191, ma cfr. anche p. 114 ss.

originaria che regola l'esperienza intersoggettiva, vincolandola alla *reciprocità* di aspetti inerenti alla ricettività e all'affezione, nel segno di una trasposizione di senso che coinvolge i dati appaiati in entrambe direzioni¹⁸². La sintesi passiva d'associazione è quindi una struttura esperienziale che conserva i margini di differenza propri dell'alterità. Nell'appaiamento, quale «fenomeno universale della sfera trascendentale»¹⁸³, si realizza infatti – nell'unità della coscienza – un'associazione intuitiva di due contenuti già dati nella «pura passività», che – come apparenze distinte – fondano fenomenologicamente un'«unità di somiglianza»¹⁸⁴. Trattandosi di un'associazione passiva di stampo genetico, essa precede ogni attività sintetica ed è essenzialmente caratterizzata dal fatto che i due dati appaiati tendono a una «sovrapposizione intenzionale [*ein intentionales Übergreifen*]»¹⁸⁵ non appena vengono intesi insieme e separatamente, risaltando distintamente nella loro simultaneità. In maniera più primitiva, l'appaiamento si ha quando l'altro entra nel mio campo percettivo, ma su ciò si fonda l'«empatia» di determinati contenuti della «sfera psichica superiore»: anch'essi si lasciano riconoscere somaticamente e nella condotta della corporeità vivente nel mondo esterno¹⁸⁶. Tale relazione associativa, questo «carattere mediato dell'intenzionalità» che fuoriesce dallo «strato inferiore del «mondo primordiale»»¹⁸⁷, fonda l'empatia come «appercezione analogica», come esperienza dell'estraneo che si costituisce all'interno della mia corrente coscienziale, senza però che esso giunga a farne parte. L'altro ci è sempre presente in una sorta di appresentazione (*Appräsentation*) che non risponde ai modi di manifestazione propri dell'«associazione immediata»¹⁸⁸, consistendo nel modo in cui anche gli altri si danno in maniera originaria. La peculiarità di tale apprensione analogizzante, che sfrutta la sfera della genesi passiva come «istituzione originaria» anche dell'esperienza dell'estraneo¹⁸⁹, fa dell'analogia una struttura di base dell'esperienza antepredicativa, non deducibile tramite ragionamento ma passibile d'immediatezza percettiva.

Quest'atto di «rendere-co-presente»¹⁹⁰ si configura come un'appercezione per analogia, non paragonabile quindi a un atto di pensiero, a un ragionamento o a una trasposizione intellettuale¹⁹¹, ma ha i tratti fenomenologici di un'appresentazione che, con modalità diverse, opera anche sul piano dell'esperienza esterna e delle cose fisiche. Ma se, in tale circostanza, il lato anteriore di una cosa, che vediamo svolgere una funzione appresentificante rispetto al lato posteriore della medesima cosa, predelineando un aspetto che potrà risultare accessibile – tramite conferma – nel prosieguo del decorso percettivo, nel caso di un'«appresentazione che deve condurre ivi, p. 187, trad. modif. all'interno di un'altra sfera originale [tale verifica] dev'essere esclusa a priori»¹⁹². Mentre la percezione cosale, infatti, ha una struttura di tipo prolettico, poiché ciò che non è dato può sempre esserlo in seguito anche sulla base dei nostri movimenti, nel caso della percezione dell'altro la struttura è di tipo indiziario, per cui non sembra potersi dare per l'estraneo un'apprensione ultimativa, al punto che la sua scarsa intuitività non ha più una veste per così dire provvisoria ma assume un carattere di principio. Non basta quindi una mera presentificazione (*Vergegenwärtigung*) a motivare nella mia sfera originale «l'appresentazione di un altro» e, con ciò, il «senso di «altro»»¹⁹³. Occorre che essa sia intrecciata (*Verflechtung*) con una «presentazione» (*Gegenwärtigung*), con un autentico «darsi in se stesso» (*Selbstgebung*), cosicché l'esperienza dell'altro mostra tutta la sua complessità¹⁹⁴, essendo retta da un rapporto di fondazione che delinea una coesistenza spazio-temporale nella quale avanza un'interazione che non preclude l'uso dell'appresentazione nell'ambito dell'esperienza altrui, ma lo traduce nel riconoscimento

¹⁸² Cfr. Husserl (2017), p. 191; (1973c), Testo n. 15, p. 252.

¹⁸³ Ivi, p. 190.

¹⁸⁴ Ivi, p. 191.

¹⁸⁵ *Ibidem*, trad. modif.

¹⁸⁶ Ivi, p. 199, trad. modif.

¹⁸⁷ Ivi, p. 187, trad. modif.

¹⁸⁸ Ivi, p. 196.

¹⁸⁹ Cfr. ivi, p. 190.

¹⁹⁰ Ivi, p. 187, trad. modif.

¹⁹¹ Cfr. ivi, p. 189.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ibidem*, trad. modif.

¹⁹⁴ Cfr. Husserl (1973a), Appendice XLIV, p. 343 ss.

della sua «motivazione»¹⁹⁵. All'impianto della *Paarung* e al suo assetto relazionale manca la pienezza intuitiva che suggella l'esperienza vivente: di qui la necessità per la matrice analogica, che anticipa la vita dell'estraneo, di far appello all'appresentazione per trovare conferma di ciò che altrimenti rischierebbe di tradursi, sul piano appercettivo, in una mera reduplicazione di sé¹⁹⁶. L'appresentazione che esperisce l'estraneo non avviene dunque in maniera lineare. «Il corpo che appartiene al mio mondo circostante primordiale [...] è per me un corpo nel modo del là. Il suo modo di manifestazione non si appaia in un'associazione diretta con il modo di manifestazione che il mio corpo ha di volta in volta effettivamente (nel modo del qui), ma ridesta in maniera riproduttiva un'altra manifestazione immediatamente simile, che appartiene al sistema costitutivo del mio corpo vivo come corpo nello spazio. Questa manifestazione richiama alla mente l'aspetto corporeo, "se io fossi là"¹⁹⁷. Tale «trasposizione appercettiva» che, guidata dalla somiglianza, «parte dal mio corpo vivo»¹⁹⁸, declina l'esperienza empatica nell'ordine del "come se" (*als ob*), senza che però ciò degeneri in una presentificazione puramente fantastica, anche perché l'operazione presentificante di natura empatica non si limita a fissare una distanza, ma ambisce a esercitare una funzione identificante, nel tentativo di superare la trascendenza o quantomeno di non smarrire il contatto con essa. Tale trasposizione fa sì che un determinato corpo cosale che si manifesta riceva il senso d'essere un corpo vivo altrui, anche se la vita coscienziale dell'altro non è di fatto pienamente intuibile, restando presentificata dai segni espressi dalla corporeità, con la conferma di quanto conti per la fenomenologia trovare le categorie descrittive dei modi indiretti o inattuali della datità. In altri termini, lo «stile di conferma» tipico dell'appresentazione come modalità d'esperienza dell'altro richiede che si dissoci l'attestazione di conferma dal riempimento intuitivo di tale atto intenzionale, o al più che si avalli una specifica nozione di riempimento non più basata sull'intuizione ma retta da una struttura indiziaria di stampo analogico¹⁹⁹. L'appresentazione dei vissuti altrui resta consegnata all'inadeguatezza, ma ciò non accredita lo scetticismo circa l'impossibilità di attuare una conoscenza dell'altro, evidenziando semmai la peculiare verifica cui questa va incontro. «L'esperienza mira a ulteriori esperienze che riempiano e confermino gli orizzonti appresentati che includono, nella forma di anticipazioni non intuitive, sintesi potenzialmente confermabili di un'esperienza che procede in maniera concordante. In relazione all'esperienza dell'estraneo è chiaro che il suo progredire in riempimento e conferma può solo conseguire tramite nuove appresentazioni che procedono in maniera sinteticamente concordante e in virtù del modo in cui tali appresentazioni devono la loro validità d'essere al nesso motivazionale con le presentazioni della sfera propria che, pur mutevoli, appartengono costantemente loro»²⁰⁰. Da tale situazione intenzionale si evince che il «carattere dell'esistente "estraneo" si basa su questo tipo di accessibilità verificabile di ciò che non è originalmente accessibile»²⁰¹. L'esperienza dell'altro richiede dunque un rapporto mediato che opera costitutivamente tramite il corpo vivo, ma ha al tempo stesso come paradossale condizione di possibilità l'inaccessibilità dell'altro, giacché la soggettività estranea non rientra tra ciò che possiamo originariamente percepire, non potendo diventare il correlato intenzionale del nostro personale flusso di coscienza. Questa condizione per cui l'altro non ci è mai dato in maniera assoluta è ciò che rende possibile una comunità trascendentale di soggetti, ma è anche ciò che qualifica l'esperienza dell'altro dal punto di vista strutturale, poiché esperire che l'altro ci trascende e, per così dire, ci sfugge, significa poter fare autenticamente esperienza solo di tale limite. Quest'inaccessibilità originaria dell'altro, questa sua trascendenza irriducibile, può essere senz'altro ridotta da una conferma derivante da sintesi di concordanza, ma non può mai essere annullata, dato che il senso dell'alterità e la possibilità stessa dell'altro sono ascrivibili a un nesso relazionale che risente immancabilmente dell'attesa e del fluire

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 188, 338 ss.; Husserl (1973b), p. 525.

¹⁹⁷ Ivi, p. 197, trad. modif.

¹⁹⁸ Ivi, p. 189.

¹⁹⁹ Cfr. Husserl (2017), p. 192 ss.

²⁰⁰ Husserl (2017), p. 193, trad. modif.

²⁰¹ Ivi, p. 193, trad. modif.

incessante della temporalità. Per Husserl, dunque, non vi è una conoscenza di sé, unicamente alimentata dalla propria sfera egoica, che possa escludere gli altri o estendere ad essi qualcosa di estraneo alla loro giurisdizione, ma vi è al contrario per l'io la possibilità di apprendere dagli altri aspetti del proprio sé che in un secondo tempo avrà modo di riscontrare come propri, e ciò sempre al limite tra l'urgenza di comprendere gli altri e la constatazione di non riuscire adeguatamente a farlo.

Bibliografia

- Depraz, N. (1992), "Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII-XIV-XV Zur Intersubjektivität", *Archives de Philosophie*, n. 55, pp. 479-498.
- Depraz, N. (1995), *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris.
- Erdmann, B. (1907), *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele*, Dumont-Schauberg, Köln.
- Elliston, F.A. (1977), *Husserl's Phenomenology of Empathy*, in Elliston F.A., McCormick P. (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 213-231.
- Fabbianelli, F. (2016), *Ripensare l'empatia a partire da Theodor Lipps*, in B. Centi (ed.), *Tra corpo e mente. Questioni di confine*, Le Lettere, Firenze, pp. 29-61.
- Fabbianelli, F. (2018), *Einfühlung und Irrationalität. Theodor Lipps und das transzendental-alogische Verständnis des Realen*, in Th. Lipps, *Schriften zur Einfühlung*, Baden-Baden, Ergon Verlag, pp. VII-XXXVI.
- Gurwitsch, A. (1977), *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, A. Métraux (ed.), de Gruyter, Berlin-New York.
- Henckmann, W. (2002), "La dottrina dell'Altro in Theodor Lipps", *Discipline filosofiche*, n. 12, 2, pp. 149-170.
- Holenstein E. (1972), *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Boehm R. (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (Hrsg.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1962, 1968²), *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, Bd. IX, W. Biemel (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1966a), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. a cura di G.D. Neri, con presentazione di E. Paci, Laterza, Bari.
- Husserl, E. (1966b), *Analysen zur passiven Syntnesis. Aus Vorlesungs- Und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Fleischer M. (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl E. (1968/2005), *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. e introduzione a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Husserl E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1981), *Syllabus of a Course of Four Lectures on Phenomenological Method and Phenomenological Philosophy*, Eng. trans. by D. Hicks, introduction by H. Spiegelberg, in McCormick P., Elliston F. (eds.), Foreward by W. Biemel, *Husserl. Shorter Works*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), pp. 67-74.
- Husserl, E. (1989), *Storia critica delle idee*, trad. it. e presentazione a cura di G. Piana, Guerini, Milano.
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*, vol. 3: *Die Göttinger Schule*, Schuhmann E., Schuhmann K. (eds.), Kluwer, Dordrecht.

- Husserl E. (1994/2005), *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, con introduzione di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.
- Husserl, E. (2001⁵), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.
- Husserl, E. (2002a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., trad. it. a cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002b), *Urteilslehre Vorlesungen 1905*, Schuhmann E. (ed.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002c), *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, in Id., *Husserliana* Bd. XX/1, U. Melle (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002d), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Goossens B. (ed.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, con introduzione e cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Husserl, E. (2008a), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, con introduzione di W. Biemel e prefazione di E. Paci, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2008b), *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Sowa R.(ed.), Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2008c): *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it. e introduzione di V. Costa, Quodlibet, Macerata [è la traduzione di *Aus den Vorlesungen Grundproblemen der Phänomenologie. Wintersemester 1910-1911*; tale corso di lezioni è contenuto in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (2016), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. e premessa di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, con introduzione di V. Costa e postfazione di A. Canzonieri, La Scuola, Brescia.
- Ingarden, R. (1994), *Gesammelte Werke*, Fieguth R., Küng G. (eds.), vol. VI: *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie*, Galewicz W. (ed.), Niemeyer, Tübingen.
- Kern, I. (1973a), (1973b), (1973c), *Einleitung a E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Kern, I. (2017), *Phänomenologie der Intersubjektivität*, in Luft S., Wehrle M. (eds.), *Husserl Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Den Haag Metzler, pp. 222-230.
- Lipps, Th. (1899/1905), *Die ethischen Grundfragen*, Voss, Hamburg.
- Lipps, Th. (1907), *Das Wissen von fremden Ichen*, in Id., *Psychologische Untersuchungen I*, Engelmann, Leipzig, pp. 694-722.
- Lipps, Th. (1909), *Leifaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig.
- Lipps, Th. (2002), "Fonti della conoscenza. Empatia", trad. it. a cura di A. Pinotti, *Discipline filosofiche*, n. 12, 2, pp. 47-62.
- Moran, D. (2004), *The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein*, in *Amor Amicitiae: On the love that is friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, T.A.F. Kelly and P.W. Roseman (ed.), Leuven-Paris-Dudley, Peeters, pp. 269-312.
- Ricoeur, P. (1986), *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, pp. 197-225.
- Scheler, M. (2021), *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. e cura e con introduzione di L. Boella, Franco Angeli, Milano.
- Stein, E. (1998), *Il problema dell'empatia*, in E. Costantini, E. Schulze-Costantini (ed.), prefazione di A. Ales Bello, Studium, Roma.
- Waldenfels, B. (1989), "Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie", *Phänomenologische Forschungen*, 22, pp. 29-62.
- Yamaguchi, I. (1982), *Passive Synthesis and Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag.

- Zahavi, D. (2001), "Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies*, 8, 5-7, pp. 151-167.
- Zahavi, D. (2004), *Alterity in Self*, in Gallagher, Watson S., Brun Ph. & Romanski Ph. (eds.): *Ipseity and Alterity. Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, Presses Universitaires de Rouen, Rouen, pp.137-152.
- Zahavi, D. (2010), "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: from Lipps to Schutz", *Inquiry*, 53, 3, pp. 285-306.
- Zahavi, D. (2012), *Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese*, in Breeur, R, Melle, U. (eds.), *Life, Subjectivity & Art. Essays in Honoieur of Rudolf Bernet*, Springer, Dordrecht, pp. 217-254.
- Zahavi, D. (2014a), "Empathy and Other-Directed Intentionality", *Topoi*, 33, 1, pp. 129-142.
- Zahavi, D. (2014b), *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Zahavi, D. (2018), *Intersubjectivity, Sociality, Community: The Contribution oft he Early Phenomenologists*, in Id. (ed.), *The Oxford Handbook oft he History of Phenomenology*, Oxford Univ. Press, Oxford, pp. 734-752.

ROBERTO BONDI*

EMPATIA E SENSO STORICO

Abstract: *Empathy and Historical Sense*

What is the relationship between empathy and historical sense? Can we speak, also with regard to historical thinking, of an unnatural nature? What does it mean to understand the past? Does empathic understanding necessarily entail the renunciation of one's own identity? And is it really always possible to understand empathically? These are the questions this essay attempts to answer in some way.

Keywords: Empathy, Historical Sense, Historical Thinking, Past, the Familiar and the Strange

1. La natura innaturale della storia

In un bel libro del 1992, *The Unnatural Nature of Science*, pieno di stimolanti riflessioni, il biologo Lewis Wolpert contrapponeva il pensiero scientifico al pensiero naturale, all'ordinario e quotidiano senso comune, e sottolineava quanto poco diffusa fosse la consapevolezza della natura innaturale della scienza. Gli sembrava invece molto diffusa la convinzione che scienza e senso comune fossero intimamente legati. Ma la scienza, sosteneva, non concorda con le nostre aspettative naturali e spesso e volentieri spiega il familiare nei termini del non familiare; lo fa a tal punto che in alcuni ambiti, come quello cosmologico, non si limita a essere controintuitiva, ma diventa incomprensibile o addirittura magica agli occhi dei non addetti ai lavori. Wolpert si spingeva fino a suggerire che, quando qualcosa concorda col senso comune, allora quasi certamente non è scienza. Una volta compresa la natura innaturale della scienza, sarebbero caduti molti equivoci. La scienza – sottolineava Wolpert – «implica una modalità speciale di pensiero» ed è profondamente innaturale. Bisognava a suo parere tener conto di due aspetti: il primo è legato al fatto che «il mondo non è costruito su una base di senso comune»; il secondo è legato al fatto che «fare scienza richiede una consapevolezza cosciente delle trappole del pensiero "naturale"»¹.

Wolpert aveva ragione. Il possesso di una natura innaturale non è però una prerogativa del pensiero scientifico. Lo stesso, infatti, si può dire del pensiero storico. Lo studio del passato implica non soltanto la disponibilità ma anche la capacità di mettere da parte le categorie e le acquisizioni del presente, cioè comporta un atto innaturale. Fare storia significa abbandonare ciò che ci è familiare e, come diceva Descartes, partire alla volta di territori stranieri². La spinta a leggere il passato con le lenti del presente è un moto spontaneo al quale lo storico cerca di opporsi. Quella spinta e quel moto spontaneo riguardano il passato individuale non meno di quello collettivo. Come gli storici fanno, le autobiografie sono i documenti più inattendibili tra quelli a loro disposizione: in quei momenti, gli autori, per dirla con Pierre Bourdieu, si trasformano in «ideologi della propria vita»³ e finiscono col dare libero sfogo alla tendenza spontanea, e più o meno consapevole, a manipolare il passato in funzione del presente. Lo studio del passato e del classico, quindi, comporta un atto innaturale, implica la capacità di togliersi i propri occhiali per indossarne altri. Lo stesso può dirsi dello studio del primitivo e dell'esotico. Il tema è stato al centro di un dibattito decennale sulla natura della comprensione antropologica.

* Università della Calabria.

¹ Cfr. Wolpert (1996), pp. 13-39.

² Cfr. Rossi (1999), pp. 28, 58. Si veda anche Wineburg (2001).

³ Bourdieu (1986), p. 69. Si veda anche Bourdieu (1995), p. 72.

2. Empatici e camaleontici?

«Bronislaw Malinowski nel suo *Diario* rese pubblica l'implausibilità del modo di lavorare degli antropologi come è normalmente presentato. Il mito dello studioso sul campo simile al camaleonte, perfettamente in sintonia con l'ambiente esotico che lo circonda, un miracolo vivente di empatia, tatto, pazienza e cosmopolitismo, venne demolito dall'uomo che forse aveva fatto di più per crearlo»⁴. Così Clifford Geertz poco dopo l'apparizione, nel 1967, delle scritture "segrete" di Malinowski, che ne davano una nuova e imbarazzante immagine.

Quello che è non a torto considerato il padre fondatore dell'antropologia moderna aveva pubblicato, nel 1922, l'opera *Argonauts of Western Pacific*, frutto dell'esperienza sul campo nelle isole Trobriand destinato a diventare un grande classico e un modello di ricerca per mezzo secolo. Alla fine dell'importante introduzione che fissava «oggetto, metodo e fine della ricerca», Malinowski precisava l'«obiettivo finale» che l'etnografo non avrebbe mai dovuto perdere di vista: «Quello di afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo». Si trattava, per l'etnografo, di «percorrere l'intera estensione dei fenomeni in ogni aspetto della cultura tribale studiata, senza distinzione fra ciò che è banale, incolore o comune e ciò che lo colpisce come straordinario e fuori del consueto»⁵. Si trattava di attuare un'osservazione partecipante, o meglio diretta, senza la quale sarebbe stato impossibile avere vera comprensione di un'altra cultura e cogliere gli «imponderabili della vita reale»⁶. Si trattava di entrare, in un certo qual senso, in un rapporto empatico coi nativi e con le loro forme di vita.

Ma la pubblicazione postuma del diario di campo di Malinowski, non destinato alla stampa, aveva cambiato le carte in tavola. L'immagine del ricercatore empatico e integrato nella cultura trobriandese, che era al centro degli *Argonauti*, sembrava essere svanita nel nulla. Da quel diario emergeva un'immagine completamente diversa, di un ricercatore, invece, spaesato e oppresso dalla solitudine, preda della collera e della depressione, che si lascia andare a pesanti giudizi razziali. Come sottolineò Geertz, «il dibattito che nacque con la pubblicazione del *Diario* si concentrò, ovviamente, su aspetti marginali e trascurò, come c'era da aspettarsi, il punto più importante», che non era di natura morale. L'autore del *Diario* «non era, per dirla educatamente, un tipo mite e controllato»: «Aveva da dire cose rudi sui nativi e usava parole volgari per dirlo». Per gran parte del tempo che trascorse coi nativi, desiderò di essere altrove, e ci ha consegnato «un'immagine di se stesso poco amabile». Ma – scrisse Geertz – «il problema vero e profondo», che fu ignorato a tutto vantaggio della questione del carattere morale di Malinowski o della sua mancanza di moralità, era di natura epistemologica. Geertz dichiarava la propria fedeltà «all'ingiunzione di vedere le cose dal punto di vista dei nativi», ma si poneva alcune domande: «Come la mettiamo quando non possiamo più sostenere di avere un'unica forma di vicinanza psicologica, di identificazione transculturale con i nostri soggetti?»; «cosa accade al *Verstehen* quando l'*Einfühlen* scompare?»⁷.

⁴ Geertz (1988), p. 71. Per il diario, cfr. Malinowski (1992).

⁵ Malinowski (2004), pp. 20, 33.

⁶ Ivi, p. 27: «Vi appartengono cose quali la routine nella giornata lavorativa di un uomo, i particolari nella cura del corpo, del modo di prendere il cibo e di prepararlo, il tono che assume la vita sociale quando si conversa intorno ai fuochi del villaggio, l'esistenza di forti amicizie o di ostilità e di passeggiare simpatie e antipatie fra la gente, l'elusivo ma inequivocabile modo in cui le vanità personali e le ambizioni si riflettono nel comportamento dell'individuo e nelle relazioni emotive di coloro che lo circondano. Tutti questi fatti possono e devono essere formulati e registrati scientificamente, ma è necessario che ciò sia fatto non mediante un'annotazione superficiale di particolari, come fanno di solito gli osservatori non preparati, ma sforzandosi di penetrare l'atteggiamento mentale che vi si esprime».

⁷ Geertz (1988), pp. 71-72.

Il dibattito epistemologico nell'ambito della ricerca antropologica ha reso particolarmente chiari paradossi e ambiguità insiti nel nostro rapporto col primitivo e con l'esotico. Si tratta di paradossi e ambiguità familiari anche agli storici.

3. *Diventare l'altro*

Gli storici, e per la verità anche alcuni filosofi, sanno che alla base dello studio del passato c'è una profonda e ineliminabile ambiguità. L'attività degli storici oscilla fra l'empatia e la presa di distanza dal loro oggetto di studio. Quell'attività ha come suo tratto essenziale la cura a non proiettare se stessi in coloro che sono venuti prima, quasi che il passato fosse la mera ripetizione dell'identico. Lo storico cerca di dimenticare il proprio presente e guarda al passato come a un altro presente. Paolo Rossi aveva comprensibilmente visto con favore la convergenza che, su questo tema, si era realizzata tra filosofi cosiddetti analitici e filosofi cosiddetti continentali. E aveva documentato questa convergenza riportando passi di Putnam e di Gadamer. Putnam affermava che «certi modi di pensare ci sembrano obbligatori» e che «senza una ricerca sulla *storia* di quella obbligatorietà, una ricerca che tenti di scoprire la genealogia dei mutamenti concettuali che fecero sembrare il cartesianismo (o il cartesianismo più il materialismo) il solo modo *possibile* di riflettere sulla mente, non potremo mai capire quanto siano *contingenti* alcune delle assunzioni che generano i nostri problemi». E aggiungeva che «finché non capiremo *questo* rimarremo invischiati in questi problemi»⁸. Gadamer individuava nel «senso storico» la «disponibilità» alla comprensione del passato, che è talora «esotico», a partire dal contesto dal quale è scaturito. E sottolineava che possedere senso storico significava vincere una «naturale ingenuità»: quella che ci porta a giudicare il passato sulla base di ciò che è, nel presente, evidente⁹. Dietro queste affermazioni di Putnam e di Gadamer, si nascondeva, secondo Rossi, un celebre passo di Nietzsche: «Mi chiedete tutto ciò che è idiosincrasia nei filosofi?... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire, il loro egitticismo. Essi credono di tributare un *onore* a una cosa, quando la destoricizzano, *sub specie aeterni* – quando di essa fanno una mummia»¹⁰.

Oltre a sforzarsi di dimenticare il presente, lo storico deve immedesimarsi, deve tentare di mettersi al posto degli altri. C'è un passaggio molto significativo – richiamato da Rossi – di Alexandre Koyré, il quale, dopo aver dichiarato di condividere la necessità, nello studio del passato, di dimenticare ciò che sappiamo o crediamo di sapere, affermò una volta che si trattava anche di adottare modi, categorie di ragionamento, principi metafisici che erano nel passato altrettanto validi e sicuri come lo sono per noi oggi i principi della fisica matematica e i dati dell'astronomia¹¹.

Non sarebbe difficile mettere in fila una serie di classici filosofici che hanno insistito su questo punto. Si potrebbe, ad esempio, cominciare col citare il Kant della critica del secondo paralogismo della psicologia trascendentale: «È evidente che, se ci si vuole rappresentare un essere pensante, bisogna mettersi al suo posto, e dunque si deve sostituire il proprio soggetto all'oggetto che si voleva considerare»¹². Ci si potrebbe poi lungamente fermare sui *Problemi della filosofia della storia* (1892) di Simmel, che attribuiva all'empatia un ruolo fondamentale nella comprensione storica. I *Problemi della filosofia della storia* avevano al proprio centro il problema di come si formi il «costrutto teorico» cui diamo il nome di storia. Si trattava di indagare le condizioni interne della ricerca storica, la quale è caratterizzata dal fatto che tanto i soggetti quanto gli oggetti sono anime. Si trattava di rendersi conto che «la storia, se non ha da essere un gioco di marionette, è storia di processi psichici». Si fa storia partendo dal presupposto della corrispondenza tra la vita psichica degli altri e quella nostra: questo presupposto «dovrà sempre rimanere una

⁸ Putnam (1997), p. 434.

⁹ Gadamer (1963), p. 9.

¹⁰ Nietzsche (1970), p. 69.

¹¹ Cfr. Rossi (1999), p. 71. Per il passo in questione, cfr. Koyré (1933), p. 48.

¹² Kant (2004), p. 1253.

ipotesi che funziona come un apriori per ogni relazione pratica e conoscitiva tra un soggetto e altri soggetti». Insomma, si trattava di mettere al centro del discorso l'«immedesimazione empatica soggettiva». Sta qui fra l'altro, per Simmel, il vero senso della massima secondo la quale lo storico è e deve essere un artista, sta cioè nell'«adesione simpatetica alle motivazioni delle persone», nell'«immedesimarsi in tutta la molteplicità di un immenso sistema di forze, ciascuna delle quali viene compresa solo riproducendola dentro di sé». Persino le situazioni e i movimenti sociali – sottolineava Simmel – sono constatabili proprio «in virtù di una immedesimazione empatica personale»¹³.

Ci si potrebbe poi soffermare sulle osservazioni dell'ultimo Dilthey sull'intendere (*Verstehen*) come fondato sul «rivivere» (*Nacherleben*) e sul «riprodurre» (*Nachbilden*). Nel rivivere risiede «una parte importante dell'acquisto di cose spirituali, di cui siamo debitori allo storico e al poeta», scriveva Dilthey: «Quando io scorro le lettere e gli scritti di Lutero, i racconti dei suoi contemporanei, gli atti delle conferenze religiose e dei concili come della sua narrazione ufficiale, io vivo un processo religioso di tale forza eruttiva, di tale energia, che nella vita e nella morte esso sta al di là di ogni possibilità di *Erlebnis* per ogni uomo dei nostri giorni». Tuttavia, aggiungeva, posso «riviverlo»: «Io mi trasferisco in tali circostanze»¹⁴.

Si potrebbe anche fare riferimento all'area anglosassone, citando le riflessioni di Collingwood sulla nozione di *re-enactment* contenute nel volume *The Idea of History* del 1946. Come fa lo storico – si chiedeva Collingwood – a discernere i pensieri che cerca di scoprire? E rispondeva che esisteva un solo modo, cioè «ripensandoli nella propria mente»: «Lo storico della filosofia, leggendo Platone, cerca di conoscere quello che Platone ha pensato quando si è espresso con certe parole. L'unico modo in cui può farlo è di pensarlo lui stesso». La storia del pensiero, aggiungeva, non è altro che «il rivivere (*re-enactment*) del pensiero passato nell'animo dello storico»¹⁵.

Insomma, si tratta di una lunga storia¹⁶. Per concludere, lo storico farà il proprio mestiere tanto meglio quanto più riuscirà a diventare colui che cerca di comprendere. Il punto è stato sottolineato anche da Herbert Butterfield. Le personalità del passato non possono essere trattate come «semplici cose» misurandone le caratteristiche come potrebbe fare uno scienziato, né ci si può accontentare di riferire su di esse come farebbe un osservatore esterno. Quelle personalità devono essere viste dall'interno, «sentendo con loro» e «pensando di nuovo i loro pensieri», in una parola immedesimandosi. Si potrà insistere quanto si vuole sulla difficoltà di un simile atteggiamento, ma resta il fatto che «lo storico deve mettersi al posto del personaggio storico, deve sentire la sua situazione, deve pensare come se fosse quell'uomo»¹⁷.

Si tratta – c'è bisogno di ripeterlo? – di un tentativo destinato a un parziale fallimento, ma sembra davvero l'unica strada seriamente percorribile. Immedesimarsi e mettersi al posto degli altri – di questo sono convinto – significa, fra le altre cose, tentare di «rivivere» quello che un autore del passato ha inteso dire, dicendo quello che ha detto, e ha creduto di aver fatto, facendo quello che ha fatto. Le indicazioni metodologiche di Quentin Skinner¹⁸ sono state e continueranno a essere fondamentali, anche da questo punto di vista. Perché resta vero che, per comprendere un classico, non è affatto sufficiente cogliere il significato di ciò che è stato detto; occorre capire fino in fondo che cosa quel classico ha voluto dire, se è vero che ogni affermazione è l'incarnazione di una particolare intenzione. Skinner si è più volte richiamato alla distinzione fra semantica e pragmatica del linguaggio per mettere l'accento, all'interno del processo interpretativo, non sull'elemento semantico, ma su quello, appunto, pragmatico.

¹³ Cfr. Simmel (1982), pp. 5, 11, 38, 62, 72.

¹⁴ Dilthey (1954), pp. 324-325.

¹⁵ Collingwood (1946), p. 215.

¹⁶ Per una ricostruzione complessiva, cfr. Pinotti (2011).

¹⁷ Butterfield (1951), pp. 145-146.

¹⁸ Skinner (2001).

4. *Empatia con e senza rinuncia a se stessi*

Vale la pena di soffermarsi sul nesso immedesimazione-abdicazione. Si può vederlo come un'opportunità o come un pericolo, come una salutare emancipazione o come una rischiosa regressione. Mi sembra che le riflessioni di Ernesto De Martino su questo tema conservino ancora oggi una singolare freschezza. Comprendere e immedesimarsi – questo il punto che andrà sottolineato – non implica necessariamente la mitizzazione e la conseguente dissoluzione nell'altro: nel passato come nel primitivo o persino nello psicotico. Come scrisse Giovanni Jervis nel suo celebre manuale di psichiatria:

Il problema principale del rapporto psicoterapico è quello della *distanza*. Il terapeuta deve trovare, per ogni singolo paziente, l'equilibrio fra due pericoli opposti. Il primo corrisponde al modo di fare tipico dei medici tradizionali, che è costituito da un atteggiamento di distacco, di sufficienza, di paternalismo, di indifferenza nel rapporto. Questo atteggiamento ovviamente è di scarsissimo aiuto al paziente. Esso si lega in genere a un certo pessimismo del terapeuta sulla possibilità del paziente di uscire dalle proprie difficoltà. Il secondo pericolo è più tipico dei terapeuti poco preparati ed entusiasti. Esso consiste nella tendenza a creare un rapporto *fusionale*, cioè a identificarsi con il paziente, e a non salvaguardare un atteggiamento di autonomo giudizio nei confronti dei suoi problemi: consiste quindi nello stabilire con lui una solidarietà acritica e un rapporto personale molto stretto, magari anche sul piano della amicizia e dell'affetto. Questa intesa, questa complicità, impedisce ogni dialettica e ogni incontro reale fra due persone *diverse*¹⁹.

Jervis aveva collaborato con De Martino a partire dal 1959. Quando in tempi più recenti scrisse *Contro il relativismo*, Jervis spiegò in apertura quello che a suo parere era il «senso dell'insegnamento» del grande etnologo nonché il «suo merito principale», cioè la ricerca di un «equilibrio» tra due esigenze diverse e complementari: «La prima esigenza – scriveva lo psichiatra fiorentino – lo portava a un atteggiamento di rispetto se non di simpatia verso i miti e le ritualità, e in particolare verso quel mondo magico-religioso che in tutte le terre del nostro pianeta edifica valori culturali e conferisce significato al vivere. Questo era il suo mestiere, ed era anche la sua passione. L'esigenza opposta lo radicava nella cultura scettica, laica e razionalista dell'Occidente». La questione si riproponeva anche sul piano personale, nella tensione tra, da un lato, il fascino dell'irrazionale («era anche un po' superstizioso, e incline a credere in una qualche efficacia dei poteri magici») e dall'altro il convincimento illuministico: «Se dunque per certi versi avvertiva un senso di sincera partecipazione verso i tentativi di arricchire la realtà con una qualche forma di mistero e di trascendenza, per altri versi non dimenticava mai di definirsi, quale era di fatto, fermamente ateo»²⁰.

Jervis toccava un punto fondamentale del pensiero di De Martino, il quale – va detto subito con nettezza – non aveva mai concepito la comprensione e l'immedesimazione come dissoluzione e rinuncia alla propria identità²¹. Gli studi di De Martino avevano ricevuto il loro impulso iniziale non dalla «bramosia di lontane esperienze ataviche», ma dalla necessità «di veder chiaro nell'immediato rigurgito di quelle esperienze» nella sua epoca, secondo la ricostruzione da lui stesso offerta nell'importante saggio sulle *Promesse e*

¹⁹ Jervis (1975), p. 315.

²⁰ Jervis (2005), pp. 5-6.

²¹ Sono ancora importanti, su questi aspetti della riflessione di De Martino, le considerazioni che Paolo Rossi svolse in un articolo pubblicato sulla *Rivista di filosofia* nel 1975 («Sul relativismo culturale, De Martino e l'Introduzione di Cases a *Il mondo magico*») e poi ristampato in Rossi (1977), pp. 251-267, col titolo *Sul relativismo culturale e sul "Mondo magico" di Ernesto De Martino* (segue la postilla *Il "revival" dell'occultismo e il "boom" dell'astrologia*).

*minacce dell'etnologia*²²; quello stesso saggio che conteneva la sentenza su Croce²³, incapace di uscire fuori dalla filosofia occidentale e di riconoscere nell'altro un soggetto culturale.

Rivisitando il «corso» delle sue riflessioni, che avevano trovato il loro primo sbocco nel *Mondo magico*, De Martino era stato, come di consueto, molto chiaro. Di fronte al parziale fallimento dell'«esorcismo solenne della ragione tradizionale» e al ritorno «come problema», nella civiltà moderna, delle «cifrate profondità dell'anima», gli «sembrò che a rinnovare l'esorcismo fallito potesse concorrere una nuova etnologia», che si ponesse come «conquista di una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale». Si trattava «di comprendere meglio le autentiche civiltà dell'*ethnos* distinguendole da quel primitivismo, contesto di sermon prisco e di bugia moderna, che operava in modo immediato e incontrollato nel costume e nella vita morale della nostra civiltà». C'era da liberarsi dei «cosiddetti «etnocentrismi occidentali»» e delle «loro inconsapevoli proiezioni sia nelle civiltà dell'*ethnos* sia nella «natura umana in generale»». Ma – sottolineava De Martino – «tutto ciò nell'intento di guadagnare una migliore fedeltà al carattere e al destino della civiltà occidentale, ed evitando la falsa pietà storica dell'irrazionalismo variamente abdicante, gli smarrimenti di un relativismo senza prospettiva e le sospensioni pseudo-oggettivistiche di un neutralismo che tradiva la morte di ogni capacità di scelta e della stessa volontà di storia»²⁴.

De Martino conosceva bene la «nostalgia irrazionalistica dell'etnologo». Si soffermava, fra gli altri, su Lévi-Strauss e sull'idea secondo la quale nel mestiere dell'etnografo sarebbe implicita la messa in causa del «sistema nel quale siamo nati e cresciuti»²⁵. E rifiutava che gli esiti dovessero necessariamente essere «rinunzie incaute e disinvolute», dato che aveva senso mettere in causa un patrimonio culturale «per meglio possederlo e accrescerlo, per distinguerne chiaramente l'attivo dal passivo, non per liquidarlo e annientarlo leggermente». Vedeva in René Guénon «un esempio clamoroso di abdicazione al *telos* della civiltà occidentale sotto lo stimolo dell'*ethnos* – questa volta non dei popoli cosiddetti primitivi ma dell'Oriente»²⁶. Soprattutto volgeva la sua attenzione a quella particolare minaccia dell'etnologia che era il relativismo culturale:

La grande promessa dell'etnologia è – come si è detto – la presa di coscienza dei limiti storici della civiltà occidentale attraverso il rapporto conoscitivo con quell'*ethnos* che si stende oltre di essa e che segna i confini della sua potenza di unificazione del nostro pianeta. Ma se di promessa si tratta, da questa presa di coscienza, mediata dalla materia etnologica, deve risultare una nuova possibilità di sbloccare i limiti in questione, e di restituire alla tradizione occidentale, su vie radicalmente diverse da quelle dello sfruttamento borghese, del colonialismo e del missionarismo, il passo eroico del suo destino unificatore. Se di promessa si tratta, il rapporto con l'*ethnos* come nuova opportunità di rimettere in causa il mondo nel quale siamo nati e cresciuti deve mediare a sua volta il rinnovarsi del nostro patrimonio umanistico, liberandolo da quelle ipoteche borghesi che rischiano oggi di arrestarne per sempre la circolazione efficace. Ma di minac-

²² Cfr. De Martino (2002), pp. 85-86: «Erano quelli gli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa, e ancora lontano era il giorno in cui le rovine del palazzo della Cancelleria avrebbero composto per questo atroce sciamano europeo la bara di fuoco in cui egli tentava di seppellire il genere umano: ed erano anche gli anni in cui una piccola parte della gioventù italiana cercava asilo nelle severe e serene stanze di Palazzo Filomarino per risillabare il discorso elementarmente umano altrove impossibile, talora persino nella propria famiglia. I nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione, e che nulla poteva ormai mettere in pericolo le conquiste culturali accumulate in quasi duemila anni di storia europea: ma ora «il lato oscuro dell'anima» riacquistava signoria e sembrava ricongiungersi col non abbastanza esorcizzato «mondo primitivo»».

²³ Dopo aver citato un lungo passo da *Filosofia e storiografia* sulla distinzione tra umanità e natura, De Martino commentava: «Nel passo del Croce affiora, in tutta la sua spietata crudeltà, l'animo borghese verso i popoli coloniali, con i quali il predominante rapporto pratico di dominio impedisce ogni «comunanza di memorie» e ogni comprensione storica effettiva» (De Martino, 2002, p. 88).

²⁴ Ivi, pp. 86-87.

²⁵ Lévi-Strauss (2008), p. 322.

²⁶ De Martino (2002), pp. 91-93, 96, 101. Cfr. anche De Martino (2013), pp. 40-45.

cia si tratta, e non di promessa, se il rapporto con l'*ethnos* si dissolve in un alquanto frivolo *défilé* di modelli culturali, sospinti sulla passerella della "scienza" da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali²⁷.

De Martino denunciava così la partecipazione dell'etnologia a un «irrazionalismo abdicante» e a un «relativismo senza prospettiva» in nome di un'etnologia «riformata» che promuovesse una nuova fondazione del *telos* dell'Occidente. Com'è scritto nel grande classico di Ruth Benedict, l'antropologia fu possibile soltanto quando sono state messe da parte le «distinzioni fra noi e i primitivi, noi e i barbari, noi e i pagani»²⁸. Ma per De Martino è sempre stato chiaro che l'incontro con l'"altro" da sé non poteva e non doveva mai trasformarsi nella rinuncia a se stessi e alla propria identità.

5. Quando comprendere non si può e non si deve

E se l'"altro" si chiama Adolf Hitler? Si può provare nei suoi confronti immedesimazione e comprensione empatica? Le pagine più lucide che sono state scritte su questo sono sicuramente quelle di Primo Levi. Nell'*Appendice a Se questo è un uomo* del 1976, scritta come risposta alle domande che continuamente gli venivano poste dagli studenti, ha toccato con chiarezza il tema della "comprensione", o meglio dell'"incomprensione" del nazismo. Rispondendo alla domanda "come si spiega l'odio fanatico dei nazisti contro gli ebrei?", Levi esprimeva tutta la sua insoddisfazione verso le spiegazioni comunemente accettate²⁹, perché gli sembravano «diminutive» e «non proporzionali ai fatti». Si sentiva vicino a quegli storici che candidamente ammettono «di *non comprendere*» l'antisemitismo di Hitler e della Germania di quel tempo, e si spingeva oltre:

Forse, quanto è avvenuto non si può comprendere, anzi, *non si deve* comprendere, perché comprendere è quasi giustificare. Mi spiego: "comprendere" un proponimento o un comportamento umano significa (anche etimologicamente) contenerlo, contenerne l'autore, mettersi al suo posto, identificarsi con lui. Ora, nessun uomo normale potrà mai identificarsi con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infiniti altri. Questo ci sgomenta, ed insieme ci porta sollievo: perché forse è desiderabile che le loro parole (ed anche, purtroppo, le loro opere) non ci riescano più comprensibili. Sono parole ed opere non umane, anzi, contro-umane, senza precedenti storici, a stento paragonabili alle vicende più crudeli della lotta biologica per l'esistenza. A questa lotta può essere ricondotta la guerra: ma Auschwitz non ha nulla a che vedere con la guerra, non ne è un episodio, non ne è una forma estrema. La guerra è un terribile fatto di sempre: è deprecabile ma è in noi, ha una sua razionalità, la "comprendiamo". Ma nell'odio nazista non c'è razionalità: è un odio che non è in noi, è fuori dell'uomo, è un frutto velenoso nato dal tronco funesto del fascismo, ma è fuori ed oltre il fascismo stesso³⁰.

Comprendere non si può, sottolineava Levi, ma conoscere e ricordare è necessario e doveroso. Ricordare invece le sottili e limpide analisi di Primo Levi può essere quanto meno utile di fronte ai trionfalistici proclami sulla (presunta) salvifica *Empathic Civilization*³¹ che sarebbe alle porte. Davvero c'è da augurarsi che l'«era della ragione» venga sostituita dall'«era dell'empatia»?

²⁷ Ivi, p. 103.

²⁸ Benedict (1960), p. 9.

²⁹ Cfr. Levi (1987), p. 208: «Riassumendo, si può dunque affermare che l'antisemitismo è un caso particolare dell'intolleranza; che per secoli ha avuto carattere prevalentemente religioso; che, nel III Reich, esso è stato esacerbato dalla predisposizione nazionalistica e militaristica del popolo tedesco, e dalla peculiare "diversità" del popolo ebreo; che esso fu facilmente disseminato in tutta la Germania, e in buona parte dell'Europa, grazie all'efficienza della propaganda fascista e nazista, a cui occorreva un capro espiatorio su cui convogliare tutte le colpe e tutti i risentimenti; e che il fenomeno fu condotto al parossismo da Hitler, dittatore maniaco».

³⁰ Ivi, pp. 208-209.

³¹ Cfr. Rifkin (2010). Sulla confusione tra empatia e altruismo e bontà, cfr. Donise (2019).

Bibliografia

- Benedict, R. (1960), *Modelli di cultura* [1934], trad. a cura di E. Spagnol, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu, P. (1986), "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 62-63, pp. 69-72.
- Bourdieu, P. (1995), *Ragioni pratiche* [1994], trad. it. a cura di R. Ferrara, il Mulino, Bologna.
- Collingwood, R.G. (1946), *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford.
- Butterfield, H. (1951), *History and Human Relations*, Collins, London.
- De Martino, E. (2002), *Furore Simbolo Valore* [1962], Feltrinelli, Milano.
- De Martino, E. (2013), *La terra del rimorso* [1961], presentazione di C. Gallini, il Saggiatore, Milano.
- Dilthey, W. (1954), *Critica della ragione storica* [1905-1910], introduzione e trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Gadamer, H.-G. (1963), *Le problème de la conscience historique*, Publications universitaires de Louvain, Louvain.
- Geertz, C. (1988), «*Dal punto di vista dei nativi: sulla natura della comprensione antropologica* [1974], in *Antropologia interpretativa*, trad. it. a cura di L. Leonini, il Mulino, Bologna, pp. 71-90.
- Jervis, G. (1975), *Manuale critico di psichiatria*, Feltrinelli, Milano.
- Jervis, G. (2005), *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, introduzione, trad. it., note e apparati a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano.
- Koyré, A. (1933), "Paracelse", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, XIII, pp. 46-75.
- Levi, P. (1987), *Opere*, vol. I, Einaudi, Torino.
- Lévi-Strauss, C. (2008), *Tristi Tropici* [1955], trad. it. a cura di B. Garufi, il Saggiatore, Milano.
- Malinowski, B. (1992), *Giornale di un antropologo* [1967], trad. it. a cura di C. Bonucci e L. Pasqualetti, Armando Editore, Roma.
- Malinowski, B. (2004), *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva* [1922], trad. it. a cura di M. Ariotti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Nietzsche, F. (1970), *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, VI, 3, Adelphi, Milano.
- Pinotti, A. (2011), *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Laterza, Roma-Bari.
- Putnam, H. (1997), "Mezzo secolo di filosofia americana. Uno sguardo dal di dentro", *Iride*, 3, pp. 407-437.
- Rifkin, J. (2010), *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi* [2009], trad. it. a cura di P. Canton, Mondadori, Milano.
- Rossi, P. (1977), *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma.
- Rossi, P. (1999), *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, il Mulino, Bologna.
- Simmel, G. (1982), *I problemi della filosofia della storia* [1892], trad. a cura di V. D'Anna, Marietti, Casale Monferrato.
- Skinner, Q. (2001), *Dell'interpretazione*, trad. it. a cura di R. Laudani, il Mulino, Bologna.
- Wineburg, S. (2001), *Historical Thinking and Other Unnatural Acts. Charting the Future of Teaching the Past*, Temple University Press, Philadelphia.
- Wolpert, L. (1996), *La natura innaturale della scienza* [1992], trad. it. a cura di A.R. Vignati, Dedalo, Bari.

«...THIS PHENOMENON, WHICH IS NONE TOO HAPPILY DESIGNATED AS “EMPATHY”»
MARTIN HEIDEGGER’S CRITIQUE OF EMPATHY

Abstract:

Martin Heidegger offers an original and valuable contribution to the debate around empathy. In what follows I am going to provide an account of his critique of empathy in terms of mental transposition or projection, drawing on the resources from the early Freiburg courses, *Being and Time* and the *Zollikon Seminars*. This critique of the notion of empathy is rooted in an account of subjectivity conceived not as an isolated self, but rather as a *Dasein* ecstatically open, embedded in the world, and grounded in the ontological structure of *Mitsein*, and, more in general, in Heidegger’s critique of western metaphysics, especially the notion of the isolated ego as the foundational point of western philosophy. Finally, I will show how the intersubjective nature of *Dasein* as *Miteinandersein* is related to the issue of authenticity and has important consequences in our social life.

Keywords: Empathy, Ethics, Heidegger, Intersubjectivity, Medicine

1. *Empathy in Heidegger’s early writings*

In the field of Heidegger studies, the issue of empathy is very rarely addressed, mainly due to the scarce interest the author himself has shown in this theme. In what follows, I am going to provide an account of Heidegger’s critique of empathy in terms of mental transposition or projection and to show how Heidegger’s understanding of this theme underwent to decisive changes: from an early positive consideration of empathy (1919-1923), to a negative one (1925), and finally till arriving to a milder but critical position in *Being and Time* (1927).

Empathy was only of tangential interest in Heidegger’s early thought, among many others themes of Heidegger’s early thinking. If we go back to his lectures during his Freiburg period (1919-1923)¹, generally speaking we can say that the concept of empathy was considered in a positive way. As it has been underlined², his first philosophical confrontation with the issue of empathy dates back to the Winter Semester course 1919/20 entitled *The basic problems of phenomenology* and precisely in relation to his explanation of the concept of “manifestation” (*Bekundung*), considered as one of the basic structures of factual life: «Conceiving of empathy as a form of *Bekundung* is in perfect agreement with Husserl’s own interpretation of empathy as an appresentation of the alter ego grounded on the immediate givenness of his expressive body as such»³.

Another work in which we can trace his considerations on empathy occurs in the Winter Semester course 1920/21, *Introduction to the Phenomenology of Religion*, where he raises the issue of understanding Saint Paul’s situation after his arrival in Corinth in writing the letters to the Thessalonians: «Now we [...] see the situation such that we write the letter

* University of Seville - Spain.

¹ As it is well-known, during these years the debate around the notion of empathy was vigorous in Germany. Coined and initially used in 1873 in the domain of aesthetics by Robert Vischer, the notion of *Einfühlung* was later taken over by Theodor Lipps (1851-1914), who introduced it into the field of social cognition to designate our basic capacity for understanding others as minded creatures. After Lipps’ death, Edmund Husserl, Edith Stein and Max Scheler provided a critical account of Lipps’ notion of empathy, underling its limits through different perspectives. The English translation “empathy” was coined by Wilhelm Wundt’s student Edward Bradford Titchener.

² Ferencz-Flatz (2015).

³ Ivi, p. 484.

along with Paul»⁴. How can we experience Saint Paul’s condition and disposition? In other words, how can we empathize with him? Heidegger writes:

The problem of empathy does not budge as long as one grasps it epistemologically. But the motive of the problem of empathy is not epistemological at all. Empathy arises in factual life experience, that is to say, it involves an original-historical phenomenon that cannot be resolved without the phenomenon of tradition in its original sense. Today the environment of Paul is entirely foreign to us. But what is crucial for us is not the material character, the ideational of his surrounding world. This moment falls away entirely; the environment first gains its sense out of the understanding of the situation⁵.

A bit further, Heidegger states that the empathy problem is posed, for the most part, epistemologically, and is therefore misguided in its starting point⁶. It seems that he finds on the side of epistemology the weak point of any discourse on empathy, since the way of access to others’ experiences is posed from the side of epistemology and not from a phenomenological perspective: «Epistemology falls prey to an endless quibbling over the relations between the “subject” and the “object”, consecrating a schema of thought which Heidegger considers the chief obstacle preventing the phenomenological reflections of his day from gaining true access to factual life by constantly throwing pseudo-problems in its way»⁷.

This epistemological framework is also at the core of his strong critique of empathy in the lecture course of the summer semester 1925, entitled *History of the Concept of Time*. Here, Heidegger does not hesitate to state that the problem of empathy «is just as absurd as the question of the reality of the external world»⁸. In this context, he is still dealing with the dualism between object and subject, now conceived in terms of the others and the environing world in which they are embedded. This dualism collides with the structure of *Dasein* especially when it is required to know the world and to get access to it: «How does knowing, which according to its being is inside, in the subject, come out of its “inner sphere” into an “other, outer sphere”, into the world?»⁹. To avoid any confusion as if there are these two distinct spheres (inner and outer), Heidegger states that «knowing the world is a mode of being of *Dasein* such that this mode is ontically founded in its basic constitution, in being-in-the-world»¹⁰. It is precisely in the context of being-in-the-world as it is developed in *Being and Time* that Heidegger will most often mention empathy, generally with a pejorative accent.

2. Heidegger’s critique of empathy in *Being and Time*

To understand Heidegger’s critique of empathy, we need to recall his meditation of the basic structures of *Dasein* and the strong critique of every form of dualism. If we try to step out from his technical terminology, we may claim that according to his account the self is never isolated nor put in front of a world in a kind of dualistic view, but rather it is always disclosed and ecstatically¹¹ opened, embedded into the world which requires it to deal with certain concerns and preoccupations. It is precisely this original openness of the everyday *Dasein* that founds a concept of intersubjectivity (*Miteinandersein*) where the *Dasein* is always *being-in* and *being-with*. As we can read in the 1923 summer semester

⁴ Heidegger (2004), p. 61.

⁵ Heidegger (2004), p. 59.

⁶ Ivi, p. 61.

⁷ Ferencz-Flatz (2015), p. 488.

⁸ Heidegger (1985), p. 243.

⁹ Ivi, p. 160.

¹⁰ Ivi, p. 161.

¹¹ The notion of *ekstasis* is used in this context as a synonym of openness, disclosedness.

lecture titled *Ontology. Hermeneutic of Facticity*, «the being-there of Dasein (factual life) is *being in a world*»¹².

In the twelfth paragraph of the second chapter of the *Being and Time*, Heidegger clarifies what he means with being-in: far from being a property typical of all entities ready at hand, the being-in of Dasein is an existentials: «‘Being-in’ is thus the formal existential expression for the Being Dasein, which has *Being-in-the-world* as its essential state»¹³. But *Dasein* is also characterized by another ontological structure: the *being-with* (*Mitsein*): Dasein is always a being-with the others, and this independently from the fact that the others are perceived, visible, close to me: «Dasein as Being-with lets the Dasein of Others be encountered in its world. . . Only so far as one’s own Dasein has the essential structure of Being-with, is it Dasein-with as encounterable for Others»¹⁴. In its being-in and being-with, Dasein deals with the many concerns of everyday life, related to things as ready-at-hand, and to people: in the first case, the commitment of Dasein to care for things is called *Besorgen*, *concern*, while in the second it is called *Fürsorge*, *solicitude*, an essential element for the being of the Dasein; both the attitudes have to do with the possibility of Dasein of being free¹⁵.

At the end of the twenty-sixth paragraph of *Being and Time*, entitled “The Dasein-with of Others and Everyday Being-with”, Heidegger introduces a discussion on empathy. There, we read: «This phenomenon, which is none too happily designated as “empathy” [*Einfühlung*], is then supposed, as it were, to provide the first ontological bridge from one’s own subject, which is given proximally as alone, to the other subject, which is proximally quite closed off»¹⁶. For Heidegger, empathy serves as a bridge from one’s own feeling, thought, or experience to another subject, as if empathy allows the projection of one’s own feeling, for example, “into” another subject, closed off from the original perceiver: «In Being with and towards Others, there is thus a relationship of Being [*Seinsverhältnis*] from Dasein to Dasein [...]. The relationship of Being which one has towards Others would then become a Projection of one’s own Being-towards-oneself “into something else”»¹⁷. His understanding of empathy as a projection into other’s mind, as a form of mental transposition into other subjects, «pertains solely to a deficient mode of “being-with-one-anther”, since it involves an elaborate *manoeuvre* of comprehension in order to ‘get’ to another subject, which is only required because we usually live among one another in a mode of reciprocal indifference and concealment»¹⁸. For Heidegger empathy is not a primordial existential phenomenon and does not represent a theme of proper philosophical investigation; rather, it compromises the genuine understanding of Dasein in its original constitutions of the being-with-the-others and the being-in-the world. As such, «“empathy” does not first constitute Being-with; only on the basis of Being-with does “empathy” become possible: it gets its motivation from the unsociability of the dominant modes of Being-with»¹⁹.

However, this is just a part of the story. It is in the *Fundamental Concepts of Metaphysics*, when he addresses the issue of boredom, that Heidegger faces the issue of transposing oneself into other’s experience. A bit later along the course, he asks a question very close to the function of empathy: «Can we as human beings transpose ourselves into another human being?»²⁰. Here, once again, the expression “transpose . . . into” underlines his understanding of empathy, from a mere cognitive and hypothetical perspective, opposed to an ontological and existential one. The act of mental transposition

¹² Heidegger (1999), p. 62.

¹³ Heidegger (1962), p. 80.

¹⁴ Heidegger (1962), p. 157.

¹⁵ Brencio (2022), (2014).

¹⁶ Heidegger (1962), p. 162.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Hatab (2002), p. 255.

¹⁹ Heidegger (1962), p. 162.

²⁰ Heidegger (1995), p. 201.

does not mean the factual transference of one existing human being into the interior of another being. Nor does it mean the factual substitution of oneself for another being so as to take its place. On the contrary, the other being is precisely supposed to remain what it is and how it is. Transposing oneself into this being means going along with what it is and with how it is. Such going-along-with means directly learning how it is with this being, discovering what it is like to be this being with which we are going along in this way [...]. Consequently, this self-transposition does not mean actually putting oneself in the place of the other being and displacing it in the process. However clear this negative injunction may seem, the positive interpretation of self-transposition that is frequently offered is nonetheless misleading. It is said that of course there is no question of any actual transporting oneself into another being, as if we could somehow vacate our own position and directly fill out and occupy the place of that being. The transposition is not an actual process but rather one that merely transpires in thought. And this in turn is easily understood to mean not an actual transposition, but an “*as if*”, one in which we merely act as if we were the other being²¹.

Here Heidegger seems to anticipate, even if with different ontological premises, the critique toward the simulation theory, especially in relation to empathy. The Simulation Theory (ST)²² is a theory of how we understand others' minds and how we can reach an empathetic response. According to the simulation theory, «other minds are known by reference to a first person model that we form of their experience: understanding others means to run an inner simulation of their behavior, thus creating an “as-if” mental state which then has to be somehow projected onto the other»²³. In other words, the so-called primary empathy and social understanding are regarded as projections onto others of inner representations²⁴.

But let's go back to Heidegger's understanding of transposition. The self-transposition does not consist in our «simply forgetting ourselves as it were and trying our utmost to act as if we were the other being. On the contrary, it consists precisely in we ourselves being precisely ourselves, and only in this way first bringing about the possibility of ourselves being able to go along with the other being while remaining other with respect to it»²⁵. It is in this context that Heidegger states how expressions like “self-transposition” and “empathy” play a dominant role in describing human being's fundamental relationships to beings, both animals and things. While according to him is not possible to transpose oneself into a stone, it is possible that in certain contexts and situations «other human beings on average comport themselves to things exactly as we do ourselves»²⁶. It is possible, says Heidegger, that people go with (*Mitgang*) others in their understanding and access to things, but it is also true that in the everyday activities this possibility appears very difficult, and «so seldom [we] find ourselves really able to go along with them»²⁷. Heidegger is not denying the possibility of a human being transposing themselves into others but, rather, is stressing that this possibility already and originally belongs to man's own essence, that is in its being with the others:

This possibility already and originally belongs to man's own essence. Insofar as human beings exist at all, they already find themselves transposed in their existence into other human beings, even if there are factually no other human beings in the vicinity. Consequently the Dasein of man, not exclusively but amongst other things, being transposed into other human beings. The ability to transpose oneself into others and go along with them, with the Dasein in them, always already happens on the basis of man's

²¹ Heidegger (1995), p. 202, my italics.

²² Goldman (2006); de Vignemont (2009).

²³ Fuchs (2013), p. 657.

²⁴ Fuchs (2017).

²⁵ Heidegger (1995), pp. 202-203.

²⁶ Ivi, p. 205.

²⁷ *Ibidem*.

Dasein, and happens as Dasein. [...] The question concerning whether we human beings can transpose ourselves into other human beings does not ask anything, because it is not a possible question in the first place. It is a meaningless, indeed a nonsensical question because it is fundamentally redundant to the extent that being human means being transposed into the other, means being with the other. The question concerning the factual realization of such being-with-one-another is not a problem of empathy, nor a theoretical problem of self-transposition, but is a question of factual existence. From our discussion of this question, and especially of this latter one, we also saw how the erroneous theory of empathy and everything associated with it could possibly arise in the first place²⁸.

According to Heidegger, every theory of empathy starts with the assumption that «man is first of all an isolated being existing for himself»²⁹ and as a consequence we need to find a bridge «from one human being to another and vice-versa»³⁰; but this is just «an illusion reinforced by the philosophical dogma that man is initially to be understood as subject and as consciousness, that he is primarily and most indubitably given to himself as consciousness for a subject»³¹. This illusion is according to Heidegger the result of the long metaphysical tradition that from Cartesian philosophy to Hegel's thinking, passing through Kant's meditation, aims to put the isolated ego at the center of philosophy, as the point of departure of western philosophical tradition: «On the basis of a fundamentally inadequate metaphysical conception of man (as ego) and of human personality, Kant and his successors appeal to the notion of absolute person or absolute spirit, and then attempt to determine the essence of man in turn on the basis of this inadequate concept of spirit»³². Ultimately, the issue concerning the possibility of transposing oneself into others' experience is not an epistemological problem, rather a metaphysical one.

At this point, a decisive question seems to be urgent: if Heidegger is “against” a cognitivist account of empathy, does it mean that there is no room for such a concept and practice in his thought? The answer is no. In *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, Heidegger asks if any experience we are committed to has an inner reference to the I, a certain mineness³³ (*Jemeinigkeit*) related to the experiential dimension. His answer is that in every experience a certain reference to myself is present, which requires a self already embedded into the factual life-experience and implicated in all the intentional behaviors, primarily encountered in and through our engagement in the world. In the 1927 lecture series, *The Basic Problems of Phenomenology*, he stresses the relationship among the self, *Dasein*, and the world, affirming that disclosing a world is always already a self-finding enterprise. And in *The Metaphysical Foundations of Logic*, we read: «To be in the mode of a self means to be fundamentally toward oneself. Being towards oneself constitutes the being of *Dasein* and is not something like an additional capacity to observe oneself over and above just existing»³⁴. The intentional directness toward the world and the things is a co-disclosure of the self, linked to intentionality. We can say that we find ourselves primarily as a worldly situated self, and the self-acquaintance is never detached from our ontological constitution. On the contrary, it happens through non-reflective character as an expression of factual life-experience, whose foundational character is represented by the *Mitsein*³⁵.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Heidegger (1995), p. 206.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² Heidegger (1995), p. 208.

³³ The mineness is also what characterizes authenticity and inauthenticity: «As modes of Being, authenticity and inauthenticity (these expressions have been chosen terminologically in a strict sense) are both grounded in the fact that any Dasein whatsoever is characterized by mineness» (Heidegger, 1962, p. 68).

³⁴ Heidegger (1984), p. 189.

³⁵ On the reception of Heidegger's account of empathy there are different positions. Lawrence Hatab described empathy as an “ekstatic being-in-there-with-the-Other, [an] empathic concern as a fundamental

Just one after year *Being and Time*, in the course entitled *Introduction to philosophy* (1928) he states: «If this word [empathy] is at all to retain a signification, then it is only because of the assumption that the “I” is at first in its ego-sphere and must then subsequently enter the sphere of another. The “I” does not first break out . . . since it already is outside, nor does it break into the other, since it already encounters the other outside»³⁶. What is important to clarify is that Heidegger is not denying the possibility of understanding others’ experiences; rather, this possibility is ontologically already present in the fundamental characterizations of *Dasein* such an extent that it does not require the any projection or simulation. Against any cognitivist approach to empathy, Heidegger reaffirms the primacy of the ontological constitution of *Dasein* as *Mitsein* on every mental act understood as a mere transportation into someone else’s mind.

3. *Empathy in the context of Zollikon Seminars*

The pathway from the early lectures in Freiburg to the experience of the seminars in Zollikon was the pathway Heidegger’s own life, not only of his thinking. The analysis of *Dasein*, as it is described in the first section of *Being and Time*, is recovered also in the *Zollikon Seminars*, a series of seminars delivered between 1959 and 1969 in front of an audience of doctors, psychiatrists, and analysts in the Zollikon house of Dr. Medard Boss. In this context, all the participants were physicians, psychiatrists, or psychologists with varying amounts of philosophical education. Each year, from the beginning of 1959 to 1969, Heidegger devoted his time and energy to “train” fifty to seventy participants, two to three times each semester. He spent three hours, two evenings a week, with the guests. These seminars were a testament to one of Heidegger’s strongest hopes: that there is the possibility of a dialogue to inaugurate between a new and alternative thinking – the so-

element of *Dasein*’s social world” (Hatab, 2002, p. 256). This ecstatic account of empathy is not a continuative condition of *Dasein*’s everyday life, but, rather, it is a rare and occasional possibility: «There can be moments of spontaneous, direct, affective responses, wherein we are immersed in/there/with the other person: we might wince, or tears might well up, or sadness might come all in direct response to what is seen/sensed/felt in and from the person’s words, tones, gestures, facial expressions, and body language» (*ibidem*). In these moments the reflective or self-conscious activity are not at work in our relationships. We are simply there for another fellow human, sharing and participating in his or her emotions, feelings, thoughts, fears, and experiences. Lou Agosta provides an extensive account of Heidegger’s understanding of empathy through the lens of the hermeneutic circle. In this way, all the key existential structures of being in the world, such as human affectedness, understanding, interpretation, and speech, are considered in their mutual relationship. The careful reconstruction of Heidegger’s use and refuse of empathy guides the author into a broad discussion of how a hermeneutics of empathy may enrich the interdisciplinary dialogue with psychoanalysis (Agosta, 2010). Some suggestions of an Heideggerian account of empathy are also provided by Kevin Aho. According to him, the experience of empathy is always mediated in advance by a temporally structured familiarity with the other; the other, to some extent, already matters and makes sense to me. Thus, for Heidegger individual experiences such as empathy are themselves made possible by *Dasein* (Aho, 2009, p. 66.). Dan Zahavi devotes an extensive clarification of Heidegger’s understanding of empathy, highlighting how he was the only phenomenologist to question the primacy of the empathic encounter. A Heideggerian account of intersubjectivity requires a simultaneous analysis of the relationship between subjectivity and world, in their mutual interconnection. As such, Heidegger’s consideration of intersubjectivity is “beyond empathy”: «The empathic approach [...] still misconstrues the nature of intersubjectivity, since it takes it to be, first of all, a thematic encounter between individuals, wherein one is trying to grasp the emotions or experiences of the other. [...] However, the very attempt to thematically grasp the experiences of others is the exception rather than the rule» (Zahavi, 2005, p. 165). In his account of intersubjectivity Heidegger emphasizes the social and cultural embeddedness of intersubjective understanding. On this, Zahavi seems to agree with the Sartre’s critique since Heidegger’s stand «misinterprets our original relationship to the other as an “oblique interdependence” rather than as a “frontal opposition”» (*ivi*, p. 192). However, the most critical interpreter of Heidegger’s stand on empathy is Ludwig Binswanger: «By presenting this ontological connection, Heidegger has banished entire libraries on the problem of empathy, the problem of perceiving the foreign as such, the problem of the “constitution of the foreign I”, and so on, to the realm of history, for what the latter want to furnish proof of and explain is always already presupposed in the proof and the explanations; the presupposition itself can neither be explained nor proven, but rather only ontologically–phenomenologically “disclosed”» (Binswanger, 1953, p. 66).

³⁶ Heidegger (2001), p. 145.

called meditative thinking, in contrast to the metaphysical one – and medicine, in order to train physicians in a different way: that is, in a non-metaphysical one.

In the context of the seminars in Zollikon Heidegger stresses his critical consideration of empathy: «The often quoted psychological theory of empathy rests on this obviously incorrect concept. This theory starts by imagining an Ego in a purely Cartesian sense – an Ego given by itself in the first instance who then feels his way into the other – thus discovering that the other is a human being as well in the sense of an alter Ego. Nevertheless, this is a pure fabrication»³⁷. In this context, the critique of empathy is tied with the critique of the Cartesian ego, or in other words, of subjectivism. Descartes transformed the embodied self into a disembodied thinking substance, a *res cogitans*: «In modern metaphysics the certainty of all the reality and its truth is based upon the self-conscience of the “I”: “*ego cogito ergo sum*”. It is starting from this point (the relationship between the “I” and reality, on the basis of the thoughts that I think, therefore I exist) that Western metaphysics thinks of subjectivity as the fundamental certainty of what “I am”. According to Heidegger, this is also what turns Western philosophy into anthropology. [...] Consequently, philosophy becomes an expression of the “subjectification” of being, in which everything is regarded in terms of its relation to our consciousness»³⁸.

And again, in the *Zollikon Seminars*, the Heideggerian understanding of empathy in the field of psychology is grounded on his notion of *Mitsein*:

The traditional, psychological theory that one perceives another human being through “empathy” and through “projection” of oneself into the other does not mean anything because the ideas of empathy and projection always already presuppose being-with the other and the being of the other with me. Both already presuppose that one has already [existentially] understood the other as another human being; otherwise, I would be projecting something into the void³⁹.

Stepping outside from the Heideggerian terminology, if we are allowed to use the word empathy in his meditation, we may say that empathy is not a feeling, neither a projection; rather it is a mode of disclosure of the ethical commitments human being has with itself, with the others, and with the world conceived as natural world. The intersubjective foundation of Dasein does not close it into a mentalistic view through which we can understand others’ experiences; rather, it breaks the boundaries which make the self isolated. This means that the intersubjective nature of the Dasein as *Miteinandersein* has important consequences in our social life⁴⁰. Here I am referring to the notion of authenticity conceived as an openness toward our original finitude as it emerges from our being-toward-death⁴¹, «including the vulnerability of its basic commitments»⁴². Authenticity unveils how the self cannot be separated from the world in which it is embedded: it is up to Dasein’s ability to take commitments and sustain them, to its ability to deal with concerns and to care for the others, to be responsible of the world and care for it, to face anxiety and fear. In Heidegger’s words: «Solicitude (*Sorge*) proves to be a state of Dasein’s Being – one which, in accordance with its different possibilities, is bound up with its Being towards the world of its concern, and likewise with its authentic Being towards itself»⁴³.

Authenticity founds freedom, as a mode to unveil what matters or not to our life, what provides meaning to our existence and, with Heidegger’s words, what is the truth of our existence: «This authentic disclosedness shows the phenomenon of the most primordial truth in the mode of authenticity. The most primordial, and indeed the most authentic,

³⁷ Ivi, p. 111.

³⁸ Brencio (2021), p. 129.

³⁹ Heidegger (2001), p. 162.

⁴⁰ Schatzki (2005).

⁴¹ Young (1998).

⁴² Käufer (2021), p. 71.

⁴³ Heidegger (1962), p. 159.

disclosedness in which Dasein, as a potentiality-for-Being, can be, is the truth of existence»⁴⁴. Ethical implications of Heidegger’s notion of authenticity are connected with the *Miteinandersein* of Dasein, that is with the social interrelatedness of our constitution, and they may illuminate the way we live, act, believe, build our relationships and a community, our sociality.

Following these arguments, we may affirm that Heidegger’s account of intersubjectivity and the *Daseinsanalytik* as an indication of a hermeneutics of facticity may contribute to enriching the dialogue among phenomenology, hermeneutic, social sciences and also health care. Perhaps this is the most fruitful legacy of Heidegger’s thinking: leaving open every interrogation about the meaning of our existence, both as living and social beings.

Bibliography

- Agosta, L. (2010), *Empathy in the Context of Philosophy*, Palgrave, New York.
- Aho, K. (2009), *Heidegger’s Neglect of the Body*, SUNY, New York.
- Binswanger, L. (1953), *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehans, Zurich.
- Brencio, F. (2022), “Martin Heidegger e il pensiero della cura”, *La società degli individui*, n. 73, XXV, 2022/1, pp. 35-44.
- Brencio, F. (2021), *The Algebra of Negativity. Hegel, Heidegger and their Legacy in the Contemporary Scenario*, in A. Lucci, J. Knobloch (Eds.), *Gegen das Leben, gegen die Welt, gegen mich selbst. Figuren der Negativität*, Winter Verlag, Heidelberg, pp. 117-132.
- Brencio, F. (2014), “Care and Being-in-the World: Heidegger’s Philosophy and its Implications for Psychiatry”, *European Psychiatry*, 29, 1.
- de Vignemont, F. (2009), “Drawing the Boundary between Low – Level and High – Level Mindreading”, *Philosophical Studies*, n. 144, pp. 457-466.
- Ferencz-Platz, C. (2015) “The Element of Intersubjectivity. Heidegger’s Early Conception of Empathy”, *Continental Philosophy Review*, n. 248, pp. 479-496.
- Fuchs, T. (2013), “The Phenomenology and Development of Social Perspectives”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, n. 12, pp. 655-683.
- Fuchs, T. (2017), *Intercorporeality and Interaffectivity*, in C. Meyer, J. Streeck, S. Jordan (eds.), *Intercorporeality: Emerging Socialities in Interaction*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-24.
- Goldman, A. (2006), *Simulating Minds. The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford University Press, Oxford.
- Hatab, L.J. (2002), *Heidegger and the Question of Empathy*, in F. Raffoul and D. Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY, New York, pp. 249-272.
- Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, Blackwell Publishers, London.
- Heidegger, M. (1984), *The Metaphysical Foundations of Logic*, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (1988), *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (1985), *History of the Concept of Time*, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (1995), *Fundamental Concepts of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (1999), *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (2001), *Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (2001), *Zollikon Seminars*, Northwestern University Press, Evanston.

⁴⁴ Ivi, p. 264.

- Heidegger, M. (2004), *The Phenomenology of Religious Life*, Indiana University Press, Bloomington.
- Kaüfer, S. (2021), *Authenticity*, in *The Cambridge Heidegger Lexicon*, ed. by M.A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 71-77.
- Schatzki, T.R. (2005), *Early Heidegger on Sociality*, in *A Companion to Heidegger*, ed. by H. L. Dreyfus and M.A. Wrathall, Blackwell Publishing, Oxford.
- Young, J. (1998), *Death and Authenticity*, in *Death and Philosophy*, ed. by J. Malpas and R. Solomon, Routledge, London, pp. 112-19.
- Zahavi, D. (2005), *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, The MIT Press, Cambridge, MA.

STRUTTURE COMUNICATIVE E INTERSOGETTIVITÀ IN HUSSERL

Abstract: *Communication Structures and Intersubjectivity in Husserl*

In this paper I try to highlight the different ways in which the structure of intersubjectivity can be explored. This topic can be investigated by a static, a fictitious genetic and an effective genetic analysis. Discussing the second one I explore the link between forms of communication, levels of intersubjective constitution and layers of self-consciousness is investigated in Husserl's work.

Keywords: Communication Structures, Empathy, Intersubjectivity, Husserl, Self-Consciousness

1. La ricostruzione dell'origine e la genesi fittizia

Il tema di queste pagine è il rapporto tra strutture comunicative e costituzione dell'intersoggettività in Husserl. Questo problema si intreccia con quello relativo al rapporto tra l'io e l'intersoggettività, poiché è abbastanza chiaro che tra questi due momenti vi deve essere una relazione, e dunque che vi deve essere un nesso tra la stratificazione dell'io e le forme di accomunamento linguistico e comunicativo senza le quali non potrebbe svilupparsi una socialità complessa come quella che caratterizza la vita umana.

Per completezza bisognerebbe naturalmente sollevare la questione del rapporto esistente tra la *Quarta* e la *Quinta meditazione cartesiane*¹, che rappresenta un problema parziale entro il quadro più generale che abbiamo prima indicato. Tuttavia, quest'ultima questione deve, per ragioni di spazio, restare ai margini della nostra discussione, che si concentrerà su alcune pagine husserliane da cui è possibile trarre le linee generali di una *fenomenologia delle forme comunicative*.

Per avviare la discussione è innanzitutto necessario distinguere differenti approcci e ambiti di analisi all'interno della problematica costitutiva. Approcci che vengono spesso confusi, sicché si generano fraintendimenti sia testuali che teoretici. I problemi dell'intersoggettività e dell'empatia possono infatti essere affrontati da *tre punti di vista differenti*, che indicano anche tre livelli di analisi, collegati tra loro da un ordine di successione e di approfondimento della ricerca.

Il primo livello è costituito dall'*analisi statica* dell'empatia. Questo tipo di analisi consiste «nell'esplicazione dell'appercezione come la troviamo nella nostra esperienza: che cosa è implicito nella percezione dell'«altro uomo»?»². Qui si tratta di mettere in luce che articolazione ha l'esperienza che, in quanto soggetto già formato, faccio degli altri, dunque quali nessi intenzionali siano presenti, quali strutture siano all'opera e quale ordine esse abbiano.

La domanda che guida questo tipo di analisi è: *a quali condizioni saresti disposto a parlare di esperienza dell'altro?* Per esempio, per esperire un altro corpo come corpo vivo devo già aver fatto esperienza di che cosa significhi essere un corpo vivo e di come un soggetto si sente in un corpo vivo. Per esperire una vita psichica estranea devo prima avere fatto esperienza di una vita psichica incarnata in un corpo.

Dal punto di vista metodologico, l'espedito che rende possibile questo tipo di analisi è la *riduzione alla sfera del proprio*³. Facciamo finta che svaniscano tutti i prodotti culturali, tutto ciò che rimanda ad altri soggetti per il fatto stesso che devono essere stati costruiti da qualcuno, e in questo modo giungiamo a uno strato fondante: quale esperienza farei del mondo io, *io che sono adulto*, se svanissero tutti gli strati culturali che devono la loro

* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

¹ Husserl (2017).

² Husserl (1973a), p. 477.

³ Husserl (2017), p. 169 e ss.

esistenza a un'esperienza intersoggettiva? In un mondo in cui non ci fossero più automobili, televisori, cellulari, rimarrebbe tuttavia il coordinamento cinestetico tra il mio corpo vivo e lo spazio percettivo, come anche continuerei ad avere un'esperienza di me stesso sia dall'esterno (vedo il mio braccio alzarsi) sia dall'interno (sento che il mio braccio si alza anche senza vederlo muoversi).

Questo tipo di analisi circoscrive l'ambito della *Quinta meditazione cartesiana*, in cui Husserl cerca di mettere in luce semplicemente che cosa è implicito nell'esperienza dell'altro: per esperire l'altro come portatore di sensazioni localizzate devo già avere fatto esperienza di esse, per esperire l'altro come dotato di sensazioni cinestetiche devo già avere un'esperienza di che cosa ciò significa.

Il fatto che qui Husserl faccia abbondantemente uso della nozione di "associazione" non significa tuttavia affatto che egli stia sviluppando un'analisi genetica. L'associazione è un principio che regge anche l'intera vita di coscienza già costituita e rappresenta una legge fondamentale anche sul terreno di un'esperienza già strutturata e della relativa analisi statica. Per esempio, nel ricordo una scena presente ridesta associativamente una scena passata. Qui la coscienza è strutturata attraverso l'associazione. E tuttavia, è chiaro che siamo su un piano di analisi statica: non stiamo cercando di mettere in luce come sorga una certa appercezione del mondo né come si costituisca la coscienza.

Aver voluto trovare, nella *Quinta meditazione cartesiana*, una contraddizione tra l'uso delle associazioni e il fatto che ci si muova all'interno di un'analisi statica indica solo che, a furia di acribia filologica, si finisce per smarrire la vera posta in gioco. In realtà, *attraverso l'analisi statica la fenomenologia deve semplicemente cercare di mettere in luce come gli strati siano articolati in un dato momento*, all'interno di una vita egologica normale, già costituita, media (poiché, per esempio, in certe psicosi queste strutture non sono più rinvenibili).

Il secondo livello di analisi consiste nella *genesì fittizia* [*fiktiven Genesis*], che è caratterizzata dal fatto di presupporre che si esperisca un ambiente circostante senza alcuna soggettività estranea⁴. Qui, a differenza di quanto visto prima, non viene immaginato lo svanire dei caratteri culturali, come nella riduzione al proprio. Si immagina un mondo in cui *i caratteri culturali permangono, ma in cui non vi sono altri esseri umani*.

Sulla base di questa finzione si cerca poi di dare ragione della genesì dell'esperienza dell'altro e della stratificazione della relazione intersoggettiva. A che cosa mira questa finzione? A mettere in luce *come sorga l'autocoscienza*, cioè a quale livello della costituzione intersoggettiva si sviluppi l'autocoscienza e quali siano le sue condizioni di possibilità.

Qui, se «immaginiamo un soggetto prima dell'empatia, che costituisce un mondo spaziale, esso non è *persona*»⁵. E questo vale anche se immaginiamo che questo tipo di soggettività sia capace di trattenere le proprie pulsioni, che sappia ponderare l'utile e il dannoso, che sappia usare mezzi tecnici, che abbia strumenti. Semplicemente, se ipotizziamo un essere capace di tutti gli atti di coscienza prima menzionati ma incapace di empatizzare, cioè di entrare in relazione con altri, questo essere non sarebbe una persona, cioè non potrebbe "individuarsi", definirsi come persona, non potrebbe sviluppare un'autocoscienza. Sarebbe solo un soggetto psicofisico, privo di individuazione e non soggetto, destinato a seguire ogni stimolo e a reagire in maniera istintiva, benché capace di usarli in vista del proprio utile⁶. Potrebbe trattenere le proprie pulsioni, per esempio razionarsi del cibo, ma questo solo in vista di una pulsione di grado superiore. In un soggetto senso, sarebbe un puro soggetto benthamiano.

Il metodo qui usato consiste dunque nella variazione immaginativa, in modo da chiarire come possa emergere la nozione di persona e che *nesso vi sia tra la nozione di persona e gli atti comunicativi e sociali*. Qui la fenomenologia cerca di portare alla luce la fondazione di validità di queste stratificazioni. Il ragionamento è il seguente: posto che ora ho questa rappresentazione del mondo e una certa esperienza dell'altro, allora di quali strati è

⁴ Husserl (1973a), p. 477.

⁵ Husserl (1973b), p. 164.

⁶ Husserl (1973c), p. 196.

costituita questa esperienza e *che coordinamento vi è, nei differenti livelli della stratificazione, tra sviluppo egologico ed esperienza dell'altro?*

Il terzo livello è quello dell'analisi genetica reale, che richiede un'interpretazione, si fa guidare dalla decostruzione fenomenologica e cerca di mettere in luce lo sviluppo che dal bambino, privo di un mondo, porta all'adulto. Qui si tratta di mettere in luce come l'esperienza di un mondo, del proprio corpo, delle prime rudimentali strutture egologiche si sviluppi con il progredire dell'esperienza degli altri. Pertanto, la questione diviene:

Come si trasforma l'empatia indeterminata del bambino in una empatia determinata? Che cosa possiamo esattamente ascrivere al bambino in ogni periodo dello sviluppo? Che significato possono interiormente avere per lui queste e queste esternazioni corporee?⁷

Problema di genesi fattuale, dunque, che vale ovviamente anche per il processo di ominizzazione e che indica il tipo di contributo filosofico che per la comprensione di quest'ultimo la fenomenologia potrebbe portare.

Dal punto di vista metodologico emerge però che quando il problema diviene relativo alla genesi fattuale non è più possibile procedere sulla base dell'esplicitazione intenzionale, poiché non è possibile retrocedere al vissuto originario a partire da cui si è sviluppato il processo. Non possiamo trasportarci nell'esperienza del neonato, e neanche nell'esperienza che doveva caratterizzare *homo habilis* o *homo erectus*, e neanche *homo sapiens* arcaico. Pertanto, qui il metodo diventa da un lato quello decostruttivo (*Abbauanalyse*), dall'altro quello dell'interpretazione (*Interpretation*)⁸, o della ricostruzione.

Per gli scopi limitati che ci proponiamo in queste pagine possiamo non addentrarci ulteriormente nelle questioni della genesi fattuale dell'intersoggettività e dei problemi dell'analisi decostruttiva. Nelle pagine che seguono ci limiteremo infatti ad alcuni aspetti relativi al *secondo livello di analisi*.

2. Un soggetto prima dell'empatia

Supponiamo dunque un soggetto che abbia già una rappresentazione del mondo ma che non abbia ancora fatto esperienza di altri esseri umani e chiediamoci: *che tipo di soggetto sarebbe?* Di che tipo di vita di coscienza sarebbe dotato? Qui incontriamo diversi modi possibili di fare esperienza degli altri, e a queste differenti forme di esperienza dell'altro sono correlati corrispondenti modi di essere un soggetto.

In primo luogo, gli altri posso incontrarli come soggetti da cui ricevo bene o male⁹. Oppure posso incontrarli come altri che mi influenzano, da cui mi lascio determinare, per esempio nel modo dell'*imitazione*. Oppure, posso sentirmi spinto verso di loro pulsionalmente, come accade nel caso dell'amore materno istintuale. Sono tutte forme in cui ci si rapporta ad altri soggetti, e tuttavia, secondo Husserl, gli atti con cui mi riferisco agli altri «non sono ancora *atti sociali*, né sono atti dell'autentico amore sociale»¹⁰. Perché?

Si tratta, come è facile vedere, di tipi di atti che condividiamo con molte altre specie animali, ed è evidente che se li considerassimo atti sociali dovremmo dire che anche molte altre specie animali sono caratterizzate da modi di accomunamento basate su atti specificamente sociali. E dobbiamo allora chiederci: i tipi di esperienze prima menzionati sono sufficienti a costituire un sistema di interazioni specificamente sociale?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo ovviamente prima definire che cosa caratterizza gli atti sociali, cioè a quali condizioni saremmo disposti a parlare di *atti sociali e di relazione*. Poi, solo sulla base di questo criterio potremo accostarci alla ricerca empirica e chiederci se essi siano presenti negli animali, negli infanti, in che momento appaiano nel processo di ominizzazione, che cosa ne sia di essi in certi tipi di disturbo psichico.

⁷ Husserl (1973a), p. 477.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Husserl (1973b), p. 165.

¹⁰ Ivi, p. 166.

3. Che cosa caratterizza gli atti sociali?

A quali condizioni saremmo dunque disposti a parlare di atti sociali e di relazione? Per esempio, prendiamo questo caso: «Io faccio qualcosa con l'intenzione che l'altro lo noti aspettandomi (e anche con l'intenzione [*Absicht*]) che l'altro si comporti in un certo modo»¹¹. Questo accade per esempio tra molti mammiferi con il *grooming*: un animale fa qualcosa per essere *spulciato*, ripulito. Questo non è semplicemente un comportamento istintivo, perché ha un significato importante nella costituzione del gruppo, rinsalda legami, crea coesione e genera un "noi". E tuttavia, un comportamento simile non è ancora un atto sociale perché in esso «non è necessario che l'altro noti la mia intenzione (io non mi rivolgo a lui)»¹².

Per chiarire che cosa ciò possa significare e non spingere il discorso in una direzione introspettiva che lo renderebbe incontrollabile dobbiamo dunque mettere in luce una differenza di struttura, e quindi delineare, *in positivo*, che cosa è un atto sociale. Siamo in presenza di un atto sociale quando effettuo una comunicazione non semplicemente con l'intenzione di indurre l'altro a fare qualcosa, ma *di rendergli nota la mia volontà*: «gli rendo noto qualcosa»¹³.

Una cosa è spingerlo a spulciarmi, un'altra è rendergli noto un mio disagio, un mio pensiero. Così, «quando mia moglie mette una mela sul mio cappello affinché io mi ricordi di mangiare qualcosa prima di uscire, io comprendo [*verstehe*] la sua intenzione»¹⁴. Una cosa è che la mela posta sul cappello mi induca a un comportamento (il mangiarla), un'altra è che essa mi renda noto che mia moglie desidera ricordarmi di mangiare la mela. Un atto sociale è dunque una comunicazione [*Mitteilung*] attraverso cui si rende nota un'intenzione: attraverso essa non sono solo indotto a comportarmi in un certo modo, ma risalgo a vissuti e stati mentali altrui.

La comunicazione immediata, o relazione di contatto [*Berührung*], genera un nesso originario, specifico e irriducibile alla situazione che incontriamo nella vita animale. In questo caso, infatti,

abbiamo il vissuto originario dello stare uno nell'altro stando di fronte [*des Einander-gegenüberstehens*] e io gli "dico" qualcosa, "mi esprimo", realizzo un movimento espressivo o un'esternazione verbale oppure realizzo un'azione esteriormente visibile, che può essere notata, e che è idonea a ridestare nell'altro la coscienza che io ho l'intenzione di rendergli noto qualcosa¹⁵.

4. Dall'indicazione all'espressione

In questo modo è emersa la differenza di struttura tra forme di comunicazione che possono avvenire senza che vi sia autocoscienza e forme di comunicazione che sono invece atti sociali implicanti l'autocoscienza. Resta tuttavia da chiedersi *come dalle prime si passi alle seconde: come si genera la relazione io-tu?*

Dal punto di vista della stratificazione possiamo articolare una serie di livelli, che sono anche strati:

1) I soggetti si guardano negli occhi, si capiscono, si confermano reciprocamente. Questo accade già nella relazione madre-bambino, nella quale non è necessario che entrambe le parti abbiano una consapevolezza di sé né una consapevolezza che l'altro sia «il soggetto della sua vita»¹⁶, che l'altro sia portatore di una vita psichica fatta di intenzioni, pensieri, emozioni. Non è necessario che il soggetto ascriva all'altro stati mentali, una vita soggettiva, né presuppone che vi sia un mondo di esperienze condivise.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 164.

¹³ Ivi, p. 166.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 167.

¹⁶ Husserl (1973d).

2) Qualcosa di diverso accade quando invece penso un oggetto e inclino l'attenzione dell'altro verso di esso «attraverso un “rinvio” [*Hinzeigen*]¹⁷. Qui alludo a qualcosa. Mediante segni “provvisori” attiro l'attenzione su qualcosa di presente nel mondo: attraverso un movimento della mano o del dito, buttando un pezzo di legno, grugnendo ti segnalo un evento del mondo circostante presente. Qui, dunque, non vi sono né indici, né icone, ma simboli. Un territorio nuovo: vi è volontarietà, ma non arbitrarietà del segno.

3) Ma questa nuova struttura comunicativa è generativa, ha dentro di sé un processo di trasformazione. Sulle prime si tratta di un segno provvisorio, legato alle circostanze, che di conseguenza trae dal contesto il suo senso e che l'altro può interpretare solo nella situazione d'azione data. Ma se lo stesso gesto viene ripetuto, nella ripetizione emerge il segno, sorge la “forma” del segno, la sua idealità, che si stacca dall'*hic et nunc* e inizia a significare indipendentemente dal contesto. Emerge un segno che ha una forma riconoscibile in tutte le differenti riproduzioni, e che allude a qualcosa di unitario nel variare dei contesti:

Tali mezzi, capaci di ridestare un interesse per un'oggettualità disposta nell'ambiente esterno dell'io-tu, se si offrono spesso nello stesso modo risultando appropriati, vengono da entrambe le parti usati sempre più spesso e vengono infine senz'altro intesi come prodotti intenzionalmente dall'altro allo scopo del rimando [*Hinweisung*]¹⁸.

In questo caso io influisco sull'altro nel quadro di una relazione io-tu che implica la relazione tra due soggetti.

4) Un nuovo e differente tipo di comunicazione intersoggettiva si genera tuttavia quando si passa al segnale [*Anzeichen*]¹⁹, per esempio in quella che Husserl chiama la *comunicazione descrittiva*²⁰. Qui io “mimo” qualcosa, lo raffiguro:

Espressioni, riflessi corporei-naturali di eventi esterni, di eventi esterni fisici o animali, si trasformano in segnali (*Anzeichen*) di questi eventi stessi, rendono attento il partner stesso – se questo non ha visto egli stesso –, servono allora come rimandi [*Hinweise*]²¹.

Così, per dirti che è passato un cavallo posso nitrire o mimare il suo portamento, per dirti che c'era un leone posso ruggire. In questo caso la comunicazione avviene attraverso segni che sono *icone*, per dirla con Peirce. Essi alludono a ciò che si intende (all'inteso) sulla base di una somiglianza tra il segno e il significato.

Ma – se lasciamo per adesso da parte la questione della natura del segno e della sua classificazione e ci concentriamo esclusivamente sul tipo di esperienza dell'altro che qui emerge – è chiaro che, in questo caso, si attira l'attenzione dell'interlocutore su qualcosa *di assente*, e questo genera un'intersoggettività che costituisce un mondo che trascende quello degli oggetti percettivamente presenti nel mondo circostante intuitivo.

5. Linguaggio, narrazione e storia

Nonostante questo ampliamento, il linguaggio è rimasto sinora ancorato al presente, serve al massimo a comunicare ricordi del presente, cioè a rammentare cose non date percettivamente qui ma presenti da qualche altra parte: per esempio, “c'è un leone in giro”. Qualcosa di completamente nuovo emerge invece quando si passa alla «comunicazione di

¹⁷ Husserl (1973b), p. 167. Tutti i concetti che qui (siamo nel 1921) Husserl utilizza fanno la loro apparizione nella *Prima ricerca logica* (cfr. Husserl, 1968). Nel nostro contesto di discorso evitiamo un'analisi comparativa con questo testo, e non proviamo neanche a misurare i possibili slittamenti di significato rispetto ad esso, poiché ciò ci porterebbe troppo lontano e complicherebbe il corso della nostra discussione.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Anzeichen* lo traduciamo per semplicità con “segnale”, seguendo la traduzione di Giovanni Piana. Va tuttavia menzionato che Jacques Derrida ha proposto di usare il termine “indice”, e con buone ragioni (cfr. Derrida, 1996).

²⁰ Husserl (1973b), p. 168.

²¹ *Ibidem*.

ricordi e di cose non presenti»²², cioè di eventi passati. *Quali risorse linguistiche possono rendere possibile questo nuovo tipo di comunicazione?*

Su questo punto, in realtà, da Husserl si può solo trarre la posizione del problema, senza che questa trovi sviluppo. E tuttavia Husserl pone un problema enorme. Si potrebbe infatti pensare che a rendere possibile questo tipo di ampliamento della comunicazione e dell'intersoggettività sia solo l'apparire della forma verbale, e questo significherebbe che questo tipo di accomunamento non sia possibile prima che sia apparsa una grammatica complessa.

Per esempio, potremmo essere indotti a dire che solo a partire da *Cro-Magnon* divenga possibile questo tipo di comunicazione, e allora dovremmo optare per l'idea che solo un salto biologico (una mutazione genetica che dota l'animale uomo di una "facoltà di linguaggio") renda possibile questo nuovo tipo di esperienza comunicativa, a cui non poteva accedere *Erectus*. Dovremmo allora prendere le distanze sia da Everett²³ sia da Corballis²⁴ e dire che, per quanto *Erectus* possa avere sviluppato forme di linguaggio e di comunicazione complesse, a questo livello deve avere incontrato un limite insuperabile.

Di fatto, a *Erectus* sarebbe preclusa la *narrazione*, per cui a questo livello – senza questa nuova forma di accomunamento intersoggettivo – *non può iniziare la storia*, che presuppone appunto la capacità di narrare. La storia presuppone una memoria culturale che non può costituirsi se non attraverso forme di linguaggio specifiche, che consentano di rievocare e trasmettere cose passate, generando una memoria comunicativa, dunque, una memoria culturale, cioè una cultura, un *mondo*. In senso stretto, se con cultura intendiamo una memoria culturale che si sviluppa attraverso una memoria comunicativa, allora prima di questo livello non ha senso parlare di cultura in senso stretto.

Ai nostri fini limitati, che sono relativi alla mera messa in luce di una *stratificazione*, possiamo lasciare aperta questa problematica su cui si potrà tornare solo dopo che avremo arricchito le nostre analisi. Del resto, vi è un aspetto che ci permette di guardare la questione del ricordo nel linguaggio da un altro punto di vista. Possiamo infatti chiederci: come diviene possibile la comunicazione con qualcuno di assente o ricevere comunicazione da qualcuno di assente?

Di fatto, questo apre lo spazio della comunicazione storica e della "storia", che noi possiamo impostare da un altro punto di vista: *come posso indirizzare l'attenzione di soggetti che non rientrano nella sfera del presente?* Come posso render loro nota la mia intenzione? Qui l'io e il tu non entrano *in contatto*. Come possono simili soggetti influenzare le loro reciproche volontà?

Vi deve essere una struttura peculiare che permette questo tipo di comunicazione tra soggetti che non sono in contatto, e tuttavia comunicano. L'altro deve influenzare la mia volontà senza essere presente. In questo caso, la struttura fenomenica è questa:

Il donatario [*Empfänger*] coglie il donatore [*Geber*] come un uomo non presente, ma che vive nel presente, e che voleva e ancora vuole lasciargli pervenire queste comunicazioni, che egli accoglie²⁵.

Questa affermazione, in realtà, non è del tutto chiara e forse può essere intesa in una molteplicità di direzioni. Noi saremmo portati ad intenderla a partire dalla tematica del dono, sicché – a un livello che qui non intendiamo toccare – la parola stessa deve essere intesa come parola donata, come parola data.

Limitandoci alla questione del dono, sappiamo – attraverso i lavori di Malinowski e le riflessioni di Mauss – che in molte culture primitive il legame intersoggettivo si costituisce attraverso il dono e la circolazione del dono. Qualcuno dona qualcosa e il donatario è poi tenuto a restituire, a suo tempo, il dono. Questa è ovviamente una struttura comunicativa che mantiene il legame anche in assenza del donatore. La cosa donata inclina l'attenzione

²² *Ibidem*.

²³ Everett (2017).

²⁴ Corballis (2008).

²⁵ Husserl (1973b), p. 168.

del donatario verso colui che gliel'ha data e gli rammenta un obbligo, dunque l'intenzione del donatore, il patto implicito nella cosa presente.

Pertanto, la comunicazione implicita nella struttura del dono crea una memoria, secondo un meccanismo del tutto differente da quello ipotizzato da Nietzsche nella *Genealogia della morale*. Qui emerge con chiarezza che *la memoria non è stata costruita attraverso la punizione*, ma attraverso quella particolare struttura comunicativa contenuta nella circolazione dei doni.

Ma, ad un livello ulteriore, ad essere data è la parola stessa, che il donatario riceve ed accoglie, come una parola che inclina la sua attenzione verso ciò che il donatore voleva e vuole, anche in sua assenza. In questo modo, la struttura dell'intersoggettività assume una nuova dimensione e rende possibile un sistema di interazioni complesso non riconducibile alla forma che abbiamo visto all'inizio e che abbiamo esitato a definire "atti sociali".

Ma sin qui l'intersoggettività è limitata alla cerchia dei vivi, mentre il passaggio alla storia implica che vi sia una *comunicazione tra le generazioni*, e dunque, con i defunti e con i non nati. Husserl nota che

anche un defunto, e come tale riconosciuto, e un vivente possono darsi la mano, dal primo può giungere una comunicazione al secondo, intesa come una comunicazione, che viene accolta come tale, di colui che era una volta vivo²⁶.

In questo caso si generano nuovi rapporti sociali che legano insieme le generazioni, una memoria collettiva e culturale che si rinnova attraverso atti comunicativi, atti sociali che fanno esistere la società solo in quanto la radicano in una tradizione: *il rapporto con i morti è costitutiva della tenuta del legame sociale nel presente* e il modo in cui nascono le prime città ne è un segno evidente.

6. Linguaggio e potere: la relazione tra la volontà

Sinora il problema è sempre stato relativo a come sia possibile comunicare, l'uno all'altro, stati di fatto. Ma nella comunicazione intersoggettiva entrano in relazione anche volontà diverse, in conflitto tra di loro. Qui non si tratta di attirare l'attenzione dell'altro verso un fatto del mondo, ma di *comunicargli che voglio che faccia questo e quello*: la comunicazione deve «motivare» colui a cui mi rivolgo²⁷.

Posso cercare di convincerlo, ma nella stessa struttura comunicativa tesa all'accordo si annida l'istanza del potere, sicché non abbiamo due differenti forme di interazione e *l'agire teso all'intesa non è la via attraverso cui si esce dal potere*, come crede Habermas, poiché contiene al proprio interno l'istanza del dominio. Infatti, io cerco di convincere l'altro sulla base di ragioni, valori, ma poiché ciò cui tendo è l'imposizione della mia volontà sulla sua, «se l'altro non vuole posso costringerlo a volerlo»²⁸. La ricerca dell'intesa è un rapporto tra buone volontà di potenza.

Posso comunicargli che per evitare circostanze dolorose deve adeguarsi al mio volere, e in questa maniera piego il suo volere. Se questo accade in una singola circostanza non si stabilisce una particolare relazione, ma se la mia volontà diventa per lui stabile motivo di azione, «allora si sviluppa il rapporto servo-padrone (*verhältnis zwischen Herr und Diener*) in quanto relazione personale permanente»²⁹. Una struttura che, tuttavia, dovrebbe essere storicamente collocata, poiché questa situazione di subordinazione caratteristica del rapporto personale tra servo e padrone svanisce nel capitalismo, dove il dominio assume una forma impersonale.

Lasciando da parte questo aspetto che ci porterebbe troppo lontano e tornando alla nostra problematica, emerge subito che il dominio e la relazione servo-padrone si instaurano nella misura in cui si stabilisce una relazione personale che diviene tale in

²⁶ Ivi, p. 169.

²⁷ Ivi, p. 168.

²⁸ Ivi, p. 169.

²⁹ *Ibidem*.

quanto si sviluppa «un habitus universale tra persone»³⁰. Habitus significa: in quanto diviene un *automatismo*, che genera un'istituzione, una *Stiftung* che ha la forma del comando:

Io ordino, io come padrone, egli – in quanto servo – esegue “conformemente” al dovere, sapendo di essere sottomesso³¹.

Dal comando, che instaura una relazione servo-padrone, va allora distinta la forma comunicativa che caratterizza la preghiera [*Bitte*], in cui il rapporto tra le volontà ha una struttura differente, poiché qui non miro a imporre la mia volontà, ma *chiedo all'altra volontà di tenere conto del mio desiderio*. In questo caso si delinea una struttura di *esposizione all'altro*, si manifesta una dipendenza dall'altro, laddove nel rapporto servo-padrone si vuole marcare non solo la propria indipendenza, ma anche annullare l'indipendenza dell'altro e ridurre la sua volontà alla mia. Nella preghiera, al contrario, le volontà restano autonome, senza dominio, ma in relazione, anche se instabile:

Nella preghiera [*Bitte*] abbiamo una relazione passeggera [*varübergewender*]: la comunicazione del mio desiderio, spero, agirà come motivo del suo agire³².

Qui emerge dunque una forma di relazione senza dominio, ma instabile e provvisoria, che non potrebbe dare origine a una struttura collaborativa e a un'intenzionalità collettiva, a un “noi” e a una socialità comunitaria con intenzioni progettuali comuni. A questo fine deve intervenire un ulteriore stadio dell'acomunamento, legato a un terzo tipo di forma comunicativa, che è quello che emerge dall'intesa [*Einverständnis*]. Questa «sfocia in un accordo reciproco: io esaudisco il tuo desiderio se tu esaudisci il mio»³³.

Qui, tuttavia, la relazione rimane una relazione io-tu, senza generare un “noi”. Questo emerge, invece, quando «entrambi desideriamo che qualcosa accada»³⁴ e per farla accadere io faccio la mia parte e tu la tua. Qui emerge un'intenzionalità collettiva in senso pieno:

S_1 e S_2 vogliono lo stesso G, ma non ognuno per sé. Al contrario, S_1 vuole G in quanto è qualcosa che anche S_2 vuole, e la volontà di S_2 appartiene anche a ciò che è voluto da S_1 e viceversa³⁵.

7. Il sorgere dell'autocoscienza nella relazione io-tu

Sinora abbiamo cercato di definire come differenti livelli di intersoggettività siano legati a specifiche forme di comunicazione. Ma non abbiamo posto il problema di come queste forme di accomunamento intersoggettivo si leghino allo *sviluppo dell'io*, alla sua stratificazione e alla genesi dell'autocoscienza. Ed è a questi aspetti che dobbiamo ora brevemente volgere la nostra attenzione.

Se noi immaginassimo un soggetto solipsistico, esso sarebbe un polo di affezioni e azioni, ma questa corrente di vissuti

si trasforma *in un io e dunque in un soggetto personale*, ottiene “l'autocoscienza” personale nella relazione io-tu, nella comunità del volere e del desiderare resa possibile dalla comunicazione³⁶.

È solo nell'empatia che l'io diventa cosciente di se stesso in quanto soggetto della sua vita e del suo mondo circostante. Quando esperisco un altro come un altro soggetto questa

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 170.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 171.

esperienza *retroagisce sull'esperienza che ho di me*: adesso posso esperirmi come l'alter ego di un altro, e dunque *rapportarmi a me stesso come a un altro*, cioè guardare me stesso assumendo la prospettiva dell'altro. Quando questo accade «io, come soggetto delle motivazioni, entro nella relazione io-tu originariamente sociale non solo *accanto* all'altro come altro, ma lo motivo e lui motiva me»³⁷.

È solo a questo livello che emerge un sistema di interazioni sociali, di attese e contro attese. È solo a questo livello che si sviluppa un'intenzionalità collettiva che non coincide con un'*intenzionalità anonima* del gruppo o del collettivo in cui svaniscono le intenzionalità singole e le singolarità uniche e irriducibili. La struttura dell'intenzionalità collettiva deve dunque essere ben compresa: essa è una stratificazione, *un intreccio di intenzionalità singolari*:

In questa comunità ognuno non si limita a desiderare [*streben*], ma ognuno è anche dato a se stesso oggettivamente come desiderante³⁸.

Quando questo emerge appare la socialità in senso pieno, gli atti sociali, che divengono poi sempre più stratificati e complessi, ma la cui analisi allude a problemi ulteriori, rispetto ai quali conviene arrestarsi qui.

Bibliografia

- Corballis, M.C. (2008), *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, trad. it. a cura di S. Romano, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1996), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Milano.
- Everett, D. (2017), *How Language Began. The Story of Humanity's Greatest Invention*, Liveright, New York.
- Husserl, E. (1973a), *Das Einfühlungsproblem als Problem einer Fiktiven Genesis und als Problem der statischen Phänomenologie*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Bd. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973b), *Gemeingeist I, Person, personale Ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft – Gesellschaft (1921)*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Bd. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973c), *Gemeingeist II, Personale Einheiten Höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate (1921)*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Bd. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973d), *Gemeingeist II, Kultur-und Gemeinschaftsleben (1922)*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*, Husserliana, Bd. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1968), *Ricerche logiche*, vol. I, trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, La scuola, Brescia.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Husserl (1973b), p. 171.

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 ispira¹.

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.

¹ 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»². 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

² 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»³, 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»⁴, 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 esperienziali⁵. Questioni dove l'empatia risulta centrale. Quando Paci induce a tradurre *Einfühlung* 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

³ Ivi, p. 17.

⁴ Ivi, p. 70.

⁵ 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)*⁶. 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 precategoryale. 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 precategoryale 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 stratificato⁷, 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»⁸, in cui, a partire dall'ego cogito e dalle sue operazioni, ritrovo

⁶ 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".

⁷ 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.

⁸ 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»⁹. 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»¹⁰.

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 tattile¹¹, 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»¹² 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»¹³. 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»¹⁴.

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 sospetta¹⁵, 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

⁹ Ivi, p. 298.

¹⁰ Husserl (2002), par. 36, p. 539.

¹¹ 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*.

¹² Ivi, par. 42, p. 554.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, par. 45, p. 558.

¹⁵ 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 natura¹⁶. Solo in virtù di questa «appercezione analogica» si costituisce «la natura in quanto natura comune a un'intersoggettività e in quanto obiettivamente (esattamente) determinabile»¹⁷.

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 Stein¹⁸. 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”¹⁹, 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

¹⁶ Husserl (2002), par. 47, p. 564.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ 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*.

¹⁹ Si vedano i paragrafi 44, 45 e 46 delle *Meditazioni cartesiane*.

a cogliere la mera exteriorità del corpo ma la sua *espressività*²⁰. 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"²¹, 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»²².

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'appresentazione 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»²³, 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 sono²⁴.

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.

²⁰ Piana (1960), p. 23.

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

²² Paci (1990), p. 106.

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

²⁴ 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.»²⁵. 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”²⁶ 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.

²⁵ Ivi, p. 635.

²⁶ 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.

LA SIMPATETICA COMPASSIONE TRA PIETÀ E BENEVOLENZA

Abstract: *The Sympathetic Compassion between Piety and Benevolence*

In Schopenhauer's philosophy, compassion is both the direct source of ethical practice, and the foundation of ethics as science. In this sense, compassion is not merely an affection opposed to or coinciding with reason, nor does the ethics of compassion dispense with any form of rational self-determination. Schopenhauer's ethics is not normative, but descriptive and axiological, as in the human "will" the compassion, although as such it is not *action*, transforms (or can transform) the moral imperative into directives relevant to action. In this paper we intend to focus on the Schopenhauerian concept of compassion by examining, through it, the logic adopted by the philosopher in order to establish it as the foundation of ethics, highlighting at the same time some difficulties which may result from this.

Keywords: Compassion, Egoism, Ethics, *Mitleid*, Schopenhauer

1.

Nella filosofia di Schopenhauer, alla *compassione* è assegnata una duplice funzione: essere la fonte diretta della pratica etica, ma anche il fondamento dell'etica come scienza¹. In questo senso, la compassione non è un mero *affetto* contrapposto alla ragione o casualmente coincidente con essa, né l'etica della compassione dispensa da una qualsivoglia forma di autodeterminazione razionale. Essa, piuttosto, si propone di affrontare il problema motivazionale verificatosi con Kant (per il quale l'imperativo categorico è, nel contempo, *principium diiudicationis* e *principium executionis*) e di risolverlo in modo plausibile, cosicché la compassione diviene per Schopenhauer la fonte diretta delle massime morali, non traducibili però in un mero e astratto principio morale. Quella elaborata dal filosofo di Danzica non è, quindi, un'etica normativa, ma un'etica descrittiva ed assiologica, ché nella "volontà" umana la compassione, pur non essendo – in quanto tale – *azione*, trasforma (o può trasformare) l'imperativo morale in direttive rilevanti per l'azione.

Già David Hume, studiando le passioni nel suo *Trattato sulla natura umana*, aveva conferito alla compassione un ruolo centrale: essa, nella sua analisi, non indica però un particolare sentimento, quanto piuttosto la funzione di comunicare affetto in generale. La compassione rovescia infatti l'operazione interpretativa per la quale le impressioni delle sensazioni erano convertite in idee. Nel caso della compassione, invece, l'operazione avviene in direzione opposta: dinanzi alla sofferenza altrui, essa fa sorgere nel "recipiente" di questa sofferenza delle idee che vengono poi trasformate in impressioni – impressioni della riflessione. L'azione della compassione, infatti, rende non solo per Hume «evidente che quando simpatizziamo con le passioni e i sentimenti altrui, questi movimenti appaiono dapprima nella nostra mente come semplici idee, che riteniamo appartenere a un'altra persona, così come concepiamo qualunque altro dato di fatto», ma anche altrettanto «evidente che le idee delle affezioni altrui sono convertite nelle

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ In diversa letteratura contemporanea la compassione è sempre più vista come parte della natura umana – o sua capacità innata – e può contribuire a risolvere i problemi sociali. Questo punto di vista sta emergendo in vari ambiti accademici; si vedano, infatti, le riflessioni contenute in Nussbaum (2004), Rifkin (2011), Trevarthen (1998) (dal punto di vista della biologia e delle neuroscienze), o Galletti (2014) e Lambiase, Cantelmi (2020), da un punto di vista filosofico e psicologico.

impressioni stesse che rappresentano, e che le passioni sorgono conformemente alle immagini che ce ne formiamo»². Il *rispecchiarsi* nell'altro («tutte le creature umane sono con noi in relazione di somiglianza», così da permetterci il riconoscimento della loro sofferenza e del loro benessere) forma così a suo avviso la radice della benevolenza, che permette di *simpatizzare* con l'altrui condizione, di modo che specie nel caso di circostanze tragiche o dolorose, il sentimento che più facilmente può sorgere è proprio la *compassione*, «emozione simile a quella originaria». In questo senso, dunque, la compassione assume per Hume un carattere di dipendenza, dall'immaginazione appunto, ché essa infatti è la «conversione di un'idea in un'impressione grazie alla forza dell'immaginazione»³. Il fatto che determinate circostanze possano quindi accadere a noi stessi così come agli altri, ci aiuta a *immaginare* come la situazione potrebbe essere vissuta da qualcun altro da noi stessi: ponendoci “nei panni” dell'altro quando accade una tragedia, possiamo per Hume realmente provare compassione per lui, ché vedere o immaginare la sofferenza di un'altra persona non può non produrre una forma di sofferenza simile in noi stessi. È per questo che la compassione diviene una «inquietudine» per la condizione altrui⁴.

Ma la compassione può davvero essere un motivo o una forza propulsiva che porta a superare l'amor proprio o l'egoismo? In una prospettiva orientata dal buon senso questo potrebbe apparire ovvio. Tuttavia la posizione secondo cui l'egoismo non può essere controllato dalla compassione – perché, nella natura umana, esso sarebbe un sentimento ben più “primitivo” della capacità di compassione – e quella, alla prima antitetica, che afferma che si può almeno presumere che la compassione possa controllare sufficientemente l'egoismo, non hanno in effetti ancora trovato una soddisfacente conciliazione.

Schopenhauer pone anch'egli la compassione al centro della propria riflessione, considerando l'egoismo come parte immutabile della natura umana e la *compassione* (*Mitleid*) la *forza propulsiva* che può permetterne un superamento⁵. Orbene, pur esistendo, anche nel contesto italiano, diverse ricerche sull'etica di Schopenhauer, la maggior parte di esse si è concentrata, da un lato, sulla delucidazione del rapporto tra metafisica e etica all'interno del suo sistema filosofico (considerando peraltro quest'ultimo solo in connessione con Kant) e dall'altro, se pur hanno tematizzato il rapporto tra compassione e etica, non hanno tuttavia affrontato la posizione di Schopenhauer in modo critico o analizzato specificamente il concetto di compassione⁶. In questo scritto intendo quindi soffermarmi sul concetto schopenhaueriano di compassione esaminando, attraverso di esso, la logica utilizzata dal Filosofo per stabilire questa come fondamento dell'etica e mettendo in evidenza alcune difficoltà che ne possono derivare. Sebbene infatti, a una prima analisi, la posizione di Schopenhauer sul rapporto tra compassione ed egoismo appare chiara e coerente, uno sguardo più attento può notare

² Hume (2001), p. 637.

³ Ivi, p. 845.

⁴ Cfr. ivi, pp. 731-733.

⁵ Il concetto di *Mitleid* viene solitamente tradotto in italiano con *simpatia*, *compassione* o *pietà*. La *simpatia* trova la sua origine etimologica nella parola greca *sympátheia*, formata dal prefisso *sym* (con) e *pathos* (passione), recepita nella forma latina *sympathiā*, e racchiude una serie di esperienze che in italiano si potrebbero chiamare del “sentire”, del “soffrire”, del “patire” (nel senso di *essere affetti*, ma anche del *provare un dolore*). Il termine è spesso associato alla parola *compassione*, dal suo correlato latino *compassio* (*cum+patior*). Nella lingua tedesca, la *simpatia* è resa sia con *Sympathie* (ricependo letteralmente i termini greco e latino), sia con la sua traduzione *Mitgefühl*, in cui *Mit* (con) e *Gefühl* (sentimento) hanno una composizione simile a quella di *simpatia*. Dal termine germanico sono poi derivate le parole *Mitleid* e *Mitfreud* – quest'ultima un neologismo – entrambe volte a indicare gli approcci qualitativi di *Mitgefühl*, ossia rispettivamente la *compassione*, (come “condividere una sofferenza/dolore con”), e la *congratolazione*, (come “condividere un piacere con”). Cfr. la voce *Sympathie* in Grimm (1971). Questa breve mappatura etimologica rafforza l'idea che, per Schopenhauer, la *Sympathie* in quanto *Mitgefühl* sia sempre *Mitleid*, cioè, nella sfera strettamente morale, che la simpatia sia sempre compassione.

⁶ Cfr. Fonnesu (2006); segnalo, come approccio generale al concetto, anche Prete (2013).

come essa contenga delle argomentazioni, talvolta vaghe ed esoteriche, che vanno esaminate a fondo onde cogliere meglio la *natura* di questo rapporto.

2.

Una prima riflessione sulla compassione la si trova nel quarto libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, testo nel quale Schopenhauer, partendo anzitutto dalla tesi capitale che il mondo come *fenomeno* è una mera «rappresentazione soggetta al principio di ragione»⁷, passa successivamente a riflettere sulla natura della realtà, intendendola *come* e appellandola *volontà*, priva però di ogni “soggettivismo” (o, che è lo stesso, *neutro* “volontarismo”) in quanto statutariamente “disinteressata” al raggiungimento di un qualche fine ultimo e “volente” nel proprio volere niente altro che questo medesimo volere⁸ – come riassumerà “felicamente” Nietzsche: si tratta di una volontà che *pur di volere* vuole anche il niente! Questa *volontà di vivere* è la forza che permea l’esistenza e le creature viventi, spingendole a vivere e a riprodursi, così che la vita è nient’altro che la manifestazione della volontà per mezzo di quella rappresentazione che è il mondo. È evidente come il carattere dinamico eppure a-finalistico della volontà sia all’origine del *pessimismo* schopenhaueriano, un pessimismo che, fondato su gli ineludibili e primari caratteri della vita: il dolore, la distruzione e la sofferenza, mostrando *della vita solo il lato “dispersivo” e “lamentoso”* porta dritto a una concezione-condizione della vita=*noia*, dalla quale condizione è bene *fuoriuscire* quanto prima e il più possibile. Non è un caso, infatti, che Schopenhauer, una volta fissati i *caratteri principali* del “voler vivere” come “tristi” ripetizioni di un destino *già da sempre destinato al “peggio”*, intenda, attraverso la sua franca e spietata analisi, mostrare un possibile percorso che conduca, *anzi deve condurre*, alla liberazione del vivente dal dolore, ovvero alla completa *negazione della volontà*.

Un primo e parziale passo fuori dal “pessimo” destino inscritto nella *destinazione* del vivente viene trovato da Schopenhauer nell’*arte*, una dimensione libera e disinteressata che, rivolgendosi alla «più profonda considerazione della vera essenza delle cose, vale a dire le loro idee platoniche»⁹, è catartica per essenza ché l’uomo, grazie ad essa, può “contemplare” la vita elevandosi al di sopra della volontà: «nella contemplazione, nel disinteresse, nell’astrazione dalle necessità del mondo, ci si libera dalla volontà intesa come impulso e desiderio di vita, eppure essa rimane come un fondamento remoto che rende possibile la stessa contemplazione [...]. Se Platone esclude ogni valore ideale del sapere dell’arte, per Schopenhauer l’arte è la conoscenza di idee, resa possibile dal fatto che la volontà ha nell’idea la sua più adeguata oggettivazione»¹⁰. Questa funzione catartica è però temporanea; non essendo una via per uscire dalla vita bensì solo un conforto della vita stessa, non riesce mai a rendere l’uomo completamente indipendente e libero dal dolore. L’*etica* diviene allora una tappa *ulteriore* di questo percorso, anche se, al pari della dimensione artistica, non riesce a sopprimere completamente la volontà. L’autentica liberazione dalla volontà si ottiene solamente attraverso la negazione della volontà stessa, quella condizione che Schopenhauer chiama *noluntas* e che si consegue attraverso l’*ascesi*, un processo che si richiama alla tradizione cristiana ma anche e soprattutto a quella del pensiero indiano, che Schopenhauer aveva precedentemente avuto occasione di approfondire.

Ma la riflessione morale schopenhaueriana non si esaurisce nelle tesi esposte nel *Mondo*. Con i due saggi, successivi alla sua *magna opera*, *Sulla libertà del volere umano* (1839) e *Sul fondamento della morale* (1840), egli si propone di integrare la sua precedente analisi con un «sistema delle verità fondamentali dell’etica»¹¹, esposto per l’appunto nei

⁷ MVR, p. 39.

⁸ Invernizzi (1995), pp. 51-52.

⁹ MVR, p. 577.

¹⁰ Zecchi (1998), p. 92.

¹¹ SLV, p. 57.

saggi suddetti. Occorre quindi precisare che, se tra questi due saggi e il quarto libro del *Mondo* sussiste una differenza, essa può dirsi però meramente metodologica: laddove nella sezione del *Mondo* dedicata esplicitamente all'etica si procede in modo sintetico, partendo da un'analisi metafisica per poi applicare le riflessioni ottenute grazie ad essa alle questioni etiche, nei due saggi si procede invece in modo analitico, ovvero si prendono le mosse dall'esperienza morale ordinaria¹² e da qui *si risale* ai "fondamenti" dell'etica. Dopo aver infatti definito l'etica kantiana un «mero travestimento della morale teologica»¹³, Schopenhauer afferma l'importanza di osservare e analizzare innanzitutto la vita reale, sottolineando: «Devo perciò dare ai filosofi dell'etica il consiglio paradossale di cominciare col dare un'occhiata alla vita degli uomini»¹⁴.

Il fondamento della morale viene trovato quindi in questa "vita degli uomini", solo fondamento *immanente* capace, perciò stesso, di fondare concretamente un'etica – o una *filosofia pratica*. A questo scopo, Schopenhauer richiama e utilizza come concetto-cardine quello di *Mitleid*, di *compassione*. Prima di accostarci nello specifico alla sua trattazione, è utile precisare cosa egli intende per *etica* o filosofia pratica. Riferendosi alla classica distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica, Schopenhauer rileva anzitutto l'erronea posizione attribuita alla filosofia *pratica*: elaborare precetti o teorie dei doveri. A suo avviso, invece, essa, al pari della filosofia teoretica, doveva piuttosto interpretare e spiegare il *dato*, ché la virtù non poteva essere insegnata. Così facendo, ebbe modo di ribadire il carattere immanentistico della sua ricerca («La nostra filosofia affermerà in ciò la stessa *immanenza* che in tutta la precedente trattazione»)¹⁵, delimitando, per questa via, la propria teoria etica all'interno di un contesto rigorosamente descrittivo. In maniera analoga a quanto affermato nel *Mondo*, egli così scrive nel *fondamento della morale*:

Per me [...] il fine dell'etica è di interpretare, spiegare e riportare al loro fondamento ultimo i modi di agire degli uomini, tra loro diversissimi dal punto di vista morale. Quindi per trovare il fondamento dell'etica non rimane altra via che quella empirica, cioè il ricercare se si diano in genere azioni a cui possiamo attribuire un autentico valore morale, e che saranno le azioni di giustizia spontanea, di pura carità e di vera nobiltà d'animo. Queste dovranno essere allora considerate come un fenomeno dato, che noi abbiamo il compito di spiegare rettamente¹⁶.

L'argomentazione di Schopenhauer prende perciò le mosse dai termini *buono* e *cattivo*, i quali, «in maniera singolarissima, vengono trattati dagli scrittori filosofici dei nostri giorni come concetti semplici, cioè non suscettibili di alcuna analisi»¹⁷, mentre al contrario è necessario riportarne alla luce il vero significato, «cosa che si può fare con poche parole»¹⁸.

Il termine *buono* è infatti essenzialmente relativo a e designa la convenienza di un oggetto con una determinata aspirazione della volontà: «tutto ciò che conviene alla volontà in una qualunque delle sue manifestazioni, che adempie il suo scopo, viene pensato sotto il concetto di buono»¹⁹; conseguentemente, un oggetto è buono solo se desiderato dalla volontà e se questo desiderio viene soddisfatto, e questo vale anche per le persone e le azioni *buone*. Da qui, Schopenhauer deriva ugualmente l'impossibilità di affermare un *sommo bene*. Ogni volizione infatti, anche nel caso in cui dovesse trovare un suo appagamento, non potrebbe mai dare origine a una vera e propria felicità, ché una volta soddisfatto il bisogno o ottenuto il particolare oggetto desiderato, subito la

¹² Cfr. Fonnesu (2006), p. 87.

¹³ *SFM*, p. 533.

¹⁴ *Ivi*, p. 535.

¹⁵ *MVR*, p. 537.

¹⁶ *SFM*, p. 555.

¹⁷ *MVR*, p. 701.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

volontà si muove in altre direzioni; ciò significa che non potrà mai esistere un oggetto di desiderio il quale, una volta raggiunto, possa dar luogo a un appagamento definitivo della volontà. Se proprio si volesse conservare il termine *sommo bene*, intendendolo in senso strettamente metafisico, con esso si dovrebbe dunque indicare «la totale auto-soppressione e negazione della volontà»²⁰.

Per tale motivo, nell'impianto schopenhaueriano il termine buono non è frequente; piuttosto che compiere un approfondimento su di esso, Schopenhauer si sofferma sulle *relazioni intersoggettive*, vale a dire sull'atteggiamento che ciascun individuo assume – o può assumere – nei confronti dei suoi simili²¹. È questo il motivo per cui, nel quarto libro del *Mondo*, il punto di partenza per l'elaborazione della teoria morale è l'agire *cattivo* o egoistico.

Scriva Schopenhauer: «Ognuno vuole tutto per sé, vuol tutto possedere, o almeno signoreggiare, e ciò che gli si oppone, vorrebbe distruggerlo»²², e ancora:

ogni individuo, parte infinitesimale e rimpicciolita fino al nulla nel mondo sconfinato, [fa] tuttavia di sé il centro dell'universo, antepoendo la propria esistenza e il proprio benessere ad ogni altra cosa, [è] anzi pronto, nella posizione naturale, a sacrificarle ogni altra cosa, [è] pronto ad annientare il mondo pur di conservare un po' più a lungo il proprio Io, questa goccia nel mare. Questa disposizione è l'egoismo, che è essenziale ad ogni cosa della natura²³.

Disposizione naturale e comune a tutti gli uomini, l'egoismo è dunque una chiara affermazione della volontà nell'individualità, motivo per il quale lo si considera come il principale stimolo antimorale, punto di partenza di ogni lotta e origine potenziale dei comportamenti antisociali²⁴. In Schopenhauer la critica dell'egoismo si fonda sull'individuazione: analogamente a spazio e tempo in ambito teoretico, anche l'egoismo, in ambito pratico, ha la stessa forma del *principium individuationis*. A fronte di questo, prima di esporre le proprie considerazioni in merito all'uomo squisitamente morale, Schopenhauer provvede a offrire un'analisi comparativa, contrapponendo la condotta dell'uomo ingiusto a quella dell'uomo giusto. Del primo, egli dice:

Se un uomo, non appena ne capiti l'occasione e nessuna forza esterna lo trattenga, è sempre incline a commettere *ingiustizia*, noi lo chiamiamo *cattivo* [...] una tale persona non si limita ad affermare la volontà di vivere quale si manifesta nel suo corpo, ma in questa affermazione giunge al punto di negare la volontà che si manifesta in altri individui; e ciò si vede dal fatto che egli pretende che le loro forze servano la sua volontà e cerca di annientare la loro esistenza, quand'essa si oppone alle aspirazioni della sua volontà²⁵.

Allo scopo di specificare quali siano gli elementi fondamentali del carattere malvagio, viene precisato che:

in primo luogo, in un tale uomo si esprime una volontà di vivere oltremodo violenta [...] e *in secondo luogo* la sua conoscenza, completamente abbandonata al principio di ragione e irretita nel *principium individuationis*, rimane saldamente ferma alla totale differenza posta da quest'ultimo fra la sua persona e tutte le altre²⁶.

²⁰ MVR, p. 705.

²¹ Invernizzi (1995), p. 98.

²² MVR, p. 647.

²³ Ivi, p. 649.

²⁴ Fonnesu (2006), p. 91.

²⁵ MVR, p. 707.

²⁶ *Ibidem*.

Volendo identificare un *grado intermedio* fra il male e il bene vero e proprio, Schopenhauer lo individua nella *giustizia*. L'uomo *giusto*, egli specifica, è colui che «nell'affermazione della volontà propria non giunge mai fino alla negazione di quella che si presenta in un altro individuo»²⁷, e che «non commetterà nessun delitto e rispetterà i diritti, rispetterà la proprietà di tutti»²⁸. La giustizia volontaria coincide così con un parziale superamento del *principium individuationis*: l'uomo giusto «si accorge che la differenza fra lui e gli altri, che per l'uomo cattivo è un abisso tanto profondo, appartiene solo a un fenomeno transitorio e ingannevole: riconosce, in modo immediato e senza ragionamenti, che l'«in sé» del proprio fenomeno è anche quello dei fenomeni altrui»²⁹. Purtuttavia, anche questo atteggiamento nei confronti del prossimo ha sostanzialmente un carattere negativo, che non ha come suo obiettivo quello di suscitare in loro una felicità positiva, bensì semplicemente di non produrre in loro sofferenza³⁰.

Il superamento del *principium individuationis* può però aver luogo in un grado superiore, «che spinge al positivo benvolere e benfare»³¹. Ecco il motivo per cui nel *fondamento della morale* il principio che può esprimere in maniera «più semplice e pura» la condotta che tutti i sistemi morali, compresa l'etica kantiana, auspicano, viene ritrovato nella «massima» «*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*» («non danneggiare nessuno, anzi aiuta tutti quanto più puoi!»)³², cui si può far corrispondere la seguente «traduzione»: «*Il criterio per cui un'azione ha valore morale è dunque l'assenza di qualunque motivazione egoistica*»³³.

L'etica quindi non può essere altro che una disciplina legata al superamento dell'egoismo, e il fondamento della morale essere individuato nella compassione. All'uomo compassionevole e benevolente è infatti richiesto che

prenda tanta parte alle sofferenze degli altri individui quanta alle proprie, e pertanto sia non solo soccorrevole al massimo grado, ma addirittura pronto a sacrificare l'individuo che è, non appena se ne possano in tal modo salvare più altri; segue allora di per sé che un tale uomo, che riconosce in tutti gli esseri se stesso, il suo Io intimo e vero, dovrà anche considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far così proprio il dolore di tutto il mondo. Nessun dolore gli è più estraneo³⁴.

Avendo compreso che qualsiasi atto volitivo produce sofferenza, l'uomo compassionevole e benevolente «perviene così a uno stato di rinuncia, di rassegnazione, della vera calma e assoluta assenza di volontà»³⁵, compiendo così una autentica *conversione* e una pratica ascetica, che si manifesta nella castità, nella volontaria e intenzionale povertà, nel digiuno e in ogni altro genere di privazione, fino ad arrivare alla morte come «sospirata liberazione, altamente benvenuta e [...] accolta gioiosamente»³⁶.

²⁷ MVR, p. 721.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ MVR, p. 725.

³⁰ Cfr. Invernizzi (1995), p. 103.

³¹ MVR, p. 723.

³² SFM, p. 473. L'affermazione, pur non attribuita esplicitamente da Schopenhauer, è di Agostino di Ippona, che ne *La Città di Dio* XIX.14, scrive: «[L'uomo] sarà in pace con ogni uomo, per quanto dipende da lui, mediante la pace degli uomini, cioè con un'ordinata concordia nella quale v'è quest'ordine, *prima di tutto che non faccia del male a nessuno, poi che faccia del bene a chi può* [corsivo nostro]». Schopenhauer, più sopra nello stesso testo, cita però esplicitamente l'Ipponate (e lo fa anche in *Sulla libertà del volere umano*), e questo suggerisce che il debito schopenhaueriano nei confronti di Agostino è non solo altamente probabile ma anche qualitativamente sostanzioso.

³³ Ivi, p. 575, corsivo di Schopenhauer.

³⁴ MVR, p. 735.

³⁵ Ivi, p. 737.

³⁶ Ivi, p. 741.

È proprio nella teoria della compassione e nel *fatto* dell'amore che risiede il punto di giunzione fra etica e metafisica: nell'oltrepassamento del *principium individuationis* sono infatti implicati sia la negazione della volontà, sia il fondamento della morale³⁷.

Il quarto libro del *Mondo*, insieme a *Il fondamento della morale*, costituiscono pertanto un abbozzo di *fenomenologia della vita etica* e della *compassione*, elaborata allo scopo di condurre gradualmente a una comprensione della realtà e dell'esistenza sempre meno carica di illusione³⁸.

A fronte dei sistemi morali kantiano e fichtiano, sostanzialmente astratti, Schopenhauer ravvisa la possibilità di un fondamento dell'etica *reale e concreto*; il suo intento è quello di «parlare di eticità, di sensatezza etica, in una prospettiva definita dalla radicale negazione del senso e del bene»³⁹. Quale valore è allora possibile attribuire alla ricerca in ambito morale e all'agire morale in sé, se il mondo è governato dal non senso? Come suggerisce un commentatore, è proprio in questa contraddizione che si manifesta il contributo originale e specifico dell'etica schopenhaueriana: «Schopenhauer pone la compassione per l'inutile esistere che è soffrire inutile, come unica possibile fonte di senso. Detto altrimenti: soffrire per la sofferenza inutile dell'altro, del cosmo, restituisce alla dimensione del senso ciò che da principio vi era sottratto»⁴⁰. E, volendo avvalorare ulteriormente lo stretto legame che sussiste fra metafisica e morale: «il problema, logico e ontologico, della costituzione del senso coincide con quello, etico e religioso, della salvezza»⁴¹.

Ne *Il fondamento della morale* Schopenhauer tiene peraltro a sottolineare che il suo percorso «diverge da quello di tutti gli altri moralisti, mentre diviene simile a quello di Dante, che per primo passa per l'Inferno»⁴². Su questo presupposto, egli distingue anzitutto *principio* e *fondamento* dell'etica: se il *principio* di questa sta nel ricercare gli interessi altrui (mettendo in pratica il *Neminem laede*)⁴³, il suo *fondamento* consisterà nell'indagare la natura umana e trovare i fondamenti che le permettono di compiere tale indagine. Così, la ricerca sulla *natura* umana viene a intrecciarsi con la ricerca dei *motivi* delle azioni umane, che vengono ricondotti a tre *Grundtriebfeders*, tre «*fondamentali forze di impulsione*»⁴⁴: l'*Egoismus*, la *Bosheit* e la *Mitleid*⁴⁵.

Qui, l'*egoismo* mira alla propria felicità (*das eigene Wohl*), la *cattiveria* (o la *malizia*) al male altrui (*das fremde Wehe*), e la compassione alla felicità (al *bene*) degli altri. In accordo con il principio etico del «non danneggiare nessuno e aiutare gli altri», è facile intuire come l'egoismo, concretizzato in particolare negli atti che hanno, come loro movente, la cattiveria, non possa che essere immorale. Di converso, solo il motore della «simpatia per il dolore» (palesatosi nell'altro) può porsi come fondamento di un'etica conforme ai principi delineati, perché solo tale *simpatia* può garantire che gli obiettivi prioritari dell'azione – il proprio benessere, il benessere degli altri, il sollievo del dolore degli altri – possano essere perseguiti⁴⁶.

Nel contempo, Schopenhauer riconosce però l'impossibilità di provare in maniera puramente empirica l'effettiva esistenza di atti disinteressati (non egoistici, ma allo stesso tempo anche non maligni), vale a dire atti di giustizia volontaria e di filantropia disinteressata,

perché nell'esperienza è dato sempre e solo l'*atto*, mentre i *motivi* non vengono in luce. Quindi rimane sempre la possibilità che un'azione giusta o buona abbia subito

³⁷ Fonnesu (2006), p. 91.

³⁸ Cfr. Bellingreri (1999). In questo senso procede anche la rilettura della *Mitleid* operata da Streubel (2015), al quale rinviamo.

³⁹ Bellingreri (1999), p. 149.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *SFM*, p. 569.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 423.

⁴⁴ Così Sossio Giametta rende *Triebfeder*.

⁴⁵ Cfr. *SFM*, pp. 586-589.

⁴⁶ Su questo, si veda Fox (2006), specie le pp. 374-377.

l'influsso di un motivo egoistico [...] credo che siano pochissimi coloro che mettono in dubbio e che non hanno per esperienza propria la convinzione che spesso si agisce con giustizia unicamente e solo affinché l'altro non patisca un torto [...] Ma se qualcuno insistesse, ciò nonostante, a negare l'esistenza di tutte queste azioni, allora per lui la morale diventerebbe in conseguenza una scienza senza oggetto reale, al pari dell'astrologia e dell'alchimia, e continuare a discutere sul suo fondamento sarebbe tempo perduto. Con uno così avrei dunque chiuso, e continuo a parlare solo per coloro che ammettono la realtà della cosa⁴⁷.

In questo modo, l'etica di Schopenhauer si pone e si propone come sistema elaborato al fine di considerare nel suo giusto senso (e, al limite, eliminare) la sofferenza altrui. Se la radice di ogni sofferenza deriva dall'egoismo, l'etica deve in definitiva mirare a superarlo, e questo può essere possibile solo mediante la "simpatia per il dolore" altrui.

L'egoismo umano è quindi per Schopenhauer ben più di una tendenza egocentrica o uno stato mentale individuale, ovvero uno stato o tendenza emozionali del soggetto. Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, scritto nel 1818, l'egoismo viene considerato come inevitabile, sulla base del fatto che «l'individuo è portatore del soggetto conoscente e questo è portatore del mondo; [...] tutta la natura fuori di lui, quindi anche tutti gli altri individui, esistono solo nella sua rappresentazione, egli ne è consapevole sempre e solo come della sua rappresentazione, ossia solamente in modo mediato»⁴⁸, ché la sua esistenza non ha altra scelta che quella di considerare la natura come suo centro.

Ogni individuo, parte infinitesimale e rimpicciolita fino al nulla nel mondo sconfinato, [fa] tuttavia di sé il centro dell'universo, antepoendo la propria esistenza e il proprio benessere ad ogni altra cosa, [ed è] anzi pronto, nella posizione naturale, a sacrificarle ogni altra cosa, [è] pronto ad annientare il mondo pur di conservare un po' più a lungo il proprio Io, questa goccia nel mare. Questa disposizione è l'*egoismo*, che è essenziale ad ogni cosa della natura⁴⁹,

sottolineando in questo modo che questa fondamentale limitazione della mediazione rappresentativa si estende all'egoismo della vita, in cui l'uomo sacrifica il mondo per esaltare se stesso⁵⁰. Posizione questa ribadita, in modo sostanzialmente simile, ne *Il fondamento della morale*, pubblicato ventuno anni dopo:

[L'uomo] vuole possibilmente tutto godere, tutto avere; ma poiché ciò è impossibile, vuole almeno dominare tutto. "Tutto per me e niente per gli altri" (*Alles für mich, und nichts für die andern*) è il suo motto. L'egoismo è colossale: sovrasta il mondo. Giacché, se a ogni individuo fosse data la scelta tra la distruzione di sé e quella del resto del mondo, non ho bisogno di dire da che parte, presso i più, penderebbe la bilancia⁵¹.

Questo egoismo è «la molla» fondamentale del comportamento umano così come di tutti gli animali, ed è «la spinta (*Drang*) ad esistere (*Dasein*) e a star bene (*Wohlsein*)»⁵². Ne *Il fondamento della morale* Schopenhauer osa addirittura sostenere che «qualcuno sarebbe capace di ammazzare un altro soltanto per ungersi gli stivali col suo grasso»⁵³, una tesi evidentemente radicale da non considerare però solo come un'iperbole e che gli permette di evidenziare che «le azioni [dell'individuo] scaturiscono di regola dall'egoismo»⁵⁴, che si

⁴⁷ *SFM*, pp. 573-575.

⁴⁸ *MVR*, p. 647 ss.

⁴⁹ Ivi, p. 649, corsivo di Schopenhauer.

⁵⁰ Per certi versi, l'egoismo di Schopenhauer può essere visto come il risultato dello scetticismo moderno, per il quale tutto è destinato a rimanere nella rappresentazione.

⁵¹ *SFM*, p. 559.

⁵² Ivi, p. 557.

⁵³ *SFM*, p. 563.

⁵⁴ Ivi, p. 559.

dispiega nel tempo e nello spazio (sulla base del *principium individuationis*)⁵⁵ come espressione della “volontà di vivere”, causa fondamentale della sofferenza umana⁵⁶. Per il suo superamento, Schopenhauer propone quindi di adottare uno stile di vita *altro* ovvero *convertito*, generato da quel problematico sentimento: la *Mitleid*.

3.

Per provare a chiarire cosa effettivamente Schopenhauer voglia intendere quando applica tale concetto, occorre analizzare come la *Mitleid* viene definita e il contesto cui ci si riferisce.

Un primo punto di riferimento sarà *Il mondo come volontà e rappresentazione*, opera nella quale Schopenhauer, volendo rintracciare un attributo dell'amore, menziona proprio la compartecipazione al dolore altrui. Il modo per superare l'egoismo viene difatti identificato ne «la vera e propria bontà d'animo, che si presenta come puro, cioè disinteressato amore per gli altri»⁵⁷, sottolineando che il principale attributo di questo amore è proprio il *compartecipare*⁵⁸, che ha i seguenti effetti:

Se [...] dinanzi agli occhi di un uomo quel velo di Maja, il *principium individuationis*, è tanto sollevato che egli non faccia più l'egoistica differenza tra la sua persona e quella altrui, e prenda invece tanta parte alle sofferenze degli altri individui quanta alle proprie, e pertanto sia non solo soccorrevole al massimo grado, ma addirittura pronto a sacrificare l'individuo che è, non appena se ne possano in tal modo salvare più altri; segue allora di per sé che un tale uomo, che riconosce in tutti gli esseri se stesso, il suo Io intimo e vero, dovrà anche considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far così proprio il dolore di tutto il mondo⁵⁹.

Questo primo passaggio ci consente di notare che, allorché Schopenhauer definisce la *Mitleid* come un *interessarsi* alla sofferenza dell'altro, un *movente* ad aiutarlo attivamente sacrificando se stessi, egli attribuisce un significato più profondo e alto alla compassione che non alla semplice e ordinaria *empatia*, che indica lo stato del semplice *provare* – o *sentire* – le *emozioni* dell'altro⁶⁰.

Circa la generazione e il ruolo della compassione, egli aggiunge:

La negazione della volontà di vivere, che è ciò che si chiama rassegnazione totale o santità, scaturisce sempre dal quietivo della volontà che è la conoscenza del suo interno conflitto e della sua essenziale nullità, quali si esprimono nel dolore di ogni vivente. La differenza, che noi abbiamo rappresentato come quella tra due vie, sta nel fatto che questa conoscenza sia provocata dal dolore semplicemente e puramente *conosciuto*, per libera appropriazione (*Aneignung*) mediante il superamento del *principium individuationis*, oppure dal dolore direttamente e personalmente *sentito*⁶¹.

Se si presta attenzione ai due termini enfatizzati nella citazione precedente: *conosciuto* e *sentito*, si può anzitutto notare come la compassione sia in primo luogo risultato di una *cognizione* per via assimilativa, ma una cognizione che scaturisce dal *quietivo* della volontà. In questa prospettiva, la compassione nascerebbe quindi da una “conoscenza dell'oggetto” – vale a dire conoscenza del dolore altrui o conoscenza della “volontà di

⁵⁵ Cfr. *MVR*, p. 647.

⁵⁶ Schopenhauer annota: «Il mondo è solo lo specchio di questo volere: e tutta la finitezza, tutto il dolore, tutti i tormenti che esso contiene, fanno parte dell'espressione di ciò che quella vuole, sono così perché così essa vuole». *MVR*, p. 685.

⁵⁷ *MVR*, p. 729.

⁵⁸ L'amore al quale Schopenhauer fa qui riferimento è, ovviamente, l'amore *agapico*: «Ogni amore (*agape*, *caritas*) è compassione (*Alle Liebe ist Mitleid*)» (*Ibidem*).

⁵⁹ *Ivi*, p. 735.

⁶⁰ Per una ricostruzione e riflessione critica sul concetto di empatia, si veda, da ultimo, Donise (2020).

⁶¹ *MVR*, p. 769.

vivere”, che in quanto *principium individuationis* non può che produrre sofferenza. Insieme a questo, però, anche il *sentire* direttamente il dolore può generare compassione. Questa infatti può dirsi anche il risultato di una percezione venutasi a creare a seguito di una sofferenza provata in prima persona. Ciò trova ulteriore conferma allorché Schopenhauer, riflettendo sul pianto, afferma che questo «non è affatto senz’altro una manifestazione di dolore»⁶², che esso è

sempre e solo [...] il suo ripetersi nella riflessione. Si passa cioè dal dolore che si sente, anche quando è corporeo, a una mera rappresentazione di esso, e si trova poi il proprio stato tanto compassionevole che, se la vittima fosse un altro, si è convinti in modo saldo e sincero che lo si aiuterebbe, pieni di compassione e d’amore⁶³.

Ecco perché la compassione è il «*quietivo* di ogni e qualunque volere»⁶⁴, perché, distogliendo la volontà dalla vita, nega la volontà di vivere che si esprime come egoismo.

Considerando *Il mondo come volontà e rappresentazione*, sembra però difficile affermare che Schopenhauer sia effettivamente interessato al *come* si possa assumere quel particolare “abito” che è la *compassione*. Pur descrivendola infatti come *conoscenza* (*Erkenntniß*), egli sembra non essere granché interessato a spiegare con precisione come si forma la compassione e cosa essa sia dal punto di vista epistemologico, limitandosi piuttosto ad affermare che la compassione è un’abilità misteriosa che compare grazie all’*amore-agape* e che attraverso di essa è possibile una negazione della volontà. Questo è stato ben sottolineato da un commentatore:

La compassione non era, per Schopenhauer, un’esigenza morale, bensì il nome per un’esperienza occasionale accompagnata da forti sensazioni; l’esperienza del fatto, cioè, che tutto fuori di me è volontà e soffre i miei stessi dolori e i miei stessi tormenti. [...] La compassione è un’esperienza individuale di sé della volontà priva dell’affermazione individuale di sé della volontà. La compassione è la capacità di estendere momentaneamente l’intensità dell’esperienza della volontà effettuata sul proprio corpo al di là dei limiti del proprio corpo stesso. La volontà in me conserva tutta la sua forza, ma non agisce più sul fronte dell’autoaffermazione; essa si trova in un singolare stato di dispersione: non è più concentrata sul mio corpo, ma si espande e non è più in grado di distinguere l’altrui dal mio⁶⁵.

Alla luce di questo, ciò che è ancor più problematico è che ne *Il mondo* Schopenhauer considera la compassione non come uno stato grazie al quale l’egoismo possa essere, in definitiva, superato, ma come una “possibilità” offerta al fine di superarlo. Schopenhauer descrive infatti la compassione come capace di superare l’egoismo, ma subito dopo afferma che essa è temporanea e che gli esseri umani non potranno mai sfuggire all’egoismo creato dalla volontà di vivere. Questo perché

sebbene noialtri, che siamo ancora avvolti nel velo di Maja, ci avviciniamo a volte, nel nostro dolore pesantemente sentito o in quello altrui vivamente conosciuto, alla conoscenza della nullità e amarezza della vita, e vorremmo, con rinuncia totale e decisa per sempre, spezzare alle brame il loro pungolo, sbarrare l’accesso a ogni dolore, purificarci e santificarci; tosto l’illusione del fenomeno ci irretisce di nuovo, e i suoi motivi rimettono la volontà in movimento: non sappiamo staccarci. Gli allettamenti della speranza, la lusinga del presente, la dolcezza dei piaceri, il benessere che alla nostra

⁶² Ivi, p. 731.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 737, corsivo di Schopenhauer.

⁶⁵ Safransky (2008), p. 343.

persona tocca in mezzo allo strazio di un mondo sofferente, nel dominio del caso e dell'errore, ci ritrae a sé e rinsalda i legami⁶⁶.

In definitiva, Schopenhauer conclude *Il mondo* sostenendo che la compassione non può sfuggire completamente all'egoismo, ché per sfuggire ad esso è necessaria un'esperienza "religiosa", quella costituita dal «passaggio nel vuoto *nulla*»⁶⁷. Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, quindi, la compassione serve solo a pacificare temporaneamente l'egoismo, ma non si chiarisce come in definitiva essa possa effettivamente negare la volontà. Anche per questo, a nostro avviso, ad essa Schopenhauer dovrà successivamente dedicare ulteriore spazio, facendola divenire oggetto di indagine nel *fondamento della morale*.

In un lungo passaggio di quest'ultimo testo, Schopenhauer, riflettendo sulla *fattualità* delle azioni, si domanda come esse siano possibili. Punto di partenza della sua riflessione è l'atto che ha un valore morale, ossia quello che

non ha di mira se non il bene e male di un altro e non si ripropone assolutamente niente se non che quest'altro non sia leso o addirittura riceva aiuto, assistenza e alleviamento [...]. Se ora tuttavia la mia azione dev'essere compiuta esclusivamente *a causa dell'altro*, il suo bene e male deve essere il mio motivo immediato, così come in tutte le altre azioni lo è il mio stesso. Ciò porta a una formulazione più stretta del nostro problema, cioè questa: com'è mai possibile che il bene e male di un altro muova immediatamente, ossia esattamente così come fa normalmente solo il mio proprio, la mia volontà, diventi quindi direttamente il mio motivo e lo diventi anzi talvolta in un grado tale da farmi più o meno posporre ad esso il mio stesso bene e male, che è normalmente l'unica fonte dei miei motivi? Manifestamente solo così, che quest'altro diventi *il fine ultimo* della mia volontà, esattamente come normalmente lo sono io stesso; dunque così, che io voglia il suo bene e non voglia il suo male, in modo affatto immediato, così immediato come di solito è solo il mio stesso. Ma ciò presuppone necessariamente che io, di fronte al suo male in quanto tale, soffra addirittura insieme con lui, senta il suo male come di solito solo il mio, e perciò voglia immediatamente il suo bene, come di solito solo il mio. Ma questo richiede che io mi sia in qualche modo *identificato con lui*, cioè che tutta quella *differenza* tra me e ogni altro, su cui precisamente riposa il mio egoismo, sia almeno in un certo grado eliminata. Poiché però io non sto *dentro la pelle dell'altro*, solo per mezzo della *conoscenza* che ho di lui, ossia della rappresentazione di lui nella mia mente, posso identificarmi con lui fino al punto che il mio atto dichiara soppressa quella differenza. Ma il processo qui analizzato non è un processo sognato o acchiappato per aria, bensì è schiettamente reale, e neppure raro: è il normale fenomeno della *compassione*, ossia la *partecipazione* affatto immediata, indipendente da ogni altra considerazione, alla *sofferenza* di un altro, e attraverso questa all'impedimento o all'eliminazione di codesta sofferenza, nella qual cosa consiste in ultima analisi ogni soddisfazione e ogni benessere e felicità⁶⁸.

Di questo brano vanno sottolineati tre aspetti: in primo luogo, il *ruolo causale* che la compassione svolge in un determinato contesto di azione; in secondo luogo, il *valore aggiunto* della compassione rispetto alla semplice percezione – o, ancor più, all'empatia – e, in terzo luogo, infine, i *presupposti* della compassione e *come* pensare il passaggio a un atto morale.

La *Mitleid*, infatti, non nasce dal nulla, ma presuppone la *vivida presenza* di un "altro" sofferente. La sua ragion d'essere non è però la semplice esperienza percettiva, ma soprattutto il "contenuto" di questa esperienza. Più ancora, la compassione non *scopre* la sofferenza dell'altro, ma presuppone la "conoscenza" dell'altro e della sua sofferenza,

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *MVR*, p. 791, corsivo di Schopenhauer.

⁶⁸ *SFM*, pp. 583-585.

condizione quest'ultima necessaria ma non sufficiente, ch  la vista della sofferenza pu  evocare anche indifferenza (per mancanza di affettivit  nonostante la percezione apparente) o addirittura gioia per reazioni sadiche⁶⁹. Nella compassione, invece, l'identificazione con l'altro conduce – sopprimendo le differenze, in una sorta di *approssimazione* dell'altro a se stessi – a esperire in se stessi la sofferenza di costui cos  come si esperisce la propria, “immediatamente” esortando a una condanna e, laddove possibile, a un alleviamento di questa sofferenza, riconoscendo quindi che l'altro   sofferente e lasciandosene conseguentemente affettare⁷⁰. Conseguenza dell'identificazione non pu  quindi che essere l'*incontrare* l'altro e quindi il desiderare il suo benessere anzich  solo il proprio. Essa, quindi, assume per l'osservatore una rilevanza pratica, manifestando l'inutilit  – o la negativit  – della sofferenza dell'altro. In questo senso, l'esperienza della sofferenza altrui conferisce valore o grazie a essa pu  percepirsi un valore, il quale innesca un'azione da intraprendere. La sofferenza dell'altro diviene quindi *esortazione* alla compassione, e questa, a sua volta, pu  condurre all'avvio di un'azione concreta⁷¹.

Cos  intesa, la compassione pu  quindi costituire una *base etica* che permette di liberarsi dall'egoismo:

Questa partecipazione tutta immediata, anzi istintiva, alla sofferenza altrui [...]   l'unica fonte di tali azioni, se hanno valore morale, ossia se sono prive di qualsiasi motivo egoistico, e proprio perci  suscitano in noi stessi quell'intimo contento che si chiama la buona coscienza, la coscienza soddisfatta e laudatoria⁷².

Essa   un coinvolgimento *immediato* e diretto, o meglio *istintivo* (*instinktartige*), differente dalla compassione come semplice risultato o effetto della percezione – o della conoscenza – del dolore presentata ne *Il mondo come volont  e rappresentazione*. A ulteriore conferma di questo, Schopenhauer afferma anche che essa non   «un abbaglio momentaneo della fantasia, nel senso che noi ci mettiamo nei panni di chi soffre e poi, in immaginazione, fantastichiamo di patire i *suoi* dolori nella *nostra* persona»⁷³.

Cos  non   affatto. In ogni momento noi abbiamo chiaro e presente che chi soffre   *lui*, non siamo *noi*; e proprio nella *sua* persona, non nella nostra, noi sentiamo la sofferenza, con nostra afflizione. Soffriamo *con* lui, ci  *in* lui; sentiamo il suo dolore come *suo* e non ci sogniamo di pensare che sia il nostro⁷⁴.

⁶⁹ Senza tenere conto del fatto che la pratica di una *piet * nei confronti del sofferente   non solo legata a un soggetto “sperimentatore”, che deve essere capace di cogliere in modo rappresentativo la sofferenza (in altre parole, la cui volont  pu  lasciarsi influenzare dalla rappresentazione del sofferente), di lasciarsi vulnerabilmente *affettare* da essa e quindi di provare (e di reagire fattivamente con) piet , ma richiede anche una forma di identificazione con l'altro sofferente. In termini fenomenologici, si potrebbe rileggere tutto questo pensando alla compassione come reazione dell'*ego* rispetto a una percezione della sofferenza – causa occasionante – mediata dall'affetto dell'*ego* stesso che diviene forza dispositiva.

⁷⁰ La principale difficolt  di questa proposta sta quindi nel comprendere il senso di questa “identificazione”. Per Reginster, una visione comune a diversi commentatori ritiene che Schopenhauer avrebbe invocato l'idealit  del *principium individuationis* per fare spazio alla possibilit  di comprendere – o, meglio, di intuire – l'identit  essenziale di tutti gli individui. Il tipo di identificazione richiesto con gli altri consisterebbe proprio in questa intuizione (cfr. *MVR*, p. 617). Secondo questa interpretazione comune, il ragionamento di Schopenhauer sarebbe il seguente: non posso essere mosso da nient'altro che dal mio bene e dal mio dolore; quando sono egoista, vengo ingannato dall'illusione del *principium individuationis*, che mi lascia indifferente al bene e al dolore degli altri, mentre in alcune occasioni riesco a farmi un'idea dell'identit  di tutti gli esseri e giungo a riconoscere che il bene e il dolore degli altri   anche mio; il mio egoismo viene quindi sostituito da una genuina compassione. Cfr. Reginster (2015), pp. 268 ss.

⁷¹ Streubel (2015), pp. 219-220.

⁷² *SFM*, p. 629.

⁷³ Ivi, pp. 591-593.

⁷⁴ *Ibidem*. Schopenhauer reagisce qui alle idee dell'italiano Ubaldo Cassina (Piacenza 1736 - Piacenza 1824), il quale – nel suo *Saggio analitico sulla compassione* – aveva affermato che questa comportava *sempre* un soffrire le sofferenze dell'altro nella propria persona.

La compassione è dunque un *sentire* il dolore degli altri così come essi sono, che nel suo primo *grado* si manifesta come un atteggiamento negativo o passivo:

Nel suo primo grado, l'effetto della compassione è dunque di contrapporsi, ostacolandomi, alle sofferenze che io stesso sarei [sic!] per causare agli altri in conseguenza delle potenze antimorali che albergano in me; essa mi grida "Alt!" e si pone davanti all'altro a mo' di scudo, per difenderlo dall'aggressione a cui altrimenti il mio egoismo o la mia cattiveria mi spingerebbero⁷⁵.

In questo primo grado l'effetto della compassione si svolge in modo indiretto, attraverso la *visualizzazione* degli altri che stanno soffrendo per la mia ingiustizia e violenza. A partire da questa consapevolezza, essa può infatti emergere ponendosi come principio del *neminem laede*, il quale informa gli sforzi volti a evitare – o a non causare – sofferenze mentali e fisiche all'altro⁷⁶. La *passività* della compassione nel suo primo grado sta nel fatto che essa, qui, *sente* solo il dolore degli altri e non interviene attivamente nei confronti delle loro sofferenze.

Al contrario del primo, il secondo grado – livello superiore di espressione del carattere disinteressato e non egoistico della morale – della compassione è invece attivo o positivo, ché in esso la sofferenza degli altri guida direttamente le azioni dell'agente: soffrire per il dolore inutile dell'altro conferisce l'unico senso possibile al soffrire stesso. In questa fase, «la compassione non solo mi trattiene dal danneggiare l'altro, ma addirittura mi spinge ad aiutarlo»⁷⁷. Schopenhauer a questo aggiunge:

in questa partecipazione immediata che non si fonda su argomentazioni razionali e neanche ne ha bisogno, si trova la sola origine schietta della carità, *caritas*, ἀγάπη, cioè di quella virtù che ha come massima: *omnes, quantum potes, iuva*, e dalla quale scaturisce tutto ciò che l'etica ci prescrive sotto i nomi di doveri virtuosi, doveri caritativi e doveri imperfetti⁷⁸.

L'immediatezza della *pietas* etica espressa dal secondo grado della compassione, priva di riflessione e argomentazione viene poi così spiegata:

Ciò presuppone che io mi sia in certo modo identificato con l'altro, e quindi che per il momento la barriera tra Io e Non-io sia caduta: solamente allora la faccenda dell'altro, il suo bisogno, la sua distretta, la sua sofferenza diventano immediatamente i miei; allora lui io non lo vedo più quale pur me lo presenta l'intuizione empirica, come un essere a me estraneo, a me indifferente e da me totalmente diverso; ma *in lui* io soffro con lui, sebbene la sua pelle non ricopra anche i miei nervi. Soltanto così il *suo* dolore, la *sua* distretta può diventare un motivo *per me*⁷⁹.

In questo modo, non si ha solo una percezione dell'altro, ma anche una percezione immediata, indipendente da ogni altro riguardo, del proprio io, conoscendo se stessi come *altro* e, così, vivendo grazie alla compassione un'*auto-compassione*; la Volontà, infatti, principio metafisico che permea ogni essere, esige che ognuno si riconosca nell'altro in quanto condividente lo stesso destino, e solo un amore totale e disinteressato, che superi ogni differenza, permetterà agli uomini di conseguire virtù e beatitudine. È proprio questa compassione/auto-compassione "tragica" che ha il potere di alleviare il dolore e di creare una "buona coscienza". Proponendosi quindi di rispondere alla domanda: *cosa può motivare gli individui a superare le loro tendenze*

⁷⁵ *SFM*, p. 597.

⁷⁶ Ricordiamo che Schopenhauer definisce il *neminem laede* come il "principio della giustizia".

⁷⁷ *SFM*, p. 627.

⁷⁸ *Ivi*, p. 629.

⁷⁹ *Ivi*, p. 633.

egoistiche?, il saggio *Sul fondamento della morale* viene quindi a fondarsi su alcuni contenuti de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, ulteriormente analizzando ed espandendo il concetto di compassione. Le caratteristiche della compassione vengono qui infatti riassunte in tre grandi categorie: anzitutto, la compassione sorge a partire da una sofferenza che non è la propria:

com'è mai possibile che una sofferenza che non è la mia, che non riguarda me, diventi per me un motivo altrettanto immediato della mia propria, e mi spinga ad agire come normalmente fa solo questa? [...] semplicemente per il fatto che, per quanto essa mi sia data solo come qualcosa di esterno, meramente per mezzo dell'intuizione o altra forma di conoscenza esterna, io la sento in me come la mia stessa, e però non in me, bensì in un altro⁸⁰;

in secondo luogo, la compassione non è un'illusione basata su sentimenti soggettivi, ma il *sentire direttamente* il dolore degli altri; infine, la compassione può essere al suo interno suddivisa in un livello passivo e un livello attivo, sviluppandosi a partire dal primo per arrivare al secondo.

Se, come sostiene Schopenhauer, la compassione è tutto questo, allora potrebbe anche esser vero che il principio etico dell'aiutare gli altri abbandonando – o smettendo di esasperare – l'egoismo possa essere effettivamente realizzato, perché gli esseri umani avvertiranno (*conosceranno*) il dolore degli altri, precisamente come esso è, grazie alla compassione, e si sforzeranno di eliminarlo.

Purtroppo, però, sebbene la posizione espressa da Schopenhauer in *Sul fondamento della morale* sembri aver concretizzato e sviluppato qualcosa rispetto alla precedente, il concetto di compassione che qui viene presentato resta comunque, per certi versi, vago e confuso.

4.

Anche volendo infatti ammettere, come sostenuto da Schopenhauer, che esiste una misteriosa capacità di compassione, libera da esperienza o argomentazione, e che questa possa essere la base dell'etica, nondimeno la sua teoria della volontà destabilizza la riflessione etica, sollevando un problema di non facile risoluzione che può essere condensato in una domanda: se la misteriosa capacità di compassione viene data agli umani in modo innato, perché alcuni umani conducono vite non etiche? Un commentatore, ragionando *a contrario*, così ritraduce l'idea schopenhaueriana: «[i]f egoism is a general characteristic of being, how is altruism possible at all? It would seem, at first glance, that altruism is something *contra naturam*, a mere impossibility»⁸¹. Se, infatti, tutta la realtà è in definitiva nient'altro che espressione della volontà, allora tutto il comportamento umano non potrà che essere sempre dominato dalla tensione egoistica. Ma se così fosse, l'evidente pluralismo motivazionale, che attribuisce alcune azioni a una *compassione*, necessita di un approfondimento.

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer non si pone la domanda perché in questo testo la compassione, come già rilevato, era solo un *quietivo* della volontà, ché quest'ultima non poteva mai essere completamente negata. Ne *Il fondamento della morale*, invece, per affrontare il problema egli pone una domanda sulle labbra di un potenziale lettore: *Se la pietà è la molla fondamentale di ogni genuina, ossia disinteressata giustizia e carità, perché uno viene da essa mosso e l'altro no?*⁸².

Tale domanda, in effetti, costituisce un dilemma che non solo lo stesso Schopenhauer, ma anche gli esperti di etica e gli scienziati che sottolineano il valore della compassione

⁸⁰ *Ibidem*. Poco prima, Schopenhauer aveva associato la *conoscenza* dell'altro con la «rappresentazione di lui nella mia mente» (ivi, p. 585).

⁸¹ Maidan (1988), p. 268.

⁸² *SFM*, p. 679.

hanno il dovere di risolvere. Se la compassione è *una* con la natura, allora occorre spiegare perché essa, nella realtà, non si realizza correttamente. Se gli studiosi moderni pongono il motivo di questa lacuna nell'ambiente di crescita o nell'educazione, Schopenhauer lo pone nella "personalità" (o, in altri termini, nel *carattere*). Pur essendo la compassione una forza propulsiva del comportamento etico, a seconda del carattere del singolo soggetto le persone potrebbero non agire con compassione: non solo infatti «la differenza dei caratteri è innata e inestirpabile»⁸³, ma il carattere è rigidamente immutabile⁸⁴. In altre parole, proprio perché alcune persone agiscono in base al proprio carattere, spinte dall'egoismo o dalla malizia, non sempre si può formare una relazione etica compassionevole. L'immutabilità della personalità viene poi da Schopenhauer sigillata adottando il "fecondo principio della Scolastica": «*Operari sequitur esse* [...]». Come uno è, così egli agirà, così dovrà agire»⁸⁵, cosa che gli permette di stigmatizzare la filosofia a lui precedente in questo modo: «il *liberum arbitrium indifferentiae* è una invenzione che risale all'infanzia della filosofia e che è già scoppiata da tempo, anche se delle vecchie comari col cappello da dottore possono ancora trascinarsela dietro»⁸⁶.

La paradossale argomentazione schopenhaueriana non può talvolta non confondere il lettore. Dopo aver infatti esposto l'idea per la quale la compassione è la forza propulsiva dell'etica, egli afferma poi che la compassione, in realtà, non può garantire relazioni etiche, perché tra gli uomini sussistono differenze di personalità. Anche per questo ne *Il fondamento della morale* non può non tornare sulla questione delle tre forze pulsionali del comportamento umano; l'egoismo infatti, come anche la malizia e la compassione, che sono *forze pulsionali* di tutte le azioni umane, emergono in modo diverso in ogni persona e danno luogo a una varietà di relazioni.

In corrispondenza di questa diversità [dei caratteri] incredibilmente grande, innata e originale, ognuno sarà spinto prevalentemente solo da quei motivi per i quali ha una preponderante ricettività, così come un corpo reagisce solo agli acidi, l'altro solo agli alcali; e come questo, così pure quello non si può cambiare. I motivi caritatevoli, che costituiscono una spinta così forte per il buon carattere, non possono, in quanto tali, nulla su colui che è sensibile soltanto ai motivi egoistici. Se si vuole tuttavia indurlo ad azioni caritatevoli, lo si potrà fare solo facendogli credere che la mitigazione dei dolori altrui gli procurerà *indirettamente*, in una maniera qualsiasi, *un vantaggio personale*⁸⁷.

In base a queste considerazioni, una persona con una buona personalità sarà più empatica e vivrà eticamente, ma una persona con una cattiva personalità vivrà solo in modo non etico, assecondando l'egoismo o la crudeltà. In altre parole, sebbene gli umani abbiano compassione, è impossibile per tutti gli umani cambiare eticamente la propria condotta a causa della loro natura innata. L'uomo egoista può agire eticamente solo attraverso una "illusione", cioè quando si illude – o viene *educativamente* fatto illudere – che sia nel proprio interesse ridurre la sofferenza degli altri, così come non vi è alcuna possibilità per la quale gli esseri umani possano formare una relazione etica attraverso l'illusione, perché la natura umana non cambia radicalmente e quindi tale illusione può avere solo un effetto temporaneo⁸⁸. Schopenhauer, inoltre, afferma che la riflessione razionale, l'intuizione e l'educazione non potranno mai modificare il carattere innato, ma solo il mezzo o i mezzi per realizzarlo: «Non si convincerà nessuno ad abbandonare l'egoismo stesso, la malvagità stessa»⁸⁹.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ivi, p. 683.

⁸⁵ Ivi, p. 687.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi, pp. 689-690.

⁸⁸ Per Schopenhauer cambiare il carattere di un altro «è certamente impossibile, più che trasformare il piombo in oro»: *SFM*, p. 691.

⁸⁹ Ivi, p. 693.

In ultima analisi, solo coloro la cui personalità rende possibile l'utilizzo della compassione come forza pulsionale possono liberarsi dall'egoismo e formare relazioni etiche.

Sigle

MVR Schopenhauer, A. (2010²), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano.

SLV Schopenhauer, A. (2019), *Sulla libertà del volere umano*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, pp. 127-349.

SFM Schopenhauer, A. (2019), *Sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, pp. 351-737.

Bibliografia

Bellingreri, A. (1999), *Lo sguardo oltre il velo. Compassione e ricerca di senso nell'opera di Schopenhauer*, EDISCO, Torino.

Donise, A. (2020), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.

Fonnesu, L. (2006), *Storia dell'etica contemporanea*, Carocci, Roma.

Fox, M.A. (2006), "Boundless Compassion: The Contemporary Relevance of Schopenhauer's Ethics", *The European Legacy*, vol. 11, n. 4, pp. 369-387.

Galletti, M. (a cura di) (2014), *La mente morale: persone, ragioni, virtù*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

Grimm, J., Grimm, W. (1971), *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde, in 32 Teilbänden, Leipzig 1854-1961, Quellenverzeichnis, Leipzig, versione online www.woerterbuchnetz.de/DWB/sympathie.

Hume, D. (2001), *Trattato sulla natura umana*, trad. it. e cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano.

Invernizzi, G. (1995), *Invito al pensiero di Arthur Schopenhauer*, Mursia, Milano.

Lambiase, E., Cantelmi, T. (2020), *Psicologia della compassione: accogliere e affrontare le difficoltà della vita da un punto di vista filosofico e psicologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Maidan, M. (1988), "Schopenhauer on Altruism and Morality", *Schopenhauer Jahrbuch*, vol. 69, pp. 265-272.

Nussbaum, M.C. (2004), *L'intelligenza delle emozioni*, trad. it. a cura di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna.

Prete, A. (2013), *Compassione. Storia di un sentimento*, Bollati Boringhieri, Torino.

Reginster, B. (2015), *Sympathy in Schopenhauer and Nietzsche*, in E. Schliesser (ed.), *Sympathy. A History*, Oxford University Press, New York.

Rifkin, J. (2011), *La civiltà dell'empatia: la corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, trad. it. a cura di P. Canton, Oscar Mondadori, Milano.

Safransky, R. (2008), *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, trad. it. a cura di L. Crescenzi, TEA, Milano.

Schopenhauer, A. (2010), *Die Welt als Wille und Vortstellung*, in *Sämtliche Werke I-II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano.

- Schopenhauer, A. (2019a), *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in *Sämtliche Werke III*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; *Sulla libertà del volere umano*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, pp. 127-349.
- Schopenhauer, A. (2019b), *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in *Sämtliche Werke III*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; *Sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. e cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, pp. 351-737.
- Streubel, T. (2015), *Phänomenologie des Mitleids. Analyse eines moralischen Gefühls im Anschluss an Husserl und Schopenhauer*, in Ubiali M., Wehrle M. (eds.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*, Springer, Dordrecht, pp. 207-227.
- Trevarthen, C. (1998), *Empatia e biologia: psicologia, cultura e neuroscienze*, trad. it. e cura di S. Castelli, Cortina, Milano.
- Zecchi, S. (1998), *L'artista armato*, Mondadori, Milano.

TYMOTEUSZ MIETELSKI*

EMPATHY AND PHENOMENOLOGY
EDITH STEIN'S THEORY OF *EINFÜHLUNG*

Abstract:

The main aim of this article is to present Stein's theory of *Einfühlung*. The foundation of her philosophical thought was interest in human being. On Edmund Husserl's lectures she often heard that an objective outer world could only be experienced intersubjectively by empathy. Stein defined *empathy* as a kind of acts in which one captures experiences of others. She meant that one can experience something that exists in another subject. In *empathy* the subject is not given experience from its source; there are two subjects taking part in that experience. Unlike in other conscious acts, here subjects are completely different from each other; they are not bound by identity-consciousness or continuity of experience. In that experience also human body plays an important role.

Keywords: Another Subject, Cognition, Empathy, Human Being, Intersubjectivity, Phenomenology

1. Introduction

Roman Ingarden, a student of Edmund Husserl, said that «the question of whether, how and to what extent we are capable of cognizing mental facts that occur in people other than ourselves»¹ goes beyond the theory of cognition and is not only important for philosophy, but also for the practice of life. Ingarden mentions various situations in which the answer to the question concerning the knowledge of other people's mental states seems important. He gives an example of a mother raising a child, a doctor, a teacher, a psychologist, a politician, a commander, or an artist². Indeed, it is important for each person, at least from the practical perspective, to learn about the psyche of the human being who is standing in front of them. Nowadays it is said a lot about empathy perceived as the ability to understand another person's feelings, to adopt their point of view, and to feel their mental states. It is emphasized that is important to understand other people, their feelings, deep motivations, and reasons for former behaviours.

An interesting vision of cognizing another person is presented by Edith Stein. Her philosophy is based on her interest in a human being. During Husserl's lectures, she heard that «an objective outer world could only be experienced intersubjectively»³. Thus, an experience of other individuals is necessary. Husserl calls this experience empathy, but it had not been defined precisely. Stein decided to fill the gap and examine the concept, and discussing *empathy* enabled her to study a person as a psycho-physical individual.

The objective of this article is to present Edith Stein's theory of *Einfühlung* as an important voice in the modern discussion on cognizing another person, to analyse the experience of *empathy* according to the Husserl's student, and to check whether a human body plays a part in this experience. The basic source is Edith Stein's doctoral dissertation written in 1916 under the supervision of Husserl.

* Jesuit University Ignatianum in Krakow, Poland.

¹ Ingarden (1939).

² Cfr. *ibidem*.

³ Stein (1965), p. 191.

The article is divided into four parts. Firstly, it will be presented the background of Stein's views, then – her method of analysis; in the third part – her understanding of a human body, and in the last part it will be discussed her theory of *Einfühlung*.

2. Background of Stein's views

When *empathy* according to Stein is discussed, one immediately comes across a certain linguistic problem. Why does she use the word *Einfühlung*, and not *Empathie*, which had already been known in German at that time?

The noun *Einfühlung* is derived from the verb *empfinden* which consists of the prefix *ein* which specifies direction, and the core *fühlen* meaning "to feel, examine, touch". The notion of *Einfühlung* is a literal translation of the Greek *empátheia* the structure of which is similar⁴.

What the term usually means when it is used is the ability to understand another person's emotional state; to emotionally identify with them; to imagine what the other individual feels. However, Edith Stein thinks about another aspect of learning about the mental condition of a person. As it will be discussed later, she believes that it is possible to cognitively transfer oneself to another subject and to experience their mental states in a non-primordial manner. When one aims at having a given experience of another person, they are no longer an object in its proper sense, but, as Stein says, «having pulled me into it, is no longer really an object. I am now no longer turned to the content but to the object of it, am at the subject of the content in the original subject's place»⁵. That is why, some scholars suggest another translation of the term used by Stein: *intropathy*⁶. Similar suggestions appear, e.g., in Italian⁷ and Polish⁸. Interestingly, this subtle difference in meanings also occurs in Stein's use of *Einfühlung* and in its use by Lipps, Scheler and other philosophers to whom she refers in her doctoral dissertation⁹.

The roots of the notion of empathy reach the ideas of Hume and Herder¹⁰. Also, the issues connected with aesthetics are very important in this regard. The first reflections concerning the relation of the experiencing subject with the aesthetic object can be found in ancient philosophy, but systematic theories appear at the end of the 17th century. Philosophers tried to explain why, when a subject is looking at a picture or a sculpture, the subject does not only see paints or stone, but they also see that people presented in those works of art are happy or sad. The theory of empathy was to explain the following problem: on the one hand, there is a work of art as a piece of stone or wood; on the other hand, there is a subject who can perceive the qualities that are different than those available only to the senses¹¹. The theory of empathy postulated that a given person projects their mental state onto an object. Herder believed that a human being reads their own mood and emotions from a work of art¹². Lotze included a new factor to the theory of empathy claiming that this process is conscious and purposeful¹³.

The term *Einfühlung* was first used in 1873 by R. Vischer in his doctoral dissertation¹⁴, and the issue had also been studied by his father¹⁵. It seems that it was

⁴ Cfr. Moran (2004), p. 270.

⁵ Stein (1989), p. 10.

⁶ Cfr. Steinbock (1995), p. 49; Moran (2004), p. 270.

⁷ Cfr. Bello (2011), p. 32.

⁸ Cfr. Gierulanka (1988), pp. 7-9; Ingarden (1988), p. 173.

⁹ Because of this ambiguity of the term "empathy" depending on the scholar who uses it, a rule has been adopted in this text that when referring to *empathy* as understood by Stein, the word is written in italics, and in other cases without italics.

¹⁰ Cfr. Nowak (2011), p. 303; Golaszewska (1986), pp. 321-322.

¹¹ Cfr. Golaszewska (1986), p. 308.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 321-322.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 323.

¹⁴ Vischer (1873).

¹⁵ Cfr. Ingarden (1988), p. 171; Nowak (2011), p. 303.

popularized by T. Lipps¹⁶. Titchener introduced the term into English-language literature, translating it as empathy¹⁷.

The term empathy was used by phenomenologists with reference to the experiences of another subject. Husserl used the idea of *Einfühlung* to name the experience of other individuals within the intersubjective experience of the world¹⁸. He did not explain what such an experience exactly is. According to Stein, it was a certain gap which she wanted to fill¹⁹. Indeed, in the first part of her dissertation she referred to Husserl's lectures, analysing *empathy* as an act of cognition, distinguishing it from other forms of cognition, and comparing it with other concepts of *empathy*, especially with the theory of Lipps. This issue was studied also by Scheler who postulated the theory of inner perception for explaining the ability to cognise the mental states of another person. The views of Husserl, Scheler and Lipps constitute a certain background for Stein's philosophical thought. It is worth to briefly discuss that background.

Husserl's ideas on the cognition of another person are included in many of his works. He had already used the term in his manuscripts of 1905²⁰. In the lectures given during the winter semester of 1910/1911, he claimed that the subject – the empathizing "I" – experiences the consciousness of a different "I", but not in the same way as their own consciousness²¹.

In the first book of *Ideas*, he defined empathy as an experience which is not an original act: «This empathic viewing is, more particularly, an intuiting, a presentive act, although no longer an act that is presentive of something originally. The other and his psychical life are, to be sure, given in consciousness as themselves there and in union with his organism; but they are not, like the latter, given in consciousness as originary»²². In the second book of *Ideas*, which were published after Husserl's death and prepared for publication among others by Edith Stein, he described empathy saying:

I can experience others, but only through empathy. Their own content can be experienced only by themselves in originary *perceptio*. Likewise, my lived experiences are given to me directly, i.e., the lived experiences in their own content. But others' lived experiences can be experienced by me only mediately, in empathy²³.

Also, he claimed that in this experience:

I put myself in the place of the other subject, and by empathy I grasp what motivates him and how strongly it does so, with what power. And I learn to understand inwardly how he behaves, and how he would behave, under the influence of such and such motives, determining him with such and such force, i.e., I grasp what he is capable of what is beyond him. I can understand many inner correlations, having fathomed him so. It is in this way that I grasp his Ego, for it is precisely the identical Ego of these motivations, ones that have this direction and this power²⁴.

Thus, through empathy, he wants to gain knowledge of another person's motivations. Due to this knowledge, he wants to learn about another individual's motivations, which may help him understand and get to know that individual.

¹⁶ Cfr. Meneses, Larkin (2012), p. 152.

¹⁷ Cfr. Titchener (1909), p. 21.

¹⁸ Cfr. Bello (1996), p. 367.

¹⁹ Cfr. Stein (1965), p. 191.

²⁰ Cfr. Husserl (1973), p. 4.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 147.

²² Husserl (1983), p. 6.

²³ Husserl (1993), p. 210.

²⁴ *Ivi*, p. 287.

It is difficult to unambiguously determine which of Stein's views are based on Husserl's statements, and which theses were elaborated or even adopted by Husserl after Stein published her doctoral dissertation, after the defence of which (in 1916) she became his assistant. What is known for sure is that during Husserl's lectures Stein heard about the intersubjective experience of the world, and that she perceived his explanations as insufficient²⁵.

Also, Stein knew Scheler's early views on the Comprehension of Foreign Consciousness²⁶. In her doctoral dissertation she carefully analyses Scheler's statements concerning inner perception and she concludes that it is somewhat similar to *empathy*. However, what is more important are the differences among which Stein emphasizes the problem related to the non-primordially of *empathy*. She believes that inner perception is just «the apperception of "self" in the sense of the individual and his experiences within the context of individual experience»²⁷. Thus, it is possible to speak about the parallelism of inner perception and *empathy*, but only in the situations in which the subject has the experience of another individual with regard to himself²⁸. It is known that Scheler made himself familiar with the criticism of Stein who influenced the reformulation of his ideas²⁹.

Lipps' views are equally important for understanding the theory of Stein. Based on the concept of empathy, Lipps formulated his aesthetic theory which was mainly presented in the work entitled *Ästhetik*³⁰. However, it is important to remember that when one speaks about empathy according to Lipps, one has in mind something different than empathy in phenomenologists' ideas and, in particular, in the ideas of Edith Stein. Lipps' empathy refers, first of all, to the reception of art through a person's ability to project onto themselves of the content of a particular work of art, which leads to identifying oneself with the aesthetic subject. It is not until later that Lipps extends his concept of empathy and uses it not only with reference to the cognition of works of art, but also to the cognition of another human being. Lipps adopts this differentiation from Volkelt³¹. According to Volkelt, there is a difference of intensity in aesthetic empathy and everyday empathy: aesthetic empathy is stronger. Common, everyday empathy takes place through a watching sense (*durch schauendes Erfühlen*), and *schauen* has multiple meanings: it is not just watching with one's eyes, but also being in the presence of something³².

Stein notices that there are some common points between Lipps' theory and her concept of *empathy*. She states that Lipps perceived empathy as the inner sympathy with someone else's experience, which, in her opinion, may be identified with a higher degree of the fulfilment of *empathy* in her theory. The objectivity of empathy postulated by Lipps and its nature of claiming truthfulness expresses, in Stein's opinion, the same as her statement of *empathy* as a kind of experience act³³. Also, Stein refers to Lipps' concept of reflexive sympathy. She herself speaks about reiteration of *empathy* and extends the scope of iteration onto third parties. In other words, a subject may empathize another subject's acts among which there are acts of fulfilling *empathy* in which the second subject captures the acts of the first subject (which Lipps calls reflexive sympathy), or the second subject captures the acts of the third subject (which is postulated by Stein)³⁴.

²⁵ Stein (1965), p. 191.

²⁶ Cfr. Scheler (1913), (1915a), (1915b), (1915c).

²⁷ Stein (1989), p. 30.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 34.

²⁹ Cfr. Scheler (1973), p. 14.

³⁰ Lipps (1903), (1906).

³¹ Cfr. Gołaszewska (1986), p. 323.

³² Cfr. Ingarden (1970), p. 115 ss.

³³ Cfr. Stein (1989), p. 12.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 18.

However, Stein claims that Lipps confuses «being drawn into the experience at first given objectively and fulfilling its implied tendencies with the transition from non-primordial to primordial experience»³⁵, which, in her opinion, would lead to the lack of separation between the subjects. Only after turning to the real “I” in a reflection, the existence of experiences of another subject is confirmed. This is a very important issue for Stein who strongly emphasizes the separateness of the subjects. She accuses Lipps of removing the difference between our own experience and our “I”, and another person’s experience and their ‘I’, as a result of which constituting our own body as ours and someone else’s body as theirs becomes incomprehensible³⁶.

In her detailed analysis, Stein also indicates that Lipps confuses «self-forgetfulness, through which I can surrender myself to any object, with a dissolution of the “I” in the object»³⁷. She also claims that, after fulfilling the tendency for full experience, one cannot speak about *empathy* any longer because, according to Lipps, in full experiencing, the empathized experience and the empathized subject disappear or last alongside the experience and the source subject³⁸.

Also, in her doctoral dissertation Stein analyses so-called genetic theories on the cognition of mental states of another person. Such theories include the theory of imitation, the theory of association, and the theory of concluding through analogy. She rejects each of these theories claiming that they are focused on the subject’s own experiences, and they do not properly explain the phenomenon of gaining knowledge of another person’s mental state³⁹. In a similar manner she rejects the theory of experiencing another individual’s awareness elaborated by H. Münsterberg⁴⁰.

3. Phenomenological method as a way of studying empathy

At the beginning of her doctoral dissertation, Stein claims that the phenomenological method is a way of analysing *empathy*⁴¹. She learnt about Husserl’s phenomenology while studying in Wrocław. She read *Logical Investigations* during winter holiday at the turn of 1912 and 1913, preparing for the seminar with Stern and Hönigswald⁴². She came to Göttingen in October 1913 to prepare for the state exam and write her doctoral dissertation. Despite the obstacles related to the World War I and some problems signalled by Husserl, she managed to write the thesis with the approval of her master. She defended it in 1916 with the *summa cum laude* assessment.

In understanding phenomenology Stein was inspired by the thought of Husserl. She knew his works, including the manuscripts, because for some time, after writing the doctoral thesis, she was his assistant⁴³. Some scholars believe that she understood the main method of phenomenology, i.e., transcendental reduction, better than Husserl himself, which was confirmed by the confidence with which she used the method and by the clarity with which Stein saw its functions and meaning⁴⁴.

What Stein means by phenomenological reduction is not being based on an existing science or a natural experience. Thus, the whole world which surrounds the subject is excluded, i.e., the physical world and psycho-physical world, «including the psycho-physical person of the investigator himself»⁴⁵. The statement of the existence of a given

³⁵ Ivi, p. 12.

³⁶ Cfr. ivi, p. 16.

³⁷ Ivi, p. 17.

³⁸ Ivi, p. 12.

³⁹ Ivi, pp. 22, 24, 26.

⁴⁰ Ivi, p. 35.

⁴¹ Cfr. ivi, p. 3; Valori (1985), p. 12 ss.

⁴² Cfr. Lamacchia (1989), p. 13; Gerl (1991), p. 15.

⁴³ Cfr. Bello (2002), p. 232.

⁴⁴ Cfr. Kijowski (1997), p. 25.

⁴⁵ Stein (1989), p. 3.

thing is excluded. However, the existence of what cannot be doubted is one's own experience of this thing and the phenomenon of this thing. Such exclusion or reduction is to protect the thinker against stating something that might be deceptive or uncertain. Due to phenomenological reduction, «we can separate the sphere of pure experience and its correlates»⁴⁶ about which one cannot doubt.

Moreover, it is not only a matter of discovering what particular phenomena contain, but also of reaching their essence. Thus, it can be seen that in her doctoral dissertation on *empathy*, Stein refers to the first book of the *Ideas* by Husserl. Some researchers even suspect that Husserl did not decide to publish the following volumes of the *Ideas* because he believed that the considerations of Edith Stein were more accurate⁴⁷.

However, it is worth noting that the above-mentioned reference to the *Ideas* was not uncritical. Stein noticed in some of Husserl's formulations the danger of idealism, and phenomenology was to be the answer to Kant's idealism, and the return to realism⁴⁸. Fidalgo says that, in her doctoral dissertation, Stein breaks up with Husserl's transcendental idealism: «the description of *empathy* and adequate criticism of full *empathy* cannot be reconciled with the egological approach of transcendental phenomenology. That is why, the discussion between Stein and Lipps is so important to understand her breaking with the idealist attitude of Husserl»⁴⁹.

4. Stein's understanding of a human body

Before it will be presented Stein's idea of *empathy*, it seems important to explain the way in which she understands human body. Bello points out that Stein perceives the corporeal dimension of a person, along with the spiritual and psychological dimension, as a necessary instrument of communication⁵⁰. Thus, it turns out that a human body is a tool the possession of which is necessary for learning about another person.

Stein uses the term *body* in a twofold meaning which results from the difference expressed in the German words: *Körper* and *Leib*. According to Stein, body is given in «acts of outer perception»⁵¹. It is being presented in those acts like a physical shape, but this is not the only way in which body *gives itself* to us. The own body is not entirely available through eyesight. Stein states that body calls one to look at it from different sides, but when one follows this call, it hides them «with more stubbornness than the moon and invites me continually to consider it from new sides»⁵². What cannot be seen with eyes is available through the sense of touch. However, according to Stein, it is that dependence of eyesight and touch that reveals the insufficiency to treat body only as a physical object⁵³.

Stein notices that one can approach or move away from any other thing or physical shape. While other objects are given in the changes of the whole series of manifestations and positions, own body is given in manifestations that change only slightly and it is always close, even more, it is always in the same closeness⁵⁴. One's own body is always here, while other objects are always there. Even if one closes the eyes and moves the hands apart; if one does not touch any part of the own body with another part, one still possesses the own body and feels connected to it: «precisely this affiliation, this belonging to me, could never be constituted in outer perception»⁵⁵.

⁴⁶ Węgrzecki (1992), p. 29.

⁴⁷ Sawicki (2000), p. XXI; Beckmann-Zöllner (2010), p. XVIII.

⁴⁸ Cfr. Stein (1965), p. 174.

⁴⁹ Fidalgo (1993), p. 91.

⁵⁰ Bello (1999), p. 140.

⁵¹ Stein (1989), p. 41.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁵⁴ Stein (1989), p. 41.

⁵⁵ Ivi, p. 42.

This twofold meaning of the term *body* used by Stein seems to indicate that she perceives it as unique and distinguished among other shapes of the material world. And the difference does not only boil down to the ordinary contradiction between a living person's body and a dead body. Human body is cognitively available from outside, but also from inside. For Stein, human body is *Leib*, a living body, always present for the subject.

A living body is the carrier of the fields of sensation⁵⁶. Edith Stein says: «the sensation of pressure or pain or cold is just as absolutely given as the experience of judging, willing, perceiving»⁵⁷. However, there is an important difference between sensations and experiences. Sensations do not flow from pure "I", so, when one directs reflection on them, one does not find 'I' in them; they are rather outside "I" although they are located somewhere in space. Those places are not empty, but they fill the space; they «are amalgamated into a unity, the unity of my living body, and they are themselves places in the living body»⁵⁸.

The fields of sensation of one's own body are primarily given in the so-called corporeal perception. Also, according to Stein, it is possible to experience them in an external perception, «in that very peculiar way where what is not perceived can be there itself together with what is perceived»⁵⁹. Stein calls this way of presenting oneself *con-primordially*, and she claims that other people's fields of sensation are also given to the subject in this way. It is a phenomenon in which one perceives an object that faces the subject in an external perception, but there is also another side to this object that is not perceived by the subject: «This givenness of the one side implies tendencies to advance to new givennesses. If we do this, then in a pregnant sense we primordially perceive the formerly averted sides that were given con-primordially»⁶⁰. A similar phenomenon takes place with reference to the fields of sensation of one's own body, although this is related to corporeal perception. With reference to the fields of sensation of another person's body, there can be no primordial givenness in either external or corporal perception, but in the experience of *empathy*.

Stein further notices that, although it is possible to say that the trunk is closer than hands, this is not a precise statement because it is difficult to speak about a distance from "I" which is not specified in spatial terms. Both the body parts and everything spatial outside of it are referred to «a *zero point of orientation* which my living body surrounds»⁶¹. However, this point is not geometrically located in a specific place in the body. What is more, it is given to various senses in different ways. The distance between the "I" and the zero point of orientation is zero, and, on the other hand, the distance between the body parts of that point is the same as the distance from "I"⁶².

Stein notices that two objects may be distant from each other; they may get closer to each other; or they can finally touch each other. It is different with human body. A thing may be far from it, or it can touch it. In the latter case, the distance between the thing and the body is zero, but the distance between the thing and the subject is not zero. It cannot be said that such distance is as large as the distance of the body part touched by that thing from the zero point. Stein gives the example of a stone held in a hand and she notices that «I could never say that the stone I hold in my hand is the same distance or *only a tiny bit farther* from the zero point than the hand itself»⁶³. These distances cannot

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 43, 57.

⁵⁷ *Ivi*, p. 42.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 55.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 43.

⁶² Cfr. *ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

be compared, and «the living body as a whole is at the zero point of orientation with all physical bodies outside of it»⁶⁴.

According to Stein, the location of the body *in the zero point of orientation* is the factor that constitutes the body. When the subject captures someone else's physical body as the body that experiences sensations, in the *empathy* it moves into the other body and gains a new *zero point* of orientation⁶⁵. Stein notices, however, that the subject does not transfer his zero point, because he maintains his *zero point* as the primordial point. In the *empathy*, however, the subject receives a new zero point in a non-primordial manner⁶⁶. The obtainment of other points of orientation in *empathy* leads to crossing the borders of one's own individuality.

The obtainment of new *zero points* is possible due to the mobility of the body. Stein believes that objects in space, which are different than the subject's body, are grouped around it by the body itself. Objects are always there, while the body is always here. Grouping in space is not stable because objects change their location towards one another and towards the subject. Stein notices that the subject himself changes the location of those objects, or he changes his own location by moving to another observation point. Thus, the world is open to cognition, or what has been cognized appears from another side, and one's own body is always co-perceived⁶⁷. The possibility to move leads to a multitude of observations that enables one to spatially constitute their individual world. Mobility is related to spatial orientation. Non-existence of movement would significantly limit the multitude of observations, which would lead to questioning the spatial constitution of the individual world. Thus, it would be impossible to gain, in *empathy*, another person's point of orientation. Stein concludes that «voluntary movement is a part of the structure of the individual and is entirely nonsuspendable»⁶⁸.

According to Husserl's student, feelings are founded on sensations and, as such, they are felt where sensations are felt. Stein illustrates this with the examples: «the pleasantness of a savory dish» is felt where it is tasted, «The agony of sensual pain» is felt where it hurts, and «the comfort of a soft garment», is felt where the robe touches the body⁶⁹. Apart from the feelings founded by sensations, there are feelings related to "I" which are felt by the subject in the whole body although they flow from the non-corporeal sphere. Stein provides the example of tiredness which influences «every mental act, every joy, every pain, every activity of thought [...], every movement»⁷⁰. Also, human body produces *Gemeingefühle*, i.e., common feelings⁷¹. Those feelings «fill the living body and the soul», «color every spiritual act and every bodily event», «are co-seen at the living body»⁷². Another type of feelings includes the living phenomena, as Stein calls them. She enumerates the following living phenomena: «growth, development and aging, health and sickness, vigor and sluggishness»⁷³. Living phenomena reveal themselves in the body. While observing the body, «we bring this co-intended foreign experience to fulfilment by carrying it out with him *empathically*»⁷⁴. Apart from sensations and living feelings, which are co-perceived with what is corporeal, there is a phenomenon of experiences that are expressed through corporeality⁷⁵.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 61.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 47.

⁶⁸ *Ivi*, p. 68.

⁶⁹ *Ivi*, p. 48.

⁷⁰ *Ivi*, p. 49.

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

⁷² *Ivi*, p. 68.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, p. 69.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 75.

Feelings are expressed in certain ways, e.g., through blushing or clenching one's fists. Emotions related to feelings are expressed in different ways than through accompanying physical phenomena. Thus, according to Stein, it is not about «physical experiences issuing out of psychic ones», or about their simultaneous appearance, but about the completion of a feeling in a given expression or about the liberation of a given expression from a feeling⁷⁶. Stein says that «feeling by its nature demands expressions», and feeling is related to an expression «by nature and meaning, not causally»⁷⁷. One of the forms of expression is a corporeal expression. Therefore, on the one hand, there is a feeling which is *released* in the expression, and, on the other hand, there is a situation in which – due to the corporeal perception – the expression can be observed⁷⁸. Thus, human body plays the crucial role in expressing feelings. However, it does not only refer to the physical dependence, but also to the corporeal expression which relates to feeling in terms of importance and meaning.

Just like feelings, acts of will are not closed in themselves, but they reveal themselves in their effects; they become external in action. Will itself does not have an expression, but it is revealed externally. Stein perceives this externalization as action which includes creating something that does not exist: «The *fieri* of what is willed conforms to the *fiat* of the volitional decision and to the *facere* of the subject of the will in action»⁷⁹. Stein claims that «the will employs a psycho-physical mechanism to fulfill itself, to realize what is willed»⁸⁰. Therefore, «it can only be said that the willing *I* is the master of the living body»⁸¹.

Thus, Stein perceives human body as *Leib*, a living body which is always present for its subject. A living body is the carrier of fields of sensation, it is the zero point of orientation in space, it can move freely, it is built from mobile parts, and it is the field of expression of feelings and a tool of will. Human body perceived in this way is the condition for the fulfilment of *empathy*.

5. Stein's theory of empathy

To explain what *empathy* is, Stein compares it to other acts of consciousness. She claims that it is not the same experience as outer perception because in such perception it is given the access to temporal-spatial beings which present themselves personally here and now. The objects which give themselves in this way can, in outer perception, be viewed from different sides, and then the side which is being perceived gives itself in a primordial manner. However, when speaking about capturing someone else's experience, or their mental state, it is important to distinguish that mental state from its expression, i.e., from the way in which it is manifested. In *empathy*, one reaches an individual's mental state, perceiving corporeal expressions of that state in an external manner. As an example, Stein gives the facial expression of another person who is suffering. It is perceived and in outer perception it is given, but pain is not given in outer perception. That pain is experienced in *empathy*. Stein states that there is indeed a similarity between *empathy* and external perception: in *empathy* its object is also present here and now⁸².

According to Stein, *empathy* is similar to those acts of consciousness in which something that one has experienced oneself is given in a non-primordial manner. This

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 51.

⁷⁷ *Ivi*, p. 53.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 55.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 56.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 7.

happens in the acts such as remembering and fantasizing⁸³. Experience is given in a non-primordial manner when it does not have its object in the corporeal presence, but it makes this object present. Stein introduces two meanings of primordially: there is primordially of experience/act, and there is primordially of its correlate⁸⁴. Thus, experience/act is primordial if "I" is the subject. This means that «all our own present experiences are primordial. What could be more primordial than experience itself?»⁸⁵ Also, there is another meaning of primordially, i.e., the primordially of the experience content. And this is what takes place in the act of remembering or fantasizing. When the subject remembers happiness which he used to experience, the act of remembering is primordial, but the happiness that is being remembered is not primordial. Stein says: «the present non-primordially points back to the past primordially»⁸⁶. Thus, she concludes that *empathy* is similar to remembering in this sense that it is «an act which is primordial as present experience though non-primordial in content»⁸⁷.

Another important similarity between the act of *empathy* and the act of remembering is the fact of meeting between two subjects. In remembering, the present "I" meets the past "I". Despite the awareness of identity, the identification of two "I"s does not take place. The subject which is being remembered is always non-primordial, while the subject which remembers is primordial. Just like in *empathy*, there are two subjects which are independent of each other, and which do not identify themselves with each other.

Stein also pays attention to fantasy in which, contrary to remembering, experiences are given as a non-primordial form of present experiences. In fantasy, the experiencing "I" finds a certain "I" which it perceives as oneself although – contrary to what happens in remembering – this unity of both "I"s is not founded on any series of experiences.

Therefore, there is a significant difference between *empathy* and other acts of consciousness. The subject of the act of *empathy* is totally different from the subject of empathized experiences. Those subjects are not connected with the awareness of identity or the continuity of experiences.

To more precisely describe what *empathy* is, Edith Stein distinguishes it from comprehending or sympathy, although they are similar in meaning. Sympathy refers to other people's feelings and comprehending – to understanding the reasons for such feelings⁸⁸. *Empathy*, in turn, is experiencing someone else's mental states. Stein believes that comprehending usually comes after *empathy*, although it does not have to be the same. For example, comprehended joy does not have to be the same as *empathized* joy. First, the latter is non-primordial. What seems important is the second difference mentioned by Stein: that the joy which is comprehended is generally weaker, less intensive, and shorter than the joy experienced by someone with whom one *empathizes*, although in some circumstances it can be the opposite. Stein says, however, that «*empathic* joy expressly claims to be the same in every respect as comprehended joy, to have same content and only a different mode of being given»⁸⁹.

According to Stein, *empathy* should also be distinguished from feeling one, i.e., from sharing the experience of one feeling. Other people's experiences are not experienced through feeling one, but through *empathy* which may precede feeling one. Stein provides the examples of two possible situations in which *Einsfühlen* and *Einfühlen* are connected with each other. The subject may experience something, and, in *empathy*, it may capture

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 8.

⁸⁴ Cfr. Węgrzecki (1992), p. 30.

⁸⁵ Stein (1989), p. 7.

⁸⁶ *Ivi*, p. 8.

⁸⁷ *Ivi*, p. 10.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 13-14.

⁸⁹ *Ivi*, p. 15.

the experience of other subjects, e.g., the joy of something. If the subject notices that the non-primordial joy given in *empathy* is the same joy the subject experiences, non-primordiality disappears and the joy given in *empathy* matches the joy that is being experienced. A certain “us” appears, which grows from the “I” of the subjects and from other “I”s, i.e., this uniform act does not have many individuals as the subject, but it has one unit of a higher order⁹⁰. It may also happen that the experienced joy is completed due to *empathy*, and it captures other sides of the joy which were hidden for the subject. Stein says that, in this case, due to *empathy* the feeling of particular subjects is enriched and the joy of us is different than the joy of I, you and him⁹¹. Thus, she opposes Lipps’s view on this issue, as he pointed to a certain *amalgamation* of subjects. In *empathy*, the separateness of subjects, of one’s own and someone else’s “I”, is maintained⁹². In any case, the experience of others takes place through *empathy*, while feeling one, i.e., feeling unity, sharing the feeling of something, is of secondary nature and does not have a cognitive quality.

Summing up Stein’s considerations it can be said that, in her opinion, *empathy* is not based on associating, on concluding through analogy, or on imitation; it is not remembering, expecting, fantasizing; it is not feeling one, sympathizing or comprehending⁹³.

In phenomenology, the phenomenon of a thing and experience of a thing is undoubted due to the subject. Therefore, while the existence of the empirical “I” is not unquestionable, the existence of “I” which is the experiencing subject who watches the world and himself, is undoubted, just as the experience it is the subject of⁹⁴. Ingarden claims that this is the great reversal of the view on the world in phenomenology, as «in order to exist, awareness does not need any other being apart from the awareness itself»⁹⁵. However, just as the existence of “I” which experiences is unquestionable, the existence of other “I”s which also experience is also undeniable. If one wants to get to know the experiences of other I’s, one comes across various difficulties and illusions, but, according to Stein, «the phenomenon of foreign psychic life is indubitably there»⁹⁶. Husserl’s student believes that, while analysing this phenomenon, it is possible to start from the phenomenon of a foreign “I” which is different from other physical bodies and is a psycho-physical individual who experiences, feels, thinks, and who perceives the subject as a part of his phenomenal world, and who is the centre of this world at the same time. One can analyse how what is given, apart from the physical body, is constituted in the awareness. One can study particular experiences of foreign “I”s and one can notice that what comes to be known is not only what is expressed in external manifestations of a given psychological state, but also what is hidden behind those manifestations. This kind of act, in which someone else’s experience is captured, is called *empathy* by Stein⁹⁷: «thus *empathy* is a kind of act of perceiving *sui generis*»⁹⁸.

Machnacz adequately summarizes Stein’s views by saying that *empathy* «is a direct and evident experience of something located in another subject, which is why it lacks the so-called primordial evidence. In such an experience the intellectual side is taken into account along with the side of feeling»⁹⁹. Also, he writes: «the act of *empathy* includes a true meeting of two subjects, which is not physical touching but a full experience of the

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 17.

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

⁹² Cfr. Węgrzecki (1992), p. 32.

⁹³ Cfr. Meneses, Larkin (2012), p. 165.

⁹⁴ Cfr. Stein (1989), p. 5.

⁹⁵ Ingarden (1974), p. 221.

⁹⁶ Stein (1989), p. 5.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 6.

⁹⁸ *Ivi*, p. 11.

⁹⁹ Machnacz (1999), p. 112.

other "I"'s existence. [...] In *empathy* two persons meet and each of them maintains their own subjectivity»¹⁰⁰.

Full presentation of Stein's views requires emphasizing that, in her opinion, *empathy* is a kind of experience, and in each experience, illusions are possible which one can discover due to the acts of experience of the same kind¹⁰¹. Also, in the acts of *empathy* one can yield to illusion and one can correct those acts through further acts of *empathy* that revise the primordial act. There may be different reasons for the illusions, such as empathy carried out by the subject which adopts as the basis his own actual value and not the typical value: e.g., a person who sees assigns the sensations of colours to a blind man, or an adult assigns the ability to make judgements to a child. Thus, to avoid illusions, is necessary to make sure that the act of *empathy* is led by the outer perception because it is in that perception where it can be seen the physical body of the *empathized* subject. And further: «The constitution of the foreign individual is founded throughout on the constitution of the physical body. Thus, the givenness in outer perception of a physical body of certain nature is a presupposition for the givenness of a psycho-physical individual»¹⁰².

According to Stein, another circumstance in which it is possible to come across illusion in a single act of *empathy* may include the situation in which the expression of a mental state is ambiguous or false. In such situations, through further acts of *empathy*, one can correct or complete the primordial act. What is more, the following acts of *empathy* may refer to particular, single experiences of a given individual, but also, on their basis, one can capture someone's individual properties, i.e., personality traits. Thus, according to Stein, the following acts of *empathy*, which complete and correct one another, enable to capture someone's personality the knowledge of which is the basis for further correction¹⁰³.

The full presentation of the theory of *empathy* seems to require mentioning its criticism. Meneses and Larkin emphasize the possibility to make mistakes and experience illusions in *empathy*, as Stein herself indicated¹⁰⁴. Ingarden, for his part, perceived *empathy* as subjective, inadequate for the criteria determined by the subject, and too much dependent on psychology¹⁰⁵. Węgrzecki points to another problem which, in his opinion, Stein fails to notice. He asks why *empathy* should be that experience in which the subject gets to know other people's mental states. Why is *empathy* activated when the subject is dealing with another person's body? Węgrzecki claims that, if *empathy* is preceded only by outer perception in which *Körper*, and not *Leib*, is presented, then there are no reasons to conclude that one is dealing with a foreign body (*Leib*) at all. He concludes that Stein's attempt to avoid this problem (which she had to be aware of) through providing additional assumptions, is insufficient. Węgrzecki also doubts about the possibility of *empathizing* foreign sensations, which is postulated by Stein. Also, he rejects the view that due to *empathy* one can gain knowledge of another subject's perception of the world¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Machnac (2010), p. 42.

¹⁰¹ Cfr. Stein (1989), p. 86.

¹⁰² Ivi, p. 87.

¹⁰³ Cfr. Ivi, p. 84 ss.

¹⁰⁴ Cfr. Meneses, Larkin (2012), p. 180.

¹⁰⁵ Cfr. Gerl (1991), p. 18.

¹⁰⁶ Cfr. Węgrzecki (1992), pp. 35-37. It is worth adding that Scheler (within his theory) indicated the existence of an unknowable sphere of a human being (cfr. Scheler, 1966, p. 556). And Zahavi emphasizes (though referring to Husserl) that another person escapes our cognition (cfr. Zahavi, 2001, p. 153).

6. Conclusion

In the first place, the analysis of Stein's views on *empathy* consisted in discussing her comparisons of *empathy* with other acts of consciousness, such as remembering, expecting, fantasizing, comprehending, or sympathizing. Those comparisons made it possible for her to notice that also in *empathy* experiences are given to the subject in a non-primordial manner, and that two subjects take part in this experience. However, contrary to other acts of consciousness, in *empathy* those subjects are totally different, unconnected with the awareness of identity or with a continuity of experiences. Thus, for Stein, *empathy* is a kind of act in which foreign experiences are captured. According to Husserl's student, human body participates in cognizing another individual's mental states.

Nevertheless, it is easy to notice some shortcomings of Edith Stein's theory. Perhaps her notion of *empathy* is perceived too broadly. Also, the statement that in *empathy* a subject can access a foreign body (*Leib*) may raise some objections. And even if in *empathy* a subject may actually have another's subject body given as a living body, does it really give the access to the actual and immediate knowledge of that person's mental state?

Bibliography

- Beckmann-Zöller, B. (2010), *Einführung*, in E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. IX-LXVIII.
- Bello, A.A. (1996), *From Empathy to Solidarity: Intersubjective Connections According to Edith Stein*, in Tymieniecka, A.-T. (ed.), *Life in the Glory of Its Radiating Manifestations*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), vol. 48, Springer, Dordrecht, pp. 367-376.
- Bello, A.A. (1999), "Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein", *Teresianum*, vol. 50, n. 1-2, pp. 49-59.
- Bello, A.A. (2002), *Edith Stein's Contribution to Phenomenology*, in Tymieniecka, A.-T. (ed.), *Phenomenology World-Wide*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), vol. 80, Springer, Dordrecht, pp. 232-239.
- Bello, A.A. (2011), "L'antropologia fenomenologica di Edith Stein", *AGATHOS: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, vol. 2, pp. 23-43.
- Fidalgo, A. (1993), "Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik", *Phänomenologische Forschungen*, voll. 26/27, pp. 90-106.
- Gerl, H.B. (1991), *Einleitung*, in E. Stein, *Briefe an Roman Ingarden*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. 9-24.
- Gierulanka, D. (1988), *Od tłumaczy*, in E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Znak, Warszawa, pp. 5-11.
- Gołaszewska, M. (1986), *Zarys estetyki*, PWN, Warszawa.
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, I, Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1983), *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book*, Eng. trans. by F. Kersten, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster.
- Husserl, E. (1993), *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*, Eng. trans. by R. Rojcewicz, A. Schuwer, Kluwer, Dordrecht-Boston-London.
- Ingarden, R. (1939), *On Cognizing Mental States of Others*, ingarden.archive.uj.edu.pl/ [5.02.2022].

- Ingarden, R. (1970), *Studia z estetyki*, vol. 3, PWN, Warszawa.
- Ingarden, R. (1974), *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa.
- Ingarden, R. (1988), *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, in E. Stein, *O zagadnieniu uczucia*, Znak, Warszawa, pp. 155-180.
- Kijowski, R. (1997), *Fenomenologia Edyty Stein*, in Piecuch, J. (ed.), *Edyta Stein – filozof i świadek epoki*, Uniwersytet Opolski – Wydział Teologiczny, Opole, pp. 19-30.
- Lamacchia, A. (1989), *Edith Stein. Filosofia e senso dell'essere*, Ecumenica Editrice, Bari.
- Lipps, T. (1903), *Grundlegung der Ästhetik*, Voss, Hamburg-Leipzig.
- Lipps, T. (1906), *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Voss, Hamburg-Leipzig.
- Machnac, J. (1999), *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, PWT, Wrocław.
- Machnac, J. (2010), *Edyta Stein. Św. Teresa Benedykta od Krzyża. Wprowadzenie w życie i twórczość*, Dolnośląskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Wrocław.
- Meneses, R.W., Larkin, M. (2012), "Edith Stein and the Contemporary Psychological Study of Empathy", *Journal of Phenomenological Psychology*, n. 43, pp. 151-184.
- Moran, D. (2004), *The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein*, in Kelly, T.A., Rosemann, P.W. (ed.), *Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, Peeters, Leuven, pp. 269-312.
- Nowak, M. (2011), "The Complicated History of *Einfühlung*", *Argument*, vol. 1, n. 2, pp. 301-326.
- Sawicki, M. (2000), *Editor's Introduction*, in E. Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, ICS, Washington, pp. IX-XXIII.
- Scheler, M. (1913), *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Niemeyer, Halle.
- Scheler, M. (1915a), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in Id., *Abhandlungen und Aufsätze: Erster Band*, Weisse Bücher, Leipzig, pp. 39-274.
- Scheler, M. (1915b), *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in Id., *Abhandlungen und Aufsätze: Zweiter Band*, Weisse Bücher, Leipzig, pp. 3-168.
- Scheler, M. (1915c), *Versuche einer Philosophie des Lebens*, in Id., *Abhandlungen und Aufsätze: Zweiter Band*, Weisse Bücher, Leipzig, pp. 169-228.
- Scheler, M. (1966), *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Francke, Bern-München.
- Scheler, M. (1973), *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Francke, Bern-München.
- Stein, E. (1965), *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Herder, Freiburg.
- Stein, E. (1989), *On Problem of Empathy*, Eng. trans. by W. Stein, ICS, Washington.
- Steinbock, A.J. (1995), *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston.
- Titchener, E.B. (1909), *Lectures on the Experimental Psychology of Thought Processes*, The MacMillan Company, New York.
- Valori, P. (1985), *Presentazione*, in E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma, pp. 11-13.
- Vischer, R. (1973), *Über das optische Formgefühl – ein Beitrag zur Ästhetik*, Hermann Credner, Leipzig.
- Węgrzecki, A. (1992), *O poznawaniu drugiego człowieka*, WN PAT, Kraków.
- Zahavi, D. (2001), "Beyond Empathy", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n. 5-7, pp. 151-167.

PIETRO PASQUINUCCI*

L'EMPATIA COME RISPECCHIAMENTO CREATIVO
MERLEAU-PONTY E LA TESI DELLA REVERSIBILITÀ

Abstract: *Empathy as Creative Mirroring. Merleau-Ponty and the Reversibility Thesis*

Beginning with the analysis of the phenomenological approach to the question of empathy, this essay dwells upon some contemporary interpretations of Merleau-Ponty's reflection on intersubjectivity. These interpretations claim that, according to Merleau-Ponty, the empathic experience is made possible by a category that belongs to the self. This category would be prior to any concrete encounter with other subjects. Contrasting with these positions, this essay outlines that, according to Merleau-Ponty, the empathic experience is not preceded by an internal category; rather, it is made possible by a particular structure of the perceptual experience, i.e., by its expressiveness. Drawing on these considerations, the final part of the paper underlines the meaning of the empathic experience as engendered by this fundamental expressivity of perception.

Keywords: Empathy, Expression, Merleau-Ponty, Phenomenology, Reversibility

1. *L'approccio fenomenologico al problema dell'empatia*

Sin dalla sua prima applicazione alla questione dell'intersoggettività¹, il concetto di *Einflühlung* (Empatia) trova la sua applicazione più interessante in contrapposizione all'ipotesi secondo la quale l'accesso ai vissuti altrui è possibile unicamente attraverso la considerazione dell'analogia tra il proprio corpo, vissuto in prima persona, e il corpo dell'altro osservato dall'esterno. Secondo questa ipotesi, muovendo dall'analogia dei due corpi, il soggetto sarebbe in grado di ipotizzare o inferire l'esistenza di un'altra mente, analoga alla propria, "nascosta" dietro gli atteggiamenti corporei del corpo percepito. Questa teoria presenta numerosi problemi, che sono stati messi abbondantemente in luce². Ai fini del presente lavoro, è sufficiente sottolineare che essa sembra fondarsi su un assunto scorretto: il modo in cui il soggetto vive e vede il proprio corpo è, almeno inizialmente, radicalmente diverso dal modo in cui vede il corpo estraneo.

In contrapposizione a questa ipotesi, autori come Husserl, Scheler, Stein, hanno ripreso il concetto di *Einfühlung* trattando l'empatia come una forma particolare di intenzionalità (accanto a percezione in senso stretto, memoria, immaginazione ecc.). Non si trattava più di elaborare una teoria che rendesse conto dell'accesso ai vissuti degli altri, bensì piuttosto di analizzare ed esplicitare un'esperienza sempre già compiuta in virtù della quale, nel nostro campo fenomenico, non percepiamo unicamente corpi simili al nostro, ma veri e propri "altri-io". Riconducendo il problema dell'altro a livello percettivo, l'approccio fenomenologico mette in evidenza la paradossalità implicita nella percezione degli altri soggetti. A differenza di tutti gli altri oggetti intenzionali, l'alter-ego si offre all'esperienza solo sottraendosi, e questo non solo perché, come ogni altro oggetto, il corpo percepito ha dei "profili" non presenti nell'attualità della percezione (come il lato nascosto di un libro), bensì perché quel corpo sembra possedere un "interno" imperscrutabile verso cui i suoi atteggiamenti rimandano.

Questa paradossale presenza di un'assenza è la cifra costitutiva, da un punto di vista fenomenologico, degli altri soggetti. Essa motiva e rispecchia il significato del senso "alter-ego": tale senso indica infatti al tempo stesso l'identità con il soggetto esperiente (il suo

* Università degli Studi di Genova.

¹ Il concetto viene applicato per la prima volta al problema dell'intersoggettività da Theodor Lipps, il quale, criticando per primo l'ipotesi di un ragionamento analogico come fondamento del riconoscimento degli altri soggetti, fu uno dei principali punti di riferimento per la maggior parte dei fenomenologi. Vedi Lipps (1909).

² Cfr. ad esempio Scheler (2010); Zahavi (2006).

essere ego) e la differenza da esso (il suo essere alter), una "identità nella differenza" che è il corrispettivo, al livello semantico, del darsi-sottraendosi degli altri soggetti: nella misura in cui si dà come soggetto attraverso i suoi comportamenti, l'altro viene "presentificato" o "appresentato" come un ego analogo a me; in quanto la sua esperienza non può essere sentita in prima persona, l'altro rimane al di là dei suoi comportamenti corporei e resta irriducibile a ciò che si offre alla mia coscienza. L'esperienza empatica descritta dalla fenomenologia rispecchia perciò una paradossalità implicita nel suo oggetto intenzionale, esibendo essa stessa una struttura paradossale che, dal punto di vista fenomenologico, non solo rimane insuperabile, bensì non richiede neppure di essere superata. Pur non essendo un problema da risolvere, il paradosso non può neppure rappresentare la soluzione: esso è, per così dire, l'emblema del modo fenomenologico di porre il problema, di un approccio alla questione, di un sistema di coordinate.

Per questo motivo, come è stato notato, la tradizione fenomenologica e post-fenomenologica si spinge generalmente «oltre l'empatia»³, giungendo a considerare l'intenzionalità empatica come un momento secondario, e a tratti non essenziale, della relazione intersoggettiva. In quanto forma particolare di esperienza intenzionale, l'empatia può essere descritta come un incontro tematico e rappresentativo con gli altri soggetti e con i loro vissuti. Spingersi oltre l'empatia significa quindi riconoscere che il modo originario in cui si configura la relazione intersoggettiva non possa essere identificato con questa tipologia di incontro. In questa direzione, dopo Husserl e per molti versi all'interno del pensiero stesso di Husserl, l'approccio fenomenologico sembra biforcarsi in una duplice direzione: da un lato c'è chi sostiene che l'incontro concreto con gli altri, pur essendo il momento originario e istituyente dell'intersoggettività, non sia descrivibile come un incontro tematico, intenzionale e rappresentativo; dall'altro lato c'è invece chi ritiene che la relazione intersoggettiva non si istituisca nell'incontro concreto tra i soggetti, ma che il momento dell'incontro sia preceduto e reso possibile dalla struttura stessa della soggettività.

La prima via rifiuta il primato dell'esperienza empatica, ma non quello dell'incontro frontale e concreto con altri: autori come Sartre e Levinas mettono in evidenza come, nell'incontro, l'altro non sia propriamente intenzionato o rappresentato, ma si presenti come ciò che non è rappresentabile⁴, come il trauma di un incontro senza riconoscimento⁵, come un volto o uno sguardo che si attesta proprio sfuggendo e mettendo in questione la mia presa intenzionale⁶. Questi autori non si limitano ad approfondire l'impostazione empatica del problema, ma la mettono irrimediabilmente in questione: dell'altro, propriamente, non può esserci esperienza intenzionale, dal momento che esso si attesta proprio come ciò che sfugge all'intenzionalità. La "seconda via", invece, mette in questione il ruolo istituyente, rispetto all'intersoggettività, non solo dell'esperienza empatica, bensì anche dell'incontro concreto in generale: prima e a fondamento dell'incontro (sia esso intenzionale o traumatico) l'alterità deve configurarsi come una struttura interna della soggettività⁷, come una categoria interna al sé.

Queste due alternative sembrano in realtà essere guidate dalla radicalizzazione di uno dei due aspetti che caratterizzano l'esperienza empatica. Del senso "alter-ego" si può sottolineare la dimensione dell'irriducibilità e trascendenza, fino al punto da rendere ogni esperienza degli altri riduttiva e mistificante. Definito fin dall'inizio come ciò che è assolutamente trascendente rispetto al soggetto esperiente, l'altro non può essere esperito se non perdendo la propria caratteristica fondante. La seconda ipotesi, invece, sembra radicalizzare la dimensione dell'identità tra l'ego e l'alter-ego. Sostenendo che l'esperienza degli altri sia resa possibile da una categoria interna alla soggettività si rischia però di

³ Cfr. Zahavi (2001).

⁴ Cfr. Levinas (2012).

⁵ Cfr. Levinas (1983).

⁶ Cfr. Sartre (2014).

⁷ Questa via è, come vedremo, perseguita dallo stesso Husserl, e, secondo molti, anche da Merleau-Ponty. Essa è inoltre alla base della ripresa contemporanea dell'approccio fenomenologico al problema dell'empatia: vedi in particolare Gallagher (2005); Zahavi (2014); Daly (2016); Daly (2014).

ridurre l'altro, nel suo valore trascendentale, al modo in cui questo si presenta nell'esperienza intenzionale⁸. È sempre a partire dalla propria struttura trascendentale autonoma che il soggetto assegna all'altro soggetto il valore di un soggetto co-costituente. Merleau-Ponty evidenzia proprio questo tipo di difficoltà quando sostiene, nella *Fenomenologia della percezione*:

Se costituisco il mondo, io non posso pensare un'altra coscienza, giacchè sarebbe necessario che anch'essa lo costituisca [...]. Anche se riuscissi a pensarla come costituente il mondo, sarei ancora io a costituirlo come tale e, di nuovo, solamente io sarei costituente⁹.

2. La reversibilità del corpo e l'alterità come categoria interna al sé

Di fronte al moltiplicarsi delle teorie riguardanti l'accesso ai vissuti degli altri all'interno del dibattito sulla cognizione sociale¹⁰, molti autori hanno tentato di recuperare l'approccio fenomenologico al problema dell'empatia, riprendendo non solo la riflessione di Husserl, ma anche quella di altri autori più o meno connessi ad essa, tra i quali Merleau-Ponty¹¹. Il pregio comunemente riconosciuto al pensatore francese è quello di aver proseguito lo sforzo di Husserl, mettendo ancora più al centro dell'analisi il problema del corpo e del suo duplice statuto. Da un punto di vista fenomenologico il corpo possiede una duplice struttura: in quanto organo di volizione e di sensibilità esso è corpo vivo o vivente (*Leib*); in quanto oggetto di una presa intenzionale percettiva esso è corpo vissuto (*Körper*)¹²:

In ogni esperienza di cose il corpo vissuto è co-esperito come un corpo vivo fungente (*fungierender Leib*) (perciò non come una mera cosa), e che quando è esso stesso esperito come una cosa, è esperito in un duplice modo – cioè proprio contemporaneamente (*in eins*) come cosa esperita e come corpo vivo fungente¹³.

Poiché in ogni esperienza di qualcosa è co-intenzionata la presenza del proprio corpo come soggetto di quella esperienza; quando l'oggetto dell'attenzione diviene il corpo stesso, il soggetto si coglie, nello stesso momento, sia come soggetto che come oggetto. Il caso più paradigmatico di questo tipo di esperienza è l'esempio, più volte ripreso e approfondito da Husserl, della mano destra che tocca la mano sinistra¹⁴. Tale esperienza è caratterizzata infatti da una «doppia sensazione»¹⁵ in virtù della quale ognuna delle due mani, toccando l'altra, appare anche come toccata da essa. Il ruolo delle due mani è reversibile, ed esse possono essere viste alternativamente sia come toccanti che come toccate, o, in un certo senso, come entrambe allo stesso tempo toccanti e toccate. In questo caso il soggetto corporeo ha quindi una vera e propria esperienza della sua duplice natura, scopre di avere una esteriorità e soprattutto scopre che l'interiorità e l'esteriorità non sono altro che le due facce di una medesima esperienza¹⁶.

Per Husserl questo tipo di esperienza è un presupposto imprescindibile del riconoscimento empatico¹⁷. Nell'esperienza delle due mani, infatti, il soggetto coglie se

⁸ Cfr. Levinas (1990a); Levinas (1990b); Lefort (1990).

⁹ *FP*, p. 454.

¹⁰ Per una rassegna molto efficace di questo dibattito vedi Zahavi (2014), pp. 99-111. Come segnala Zahavi, sia le teorie simulazioniste, sia quelle riconducibili alla cosiddetta "theory of mind", poli opposti del dibattito sulla cognizione sociale, condividono alcuni presupposti con l'ipotesi del ragionamento analogico e, in modo molto simile ad esso, sono entrambe messe in questione dall'approccio fenomenologico (cfr. Zahavi, 2006; Gallagher, 2006).

¹¹ Vedi in particolare Daly (2016); Zahavi (2014); Gallagher (2006), Gallagher, Meltzoff (1996).

¹² Vedi soprattutto Husserl (2002), § 36.

¹³ Husserl (1973b), p. 57, trad. ita. mia; cfr. anche Husserl (1973c), p. 326.

¹⁴ Vedi in particolare Husserl (2002), pp. 147-148.

¹⁵ Husserl (2009), p. 128; (1973c), p. 302.

¹⁶ Cfr. Zahavi (2002), pp. 7-10; Husserl (1973b), p. 75; (1973a), p. 263.

¹⁷ Cfr. Husserl (1973c), p. 652.

stesso come altro da sé, si distanzia da sé cogliendosi come oggetto pur rimanendo se stesso come soggetto: in tal modo egli anticipa sia il modo in cui un altro lo coglierebbe, sia il modo in cui esso coglierebbe un altro, riunificando queste due esperienze distinte nell'unità di un'unica coscienza¹⁸. Nel duplice statuto del corpo si fonda quindi quel particolare rapporto di identità nella differenza che abbiamo visto caratterizzare l'esperienza empatica. In questo senso, come sostiene Husserl, «la possibilità della socialità [...] presuppone l'intersoggettività del corpo vivo»¹⁹.

Questo tipo di impostazione è ripresa e approfondita da Merleau-Ponty²⁰. L'analisi del duplice statuto del corpo è per il filosofo francese l'emblema del riconoscimento, da parte di Husserl, di una reversibilità tra costituente e costituito che mette in questione l'autonomia della soggettività trascendentale e il concetto stesso di "costituzione". Nella misura in cui il corpo mostra di essere «un terzo genere fra il puro soggetto e l'oggetto»²¹, esso sfugge ai paradossi della coscienza costituente. Se per quest'ultima è impossibile che si dia un'altra coscienza costituente, per un corpo che è estraneo a se stesso, sempre fuori di sé, è invece possibile riconoscere l'esistenza di altri corpi simili, che si pongono rispetto ad esso esattamente nel modo in cui esso si pone rispetto a se stesso: «L'evidenza dell'altro è possibile perché io non sono trasparente per me stesso e perché la mia soggettività si trascina dietro il suo corpo»²².

Soffermandosi su questo tipo di argomentazioni, molti hanno interpretato la posizione di Merleau-Ponty come un approfondimento e una radicalizzazione di quella di Husserl²³. Secondo questa interpretazione, il filosofo francese avrebbe sostenuto che l'esperienza dell'alter-ego e il riconoscimento empatico siano possibili unicamente perché il soggetto possiede già dentro di sé la categoria dell'alterità, in virtù di una alterità rispetto a se stesso che si manifesta nel duplice statuto del soggetto corporeo²⁴. La percezione dell'altro sarebbe allora un'estensione della percezione del proprio corpo, un prolungamento della nostra estraneità rispetto a noi stessi: «Apprendendo che il mio corpo è "cosa senziente" [...] mi sono preparato a comprendere che esistono altri animalia e possibilmente altri uomini [...]. L'altro appare per estensione di questa compresenza, lui ed io siamo organi di un'unica intercorporeità»²⁵.

Questo tipo di interpretazione del pensiero di Merleau-Ponty è stato anche confrontato con i risultati sperimentali di alcune ricerche neuroscientifiche e psicologiche contemporanee dedicate all'esperienza dell'altro nell'infante. Merleau-Ponty stesso, come vedremo meglio nel quarto paragrafo, si sofferma sull'esperienza infantile per rintracciare la genesi dell'esperienza empatica. Egli ritiene che l'esperienza dell'infante sia originariamente indifferenziata, ovvero si svolga senza distinguere il sé dall'altro, e sostiene che la capacità di riconoscere gli altri soggetti come distinti da se stessi sorga solo intorno ai sei mesi²⁶. Le ricerche recenti a proposito dell'imitazione infantile hanno però mostrato che i bambini sono in grado di imitare le espressioni degli adulti fin dai primi momenti di vita²⁷. Questo ha condotto a ipotizzare che l'infante sia in grado di riconoscere fin dalla nascita una se pur embrionale e confusa differenza tra sé e gli altri. Lo schema corporeo che rende possibile questo riconoscimento sarebbe perciò innato²⁸, e l'esperienza implicherebbe sempre necessariamente un'ipseità primordiale, coincidente con il darsi in prima persona della nostra esperienza²⁹, con il nostro essere sempre "sullo stesso lato del

¹⁸Cfr. *ivi*, p. 300; Husserl (1973b), p. 462.

¹⁹ Husserl (2002), p. 296.

²⁰ Vedi soprattutto *FP*, p. 141 ss.; *VI*, p. 159; *FESO*, p. 194.

²¹ *FP*, p. 454.

²² *FP*, p. 458.

²³ Cfr. Zahavi (2002); Mancini (2001); Daly (2014); Daly (2016).

²⁴ Cfr. Daly (2016), pp. 143-170; Daly (2014), p. 13; Zahavi (2001), p. 163.

²⁵ *FESO*, p. 196.

²⁶ Cfr. *CS*, cap. V, par. 2-3.

²⁷ Meltzoff, Gallagher (1996), in particolare p. 212.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Zahavi (2004), p. 137.

nostro corpo”. In questa direzione, la possibilità di riconoscere l’altro attraverso la percezione del suo corpo viene ascritta a una capacità innata di associare l’esperienza percettiva del corpo dell’altro all’esperienza propriocettiva del proprio corpo. Sarebbe proprio questa capacità innata a rendere possibile l’imitazione infantile fin dalle prime ore³⁰.

Nel prossimo paragrafo metteremo in questione questo tipo di posizione, evidenziando come, per Merleau-Ponty, la possibilità dell’esperienza empatica non si fondi né su una categoria interna al sé, né su una capacità innata di associare il corpo proprio vissuto al corpo percepito dell’altro, bensì sulla struttura stessa dell’esperienza percettiva. Se vi è una portata risolutiva del pensiero di Merleau-Ponty rispetto al problema dell’empatia, essa non consiste tanto nell’aver approfondito e radicalizzato l’estraneità del soggetto corporeo rispetto a se stesso che già Husserl aveva messo in luce, quanto piuttosto nel fatto che questa radicalizzazione sia sfociata, ad un certo punto della sua riflessione, in un rinnovamento profondo del senso dell’esperienza percettiva, un rinnovamento che occorre innanzitutto mettere in luce e che, come vedremo, si spinge ben oltre i confini dell’analisi intenzionale fenomenologica.

3. La percezione come espressione e la reversibilità come struttura ontologica

Al fine di comprendere come si articola quel particolare rinnovamento del concetto di “percezione” che trova nella «tesi della reversibilità»³¹ la sua espressione più matura, e che sta alla base della soluzione Merleau-Pontyana del problema dell’empatia, è utile analizzare il concetto Merleau-Pontyano di “espressione”. Il filosofo francese comincia l’analisi dell’espressione a partire da tre fenomeni di ordine diverso: 1. Lo studio del comportamento e in generale del gesto corporeo come espressione delle intenzioni e delle emozioni del soggetto³²; 2. Lo studio dell’opera d’arte come espressione della vita dell’artista e del suo rapporto con il proprio tempo³³; 3. Lo studio del linguaggio come espressione dell’esperienza muta³⁴. In tutti questi tipi di esperienze è in gioco una dinamica paradossale³⁵, per cui ciò che è espresso non precede l’espressione, ma si realizza in essa per la prima volta³⁶.

Ciò che sarà espresso, in tutti questi casi, non è qualcosa di già presente che deve essere portato a manifestazione, bensì una determinata mancanza, una particolare esigenza che si presenta tra le pieghe dell’esperienza percettiva. Portare ad espressione il senso di un’esperienza attraverso il linguaggio, l’arte o i comportamenti, significa trasformare quell’esperienza e conferirgli una struttura e un senso che essa non possedeva se non “virtualmente”. La dinamica espressiva non denota perciò un movimento di esteriorizzazione che procede dall’interno all’esterno: essa indica piuttosto una dinamica trasformativa e creativa, in cui si realizza una possibilità che esisterà, come tale, solo una volta che si sarà espressa. L’espressione è perciò al tempo stesso la realizzazione della possibilità e della sua attualizzazione: parlando, io non traduco un pensiero già fatto nella mia mente, bensì realizzo in un sol colpo il pensiero attraverso la sua espressione, a partire da un’intenzione di esprimermi che non trova la propria origine nella solitudine di un ego-cogito, ma nel rapporto percettivo al mondo. In tutti e tre i casi il punto di partenza è, riprendendo una frase di Husserl che Merleau-Ponty assume spesso come linea guida delle

³⁰ Cfr. Meltzoff, Moore (1977); Daly (2014), p. 164. Per la critica all’esperienza infantile come esperienza totalmente indifferenziata cfr. anche Daly (2016), p. 188.

³¹ Per una precisa analisi di questa tesi, anche in connessione con il tema dell’empatia, vedi Dillon (1983) e (1990). Ne *Il visibile e l’invisibile* Merleau-Ponty definisce la reversibilità come “la verità ultima” della sua ontologia della carne.

³² Cfr. *SC*.

³³ Cfr. ad esempio *LIVS* e *OS*.

³⁴ Cfr. ad esempio *FL* e *PM*.

³⁵ Per un’analisi del paradosso dell’espressione vedi Waldenfels (2000) e Landes (2013).

³⁶ Cfr. *RC*, pp.43-44; *FP*, p. 244 ss.

sue analisi, l'esperienza «ancora muta, che solo ora deve essere portata ad esprimere il suo senso»³⁷.

Per Merleau-Ponty, però, l'esperienza muta non si identifica con una coscienza intenzionale, ma è anch'essa, al pari del linguaggio, dell'arte e del gesto, una forma di espressione³⁸: essa esprime un contatto carnale con il mondo che non ha ancora la forma della coscienza. In quanto espressione di questo contatto, la percezione è perciò una trasformazione, una «deformazione coerente»³⁹ di un vincolo carnale che non è la presenza del mondo di fronte al soggetto, né semplicemente un rapporto di reciproca interdipendenza tra i due, bensì un evento ontologico che si compie sulla superficie del corpo, e a partire dal quale il mondo e il soggetto si istituiranno come strutture distinte:

Sin dallo strato solipsistico l'altro non è quindi impossibile [...], questa articolazione sul mio mondo di un'altra corporeità si effettua senza introiezione, perché i miei sensibili [...] realizzavano già il miracolo di cose che sono cose per il fatto di essere offerte a un corpo, e facevano della mia corporeità una prova dell'essere [...]. Questa possibilità si compie nella percezione in quanto vinculum tra l'essere grezzo e un corpo. Tutto l'enigma dell'Einfühlung è nella sua fase iniziale, estesiologica, e vi è risolto perché si tratta di percezione⁴⁰.

Il corpo non è più, come la coscienza, un costituente, bensì un vincolo carnale con l'essere, il luogo di un contatto primordiale che precede e istituisce sia la coscienza sia il suo mondo, sia il soggetto che l'oggetto, sia il sé che l'altro. La percezione non è più un modo dell'intenzionalità, ma innanzitutto una prova (*épreuve*) dell'essere – nel duplice senso di testimonianza, attestazione, e di sperimentazione, e in un incrocio semantico di questi due sensi⁴¹. Questo tipo di esperienza è una vibrazione del corpo e non l'apparizione di un fenomeno; una “domanda confusa” e non una presenza intenzionale: «La cosa, proprio in quanto mi fa vibrare corporalmente e mi raggiunge dal di dentro, mi ossessiona, è sempre oltre questa vibrazione che mi comunica»⁴².

Ciò che prefigura e anticipa l'esperienza dell'alter-ego non è tanto l'esperienza che il soggetto fa di se stesso come distinto da sé, bensì piuttosto la struttura stessa della percezione. In questo senso l'alterità non è né una violazione della presa intenzionale che si impone sul soggetto a partire dall'incontro traumatico con gli altri, né una categoria interna al sé: l'identità nella differenza è la struttura stessa di ogni esperienza percettiva, nella misura in cui essa esprime e realizza un contatto che non riesce mai a ricomprendere.

Questo tipo di esperienza non è mai così intelligibile quanto nella reversibilità del tatto, in cui toccante e toccato sono così vicini da non essere ancora distinguibili. In questo caso la distanza intenzionale che rende possibile il possesso del visibile attraverso la visione cede il posto a una prossimità senza possesso, in cui possedere ed essere posseduto sono la stessa identica cosa⁴³: toccare è sempre essere toccati, scoprire il mondo attraverso il tatto significa sempre essere informati e trasformati da quel contatto. Questo è vero per ogni esperienza tattile, non solo per l'esperienza delle due mani dello stesso corpo. La peculiarità dell'esperienza delle due mani, in questo senso, risiede nel portare a manifestazione una struttura che caratterizza implicitamente ogni tipo di esperienza tattile. La reversibilità delle due mani, tematizzata riflessivamente, rivela e rende intelligibile una struttura che è caratteristica di ogni percezione. Non si deve però pensare che una simile rivelazione avvenga a livello pre-riflessivo, come se potesse fornire a un soggetto inizialmente isolato la categoria che gli servirà per percepire l'altro. Che si tratti

³⁷ Husserl (2009), § 16.

³⁸ Cfr. *MSME*.

³⁹ Cfr. *LIVS*.

⁴⁰ *FESO*, p. 198.

⁴¹ Cfr. De Saint-Aubert (2016), p. 46.

⁴² *MSME*, p. 74.

⁴³ Cfr. *VI*, p. 158.

di due corpi, di due mani dello stesso corpo, o di un corpo e una cosa, il contatto tattile ci presenta, a livello preriflessivo, l'identità della nostra passività e della nostra attività: toccare qualcosa è sempre essere toccati da qualcosa. Il modello del tatto ci obbliga perciò «a pensare diversamente la coscienza percettiva rispetto a quello che richiede la nozione di coscienza, di mettervi una prossimità dell'oggetto e una distanza dell'oggetto che sono parimenti ignorate dalla nozione di coscienza»⁴⁴. È a partire da questa struttura della percezione, da questa «prossimità vertiginosa, non impalpabile, mescolanza, rapporto espressivo»⁴⁵, che occorre comprendere la percezione degli altri:

L'oggetto della percezione non cessa mai di parlarci dell'uomo, è espressione di noi stessi in quanto soggetti incarnati. L'oggetto è già di fronte a noi come un altro, ci aiuta a comprendere come si può avere una percezione dell'altro [...]. La percezione di altri non pone maggiori problemi della percezione di non importa quale oggetto animato⁴⁶.

4. Il rispecchiamento creativo e l'imitazione infantile: dall'accoppiamento dei corpi alla fissione della carne

Nella *Quinta meditazione*, Husserl sostiene che la somiglianza del mio corpo e del corpo dell'altro motiva una tensione della coscienza verso l'apprensione di un "alter-ego", una intenzione che trova conferma o smentita nei comportamenti del corpo percepito: egli chiama questo tipo di esperienza «appercezione analogica»⁴⁷. Il senso "alter-ego" si costituirebbe in una esperienza della concordanza tra le attese motivate del soggetto – per cui l'analogia tra i due corpi lo spinge a vedere nel corpo percepito l'espressione di un ego analogo a lui – e le conferme progressive che gli giungono dai comportamenti visibili di quel corpo. Husserl ritiene che questa appercezione analogica produca un accoppiamento (*Paarung*) tra ego e alter-ego⁴⁸. Tale accoppiamento è una forma di sintesi passiva, un'associazione che si compie nella percezione senza l'intervento dell'ego stesso, in modo tale che ego ed alter-ego «fondano fenomenologicamente un'unità di somiglianza e sono perciò sempre costituiti come una coppia»⁴⁹.

Come visto, la somiglianza tra i due corpi è resa possibile dal fatto che l'ego non è un polo vuoto delle cogitationes, perfettamente trasparente a se stesso, bensì un ego incarnato, che si distanzia da se stesso e che può cogliersi dall'esterno. L'altro ha perciò «fenomenologicamente luogo come modificazione di me stesso»⁵⁰. In virtù di questa modificazione o trasgressione intenzionale, grazie alla quale io assegno al corpo percepito lo stesso senso che assegno al mio corpo, posso percepire, innanzitutto, le parti del suo corpo in analogia con le parti del mio corpo⁵¹. Per Husserl, quindi, il riconoscimento dell'altro è possibile a partire dalla presenza intenzionale del suo corpo, e si compie perché quel corpo si presenta originariamente in una associazione accoppiante con il mio corpo vissuto in prima persona, un accoppiamento in virtù del quale associo tutto ciò che il corpo percepito fa di fronte ai miei occhi a ciò che io posso fare dall'interno; tutto ciò che io faccio dall'interno a ciò che il corpo percepito potrebbe fare di fronte al mio sguardo. In altre parole, la superficie visibile del corpo dell'altro si associa alla mia superficie invisibile, la mia profondità sentita si associa alla sua profondità invisibile che non posso e non potrò mai sentire.

Per Merleau-Ponty, invece, il corpo dell'altro non è inizialmente percepito nei suoi aspetti fenomenici, non appare innanzitutto alla coscienza, bensì si impone, al pari di ogni altra cosa, come modo di essere del mio corpo, come una vibrazione della mia corporeità. Che

⁴⁴ *MSME*, p. 63.

⁴⁵ *Ivi*, p. 74.

⁴⁶ *CS*, cap. VIII, trad. ita. mia.

⁴⁷ Husserl (2009), § 50.

⁴⁸ *Ivi*, § 51.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Cfr. ivi*, p. 139.

parli o mi tocchi, che si muova o arrossisca, esso è inizialmente niente di più che una domanda confusa che invade la superficie senziente del mio corpo. Né il mio corpo né il corpo dell'altro sono a questo livello oggetti intenzionali: l'altro mi tocca, io tocco me stesso, e in entrambi i casi il mio corpo vibra per il contatto, si ristruttura e si trasforma in base ad esso senza che qualcosa sia apparso a una coscienza. «Il corpo non è nulla di meno, ma nulla di più, che condizione di possibilità della cosa»⁵²: le cose non sono altro che un modo di essere corpo, e il corpo di volta in volta non è altro che un modo di darsi delle cose.

La corporeità di Merleau-Ponty non è quindi più la corporeità intenzionale (*Leib*) di Husserl, non coincide originariamente con "l'io posso". La corporeità è innanzitutto il luogo di un vincolo, di un rapporto interrogativo all'essere in cui «nessuna domanda va verso l'Essere, sia pure per il suo essere di domanda, essa l'ha già frequentato, ne ritorna»⁵³. Solo a questo titolo la percezione può davvero mantenere un primato inattaccabile sugli altri tipi di esperienza intenzionale e sulla stessa disposizione conoscitiva: ogni conoscere, ogni sperimentare, ogni ipotizzare, dubitare, verificare, non può che avere origine in questo contatto che non è ancora coscienza, in questa corporeità vibrante che disegna i contorni del soggetto e del mondo, del sé e dell'altro. L'identità nella differenza non caratterizza inizialmente il rapporto tra il corpo e se stesso, tra il corpo e l'altro corpo, tra me e l'altro: questo rapporto è innanzitutto caratteristico della fissione e della deiscenza dell'essere stesso, una scissione che inizia nel momento in cui un essere si fa senziente, e si distanzia da sé: «L'essere carnale come essere delle profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole, ma il cui paradosso costitutivo è già in ogni visibile»⁵⁴.

Senza necessariamente rinunciare all'idea di "accoppiamento", occorre ristrutturare la nostra comprensione della dinamica empatica a partire da questo nuovo modello di esperienza percettiva. A tal fine è utile soffermarci sul modo in cui il corpo dell'adulto influenza lo schema corporeo dell'infante. Lo stesso Merleau-Ponty svolge questo tipo di analisi nell'intento di osservare, per così dire, la percezione dell'altro "allo stato nascente"⁵⁵. A questo livello si può osservare che il riconoscimento empatico non ha origine nella percezione del gesto dell'altro riconosciuto in quanto tale, percepito come oggetto intenzionale già dotato di senso, ma nella percezione di quel gesto come indice di un modo di essere delle cose, come indicazione confusa di un aspetto del mondo. Come l'apprendimento imitativo mostra⁵⁶, la funzione originaria della parola e del gesto è quella di trasformarmi in base al corpo dell'altro, per trasformare il mio mondo in base al suo. L'infante impara l'uso di una parola o di un comportamento «andando a tastoni attorno ad una intenzione di significare»⁵⁷ che non proviene dalla sua interiorità nascosta, bensì dal gesto dell'altro. L'intenzione di esprimere dell'infante nasce, per così dire, nel corpo dell'altro, ha origine dalla mancanza che il gesto dell'adulto gli indica:

Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo [...]. Il gesto è di fronte a me come un quesito, mi indica certi punti sensibili del mondo, ove mi invita a raggiungerlo. La comunicazione si compie quando la mia condotta trova in questo cammino il proprio cammino. Così, io confermo l'altro e l'altro conferma me [...]. La comunicazione delle coscienze non è fondata sul senso comune, ma, in egual misura, lo fonda⁵⁸.

⁵² FESO, p. 201.

⁵³ VI, p. 143.

⁵⁴ VI, p. 162.

⁵⁵ Cfr. soprattutto CS, cap. I.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁵⁷ LIVS, p. 64.

⁵⁸ FP, pp. 256-257.

Il mondo comune attraverso il quale l'infante riuscirà a comunicare con l'altro e a comprendere i suoi vissuti non è il presupposto di questa comunicazione; esso si crea piuttosto in questa dinamica di rispecchiamento continuo, di continua trasformazione dell'infante a partire dal mondo e del mondo a partire dall'infante. L'apprendimento imitativo mostra allora, più e meglio di altre esperienze, che la donazione di senso è l'altra faccia di una ristrutturazione del soggetto corporeo, di una costituzione o informazione del costituente. L'imitazione non presuppone la comprensione e la differenziazione, bensì, semmai, le rende possibili. L'infante, dice Merleau-Ponty, non imita riproducendo l'azione, ma spingendosi con i propri mezzi verso lo stesso risultato⁵⁹. Nell'imitazione infantile, quindi, il gesto dell'altro trasforma lo schema corporeo dell'infante affinché l'infante ricrei quel gesto per proprio conto, ristrutturando il proprio schema corporeo.

Nella percezione dell'altro [...] occorre che ci sia non permanenza di una certa Gestalt, ma piuttosto riconoscimento di un certo stile [...]. Comprendere uno stile non è sussumere l'oggetto da comprendere sotto una categoria ma è, in fondo, riprendere una certa intenzione pratica che affiora nei dati fisionomici, e riprendere per proprio conto un certo numero di aspetti di quella intenzione [...] c'è una sorta di riconoscimento cieco dell'espressione di altri⁶⁰.

Comprendere il senso delle azioni altrui, percepire un'emozione attraverso la sua espressione corporea, intendere l'intenzione comunicativa che sta alla base di un gesto, significa inizialmente lasciarsi trasformare e informare da un contatto muto e cieco, la cui prossimità radicale rende impossibile ogni comprensione intenzionale. Il gesto dell'altro, più che possedere un senso, mi spinge a ricercarlo e ricrearlo a partire dalla intenzione che esso crea in me, dalla mancanza che mi rivela: «i prestiti tra uomo e uomo sono così continui che ogni movimento della nostra volontà e del nostro pensiero prende il suo slancio in altri»⁶¹. Il riconoscimento cieco è in definitiva questo: un riconoscimento potenziale, l'inizio di un movimento di ripresa che condurrà alla trasformazione di quel gesto insensato in una azione dotata di senso. L'infante conquista se stesso attraverso i gesti dell'altro, si lascia direzionare da quei gesti, molto prima di riconoscerli come tali, e a fondamento di quel riconoscimento. Egli trasforma l'esperienza muta in esperienza espressiva assecondando ciò che il mondo gli sussurra sulla superficie del suo stesso corpo. L'altro non è che un modo particolare di questo mondo che è già di per sé una domanda confusa, una voce insensata, una richiesta di senso.

La comprensione dell'esperienza empatica passa tutta da questa dinamica di rispecchiamento creativo e trasformativo tra il corpo e il mondo, tra il corpo e l'altro corpo. Attraverso questo tipo di dinamica espressiva implicita nella percezione, l'esperienza originaria non è più privata: la privatezza della coscienza, la sua immanenza chiusa, si istituisce in un movimento di ripresa creativa in cui l'esperienza muta si trasforma per esprimere il suo senso. L'esperienza irriflessa, in quanto impersonale, anonima, indifferenziata, in quanto pura generalità del sentire corporeo, non è né privata né pubblica, né interiore né esteriore: essa è il sentire impersonale in cui l'interiorità della coscienza e l'esteriorità del suo oggetto si istituiscono come frammenti diversi di un'unica esplosione che ha il suo centro nel contatto. Il silenzio non è più soltanto pre-linguistico – come l'ante-predicativo husserliano – ma pre-intenzionale o «meta-intenzionale»⁶². L'autentico silenzio coincide con quella prossimità del contatto in cui ogni senso intenzionale è impossibile. Poiché questa esperienza non è né mia, né nostra, bensì propriamente di nessuno, il problema della percezione dei vissuti nascosti dell'altro, del senso privato delle sue azioni, delle emozioni espresse nel gesto, sorge solo a livello della

⁵⁹ Cfr. CS, cap. I.

⁶⁰ *Ibidem*, trad. ita. mia.

⁶¹ *LIVS*, p. 93.

⁶² *VI*, p. 276.

ripresa riflessiva. L'esperienza originaria è, almeno in qualche senso, sempre intercorporea: che si tratti di cose o di corpi vivi, essa è una modulazione del corpo in base alle cose, delle cose in base al corpo: «Come l'intenzione significativa che ha suscitato la parola altrui non è un pensiero esplicito, ma una certa mancanza che cerca di colmarsi, così la ripresa che io effettuo di questa intenzione non è un'operazione del mio pensiero, ma una modulazione sincronica della mia propria esistenza, una trasformazione del mio essere»⁶³.

Il corpo e l'altro corpo si riflettono l'un l'altro, «nello stesso modo in cui su due specchi prospicienti nascono due serie indefinite di immagini racchiuse l'una nell'altra che non appartengono veramente a nessuna delle due superfici, giacché ciascuna di esse non è se non la replica dell'altra, che quindi fanno una coppia, una coppia più reale di ciascuna di esse»⁶⁴. La metafora dello specchio cessa di indicare un rispecchiamento frontale, e comincia a denotare una modulazione prospettica e trasformativa di un unico "essere selvaggio", che non si offre se non nei suoi infiniti riflessi. Il sé e il corpo si rispecchiano perché sono frammenti di un unico sentire, di un unico contatto del corpo con se stesso e con le cose. Allo stesso modo si rispecchiano il sé e l'altro a partire dal contatto che li istituisce:

Quando mi volgo verso la mia percezione e quando passo dalla percezione diretta al pensiero di questa percezione, io la ri-effettuo, ritrovo un pensiero più vecchio di me all'opera nei miei organi percettivi e del quale essi non sono altro che la traccia. Nello stesso modo io comprendo l'altro. Anche qui, ho solo la traccia di una coscienza che mi sfugge nella sua attualità e, quando il mio sguardo incrocia un altro sguardo, io ri-effettuo l'esistenza estranea in una specie di riflessione⁶⁵.

Un pensiero più vecchio di me abita i miei organi: esso non è un pensiero già fatto, ma un pensiero da fare, che si esprimerà solo attraverso la mia ripresa, attraverso lo sforzo di espressione che esso stesso avrà generato. Nello stesso modo mi abita l'altro, ed io costituisco il mio mondo privato solo riprendendo ciò che si intravede nel suo comportamento, ciò che la sua voce bisbiglia: «Noi troveremo l'altro così come troviamo il nostro corpo. Da quando lo guardiamo in faccia, egli si riduce alla modesta condizione di un qualcosa di innocente che si può tenere a distanza. È dietro di noi che esiste»⁶⁶.

5. Conclusione: l'empatia come esperienza culturale

In questa prospettiva, sostiene Merleau-Ponty, l'originario esplose⁶⁷. Tra coscienza e mondo, l'origine è nel loro contatto. Non una reciprocità intenzionale, ma una reciprocità meta-intenzionale lega il sé al suo altro: la reciprocità del contatto in cui i due termini sono l'uno il contorno dell'altro, l'uno la superficie dell'altro. Il contatto è allora uno dei modi di questa esplosione originaria. Lungi dall'essere il frutto di una associazione tra due soggetti distinti, di un accoppiamento, l'empatia è il riverbero di una esplosione originaria, di un movimento di differenziazione in cui il sé si definisce a partire dal suo altro, e l'altro a partire dal sé. Differenziazioni di un sentire corporeo che non appartiene a nessuno dei due, il sé e l'altro sono espressioni uniche e irripetibili di un contatto anonimo con le cose e con gli altri: ognuno istituisce il proprio mondo privato a partire da ciò che gli altri e le cose già sussurrano.

In questo senso l'empatia non va più compresa come un riconoscimento indiretto dei vissuti altrui, bensì come il riconoscimento diretto del loro senso. La dimensione del senso non è più privata, né propriamente pubblica, bensì intercorporea: il privato non è che una declinazione di questa dimensione di reciproca informazione dei soggetti in cui già

⁶³ *FP*, p. 255.

⁶⁴ *VI*, pp. 164-165.

⁶⁵ *FP*, pp. 456-457.

⁶⁶ *PM*, p. 170.

⁶⁷ *VI*, pp. 298, 299.

nasciamo. Alla nostra dimensione privata siamo iniziati dai gesti degli altri, dalle loro voci, dai loro comportamenti. Questo significa che quel mondo comune che è medium tra me e l'altro, in cui io e l'altro possiamo incontrarci, non è né un mondo in sé, né un mondo costituito dalla coscienza trascendentale attraverso le leggi essenziali della sua genesi: il mondo condiviso è sempre un mondo culturale. L'essere selvaggio che precede la struttura ordinata caratteristica di un mondo culturale non è un "mondo naturale" bensì una domanda confusa, una richiesta di senso, un'esigenza di espressione. Si tratta di un essere "amorfo", "selvaggio", "polimorfo", "grezzo": esso non è una struttura originaria, né il dispiegamento di una soggettività costituente, bensì un movimento di informazione e di differenziazione da cui soggetto e mondo emergono come strutture reciproche e reversibili.

Solo come membri di una determinata cultura, e in senso più ampio come membri di un'unica "storia selvaggia" che connette tutte le culture⁶⁸, io e l'altro possiamo riconoscerci, comunicare, comprendere l'uno le emozioni e le intenzioni dell'altro. Lungi dal dover ricercare la ragione della nostra connessione empatica con gli altri nella struttura di una soggettività o di una ipseità primordiale, dobbiamo piuttosto comprendere che sappiamo riconoscere gli altri perché essi fanno parte del nostro stesso mondo culturale, perché parlano la nostra lingua, condividono le nostre convenzioni, le nostre abitudini, i nostri modi di pensare. Il mondo condiviso è una creazione emersa dalla dinamica di reciproca espressione che lega i corpi tra loro e li distingue. Man mano che ci allontaniamo dalla nostra comunità la comunicazione diviene più difficile, e il riconoscimento meno immediato. La comunicazione non è mai, però, impossibile. Lungi dal mostrarci una impossibilità di comunicazione, il contatto con l'altra cultura ci mostra piuttosto tutto ciò che il nostro corpo ha dovuto fare per poter riconoscere immediatamente, nel corpo dell'altro e non al di là di esso, un nostro simile.

Come se fossero esempi di «riduzione concreta»⁶⁹, fenomeni come il contatto interculturale o l'apprendimento di una nuova lingua mettono in evidenza quanto sia necessario ristrutturare noi stessi e trasformarci affinché non solo la comunicazione con l'altro, ma anche il riconoscimento dell'altro come nostro simile sia possibile. Se è vero infatti che riconoscerò subito nell'estraneo un essere umano, è pur vero, come mostrano numerose analisi antropologiche, che la percezione dell'altra cultura avviene inizialmente sotto la presa egemone della nostra cultura, e che solo rivoluzionando per intero il nostro mondo e il nostro stesso essere possiamo davvero aprirci a una comprensione dell'alterità culturale. La stessa dinamica è presente, come Merleau-Ponty stesso si impegna a mostrare, nell'apprendimento di una lingua straniera⁷⁰.

Il rapporto interculturale sembra perciò mostrare, quantomeno inizialmente, una struttura simile a quella che la critica assegna di solito alla posizione di Merleau-Ponty: si percepisce l'altro a partire da noi stessi. Ma, a ben vedere, esso mette negativamente in luce che un'autentica esperienza dell'altro richiede una trasformazione radicale del sé. Il sé deve sempre di nuovo essere informato dall'altro, trasformare se stesso per ritrovare nella dimensione culturale non un tradimento della propria spontaneità naturale, ma il suo modo autentico di esprimersi: nella dimensione culturale del rito, dice ad esempio Merleau-Ponty, non è esclusa la sincerità e la spontaneità del soggetto, poiché «il modo di esprimere diviene il modo di sentire» e non vi è «nessuna opposizione del naturale e del culturale»⁷¹. È il sé, allora, che si struttura sempre culturalmente e a partire dal contatto intercorporeo, e non la cultura, l'intersoggettività, a delinearci in base alla struttura del soggetto.

Se è vero che l'empatia è un prolungamento della nostra alterità interna, quindi, è unicamente perché questa stessa categoria è possibile solo a partire da un distanziamento da sé che comincia nel contatto. Se il corpo non vibrasse al contatto con l'altro, l'essere

⁶⁸ *LIVS*, pp. 88-89.

⁶⁹ Cfr. Vanzago (2016).

⁷⁰ Cfr. *FL*, p. 111.

⁷¹ *CS*, cap. VIII, trad. ita. mia.

non si differenzierebbe mai da se stesso, il corpo non si farebbe senziente: l'identità nella differenza non è inaugurata dal contatto con sé, né dal contatto con l'altro, bensì dal sentire anonimo e impersonale che ci abita tutti. Quando si sostiene che il soggetto corporeo ha la peculiarità di essere estraneo a se stesso si compie l'errore di cominciare ancora dal soggetto: il soggetto incarnato rimane l'emblema di una coscienza che, distanziandosi da sé attraverso la propria incarnazione, non riesce ancora a cedere il proprio primato. Dobbiamo cominciare dall'essere, e trattare il soggetto come l'espressione dell'evento ontologico del sentire, della fissione della carne, di una deiscenza che non comincia con l'uomo, ma trova in esso una delle proprie infinite configurazioni espressive.

Legenda delle abbreviazioni delle opere di Merleau-Ponty

- SC : (1939), *La struttura del comportamento*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Mimesis, Milano 2019.
- FP : (1945), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Giunti, Milano 2018; ed. originale: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- CS: (1949-1952), *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara 1988.
- FL: (1951), *Sulla fenomenologia del linguaggio*, in Id., *Segni*, trad. it. a cura di G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 105-119; ed. originale: *Le langage indirect et les voix du silence*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 105-122.
- PM: (1951-1952), *La prosa del mondo*, trad. it. e cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano-Udine 2019; ed. originale: *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969.
- LIVS: (1952), *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in Id., *Segni*, trad. it. a cura di G. Alfieri, pp. 57-104; ed. originale: *Le langage indirect et les voix du silence*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 49-104.
- RC: (1952-1961), *Linguaggio, storia natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, trad. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995; ed. originale: *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968.
- MSME: (1953), *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, trad. it. e cura di A.C. Dalmaso, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2021; ed. originale: *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Metis, Genève 2011.
- IP: (1954-1955), *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France*, Éditions Belin, Paris 2015.
- FESO: (1959), *Il filosofo e la sua ombra*, in Id., *Segni*, trad. it. a cura di G. Alfieri, pp. 187-208; ed. originale: *Le philosophe et son ombre*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 201-228.
- OS: (1960), *L'occhio e lo spirito*, trad. it. a cura di A. Sordini, SE, Milano 1989; ed. originale: *L'œil et l'esprit*, Éditions Gallimard, Paris 1964.
- VI: (1959-1961), *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi e cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1969; ed. originale: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.

Bibliografia

- Daly, A. (2014), "Does the Reversibility Thesis Deliver All That Merleau-Ponty Claims it Can?", *European Journal of Philosophy*, vol. 24, n. 1, pp. 159-186.
- Daly, A. (2016), *Merleau-Ponty and the Ethics of Intersubjectivity*, Palgrave Macmillan, London.
- Dillon, M.C. (1983), "Merleau-ponty and the Reversibility Thesis", *Man and World*, n. 16, pp. 365-388.
- Dillon, M.C. (1988), *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- Dillon, M.C. (1990), *Écart: Reply to Lefort's "Flesh and Otherness"*, in Johnson, G.A. e Smith, M.B. (ed.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 14-26.

- Gallagher, S. (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, New York.
- Gallagher, S., Meltzoff A.N. (1996), "The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies", *Philosophical Psychology*, vol. 9, n. 2, pp. 211-233.
- Husserl, E. (2009), *Le Conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, trad. it. a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, in Id., *Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, vol. XIII.
- Husserl, E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, in Id., *Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, vol. XIV.
- Husserl, E. (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, in Id., *Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, vol. XV.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, trad. it. di E. Filippini e cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Landes, D. A. (2013), *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*, Bloomsbury, London-New York.
- Lefort, C. (1990), *Flesh and Otherness*, in Johnson, G.A. e Smith, M.B. (ed.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 3-13.
- Levinas, E. (1983), *Altrimenti che l'essere o al di là dell'essenza*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Aiello, Jaka Book, Milano.
- Levinas, E. (2012), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Jaka Book, Milano.
- Mancini, S. (2001), *Sempre di nuovo. Merleau-ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano.
- Meltzoff, A., Moore, M.K. (1977), "Imitation of Facial Gestures by Human Neonates", in *Science*, n. 198, pp. 75-78.
- Lipps, T. (1909), *Leitfaden der Psychologie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig.
- Sartre, J.P. (2014), *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, trad. it. e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano.
- Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. di L. Oliva e cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano.
- Stein, E. (1998), *Il problema dell'empatia*, trad. it. e cura di E. Costantini e E. Schulze Costantini, Edizioni Studium, Roma.
- Vanzago, L. (2016), "Metamorfosi. La questione dell'espressione nella filosofia di Merleau-Ponty", *Lebenswelt*, n. 9, pp. 31-47.
- Waldenfels, B. (2000), *The Paradox of Expression*, in Evans, F. e Lawlor, L. (ed.), *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, State University of New York Press, Albany.
- Zahavi, D. (2001), "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n. 5-7, pp. 151-167.
- Zahavi, D. (2002), *Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal*, in Toadvine, T. e Embree L. (ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 3-29.
- Zahavi, D. (2004), *Alterity in Self*, in Gallagher S. e Watson S. (ed.), *Ipseity and Alterity: Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, Presses Universitaires de Rouen, Rouen, pp. 137-152.
- Zahavi, D. (2006), *Expression and Empathy*, in Ratcliffe, M. e Hutto, D. (ed.), *Folk Psychology Re-Assessed*, pp. 25-40.
- Zahavi, D. (2014), *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford University Press, Oxford.

ROSALIA PELUSO*

CONTRO IL PRINCIPIO EMPATIA
LA CRITICA ALL' *EINFÜHLUNG* NELLA "TEORIA DELLA CONOSCENZA STORICA"
DI WALTER BENJAMIN

Abstract: *Against the Empathy Principle. The Critique of Einfühlung in Walter Benjamin's "Theory of Historical Knowledge"*

The article analyzes Walter Benjamin's critique of the concept of empathy. It is divided into three parts: in the first one, the fundamental requirement of what Benjamin called his "Theory of Historical Knowledge" is exposed; in the second one, we go into the details of this theory and read some theses on the concept of history, in particular the passages where he exposes the critique of empathy in the context of a tight polemic against historicism; in the third and last part, we reflect on the connection between empathy and the concept of experience.

Keywords: Benjamin, Empathy, Experience, Historicism, Theory of Historical Knowledge

1. *Preludio: «la théorie de la connaissance de l'histoire»*

In una lettera del 1930, indirizzata a Gershom Scholem e scritta in francese, Walter Benjamin confessa all'amico, che si era molto industriato per un suo trasferimento in Palestina, che non partirà e non lascerà l'Europa. In modo particolare non si allontanerà da Parigi, la città che lui definiva un'enorme biblioteca affacciata sulla Senna, in particolare perché nella capitale francese aveva cominciato a ideare un complesso lavoro che, attraverso l'ultimo decennio di vita, si trasformerà da «fantasmagoria dialettica» in un'articolata architettura teorica sulla «Parigi capitale del XIX secolo», ricostruita, con l'aiuto di alcune categorie marxiane, a partire dal simbolo di quell'epoca che è il *passage*. L'opera, che ha alimentato la leggenda secondo la quale Benjamin sognasse di comporre un libro fatto di sole citazioni, è a noi giunta incompiuta e frammentaria ed è nota come *Passagen-Werk* o *Passagen-Arbeit*¹.

Nella succitata lettera a Scholem, Benjamin dà notizia di questo lavoro *in fieri* e fa due importanti affermazioni: la prima, che costituisce una traccia notevole per la comprensione del lavoro parigino, stabilisce una profonda linea di continuità con l'*Origine del dramma barocco tedesco (Ursprung des deutschen Trauerspiels)*, scritta e pubblicata a metà degli anni Venti; la seconda riguarda l'ideazione di una "armatura concettuale", di cui Benjamin avverte vieppiù l'esigenza man mano che si inoltra nel pensiero della storia. La testimonianza epistolare si rileva dunque preziosa per ricostruire ciò che Benjamin stesso in quel contesto definisce la sua «teoria della conoscenza storica» e che dovrebbe fornirgli gli strumenti concettuali indispensabili per accedere alla questione della storia. Seguire le frammentarie tracce di questa "teoria" consente sì di documentare le relazioni tra il *Trauerspiel* e il *Passagen-Werk*, ma di individuare anche, nel passaggio da una concezione mitologica a una razionale della storia, il punto di svolta tra i due lavori, nonché un ulteriore elemento di continuità tra queste opere e l'ultima riflessione benjaminiana che prende forma nelle "tesi sul concetto di storia". Qui, infatti, trova posto un significativo rimando alla *Einfühlung*, considerata come distorta chiave di accesso al passato propria di

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Nella lettera a Scholem che si sta commentando l'opera ha il titolo di *Pariser Passagen*: Benjamin (2007), vol. II, p. 1045.

una prassi storiografica che genericamente Benjamin chiama storicismo (*Historismus*)². Per poter comprendere la complessità di motivazioni che l'autore pone a fondamento della sua critica al concetto di empatia è necessario ricostruire le tappe fondamentali dell'incompiuta "teoria della conoscenza storica".

Tornando alla lettera a Scholem, Benjamin sottolinea che l'impianto del *Passagen-Werk* si sia già spostato su un piano diverso in cui "métaphysique" e "documentation" non si trovano più disgiunte e ritiene a riguardo indispensabile un confronto con alcuni temi di Hegel e del *Capitale* di Marx, nonché una fondamentale resa di conti con Heidegger proprio sul loro differente modo «d'envisager l'histoire». In mezzo a questi essenziali ed eloquenti riferimenti, Benjamin scrive:

Ce que pour moi aujourd'hui semble une chose acquise, c'est que pour ce livre aussi bien que pour le *Trauerspiel* je ne pourrais pas me passer d'une introduction qui porte sur la théorie de la connaissance – et, cette fois surtout sur la théorie de la connaissance de l'histoire³.

Il sintagma "teoria della conoscenza", contenuto nella citazione, rimanda al confronto di Benjamin con il neokantismo. Dal punto di vista cronologico questo confronto si colloca durante gli anni della formazione universitaria di Benjamin a Berna. Al tempo, secondo una testimonianza autobiografica di Scholem, che gli è molto vicino in quel periodo, è impegnato nella lettura della *Teoria kantiana dell'esperienza* di Hermann Cohen⁴. Deluso da questa interpretazione, scrive alcune note che dovrebbero costituire il suo *Programma per la filosofia futura (Über das Programm der kommenden Philosophie)*, nel quale la rifondazione della filosofia passa attraverso l'imprescindibile recupero di Kant e al tempo stesso il superamento della sua scheletrica concezione di esperienza, retaggio dell'illuminismo intellettualistico, che si trasmette anche agli indirizzi neokantiani⁵. Il concetto di esperienza, nella variante tedesca di *Erfahrung*, attraversa l'intera produzione benjaminiana e, per ammissione dell'autore, costituisce un architrave su cui si innestano molti dei suoi lavori. Questa idea, alla quale si rivolge l'attenzione di Benjamin fin dal giovanile *Programma*, trova progressivamente il proprio antagonista concettuale nell'*Erlebnis*, vale a dire in quell'esperienza che è divenuta atto vissuto. Sull'imposizione dell'*Erlebnis* sul destino dell'*Erfahrung* e sulle cause di impoverimento di quest'ultima nel mondo contemporaneo si dovrà tornare, dal momento che proprio questo cedimento dell'esperienza costituisce una delle coordinate in cui si articola la critica benjaminiana all'empatia.

Per riprendere il filo dell'esigenza fondativa di una "teoria della conoscenza", è d'obbligo richiamare innanzitutto l'attenzione sulla *Premessa critico-conoscitiva (Erkenntniskritischer Vorrede)* che apre l'*Origine del dramma barocco tedesco*. Il lavoro, ancora secondo Scholem, «sta davanti al libro come l'angelo con la spada fiammeggiante del concetto all'ingresso del paradiso della scrittura»⁶ e per il suo carattere "esoterico" fu la principale causa di fraintendimento dell'opera e probabile ragione dell'esclusione di Benjamin dall'abilitazione alla libera docenza⁷. La *Premessa* al *Trauerspiel* doveva esibire, nell'intenzione benjaminiana, la mappa della sua in fieri "teoria della conoscenza". Stando al suo dettato gnoseologico, infatti, essa si raccoglie intorno al carattere a-intenzionale della verità, caratterizzata da uno statuto monadologico, e all'idea di origine, *Ursprung*, che nasce dalla

² Nel seminario sulle *Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin*, notava Taubes (2022), pp. 100-101: «Benjamin smaschera l'organon dello storicismo, l'immedesimazione (*Einfühlung*). Di per sé, così come lo usano Fustel de Coulanges o Dilthey, essa non è uno strumento malvagio. Eppure Benjamin individua in essa quasi qualcosa di criminale. L'immedesimazione vuol dire *acconsentire* a ciò che *domina* ed è *visibile*».

³ *Ibidem*. Sulla centralità di questa "teoria della conoscenza storica" si veda Gentili (2002), pp. 23, 35.

⁴ Scholem (2008), pp. 100-102.

⁵ Benjamin (2008).

⁶ Scholem (2007), p. 90.

⁷ Per questa e altre notizie biografiche rimando a Schiavoni (2016) e a Eiland, Jennings (2016).

storia e dall'esperienza. Mentre Benjamin annota i caratteri fondamentali dell'origine, distinguendola dalla "mitologica" genesi, richiama le sue trascorse riflessioni sull'esperienza kantiana e neokantiana e scrive che «la categoria di origine non è, come la intende Cohen, una categoria puramente logica, ma storica»⁸.

La topografia della conoscenza posta al servizio dell'analisi del dramma barocco tedesco torna singolarmente a influenzare Benjamin quando elabora il lavoro sui *passages*. Anche quest'opera, come il precedente *Trauerspiel*, ha bisogno di un impianto gnoseologico; stavolta, tuttavia, come ha ampiamente confessato a Scholem, la curvatura della gnoseologia deve essere chiaramente storica. Tra le numerose pagine del *Passagen-Werk*, a chi cerca di ricostruire le linee essenziali della benjaminiana "teoria della conoscenza storica" non può sfuggire l'esistenza di una "cartella", la N, che va sotto il titolo di *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso (Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts)*. Questa sezione dell'opera costituisce, come ha scritto Rolf Tiedemann, una sorta di "seconda premessa gnoseologica" e dunque andrebbe consigliata come lettura preliminare a chi voglia accedere a ciò che resta del lavoro benjaminiano sui *passages* di Parigi⁹.

Se le "due" premesse gnoseologiche – quella al *Trauerspiel* e la "cartella N" dei *Passages* – esplicitano il richiamo alla "teoria della conoscenza", le successive tesi *Sul concetto di storia (Über den Begriff der Geschichte)* ne mettono in pratica gli assunti teorici. Non si comprendono a pieno le finalità di questo lavoro, che l'autore stesso considerava passibile di un «esaltato fraintendimento»¹⁰ e ne sconsigliava la pubblicazione, senza quell'impianto teorico dislocato da Benjamin in altri e coevi lavori. Nelle diverse varianti del suo ultimo impegno concettuale Benjamin, infatti, esibisce indirettamente la sua teoria della conoscenza storica. Senza questo apparato teoretico si fatica a comprendere la necessità dell'alleanza strategica tra il materialismo storico e la teologia nell'ultima decisiva battaglia, quella contro i totalitarismi, che si sta svolgendo sulla scacchiera della storia¹¹. Le coordinate di questa alleanza, anzi, della volontaria sottomissione del materialismo storico alla teologia, e il tacito consenso da parte di quest'ultima a non rivelarsi come diretta protagonista della finale partita storica, attraversano tutte le ultime riflessioni sulla storia. Esse sono tra l'altro immaginate, e l'analogia non è di poco conto nella ricostruzione della benjaminiana "teoria della conoscenza", nella forma di *Sätze*, "tesi" o "proposizioni", vale a dire in quella stessa forma già utilizzata da Kant nella sua *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*: un'opera non citata esplicitamente da Benjamin ma certamente a lui presente, soprattutto nella tesi in cui esplicita la sua tenace e ferma critica nei confronti del progresso indefinito e interminabile e della perfettibilità infinita del genere umano, temi che, com'è noto, sorreggono il più celebre scritto kantiano di filosofia della storia e sono riconfermati, anni dopo, nella seconda sezione del *Conflitto delle facoltà*, che riproponeva la domanda «se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio»¹².

2. Bonificare i territori della storia: storicismo ed empatia

Pur senza addentrarsi negli intricati meandri della "definitiva" variante della benjaminiana *Erkenntnistheorie* che corrisponde al *Konvolut N* dei *Passages*, sezione che ha evidenti raccordi concettuali con le ultime "tesi sulla storia", vanno notati in modo particolare alcuni elementi metodologici e teorici chiaramente espressi da Benjamin. Uno di essi ha a che fare generalmente con il superamento di una concezione variamente definita "mitologica" o "ideologica" o, ancor per meglio dire, "irrazionale" della storia, che prende forma nella mitizzazione dei periodi storici come epoche di decadenza o di progresso:

⁸ Benjamin (2018), p. 91.

⁹ Cfr. Benjamin (2007), p. XXXV.

¹⁰ Benjamin (1997), p. 10 (lettera a Gretel Adorno).

¹¹ Cfr. Benjamin (1991b), p. 693 e (1997), p. 21.

¹² Cfr. *ivi*, p. 45, Kant (2004) e (2015).

Bonificare territori su cui finora è cresciuta solo la follia. Penetrarvi con l'ascia affilata della ragione, senza guardare né a destra né a sinistra, per non cadere preda dell'orrore che adesca dal fondo della foresta. Ogni terreno ha dovuto una volta essere dissodato dalla ragione, ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito [N I, 4]¹³.

La «bonifica» delle paludi storiografiche trova rispondenza nelle Tesi in una serrata critica dell'atteggiamento dello storicismo che, in prospettiva storiografica ed etico-politica, rappresenta l'avversario principale del materialismo storico di Benjamin. Ma che cos'è propriamente storicismo per Benjamin? *Historismus* è sicuramente per lui sinonimo di una concezione corrotta della storia che si esprime in una narrazione sempre eseguita per commissione dei vincitori di turno e che si articola in una visione celebrativa della classe dominante e vessatoria, nell'ideologia che vagheggia il primato delle «cose fini e spirituali» su quelle «rozze e materiali»¹⁴, del «regno di Dio» su «cibo e vesti»¹⁵, nella costante difesa della «storia della cultura» perennemente trionfante sulla «barbarie»¹⁶, nell'ideazione della «storia universale»¹⁷ sorretta dalla fede cieca nel progresso e, con esso, in un'idea incompleta di temporalità, che è vuota, omogenea e lineare¹⁸.

Se si procede più a fondo in questa critica anti-storicista e si cercano le fonti alle quali Benjamin si ispira, si incontra un dato particolarmente rilevante. Piuttosto che rivolgersi a più consolidati teorici dello storicismo, Benjamin cita, in tre tesi consecutive (V, VI e VII), il poeta e scrittore svizzero Gottfried Keller, lo storico francese Numa-Denis Fustel de Coulanges e infine lo storico tedesco Leopold von Ranke. Ciascuno di questi tre «campioni» dello storicismo avrebbe solennemente espresso un principio rappresentativo della mentalità genericamente storicistica. In particolare, Keller avrebbe stabilito, contro il carattere «fulmineo»¹⁹ della conoscenza che prende forma «nell'attimo della conoscibilità»²⁰, che «la verità non ci scapperà». Questa frase [...] segna, nell'immagine di storia dello storicismo, il punto esatto in cui essa è infranta dal materialismo storico»²¹. Ranke, invece, che ha una più certificata patente di storicismo, nel noto principio «wie es denn eigentlich gewesen ist» («proprio come è stato davvero») ²², formulato nell'introduzione alle sue *Storie dei popoli romano-germanici dal 1494 al 1535* (1824), esprimerebbe un modo di «articolare il passato» da cui il materialismo storico deve distaccarsi: quest'ultimo, infatti, vuole «impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo. Per il materialista storico l'importante è trattenere un'immagine del passato nel modo in cui s'impone impreveduta nell'attimo del pericolo»²³. Il pericolo è rappresentato, per Benjamin, dal tentativo reiterato di trasformare il racconto della storia nella tradizione apologetica «della classe dominante» e dunque nel sottometterlo alla logica del «conformismo». Per arrestare la forza rovinosa che agisce in questa corrotta visione della storia occorrerebbe un «Messia» – qui compare per la prima volta la figura che alimenta il messianismo storico benjaminiano – il quale, tuttavia, non viene solo come «redentore», come colui che salva, ma anche come il grande fustigatore, «come colui che sconfigge l'Anticristo»²⁴. Contro Keller e Ranke, Benjamin aziona i primi movimenti di bonifica storiografica dalle erbe infestanti dello storicismo. Di Fustel de Coulanges si dirà tra poco.

¹³ Benjamin (1991a), pp. 570-571 e (2007), pp. 510-511.

¹⁴ Benjamin (1997), p. 25.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 31.

¹⁷ *Ivi*, p. 51.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 45 e ss.

¹⁹ Benjamin (1991a), p. 570 e (2007), p. 510.

²⁰ Benjamin (1997), pp. 25-27, ma diffusamente anche (1991a) e (2007).

²¹ Benjamin (1997), p. 27. Cfr. anche Benjamin (1991a), p. 579 e (2007), p. 518, dove è anche specificato che la citazione è tratta da un epigramma.

²² Benjamin (1997), p. 27.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Per tutte le ultime citazioni si veda *ibidem*. Sul messianismo storico di Benjamin rimando a Taubes (2022), pp. 75-103, e a Desideri, Baldi (2010), pp. 167-193.

Per ora dovrebbe essere emersa la trama polemica che si sta tratteggiando: all'immagine sclerotizzata della verità, che lo storicismo afferra come una preda nel momento in cui si palesa, Benjamin contrappone il carattere fulmineo, a-intenzionale – com'era già stato stabilito nel *Trauerspiel* – e per questo balenante della verità. Contro il pericolo costante che la scrittura e la narrazione della storia siano trasformate nel patrimonio ereditario delle forze dell'oppressione – e perciò della reazione – destinate sempre a vincere, Benjamin invoca l'intervento di un salvatore che redima il passato rivoltando il tempo come la fodera di una giacca, o, come verrà detto alla fine della VII tesi, «spazzolando la storia contropelo».

Da questi riferimenti che, come è stato messo in evidenza dai curatori, non sempre trovano rispondenza in un corretto dettato testuale degli originali, si ricava l'idea che Benjamin abbia dello storicismo una visione abbastanza generica e sostanzialmente legata a quell'eccesso di storia denunciata da Nietzsche nella Seconda Inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* – non a caso ricordata nelle tesi a proposito del «bisogno di storia» che è cosa diversa dalla passeggiata dell'erudito nei giardini del passato²⁵. Storicismo è per Benjamin una mentalità ideologica della storiografia tipica di quel secolo della storia che è stato il XIX secolo e che nel XX continua a produrre i suoi frutti deteriori, soprattutto attraverso un sistema di alleanze con la forza politica che ha definitivamente sfiancato l'armatura teorica del materialismo storico: la socialdemocrazia. Se, infatti, la bonifica della storia ha come referente polemico principale lo storicismo, la bonifica della politica ha il suo bersaglio nella socialdemocrazia, già duramente criticata da Marx ai tempi del programma di Gotha che l'ha vista nascere, e poi proseguita nella «filosofia socialdemocratica» di Josef Dietzgen²⁶. Qui ci si trova di fronte a un radicale fraintendimento della concezione marxiana del lavoro fondata sul «metabolismo dell'uomo con la natura» che, attraverso una metafora biologica, parlava della relazione tra umano e natura in termini di cooperazione, avente il fine, dice Benjamin, di sollevare la natura dalla fatica di creare²⁷. Questo fraintendimento «volgar-marxistico» trasforma il lavoro nel redentore dell'epoca moderna, ma in questo modo, piuttosto che considerare l'oppressione del lavoratore che in esso si trasmette, si esalta il mirabolante processo di oppressione che il lavoratore riproduce nelle modalità in cui si appropria della natura. Lo sfruttamento illimitato delle risorse naturali implicito nell'immagine socialdemocratica del lavoro ha aperto la strada al dominio tecnico del mondo in cui i totalitarismi contemporanei a Benjamin si stanno specializzando. Senza addentrarsi ulteriormente nella critica benjaminiana alla socialdemocrazia, va notato a riguardo un ulteriore riferimento critico nei confronti del neokantismo, in particolare di Paul Natorp, August Stadler e Karl Vorländer, che hanno lavorato a favore di un'armonizzazione tra la filosofia kantiana e la prassi politica socialdemocratica²⁸. Socialdemocrazia è per Benjamin, come lo storicismo, espressione di complicità e compromesso, di quel «conformismo»²⁹ che ha fatto credere alla classe oppressa che fosse più importante nuotare «con» che «contro» la corrente, che bisognasse lavorare per la felicità delle generazioni future piuttosto che per la redenzione della «tradizione degli oppressi», la quale è compito dello storico non soltanto scoprire ma anche istituire³⁰.

Nei materiali preparatori per le Tesi si legge un interessante documento nel quale Benjamin elenca i tre «colpi» da infliggere allo storicismo. Il primo di essi, originato da una sostanziale «pigrizia del pensiero», prende di mira l'erronea considerazione della «storia del genere umano» quale «storia dei popoli»³¹. Il secondo si dirige contro l'espulsione

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 43 e Nietzsche (2007). Per un più preciso concetto di storicismo e per la ricostruzione della sua storia, anche in riferimento agli autori citati da Benjamin, rimando a Tessitore (1999).

²⁶ Cfr. Benjamin (1997), pp. 39-41.

²⁷ *Ivi*, p. 41.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 53.

²⁹ *Ivi*, p. 39.

³⁰ *Ivi*, pp. 33, 93.

³¹ *Ivi*, p. 77 (Ms 447/1094).

dell'elemento «placidamente narrativo»³² dalla storia. Infine, «il terzo bastione dello storicismo è il più forte e il più difficile da assalire. Si presenta come la “immedesimazione con il vincitore”»³³. È dunque nel contesto degli affondi contro lo storicismo che si incontra, nella VII tesi, il richiamo all'empatia (*Einfühlung*) o immedesimazione emotiva (nella versione francese del testo controllata da Benjamin è detta «*identification affective*»)³⁴. Nella crescente atmosfera di pathos polemico, si giunge alla dissoluzione dell'ultimo principio storicistico di cui si sarebbe fatto portavoce Fustel de Coulanges, lo storico della *Città antica* (1864), citato anche nella cartella N dei *Passages*. A mo' di monito per il materialismo storico che deve dismettere ogni atteggiamento di compromissione con la pratica storicista Benjamin scrive:

Fustel de Coulanges raccomanda, allo storico che voglia rivivere un'epoca, di togliersi dalla testa tutto ciò che sa del corso successivo della storia. Meglio non si potrebbe designare il procedimento con il quale il materialismo storico ha rotto. È un procedimento di immedesimazione emotiva (*Einfühlung*). La sua origine è l'ignavia del cuore, l'*acedia*, che dispera di impadronirsi dell'immagine storica autentica, che balena fuggacemente. Per i teologi del Medioevo essa era il fondamento originario della tristezza. Flaubert, che ne aveva conoscenza, scrive: «Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage». La natura di questa tristezza diventa più chiara se ci si chiede con chi poi propriamente s'immedesima [*sich einfühlt*] lo storiografo dello storicismo [*der Geschichtsschreiber des Historismus*]. La risposta non può non essere: con il vincitore. Quelli che di volta in volta dominano sono però gli eredi di tutti coloro che hanno vinto sempre. L'immedesimazione con il vincitore torna perciò sempre a vantaggio dei dominatori di turno. Con ciò, per il materialista storico, si è detto abbastanza. Chiunque abbia riportato sinora vittoria partecipa al corteo trionfale dei dominatori di oggi, che calpesta coloro che oggi giacciono a terra. Anche il bottino, come si è sempre usato, viene trasportato nel corteo trionfale. Lo si designa come il patrimonio culturale. Esso dovrà tener conto di avere nel materialista storico un osservatore distaccato. Infatti tutto quanto egli coglie, con uno sguardo d'insieme, del patrimonio culturale gli rivela una provenienza che non può considerare senza orrore. Tutto ciò che la sua esistenza non solo alla fatica dei grandi geni che l'hanno fatto, ma anche al servaggio senza nome dei loro contemporanei. Non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie. E come non è esente da barbarie esso stesso, così non lo è neppure il processo della trasmissione per cui è passato dall'uno all'altro. Il materialista storico, quindi, prende le distanze da esso nella misura del possibile. Egli considera suo compito spazzolare la storia contropelo³⁵.

Si è reso necessario citare la tesi nella sua interezza: togliere il riferimento all'*Einfühlung* dal quadro polemico anti-storicistico significa perdere la complessità di motivi della lettura benjaminiana. Le coordinate fondamentali per intendere la critica all'empatia sono dunque radicate nel rifiuto dello storicismo, qui rappresentato da Fustel de Coulanges, il quale, nella Prefazione alla *Cité antique*, avrebbe espresso un principio che da Benjamin sarebbe da porre in relazione con la pratica dell'immedesimazione emotiva nella ricostruzione del passato³⁶. Nella cartella N dei *Passages* si leggono a proposito due importanti annotazioni, che potrebbero far luce sulla fonte da cui Benjamin ha attinto:

In *Un régulier dans le siècle* Julien Benda cita una frase di Fustel de Coulanges: “Si vous voulez revivre une époque, oubliez que vous savez ce qui s'est passé après elle”. Questa è

³² Ivi, p. 74 (Ms 442).

³³ Ivi, p. 77 (Ms 447/1094).

³⁴ Ivi, p. 66.

³⁵ Ivi, pp. 29-31. Sulle «questioni controverse e travagliate» dell'interpretazione benjaminiana dello storicismo si veda Taubes (2022), pp. 90-103.

³⁶ Il passo che avrebbe ispirato queste considerazioni benjaminiane è citato nella nota dei curatori in ivi, p. 29, n. 10.

la segreta *magna charta* dell'esposizione della storia propria della scuola storica [*historische Schule*] e non prova nulla il fatto che Benda aggiunga: "Fustel n'a jamais dit que ces mœurs fussent bonnes pour comprendre le rôle d'une époque dans l'histoire" [N 8a, 4]³⁷.

Alla base della disputa con la storiografia convenzionale e la "celebrazione" va posta la polemica contro l'immedesimazione [*Einfühlung*] (Grillparzer, Fustel de Coulanges) [N 10, 4]³⁸.

Nella variante manoscritta delle tesi, che fu donata da Benjamin a Hannah Arendt, si legge invece questa versione che presenta alcune modifiche rispetto al testo che è stato collazionato sulla base dei dattiloscritti. Essa recita:

Ciò che sta alla base dello storicismo è, a ben vedere, l'immedesimazione. Fustel de Coulanges si appella ad essa quando raccomanda allo storico che voglia rivivere un'epoca di togliersi dalla testa tutto quello che sa del corso successivo della storia. Non si potrebbe definire meglio il procedimento a cui s'è contrapposto il materialismo storico. – Lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra i diversi momenti della storia. Ma nessun stato di fatto, in quanto causa, è già perciò anche storico. Lo diventerà dopo, postumamente, in seguito a fatti che possono essergli separati da millenni. Lo storico che muova da questa constatazione cessa di lasciarsi scorrere la successione dei fatti fra le dita come un rosario. Afferra la costellazione in cui la sua epoca s'incontra con una determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto di presente come "tempo attuale" nel quale sono sparse schegge di quello messianico³⁹.

Continuando a scavare nei materiali preparatori si trovano ulteriori precisazioni relative alle pratiche dell'immedesimazione che vengono citate proprio nella variante manoscritta. È chiarito, ad esempio, che lo storicismo persegue, nei processi empatici col passato, una sorta di attualizzazione di quest'ultimo e, per il tramite dell'applicazione di procedimenti naturalistici alla storia, conduce alla «espunzione dalla storia di ogni eco di "lamento"»⁴⁰. Attualizzare ciò che è stato (*das Gewesene*) significa celebrarlo nella sua irreversibile positività: ma questa pratica, dice Benjamin nella cartella N, si fonda su una visione scientifico-positivista della storia che non ne esaurisce lo spettro; essa è attraversata anche dall'elemento "teologico" e perciò, oltre che scienza, è ricordo o, meglio, «rammemorazione» (*Eingedenken*)⁴¹.

Un secondo dato che emerge dalla tesi VII e su cui occorre riflettere è il richiamo a quella tristezza, che nel Medioevo si chiamava *acedia*, e che rimanda nuovamente al *Trauerspiel*, dove quel sentimento era stato analizzato come altamente rappresentativo dell'epoca barocca⁴². Nel rifiuto di una storiografia empatica o emotivamente intonata, torna un principio già emerso, vale a dire il fatto che lo "scrittore di storie" dello storicismo, quasi uno scriba al servizio dei potenti, prende sempre e soltanto le parti di coloro cui la sorte assegna la vittoria. La storia o, meglio, la scrittura della storia (*Geschichtsschreibung*) viene allora interpretata come una sorta di "bottino" che spetta ai vincitori e che essi hanno dunque la facoltà di trasformare nel «patrimonio culturale» di una parte contrapposta all'altra, quella perdente. Questa prassi ha per Benjamin una serie di nefaste conseguenze perché dimentica la dialettica tra civiltà e barbarie, dimentica cioè il connubio tra genialità e servaggio, tra l'estro della grande individualità storica e la fatica silenziosa della

³⁷ Benjamin (1991a), p. 590 e (2007), pp. 529-530.

³⁸ Benjamin (1991a), p. 594 e (2007), p. 533.

³⁹ Arendt, Benjamin (2017), p. 151.

⁴⁰ Benjamin (1997), p. 100 (Ms 1098 r).

⁴¹ Cfr. Benjamin (2007), p. 528.

⁴² Sui rapporti tra questa tesi e *l'Origine del dramma barocco tedesco* si veda in particolare Gentili (2002), pp. 120-125; Palma (2019).

moltitudine, che è il vero motore della storia. Per questo «“celebrazione” è immedesimazione con la catastrofe»⁴³, dove “catastrofe” è quel “resto” della storia che viene gettato via *ad usum Delphini*.

La funzione del materialista storico, «cronista»⁴⁴ e redivivo «narratore»⁴⁵, è dunque procedere allo spazzolamento della «storia contropelo»: prende qui forma una delle espressioni di ciò che Arendt definiva, in termini di approvazione, il «rude pensiero» (*das plumpe Denken*)⁴⁶ di Benjamin, “rude” perché onesto e privo di sottigliezze dialettiche, attento all’ascolto della concretezza fenomenica e storica. Una simile versione del marxismo sarebbe stata appresa, sempre secondo la ricostruzione arendtiana, alla scuola di Bertolt Brecht, non a caso ricordato nell’esergo alla tesi VII con la sua *Opera da tre soldi*⁴⁷. A differenza dello storicista che emotivamente si immedesima col passato, lo storico materialista ha il compito di mantenersi vigile e fedele ai fatti, ma non nel senso rankiano già criticato, perseguendo l’illusione di ricostruire il passato così come esso si è effettivamente svolto: ciò condurrebbe soltanto nel «bordello dello storicismo» (*Bordell des Historismus*) dove l’inane *Geschichtsschreiber* si sfianca senza godimento «con la prostituta “C’era una volta”» (altro principio del “rude” ed efficace materialismo storico di Benjamin)⁴⁸.

Nella celebre tesi dell’angelo Benjamin indica invece la corretta postura dello storico dinanzi al tempo: egli volge le spalle al futuro ma non, come si potrebbe essere indotti a credere sulla base di un’impressione immediata, perché il futuro non gli interessa ma perché, come ha evidenziato Scholem nel suo commento, il futuro è il tempo della sua origine e perciò, ogni volta che ha esaurito il suo canto sempre nuovo, per tornare alla meta che corrisponde alla sua origine, egli può ripercorrere il cammino a ritroso⁴⁹. Questa innata conoscenza del futuro lo rende quanto mai premuroso nei confronti delle sorti del presente nel quale si concentrano i frammenti di un passato non ancora redento. Chi invece «volta le spalle al proprio tempo» ogni volta che s’immedesima col passato è, ancora una volta, lo storicista disegnato da Fustel de Coulanges: «Il suo sguardo di veggente si accende davanti alle vette delle generazioni umane antecedenti, che vanno sempre più dileguandosi nelle profondità del passato»⁵⁰.

Il vero storico deve assumere l’atteggiamento dell’«osservatore distaccato» e quindi non empatico. A riguardo esiste un precedente importante che non poteva non essere tenuto presente da Benjamin che aveva indicato in Kant l’autore da cui ripartire per riprogrammare le sorti della filosofia futura. In un celebre passo della seconda sezione del *Conflitto delle facoltà* già richiamata, Kant specifica i termini del suo «quasi [...] entusiasmo»⁵¹ nei confronti di quell’evento che in qualche misura aveva inverato la tesi già esposta nell’*Idea* del 1784, vale a dire che la storia seguisse un andamento regolare imposto dalla natura e che procedesse verso un indefinito progresso da apprezzare mai nella limitata vita del singolo ma sempre «*su larga scala*»⁵², nel destino del genere umano. Poiché si trattava di un’idea, in quanto tale sprovvista di un referente empirico, tuttavia essa aveva bisogno di una «qualche esperienza»⁵³ che ne provasse la corretta pensabilità. Questa “esperienza” balena a Kant durante la sua partecipata osservazione della Rivoluzione francese. L’evento che ha determinato l’afferramento sensibile dell’idea di

⁴³ Benjamin (1997), p. 93 (Ms 488).

⁴⁴ Ivi, p. 23.

⁴⁵ Su questa figura è d’obbligo rimandare al più celebre scritto a riguardo: Benjamin (2004).

⁴⁶ Cfr. Arendt, Benjamin (2017), pp. 76-77. Sul significato e sull’uso della potente metafora benjaminiana, “leggere la storia contropelo”, si veda Ginzburg (2021), pp. 43-44.

⁴⁷ Sull’influenza brechtiana nella critica benjaminiana all’empatia si veda ancora Palma (2019), dove si rimanda anche allo scritto di Benjamin, *Che cos’è il teatro epico?*.

⁴⁸ Benjamin (1997), p. 51.

⁴⁹ Scholem (2007).

⁵⁰ Ivi, pp. 84-85 (Ms 471). Benjamin cita spesso anche l’immagine dello storico come «profeta rivolto all’indietro» di Friedrich Schlegel.

⁵¹ Kant (2004), p. 229.

⁵² Kant (2015), p. 48.

⁵³ Kant (2004), p. 227.

progresso consiste per Kant nel «modo di pensare»⁵⁴ dello “spettatore”, che sta di fronte a quel fatto della storia non come parte in causa, non come attore impegnato ma, come ha scritto anche Benjamin, nel ruolo dell’osservatore disimpegnato e disinteressato, tale da garantire i caratteri dell’universalità e della pubblicità al suo giudizio. Poco sensibile nei confronti del deragliamento patologico della ragione, sempre costantemente critico nei confronti delle forme *schwärmerisch* della filosofia, tuttavia in questo luogo Kant si lascia andare fino a prudentemente parlare di «entusiasmo»⁵⁵.

L’applicazione del *Prinzip Einfühlung* alla storia corrisponde anche per Benjamin al costante ritorno dell’irrazionale, alimento indispensabile per la creazione di “mitologie” storiche in cui prende forma il racconto dei vincitori dimentico dei vinti e degli oppressi di ogni epoca. Ci si immedesima, egli ricorda, sempre e soltanto con quanti hanno sempre vinto, che da sempre vincono. Il ricorso all’empatia riveste dunque i territori storiografici di un manto irrazionalistico e restituisce della storia stessa una visione malinconica e profanata, quella «*facies hippocratica*»⁵⁶ che egli stesso vi aveva scorto ai tempi della composizione del *Trauerspiel*. Il nuovo Benjamin, invece, chiede allo *Historiker* – che conosce i termini della segreta alleanza tra materialismo storico e teologia, da cui prende le mosse tutta la sua gnoseologica storica – di procedere per prima cosa alla ripulitura del passato dalle sterpaglie dell’irrazionale, del mito, della follia, che alimentano pregiudizi, miopie e distorsioni. “Far penetrare l’ascia affilata della ragione” significa esigere dallo storico una precisa tattica offensiva nei confronti di una “ragione patica” e per certi versi “patologica”, che sarebbe appunto la “ragione empatica”⁵⁷; richiede inoltre una capacità di resistenza alla tentazione di innestare sui territori bonificati i rami secchi del sentimentalismo e del romanticismo; pretende, in ultima istanza, di seminare il tempo storico di esperienze significative nelle quali si può esperire innanzitutto il senso di appartenenza a una comunità.

3. L’esperienza empatica come «rendita dell’ozio»: dall’*Erfahrung* all’*Erlebnis*.

Nel peggiore dei casi, quando all’orizzonte deserto non compare nessuna vela e nessuna cresta d’onda d’esperienza vissuta [*Erlebnis*], al soggetto isolato, colto dal *taedium vitae*, rimane un’ultima cosa: l’immedesimazione [*Einfühlung*] [m 4a, 3]⁵⁸.

L’ultimo tornante teoretico sotteso alla critica benjaminiana dell’empatia è rappresentato dal concetto di esperienza. L’associazione stabilita nella tesi VII tra empatia e accidia, «l’ignavia del cuore», o, come specifica la citazione appena riportata ed estratta dai materiali dei *Passages, taedium vitae*, rimanda a un’altra critica che Benjamin ha mosso, fin dagli anni giovanili, all’esperienza. La prima prova risale, infatti, alla cosiddetta fase *jungkonservativ* di Benjamin, quand’è vicino al movimento della gioventù di Gustav Wyneken⁵⁹. Nel breve testo intitolato «*Esperienza*» («*Erfahrung*») e risalente al 1913, Benjamin mobilitava, a suo dire, tutte le forze della gioventù contro un’idea “filistea” e “adulta” di esperienza, corrispondente al contenuto sapienziale, a quell’esperienza che si costruisce attraverso le prove della vita e che la gioventù, nei suoi impeti metafisici, non poteva non disprezzare⁶⁰. Nel successivo *Programma per la filosofia futura*, che risale al 1918, come si è già anticipato, il concetto di esperienza e in modo particolare la sua

⁵⁴ Ivi, p. 228.

⁵⁵ Su questo elemento “quasi patologico” del confronto kantiano con la storia va richiamato Lyotard (1989). Sulla centralità della funzione dello “spettatore” nella filosofia storica e politica di Kant va invece ricordata la lettura di Arendt (2005).

⁵⁶ Benjamin (2018), p. 228. Per una storia del concetto di melanconia si veda Colonnello (2004).

⁵⁷ Con la sua decostruzione metodologica e concettuale dell’empatia, Benjamin potrebbe inserirsi nel contesto di «critica della ragione empatica» delineato da Donise (2019).

⁵⁸ Benjamin (1997), p. 135.

⁵⁹ Cfr. Habermas (2000).

⁶⁰ Benjamin (2008a).

rielaborazione in chiave “metafisica” è al centro del confronto benjaminiano con la gnoseologia kantiana e neokantiana. Questo testo giovanile riveste un’importanza primaria nell’elaborazione teoria della conoscenza di Benjamin per due ordini di ragioni: innanzitutto perché da un lato chiede «una forma nuova e superiore, futura di esperienza» e aggiunge che «è così formulata la principale richiesta che poniamo alla filosofia presente e, insieme, è affermata la possibilità di soddisfarla: la richiesta di intraprendere, sulla base della tipologia del pensiero kantiano, la fondazione gnoseologica di un concetto superiore di esperienza»⁶¹. In secondo luogo, perché, nella denuncia della riduzione dell’esperienza kantiana «al punto zero, al significato minimo»⁶², all’atrofizzazione dell’esperienza che egli riconduce alla persistenza di motivi empiristici e illuministici in Kant, Benjamin comincia a delineare i termini della svalutazione dell’esperienza come tratto specifico dell’intera filosofia occidentale, da Aristotele al mondo contemporaneo. Il tema della distruzione dell’esperienza sarà al centro del più noto scritto benjaminiano sull’argomento, *Esperienza e povertà (Erfahrung und Armut)*⁶³. Questo scritto del 1933 si lega alla teoria benjaminiana della narrazione, nonché all’ideazione di un lavoro su Baudelaire che, inizialmente, avrebbe dovuto costituire un capitolo dei *Passages*, ma che poi, per le aumentate dimensioni, diviene un progetto quasi indipendentemente o un’altra forma di introduzione tematica al *Passagen-Werk*.

Esperienza e povertà, Il narratore (1936) e il *Baudelaire-Buch* (1939/40) delineano una sorta di “secondo programma della filosofia futura” perché, mentre diagnosticano la povertà di esperienza nel mondo contemporaneo, intuiscono che il concetto di *Erfahrung* ha subito in tempi recenti un ulteriore appiattimento: questa volta la svalutazione dell’esperienza deriva non dall’atrofizzazione dell’organo esperienziale, ma è determinato dall’imporsi di una “altra esperienza” la quale, dalla letteratura di fine Ottocento, e in modo particolare attraverso l’opera di Wilhelm Dilthey – autore a pieno titolo della tradizione storicistica – ha cominciato a definirsi *Erlebnis*, “esperienza vissuta”⁶⁴. Una celebre immagine apre il saggio benjaminiano su *Esperienza e povertà*: il ritorno dei combattenti dai campi di battaglia della Grande guerra, l’evento che ha sconvolto il mondo e ha fatto sì che «sotto il cielo aperto [...] niente [fosse] rimasto immutato, tranne le nuvole»⁶⁵. I reduci della guerra sono coloro che hanno fatto la Grande Esperienza, hanno conosciuto l’hegeliano “attraversamento pericoloso della vita”, la “via del dolore” e “calvario”; eppure, ciascuno di loro fa ritorno a casa muto e silente, incapace di comunicare e condividere esperienze significative. La grande esperienza collettiva si è tramutata nel racconto silenzioso dell’anima a se stessa, in esperienza intima e privata: esperienza dell’Io e non più fondamento e collante di un Noi. All’origine di questa perdita di «quotazioni»⁶⁶ dell’*Erfahrung* nel mondo contemporaneo – ed è sintomatico che Benjamin si esprima in termini economico-finanziari, proprio per mettere in evidenza quanto essa non sia monetizzabile, e perciò irrilevante per i nuovi assetti sociali⁶⁷ – si collocano due altrettanto considerevoli perdite: la fine della dimensione epica dell’esistenza e il tramonto dell’arte del narrare, poiché la narrazione costituiva il terreno su cui si esercitava lo scambio di esperienze significative e rappresentava il momento in cui una comunità si raccoglieva

⁶¹ Benjamin (2008b), p. 331. Tra i più significativi precedenti occorre ricordare, in epoca medievale, Bernardo di Chiaravalle (2013), per il quale si rimanda anche a Heidegger (2003), pp. 418-421, e a Falque (2017), nonché Hegel (2021) per l’epoca moderna. Non vanno trascurati i precedenti italiani di Spaventa (1983) e Gentile (1915). Per una ricostruzione del concetto di esperienza nella storia della filosofia e per la posizione di Benjamin in questo quadro rimando ad Agamben (2001), Tagliapietra (2017) e Pinotti (2018), pp. 43-46.

⁶² Benjamin (2008b), p. 330.

⁶³ Benjamin (2003).

⁶⁴ Per la genesi del concetto di *Erlebnis*, oltre a Dilthey (1999), si veda soprattutto Gadamer (2001), pp. 86-98. Per un confronto tra Dilthey e Benjamin si veda Moroncini (1984), pp. 57-78.

⁶⁵ Benjamin (2003), p. 540.

⁶⁶ Ivi, p. 539.

⁶⁷ Sulla resistenza delle esperienze fondamentali alla monetizzazione si richiami l’antitesi “monete/bottoni” di Salomé (2018).

intorno ai suoi «giorni della rammemorazione»⁶⁸. Epos e narrazione, divenuti ormai anacronismi, cedono il passo ad altre forme di racconto al cui centro si collocano le esperienze private dell'Io, nei confronti delle quali chi legge – e non più ascolta il racconto, come avveniva nella narrazione – non ha altro strumento di comprensione che l'immedesimazione emotiva. L'epica che, dalla notte dei tempi, ha cementato popoli e comunità, cede il posto alla liricizzazione dell'esperienza individuale e atomizzata della realtà. Crisi dell'epos e della narrazione e distruzione dell'*Erfahrung* seguono percorsi destinati a incrociarsi nella modernità.

«Un moderno», scrive Benjamin, «è un uomo derubato della propria esperienza»⁶⁹. La modernità è produzione seriale di choc, permanente esposizione alle catastrofi che si susseguono dinanzi allo sguardo pietrificato dell'angelo in-umano, a squilibri e disorientamenti, alla revoca costante di senso. Alla realtà che “colpisce”, l'Io reagisce con pratiche di immunizzazione e anestettizzazione delle quali l'*Erlebnis* è il suo prodotto principale. Nei materiali preparatori al *Baudelaire* Benjamin ha inoltre annotato: «L'esperienza è il provento del lavoro, l'esperienza vissuta (choc), è la rendita dell'ozio»⁷⁰. L'*Erlebnis* ci dà l'Io e i territori della coscienza, l'*Erfahrung* però ci dà il mondo. L'*Erlebnis* è un frutto privato che si genera come un'escrecenza da un'esistenza parassitaria e melanconica, incapace di azione e rassegnata nel contemplare un susseguirsi di eventi da cui viene colpita e dinanzi ai quali fatica a trovare pratiche razionali di comprensione. L'*Erfahrung*, che nel suo etimo mette insieme “attraversamento” (*fahren*) e “pericolo” (*Gefahr*), significa costruzione, lavoro e pertanto dedizione al concetto, come annotava ancora il Kant disturbato dal «tono *grand-seigneur*»⁷¹ che può addirsi soltanto alla *facies hippocratica* della filosofia.

Bibliografia

- Agamben, G. (2001), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino.
- Arendt, H. (2005), *Teoria del giudizio politico*, trad. it. a cura di P.P. Portinaro, il melangolo, Genova.
- Arendt, H., Benjamin, W. (2017), *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, trad. it. a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze.
- Benjamin, W. (1991a), *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften*, V-I, hrsg. von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Benjamin, W. (1991b), *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, I-I, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 691-704.
- Benjamin, W. (1997), *Sul concetto di storia*, trad. it. a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2003), *Esperienza e povertà*, trad. it. di F. Desideri, in *Opere complete. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, pp. 539-544.
- Benjamin, W. (2004), *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, trad. it. di R. Solmi, in Id., *Opere complete. VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, pp. 320-345.
- Benjamin, W. (2006), *Che cos'è il teatro epico?* [seconda stesura] (1939), trad. it. di E. Filippini, in Id., *Opere complete. Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann e H.

⁶⁸ Benjamin (2012), p. 880.

⁶⁹ Ivi, p. 878.

⁷⁰ Ivi, p. 847.

⁷¹ Cfr. Derrida (2020).

- Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, pp. 352-358.
- Benjamin, W. (2007), *I "passages" di Parigi*, 2 voll., ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.
- Benjamin, W. (2008a), *Esperienza*, trad. it. di A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, pp. 164-166.
- Benjamin, W. (2008b), *Sul programma della filosofia futura*, trad. it. di I. Porena, in Id., *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, pp. 329-341.
- Benjamin, W. (2012), *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza.
- Benjamin, W. (2018), *Origine del dramma barocco tedesco*, nuova edizione italiana a cura di A. Barale, Prefazione di F. Desideri, Carocci, Roma.
- Bernardo di Chiaravalle (2013), *Sermoni sul Cantico dei cantici*, trad. it. di D. Turco, 2 voll., Viverein, Monopoli.
- Colonnello, P. (2004), *Melanconia*, Guida, Napoli.
- Derrida, J. (2020), *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, trad. it. di P. Perrone, ed. rivista a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Desideri, F., Baldi, M. (2010), *Benjamin*, Carocci, Roma.
- Dilthey W. (1999), *Esperienza vissuta e poesia. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin* (1905), trad. it. a cura di N. Accolti Gil Vitale, il melangolo, Genova, pp. 177-268.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Eiland, H., Jennings, M.W. (2016), *Walter Benjamin. Una biografia critica*, trad. it. di A. La Rocca, Einaudi, Torino.
- Falque, E. (2017), *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Les éditions du cerf, Paris.
- Gadamer H.-G. (2001), *Verità e metodo*, trad. it. e cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano.
- Gentile, G. (1915), *L'esperienza pura e la realtà storica*, Libreria della Voce, Firenze.
- Gentili, D. (2002), *Il tempo della storia. Le tesi "sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Guida, Napoli.
- Ginzburg, C. (2021), *La lettera uccide*, Adelphi, Milano.
- Habermas, J. (2000), *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti oppure critica salvifica?*, in Id., *Profili politico-filosofici*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e associati, Milano, pp. 199-237.
- Hegel, G.W.F. (2021), *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino.
- Heidegger, M. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it di G. Gurisatti, a cura di M. Jung, T. Regehly e C. Strube, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Kant, I. (2004), *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, pp. 223-239.
- Kant, I. (2015), *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, trad. it. di S. Bacin e F. Pongiglione, a cura di R. Mordacci, Mimesis, Milano.
- Lyotard, J.-F. (1989), *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, trad. it. a cura di F. Mariani Zaini, Guerini e associati, Milano.
- Moroncini B. (1984), *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli.
- Nietzsche, F. (2007), *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. a cura di S. Giametta, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano.

- Palma, M. (2019), "La critica dell'empatia in Walter Benjamin. Acedia, merce, dominio", *Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia*, F. Desideri e P.F. Pieri (ed.), *Il mito dell'empatia. Prospettive critiche*, n. 25, pp. 107-120.
- Pinotti, A. (ed.) (2018), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino.
- Salomé (von), L. (2018), *Il tipo femmina*, in Id., *La materia erotica. Scritti di psicoanalisi*, trad. it. a cura di J. Prasse e C. Morena, Mimesis, Milano, pp. 47-65.
- Schiavoni, G. (2016), *Walter Benjamin, il figlio della felicità. Un percorso biografico e concettuale*, Mimesis, Milano.
- Scholem, G. (2007), *Walter Benjamin e il suo angelo*, trad. it. a cura di M.T. Mandalari, Adelphi, Milano.
- Scholem, G. (2008), *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, trad. it. a cura di E. Castellani e C.A. Bonadies, Adelphi, Milano.
- Spaventa, B. (1983), *Esperienza e metafisica*, edizione critica a cura di A. Savorelli, Morano, Napoli.
- Tagliapietra, A. (2017), *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Cortina, Milano.
- Taubes, J. (2022), *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*, Quodlibet, Macerata.
- Tessitore, F. (1999), *Storicismo*, Laterza, Roma-Bari.

EMPATIA, ETICA E TRATTAMENTO PSICOANALITICO

Abstract: *Empathy, Ethics and Psychoanalytic Treatment*

The contribution aims to investigate the role of empathy into psychoanalysis and, consequently, if and how Freudian psychoanalysis can offer a theoretical model for interpreting the role that empathy plays within ethical reflection. For this reason, it will be necessary, at first, to investigate if it is really possible to talk about empathy within the psychoanalytic technique and, then, to investigate how Freudian technique uses empathy. Finally, by relating the two essays *Recommendations to physicians practising psycho-analysis* (1912) and *On Beginning the Treatment* (1913), empathy appears like a paradoxical node in Freudian reflection: on the one hand, a necessary tool for starting the analytic relationship, but, at the same time, on the other hand, an object necessarily excluded from the technique for ending the analytic relationship.

Keywords: Empathy, Ethics, Freud, Lipps, Psychoanalysis

Il nesso tra empatia lippsiana ed empatia freudiana si rende particolarmente evidente nella descrizione teorica della comicità che Freud offre ne *Il motto di spirito*, questa connessione teorica, però, non dimostra ancora nulla, di per se stessa, relativamente al ruolo che l'empatia gioca, potrebbe o dovrebbe giocare, all'interno del trattamento psicoanalitico. Eppure, comprendere il ruolo dell'empatia all'interno del *setting* è forse l'aspetto di maggiore interesse, soprattutto etico-filosofico, di una simile problematica: la psicoanalisi, in quanto prassi terapeutica, è soggetta, come ogni altra prassi terapeutica, a delle precise limitazioni e/o prescrizioni di natura etica. Un medico che sostenesse di curare il cancro con del succo di limone, oltre ad essere considerato un pessimo medico e andare incontro a problemi di natura giuridica, dovrebbe anche affrontare valutazioni e giudizi che coinvolgerebbero aspetti e considerazioni di natura etica. Nel caso della psicoanalisi, inoltre, è forse opportuno notare che, essendo una prassi terapeutica orientata al trattamento di alcune patologie psichiche, risente, nelle considerazioni etico-pratiche, di complicazioni forse addirittura maggiori rispetto alla medicina del corpo, condividendo questo destino con tutte le altre forme di psicoterapia. Per offrire un esempio di quanto il problema della tecnica psicoterapeutica implichi inevitabilmente anche problemi di natura etica, potrebbe essere utile riportare alla memoria una questione che ha coinvolto lo stesso Freud, sebbene solo esternamente.

All'inizio del 1920 la neonata Repubblica Austriaca sorta dalle ceneri dell'Impero austro-ungarico apre un'inchiesta sul comportamento degli psichiatri che avevano prestato servizio nell'esercito e sui loro metodi terapeutici durante gli anni di guerra. In particolare, la Repubblica Austriaca intendeva indagare ed eventualmente dimostrare in che termini fosse possibile parlare di tortura operata dagli psichiatri nei confronti dei soldati. Durante la prima guerra mondiale, infatti, si erano registrati, su tutti i fronti e all'interno di ogni esercito, numerosi casi di nevrosi di guerra. Nel 1918 Simmel aveva pubblicato un libro sull'argomento¹ e nel 1919 lo stesso Simmel, insieme agli psicoanalisti Abraham, Ferenczi e Jones avevano riunito le loro ricerche sul tema pubblicando un volume collettaneo², arricchito da una prefazione scritta da Freud. Le

* Università della Calabria.

¹ Simmel (1918).

² Simmel, Ferenczi, Abraham, Jones (1919).

nevrosi di guerra erano disturbi psichici che, esattamente come le nevrosi in tempo di pace, non erano collegati, proprio in quanto nevrosi, ad alcun malfunzionamento cerebrale o fisiologico. È facile immaginare che una società come quella europea di inizio Novecento, compresi gli psichiatri, ovvero una società che, anche durante gli anni di pace, accusava le persone affette da sintomi isterici di stare solamente fingendo i loro malesseri, a maggior ragione avrebbe accusato di finzione deliberata anche un soldato in tempo di guerra. Capitava spesso, quindi, che un soldato al fronte venisse mandato nelle retrovie per farsi curare da uno psichiatra che prestava servizio nell'esercito e, quest'ultimo, riusciva a far sparire molto velocemente i sintomi del soldato e quindi rispedirlo, sano ed efficiente, al fronte. Queste guarigioni miracolose e fulminee, spesso, erano causate dall'utilizzo da parte dello psichiatra di veri e propri strumenti di tortura, in particolare erano terapie basate sulla somministrazione intensa e prolungata di elettroshock. Nel momento in cui il soldato, a seguito dell'elettroshock subito, guariva, il medico poteva confermare la diagnosi e dimostrare che il soldato aveva semplicemente simulato i sintomi.

Freud, totalmente estraneo a questo genere di trattamento, così come totalmente estraneo all'esercizio della sua professione in ambiente militare, venne chiamato dalla Commissione di inchiesta della Repubblica Austriaca a fornire una perizia esterna su un tale genere di prassi terapeutica. Come prevedibile, essendo la psicoanalisi un procedimento che, anche in tempo di pace, non si fonda sul presupposto che i pazienti nevrotici fingano i loro sintomi, Freud prende apertamente posizione contro un tal genere di trattamento terapeutico basato sulla tortura, arrivando a esprimere una vera e propria condanna morale oltre che strettamente tecnica, tanto del trattamento illecito, quanto della guerra che l'aveva richiesto³.

È chiaro quindi che la questione relativa alla tecnica terapeutica adottata non è una questione meramente tecnica, ma anche inevitabilmente etica⁴. Non si può fare appello alla maggiore efficacia terapeutica di una tecnica per giustificarla anche dal punto di vista etico. Nel caso dell'elettroshock e della tortura è relativamente semplice esprimere un giudizio di condanna e considerare irrilevante qualsiasi successo terapeutico ottenuto con tali mezzi. Le cose sono decisamente più complicate quando si cerca di esprimere un giudizio sulla tecnica psicoanalitica e sul ruolo che, all'interno di questa tecnica, gioca l'empatia.

1. Difficoltà tecniche

Affrontare un discorso sul ruolo dell'empatia all'interno della tecnica psicoterapeutica adottata dalla psicoanalisi presenta diverse problematiche che è necessario chiarire preliminarmente rispetto a questo intento. Prima di tutto bisogna prendere in considerazione la tesi secondo cui solo chi pratica la psicoanalisi o chi si è sottoposto ad analisi, sia legittimato ad affrontare questioni di natura tecnica. Questo genere di argomentazione è stata spesso usata da alcuni apologeti di alcune scuole psicoanalitiche nei confronti di alcuni presunti critici di quelle stesse scuole; basti pensare allo scontro tra Ricoeur e gli psicoanalisti lacaniani a lui contemporanei. Tuttavia, è sufficiente adoperare una semplice comparazione per risolvere il problema: così come non è necessario aver operato o aver subito dei metodi di tortura per poter esprimere un giudizio di condanna in merito, analogamente non è necessario essere psicoanalisti o essersi sottoposti ad analisi per esprimere un giudizio, di natura etico-filosofica, riguardante la tecnica psicoanalitica. Del resto non si discute qui di problemi meramente

³ Freud (1989), pp. 173-174.

⁴ Cfr. Etchegoyen (1990), p. 28: «Si può perfino affermare che l'etica è una parte della tecnica; oppure che la radice etica è ciò che dà senso e coerenza alle norme tecniche della psicoanalisi. Nella teoria scientifica della psicoanalisi l'etica si integra non come una semplice aspirazione morale ma come una necessità della sua prassi».

tecniche, ma piuttosto di alcuni aspetti sì tecnici, ma considerati a partire da una prospettiva etico-filosofica.

Un secondo ordine di problemi che si presenta quando si intraprende il tentativo di considerare le implicazioni etiche relative al ruolo dell'empatia all'interno della tecnica psicoanalitica, è costituito dalla possibilità, o dall'impossibilità, di poter parlare di un'unica tecnica psicoanalitica. Dal tronco della psicoanalisi freudiana, infatti, si diramano numerose scuole di ispirazione psicoanalitica, le quali differiscono tra loro e con quella freudiana, tanto a livello teorico, quanto a livello tecnico. La scuola di ispirazione psicoanalitica che più di tutte si è concentrata sul tema dell'empatia è indubbiamente la psicologia del Sé di Heinz Kohut⁵, ma proprio in quanto scuola a sé stante, quest'ultima abbraccia una teoria e adotta una tecnica che, sebbene mantengano un legame con l'impostazione freudiana, variano a tal punto da non potersi considerare propriamente psicoanalitiche. Anche all'interno dell'*International Psychoanalytical Association* (IPA), però, sussistono diverse interpretazioni e sfumature che, sebbene si mantengano tutte entro un orizzonte comune, complicano però il quadro e rendono difficile affrontare la questione relativa all'empatia nella tecnica analitica. Per rendere l'idea di quanto le posizioni dell'IPA siano diverse e non necessariamente rappresentative di un'ortodossia rigorosamente freudiana basta accennare al fatto che, ancora oggi, è l'interpretazione dell'empatia di Ferenczi quella che raccoglie maggiori consensi, e in particolare, quella espressa nel saggio *Elasticità della tecnica psicoanalitica*⁶. Infine, bisogna anche considerare che, proprio in ragione delle diverse interpretazioni, del continuo lavoro di ricerca e delle inevitabili modificazioni teoriche e tecniche dovute proprio a quel lavoro di ricerca, anche il tema dell'empatia in psicoanalisi continua a rimanere un problema aperto e suscettibile di ulteriori integrazioni⁷, rendendo impossibile prendere in considerazione un tal genere di problematica come se fosse un dato ormai acquisito e cristallizzato con cui poter procedere in un lavoro di indagine etico-filosofico.

Per risolvere anche questo problema, allora, è necessario limitare la questione del tema dell'empatia all'interno della tecnica psicoanalitica esclusivamente freudiana, intendendo con quest'ultima soltanto i testi in cui Freud affronta il problema dal punto di vista tecnico. Restringendo quindi il campo d'indagine alle sole opere freudiane in cui vengono affrontate problematiche di natura tecnica, ci si può dunque interrogare sulla possibilità che esista un ruolo dell'empatia all'interno di questa specifica tecnica psicoterapeutica e, in caso positivo, su quali siano i modi e i tempi del suo utilizzo.

2. Tecnica anempatica

Nel suo *L'empatia psicoanalitica*⁸, Stefano Bolognini afferma di non essersi «lasciato intimorire», durante il suo tentativo di trattare il tema dell'empatia in psicoanalisi, «da una critica di fondo, ascoltata in un paio di occasioni congressuali: quella relativa al non costituire l'empatia un concetto “psicoanalitico”»⁹. Se uno psicoanalista del calibro di Bolognini, già presidente della *Società psicoanalitica italiana* (SPI) e, dal 2010 al 2017, presidente dell'*International Psychoanalytical Association* (IPA), non si è lasciato intimorire da una tale critica, ciò significa dunque che era necessaria una certa dose di coraggio per affrontare una questione come quella dell'empatia psicoanalitica e, quindi, che la critica relativa al non costituire l'empatia un concetto psicoanalitico è una critica che, sebbene sia possibile respingere, come ha fatto Bolognini, si presenta dopo tutto come una critica almeno in prima istanza fondata e ragionevole. Prima di prendere in considerazione il tema dell'empatia all'interno della tecnica psicoanalitica freudiana,

⁵ Cfr. Kohut (2003).

⁶ Ferenczi (2002), pp. 23-34.

⁷ Per una ricognizione abbastanza esauriente, si veda Etchegoyen (1990), pp. 312-322.

⁸ Bolognini (2002).

⁹ Ivi, p. 18.

dunque, è forse opportuno mettere in evidenza le ragioni che hanno condotto molti psicoanalisti a non considerarla un concetto psicoanalitico.

In un articolo pubblicato sul *Journal of American Psychoanalytic Association*, Vittorio Gallese, Paolo Migone e Morris Eagle sostengono che la scoperta dei neuroni specchio «non è una nuova idea»¹⁰, ma, piuttosto la conferma scientifica e sperimentale delle intuizioni di alcuni illustri predecessori. Secondo questi neuroscienziati, psicoanalisti e filosofi della scienza, «molto prima della scoperta del sistema dei neuroni specchio, questa idea fondamentale era stata già proposta da Freud (1912) [...] e da Lipps (1903)»¹¹. I riferimenti esplicitamente indicati sono *Einführung, innere Nachahmung und Organempfindungen*, nel caso di Lipps e *Recommendations to physicians practising psycho-analysis*, nel caso di Freud. Per quanto riguarda Lipps il riferimento è effettivamente calzante, poiché il meccanismo dell'imitazione interna [*innere Nachahmung*] può essere davvero considerato un'anticipazione intuitiva di ciò che in seguito verrà confermato sperimentalmente attraverso la scoperta dei neuroni specchio. Nel caso del riferimento a Freud, invece, la situazione è più complicata. È vero che Freud è stato molto influenzato da Lipps e che mutua da quest'ultimo tanto il concetto di empatia [*Einführung*], quanto quello di imitazione interna, soprattutto nello scritto *Il motto di spirito*, sebbene l'imitazione interna venga chiamata da Freud mimica rappresentativa e, analogamente, è altrettanto vero che esistono dei margini per considerare, tanto Lipps quanto Freud, dei precursori della scoperta dei neuroni specchio, seppur in modo intuitivo e non dimostrato sperimentalmente. Tuttavia, ciò che appare quantomeno singolare è che gli studiosi non si riferiscano a *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, come sarebbe forse opportuno, bensì a uno scritto tecnico come *Recommendations to physicians practising psycho-analysis*. Il motivo per cui questa scelta può essere considerata una scelta quantomeno singolare, è da ricondursi al fatto che, a differenza di ciò che avviene con *Il motto di spirito*, non soltanto non ci sono particolari ragioni che evidenzino il valore anticipatorio di *Recommendations to physicians practising psycho-analysis*, nel senso di precursore della scoperta dei neuroni specchio, ma, al contrario, si potrebbe addirittura parlare di questo scritto come di un elemento utile ai critici di Bolognini che considerano l'empatia un concetto non psicoanalitico.

Prendendo in considerazione *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* è possibile notare come Freud sconsigli, al «giovane e fervido psicoanalista»¹² di adottare un metodo che potrebbe definirsi empatico e, soprattutto, come sconsigli di avere un approccio paritetico con il paziente.

Si dovrebbe pensare che sia senz'altro ammesso, anzi opportuno per il superamento delle resistenze nel malato, che il medico gli offra la possibilità, facendogli delle confidenze sulla propria vita, di gettare uno sguardo sui difetti e i conflitti psichici di cui egli pure soffre ponendolo così in condizioni di parità. Una fiducia infatti vale l'altra e chi esige intimità da qualcuno deve pure dimostrarceli a sua volta. Nel rapporto psicoanalitico però, parecchie cose si svolgono diversamente da come sarebbe lecito attendersi in base ai presupposti della psicologia della coscienza¹³.

Un tal genere di atteggiamento paritetico e di confidenza reciproca, secondo Freud, è più vicino ai trattamenti suggestivi che non alla psicoanalisi, la cui tecnica, invece, nasce proprio dall'abbandono dell'ipnosi e costituisce proprio il tentativo di adoperare una tecnica assolutamente non suggestiva. Comunicare e condividere con il paziente la propria esperienza è, nella prospettiva freudiana, un atteggiamento che, nel migliore dei

¹⁰ Eagle, Migone, Gallese (2009), p. 560.

¹¹ «Long before the discovery of the mirror neuron system, this essential idea was proposed by Freud (1912) [...]; by Lipps (1903)» (ivi, p. 561, trad. mia).

¹² Freud (1912a), p. 538.

¹³ *Ibidem*.

casi, si rivela inutile, nel peggiore dei casi, invece, può rivelarsi addirittura dannoso ai fini terapeutici. L'inutilità sarebbe riconducibile al fatto che l'aumentata fiducia del paziente a seguito delle confidenze da parte del medico migliora sì la comunicazione di tutto ciò che il paziente ritiene problematico o intimo, ma ciò che è ritenuto tale dal paziente rappresenta soltanto la superficie cosciente dei problemi e delle resistenze, le quali, costituendosi nella prospettiva freudiana come elementi di natura inconscia, rimangono indipendenti e intangibili rispetto ad eventuali comunicazioni e condivisioni sul piano cosciente. Anzi, un tale atteggiamento produrrebbe, secondo Freud, un impantanamento intorno alle comunicazioni coscienti del paziente e un conseguente rallentamento del processo di scavo in direzione degli elementi inconsci.

Nel secondo caso, invece, quello che secondo Freud produrrebbe un vero e proprio danno, il rapporto paritetico e confidenziale potrebbe indurre il paziente a rovesciare i termini della relazione terapeutica, stimolando le comunicazioni da parte del medico e, quindi, sottraendosi al compito di analisi dei propri vissuti, con il conseguente rischio aggiuntivo di incentivare addirittura ulteriori processi di controtransfert provenienti dall'analista.

Per questi motivi Freud arriva alla formulazione del consiglio tecnico di rendersi opachi il più possibile, utilizzando delle espressioni che paradossalmente potrebbero giustificare tanto le critiche degli psicoanalisti all'uso dell'empatia all'interno del *setting*, quanto l'interesse di Gallese e dei neuroscienziati che ne hanno visto un'anticipazione dei neuroni specchio: «il medico dev'essere opaco per l'analizzato e come una lastra di specchio, mostrargli soltanto ciò che gli viene mostrato»¹⁴.

Il fatto che l'analista debba essere opaco per il paziente risulta evidente non soltanto dalle prescrizioni tecniche della psicoanalisi, ma anche dalla costruzione stessa del *setting* analitico: il medico siede alle spalle del paziente, ovvero fuori dal suo campo visivo, rendendosi così in un certo qual senso invisibile agli occhi dell'analizzando; analogamente, il paziente è incentivato a parlare e ad associare liberamente, mentre l'analista rimane per lo più in silenzio, riducendo così al minimo anche le stimolazioni acustiche; la posizione distesa, sul lettino, è concepita anch'essa per ridurre al minimo le stimolazioni corporee e le eventuali resistenze e affaticamenti provenienti dal corpo del paziente e, infine, qualsiasi contatto fisico fuoriesce anch'esso dal *setting*. Si potrebbe addirittura sostenere che anche il profumo dell'analista e della stanza debba essere ridotto ai minimi termini, così come l'abbigliamento personale del medico dovrebbe indirizzarsi verso la massima neutralità ed evitare qualsiasi forma di eccentricità o appariscenza. Ogni stimolazione, sia essa visiva, acustica, olfattiva o tattile, è ridotta a tal punto da poter dare l'impressione che l'analizzando si trovi sul lettino in una quasi completa solitudine e in uno stato di parziale deprivazione sensoriale.

Se si concepisce l'empatia come un coinvolgimento emotivo intersoggettivo, poche cose sembrano essere più lontane dall'empatia di quanto lo è il *setting* psicoanalitico: l'analista, rendendosi opaco, lascia metaforicamente solo il paziente, costringendolo kantianamente ad uscire dal suo stato di minorità e a fare affidamento soltanto sulle proprie forze. Si potrebbe dire, semplificando molto, che si entra in analisi a causa di una fissazione o regressione a uno stadio di sviluppo psichico infantile che conduce il soggetto a proiettare il proprio complesso edipico anche all'interno delle proprie relazioni sociali, compresa la relazione con l'analista che è concepita appositamente per ripetere e rielaborare quella situazione attraverso l'instaurazione del transfert, e se ne esce quando, tramite il percorso di analisi che poco empaticamente ha costretto il paziente alla fuoriuscita dallo stato di minorità, si conquista o si ripristina una maturità psichica che, in quanto tale, ha meno bisogno di rapporti empatici nel senso del bisogno di comprensione modellato sul modello del romanzo familiare. In effetti, la funzione specchio che viene assolta dall'analista è strettamente connessa con la *imago* familiare più che con i neuroni specchio: quando durante la relazione terapeutica si è instaurato il

¹⁴ Ivi, p. 539.

transfert, significa che il paziente trasla, nel senso di una traslazione geometrica, tutte le coordinate del suo rapporto familiare-edipico in una modalità isometrica nei confronti dell'analista. A sua volta, l'analista si limita a riflettere, come uno specchio, l'immagine che gli è stata proiettata addosso attraverso la traslazione, e ciò significa che l'analista non imita il paziente, neanche nel senso di una imitazione interna lippsiana o di una mimica rappresentativa affine al meccanismo dei neuroni specchio, l'analista non ripete i comportamenti dell'analizzando: se il paziente si rapportava alla sua *imago* familiare nei termini di una richiesta di aiuto, e ripete lo stesso meccanismo traslando la richiesta d'aiuto sull'analista, dall'altro lato, l'analista non risponde alla richiesta d'aiuto con la medesima richiesta d'aiuto, non offre un'imitazione fedele del comportamento del paziente, non attiva i suoi neuroni specchio in modo che rispondano alla richiesta imitando la richiesta, ma piuttosto si limita a mantenere la consueta neutralità indipendentemente dalle proiezioni, dalle richieste o dai comportamenti del paziente, rendendogli evidente che i mutamenti del rapporto analitico sono dovuti proprio alle proiezioni fantasmatiche del paziente stesso, della sua realtà psichica, e non a mutamenti della realtà effettiva di quella relazione terapeutica. La funzione specchio, quindi, non è intesa come la riproduzione dei comportamenti di un soggetto, il paziente, da parte di un altro soggetto, l'analista, come nel caso dei neuroni specchio che si attivano in un soggetto che osserva i comportamenti di un altro soggetto, bensì è intesa nel senso letterale di una superficie riflettente in cui un unico soggetto, solipsisticamente, ha la possibilità di osservare se stesso e le proprie peculiarità nello specchio. Così come tutti gli esseri umani hanno bisogno di una superficie riflettente per poter vedere il proprio volto, ovvero l'elemento principale che caratterizza la propria identità psicofisica, analogamente il trattamento psicoanalitico ha la pretesa di fungere da superficie riflettente dell'identità mentale-interna dei propri pazienti, di per se stessa inaccessibile senza l'ausilio della superficie riflettente offerta dall'analista. Infine, se si volesse insistere nel paragone con lo specchio, si potrebbe dire che così come esistono superfici riflettenti in natura, per esempio lo specchio d'acqua di un lago, analogamente potrebbero esistere delle superfici riflettenti per la mente anche nelle naturali relazioni spontanee tra gli esseri umani. Il contributo dell'analisi sarebbe dunque paragonabile a quello che gli specchi artificiali offrono rispetto agli specchi naturali, ovvero un contributo significativo se si pensa a tutto ciò che le superfici riflettenti artificiali hanno permesso per lo sviluppo tecnologico dell'umanità, dai telescopi ai retrovisori dell'auto, ma, al di là del paragone e del contributo offerto, un tal genere di funzione specchio nel trattamento analitico avrebbe comunque poco a che fare con l'empatia così come viene generalmente intesa e, forse ancor meno con i neuroni specchio.

3. *Empatia necessaria*

Nonostante il saggio freudiano *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* conduca nella direzione di una esclusione totale del meccanismo empatico dal *setting* e dalla tecnica psicoanalitica, è pur vero che in altri testi è lo stesso Freud a riprendere il tema dell'empatia declinandolo nel senso di uno strumento tecnico contemporaneamente ausiliario ed esterno ma necessario e, quindi, interno al *setting* e alla tecnica psicoanalitica intesa in senso stretto.

Per comprendere in che termini si può parlare dell'empatia come di uno strumento ausiliario ma necessario della tecnica freudiana, è forse opportuno rivolgere l'attenzione a un breve ma denso scritto di natura tecnica, *Inizio del trattamento*, pubblicato solo pochi mesi dopo quel *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* in cui l'empatia sembrava invece esclusa dal *setting*. Se si considera il rapporto terapeutico esclusivamente da un punto di vista empirico e per così dire esterno, è facile individuare l'inizio e la fine di un'analisi e farli coincidere con la prima e l'ultima seduta. Ma se si considera la psicoanalisi da un punto di vista più teorico e interno, le cose divengono immediatamente più complicate: la fine dell'analisi diviene un ideale regolativo della

ragione che, in quanto tale, non è raggiungibile¹⁵, un po' come irraggiungibile è il "dovere" espresso dal compito principale dell'analisi con la formula *wo Es war soll Ich werden* [dov'era l'Es deve divenire l'Io]¹⁶. Sebbene la realizzazione piena di questo ideale sia di per se stessa irraggiungibile, è però necessario, secondo Freud, individuare comunque una fine e un fine dell'analisi e, quindi, l'individuazione di un punto specifico empirico di questo percorso asintotico ideale; in questo senso «l'analisi deve determinare le condizioni psicologiche più favorevoli al funzionamento dell'Io; fatto questo, il suo compito può dirsi assolto»¹⁷. In ogni caso, l'individuazione di questo punto finale non è detto che coincida con l'ultima seduta.

Analogamente anche l'inizio del trattamento è altrettanto difficile da individuare e non coincide necessariamente con la prima seduta. Il concetto fondamentale del trattamento psicoanalitico è il concetto di traslazione: l'analisi inizia quando si instaura il transfert e si conclude quando il transfert si è sciolto. A questo punto, però, se l'inizio del trattamento coincide con l'instaurazione del transfert e non con la prima seduta, è necessario che nel periodo intermedio tra questi due momenti accada qualcosa che faciliti l'instaurazione del transfert, ed è proprio in questo periodo intermedio che entra in gioco l'empatia:

Non occorre far altro che lasciargli tempo [al paziente]. Se gli si dimostra un interesse serio, se si eliminano accuratamente le resistenze che compaiono all'inizio e si evitano passi falsi, il paziente sviluppa da solo tale attaccamento e inserisce il medico fra le *images* di quelle persone dalle quali è stato abituato a ricevere del bene. Naturalmente ci si può giocare questo primo successo se dall'inizio si adotta un punto di vista che non sia quello dell'immedesimazione/empatia [*Einfühlung*], per esempio un punto di vista moraleggiante, oppure se ci si atteggia a rappresentante o mandatario di una parte, per esempio dell'altro membro della coppia coniugale e simili¹⁸.

L'empatia viene quindi utilizzata come uno strumento propedeutico alla tecnica analitica vera e propria. In altri termini diviene un concetto analitico pur non essendo propriamente un concetto analitico; l'empatia fa parte della tecnica come propedeutica pur implicando e richiedendo la tecnica stessa il superamento dell'empatia¹⁹. Inoltre, se si tiene conto del fatto che una volta instauratosi il transfert l'analista assume la posizione neutrale e opaca descritta in precedenza, ovvero la funzione di specchio psichico, si capisce facilmente che l'empatia propedeutica descritta qui funge da esca per attirare il paziente all'interno del transfert.

Freud sostiene più volte che la tecnica psicoanalitica è una tecnica psicoterapeutica in grado di curare e di intervenire solo su determinate patologie psichiche e, queste, possono essere definite, nella prospettiva freudiana, nevrosi di traslazione²⁰; ovvero le

¹⁵ Cfr. Freud (1937), pp. 499-535.

¹⁶ Freud (1932), p. 190. Per una visuale completa sul problema di traduzione di questa frase, in particolare sul rovesciamento di significato operato dalla tradizione lacaniana e la sua ritraduzione in francese, si veda Palombi (2009), p. 149. Sul compito dell'analisi si vedano anche Freud (1915-1917), p. 444: «il compito del trattamento psicoanalitico può essere espresso nella formula: rendere cosciente tutto ciò che è inconscio in modo patogeno» e ivi, pp. 584-585: «Chissà che il nostro giovamento non consista nel sostituire l'inconscio con il cosciente, tradurre l'inconscio nel cosciente? Esatto, è così [...]. Possiamo esprimere il fine dei nostri sforzi in diverse formule: rendere cosciente l'inconscio, abolire le rimozioni, riempire le lacune della memoria; tutto questo mette capo alla stessa cosa»; e ivi, p. 603: «Mediante la caccia alla rimozione [...] riusciamo realmente [...] a trasformare in conscio l'inconscio».

¹⁷ Freud (1937), p. 532.

¹⁸ Freud (1913a), p. 349.

¹⁹ Cfr. anche Bolognini (2002), p. 37: «L'empatia diventa una condizione "sine qua non" per l'analisi, necessaria per consentire l'instaurarsi del transfert positivo e l'accesso all'interpretazione».

²⁰ Freud (1915-1917), pp. 593-594: «La traslazione ha questa importanza straordinaria (che per la cura è addirittura fondamentale) nelle isterie, nelle isterie d'angoscia e nelle nevrosi ossessive, le quali perciò vengono raggruppate, a ragione, sotto la comune denominazione di "nevrosi di traslazione"» e ivi, p. 596: «L'osservazione permette di riconoscere che chi soffre di una nevrosi narcisistica non ha la minima capacità

isterie, che sono anche il modello originario, le nevrosi ossessive e le nevrosi d'angoscia. Tutte le altre patologie psichiche in cui non si verifica l'instaurazione del transfert, restano inaccessibili alla tecnica psicoanalitica freudiana²¹.

Se, in questa prospettiva, non è possibile curare patologie psichiche in cui non è presente la traslazione, e se al fine dell'instaurarsi di quest'ultima è necessario un approccio empatico, allora si potrebbe pensare che le cose siano più complicate di quanto non appaia a tutta prima con l'esclusione dell'empatia dal terreno analitico. Freud sostiene più volte che, anche nel caso in cui la psicoanalisi dovesse dimostrarsi fallimentare sul piano terapeutico e venir superata da altre metodologie più efficienti e veloci, ciò non minerebbe comunque la sua validità teorica. Questo significa che, nella prospettiva freudiana, la psicoanalisi offre una teoria della mente in grado di comprendere potenzialmente ogni patologia psichica, sebbene poi sia in grado di curarne soltanto un numero limitato. L'esempio forse più celebre, da questo punto di vista, è il caso clinico del presidente Schreber, ovvero un caso descritto da Freud attraverso il ricorso all'autobiografia del soggetto in questione e spiegato nei termini di una paranoia che, del resto, è anche la diagnosi degli altri medici che ebbero in cura Schreber. Il caso è emblematico e significativo proprio perché non solo è un caso di persona che non è mai stata in analisi presso Freud, ma è anche un caso di persona affetta da una patologia, la paranoia, che pur se fosse stata in analisi presso Freud non avrebbe comunque potuto usufruire del metodo psicoanalitico freudiano per il trattamento della sua patologia psichica, eppure, nonostante questo, Freud è ugualmente sicuro di poter offrire una spiegazione ragionevole dell'etiologia di quel quadro patologico e di quella storia clinica. La possibilità di poter comprendere anche le patologie psichiche che si sottraggono all'intervento terapeutico dell'analisi, è data dal fatto che è possibile, sebbene molto complesso, poter empatizzare anche con i pazienti affetti da quelle patologie. L'empatia, dunque, prima ancora che uno strumento propedeutico e necessario della tecnica, si configura allora come fonte di conoscenza²² e comprensione della soggettività con la quale si entra in relazione.

Stando così le cose, però, si potrebbe obiettare che un tal genere di empatia verrebbe a costituirsi come un'empatia realmente intersoggettiva e, quindi, poco affine a quella psicologista di stampo lippsiano sulla quale è modellata quella freudiana. In realtà, a ben vedere, si tratta ancora di una variazione o di una sfumatura di quell'empatia radicalmente soggettivistica. La possibilità di comprendere la patologia psichica da cui è affetto l'altro è data dal fatto di avere precedentemente vissuto, in prima persona, la stessa patologia psichica, sebbene inconsciamente e sebbene in una modalità in un certo qual senso minore o di intensità più scarna. Dal punto di vista freudiano, infatti, praticamente tutte le patologie psichiche, siano esse nevrosi di traslazione o meno, sono in realtà delle regressioni e/o fissazioni a stadi precedenti dello sviluppo psicosessuale. Ogni essere umano, nel suo normale sviluppo psichico, attraversa durante l'infanzia ogni genere di patologia psichica, divenendo quindi potenzialmente in grado di poter empatizzare con quei soggetti che o si sono fermati a un determinato stadio dello sviluppo psichico o vi sono regrediti. La comprensione empatica dell'altro, dunque, è resa possibile dall'aver vissuto in prima persona un'esperienza psichica analoga. In altri termini, si potrebbe dire che la comprensione empatica dell'altro coincide, dal punto di vista freudiano, con la comprensione empatica del proprio vissuto; ragione che giustifica teoricamente anche la pratica dell'analisi didattica, poiché l'analista che è stato a sua

di traslazione [...]. Sono malati che respingono il medico, non per ostilità, ma per indifferenza [...]. Essi non dimostrano alcuna traslazione e perciò sono *inaccessibili ai nostri sforzi e non possono essere da noi curati* (corsivo mio).

²¹ Esistono altre scuole di ispirazione psicoanalitica che pretendono di curare anche altre patologie, non soltanto le nevrosi di traslazione, ma non possono qui essere prese in considerazione, limitandosi l'indagine al ruolo dell'empatia in Freud.

²² Sull'empatia intesa come "fonte di conoscenza", si veda Donise (2020).

volta analizzando dovrebbe riuscire a empatizzare più facilmente con le patologie altrui avendo già riconosciuto e ripercorso le patologie sue proprie.

Questa possibilità di comprensione empatica che si allarga a dismisura rispetto alle possibilità terapeutiche, però, non è affatto né immediata né semplice. Anzi, da un certo punto di vista potrebbe presentarsi paradossalmente più complicata di una semplice relazione duale: per comprendere empaticamente una patologia psichica nell'altro legata al suo complesso edipico, è necessario preliminarmente aver accettato e riconosciuto il proprio complesso edipico. In un movimento teorico per certi versi paragonabile a quello ricoeuriano²³, si potrebbe dire che il riconoscimento dell'altro e, quindi, dell'intersoggettività, passa freudianamente dal riconoscimento dell'alterità propria e di una intersoggettività intrapsichica. Accettare e riconoscere la propria alterità rispetto a se stessi, il proprio complesso edipico, le proprie pulsioni aggressive e violente, la propria opacità a se stessi, è per certi versi perfino più difficile che riconoscere tutto ciò nell'altro. Inoltre, nonostante ogni essere umano, nella prospettiva freudiana, abbia attraversato durante il suo sviluppo ogni genere di patologia psichica, ciò non toglie che esistano diverse stratificazioni di questo sviluppo che rendono più o meno complesso l'empatizzare con una patologia piuttosto che con un'altra. Da questo punto di vista è emblematica l'asserzione freudiana secondo cui «il linguaggio della nevrosi ossessiva [...] è, per così dire, solo un dialetto del linguaggio isterico, ma un dialetto in cui dovrebbe esser più semplice immedesimarsi [*Einfühlung*], poiché è più affine che non il linguaggio isterico al modo d'esprimersi del nostro pensiero cosciente»²⁴. Alla maggiore facilità con cui è possibile empatizzare la nevrosi ossessiva rispetto all'isteria, non vuol dire però che corrisponda anche una maggiore facilità nel trattamento terapeutico, anzi, secondo Freud, questa caratteristica di maggiore coinvolgimento del piano cosciente e quindi della maggiore facilità nell'immedesimazione empatica, costituisce contemporaneamente e forse controintuitivamente una maggiore difficoltà nel trattamento terapeutico. La stratificazione più superficiale di questa patologia ossessiva, ovvero la sua maggiore distanza dal piano più profondo dell'inconscio, significa anche una maggiore resistenza da parte del paziente e una più decisa opposizione censoria rispetto alla metodologia psicoanalitica. In altri termini, se si prendono in considerazione entrambe le descrizioni tecniche relative all'empatia, quella presente in *Inizio del trattamento* e quella del *Caso clinico dell'uomo dei topi*, dovrebbe essere possibile affermare che un caso di nevrosi ossessiva ha bisogno di più tempo rispetto a un caso di isteria prima che si instauri il transfert e, di conseguenza, che l'analista dovrà mantenere la posizione di attesa e comprensione empatica per più tempo rispetto a un ipotetico corrispondente caso di isteria.

Una serie di osservazioni freudiane disseminate lungo tutto l'arco della sua produzione scientifica, tanto negli scritti tecnici quanto in quelli clinici, rendono impossibile la formulazione di una legge applicabile universalmente riguardo alla durata della posizione empatica e alla sua applicazione: ogni caso, ogni patologia, ma soprattutto ogni singola storia personale, costituiscono una complessità a sé stante e una matassa di fili che non è possibile dirimere sempre attraverso le stesse modalità. In questo senso non è possibile sostenere che si dia un rapporto inversamente proporzionale tra la comprensione empatica di un caso e il successo terapeutico, né è possibile sostenere che i due piani siano interamente autonomi e viaggino su due rette parallele, ma, allo stesso modo, non è neanche possibile sostenere un rapporto di diretta proporzionalità tra empatia e successo terapeutico.

L'ultimo caso clinico in cui compare il tema dell'empatia è molto indicativo anche del rapporto tra quest'ultima e il successo terapeutico; si tratta del saggio freudiano *Dalla*

²³ Cfr. Ricoeur (1990).

²⁴ Freud (1909), p. 8. Si potrebbe anche tradurre «un dialetto nel quale dovrebbe riuscirci più semplice l'empatizzare».

storia di una nevrosi infantile, meglio conosciuto come *Caso clinico dell'uomo dei lupi*²⁵. Sin dalla premessa, Freud chiarisce immediatamente che «il medico [...] se vuole imparare qualche cosa o raggiungere qualche risultato deve [...] rinunciare ad ogni miope ambizione terapeutica»²⁶. In altri termini, finché si è totalmente assorbiti dal *furor sanandi* si perde di vista la comprensione del caso²⁷.

Il *Caso clinico dell'uomo dei lupi*, come i precedenti presi in considerazione, è anch'esso un caso che presenta delle particolarità tali da rendere complesso un suo utilizzo a fini teorici. Come viene indicato già nel titolo *Dalla storia di una nevrosi infantile* si tratta contemporaneamente di un oggetto specifico di ricerca, la nevrosi infantile, ma analizzato e preso in considerazione per via indiretta, ovvero attraverso la sua storia narrata in età adulta. In altri termini il saggio freudiano «si riferisce dunque a una nevrosi infantile analizzata non già mentre era in atto, ma quindici anni dopo la sua conclusione»²⁸. Al di là delle considerazioni di carattere epistemologico e delle eventuali critiche che un tale genere di operazione può comportare²⁹ e di cui lo stesso Freud era ben consapevole³⁰, ciò che qui interessa evidenziare è il ruolo che l'empatia ha svolto, secondo Freud, all'interno di questo caso clinico.

Il fatto che si trattasse di una nevrosi infantile, sebbene filtrata dal racconto del paziente adulto, rende più difficile, nella prospettiva freudiana, il processo di immedesimazione empatica, a tal punto che «la difficoltà di immedesimarsi [*Einfühlung*] nella vita psichica infantile rende il lavoro del medico particolarmente arduo»³¹. La ragione di questa difficoltà è da rintracciarsi nel quadro soggettivistico-lippsiano che sottende l'argomentare freudiano: se si empatizza solo ciò che si è vissuto in prima persona, l'infanzia si configura allora come un'esperienza paradossale, nel senso che tutti sono stati bambini, ma nessuno se ne ricorda e, di conseguenza, l'empatizzare con un stato infantile diviene particolarmente arduo e problematico. La difficoltà maggiore, in questo quadro teorico, non è tanto empatizzare con i bambini di un'età superiore o uguale a cinque o sei anni, ma piuttosto la possibilità di farlo con quelli di età inferiore, da zero a cinque: «noi adulti non comprendiamo i bambini perché non comprendiamo più la nostra stessa infanzia. La nostra amnesia dell'infanzia è una prova di quanto ce ne siamo estraniati»³².

Si viene a configurare così un altro elemento descrittivo fondamentale dell'empatia per come viene intesa da Freud: più la persona estranea è simile alla persona che empatizza e più è facile realizzare il processo di empatizzazione nei suoi confronti, viceversa, più la persona è dissimile, come nel caso dell'infante agli occhi dell'adulto, e più lo stesso processo di empatizzazione diviene complicato. Da questo punto di vista è ancora una volta l'uomo dei lupi ad offrire una conferma a questa tesi, infatti, Freud è costretto ad ammettere: «peculiarità personali del paziente e un carattere nazionale estraneo al nostro

²⁵ Freud (1912b), pp. 481-593.

²⁶ Ivi, p. 490.

²⁷ Etchegoyen (1986), p. 29: «Uno dei principi che Freud propone, che è insieme teorico ed etico, è di non lasciarsi trascinare dal *furor curandi*, una passione che, come ormai sappiamo, è un problema di controtransfert. [...] il *furor curandi*, contro il quale Freud ci mette in guardia, è cosa diversa dal desiderio di curare, indispensabile per svolgere bene il nostro lavoro».

²⁸ Freud (1912b), p. 488.

²⁹ Cfr. Miller (1987-1988) e Ginzburg (1986).

³⁰ Freud (1912b), p. 488: «Questa situazione [...] ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi. L'analisi effettuata direttamente sul bambino nevrotico parrà a tutta prima più attendibile, ma essa non può avere un contenuto molto ricco; occorre prestare al bambino troppe parole e troppi pensieri e, anche così, non è detto che gli strati più profondi risultino accessibili alla coscienza. L'analisi di una malattia infantile compiuta con la mediazione dei ricordi di un individuo adulto intellettualmente maturo è esente da queste limitazioni; essa dovrà tuttavia tener conto dei travisamenti e degli aggiustamenti cui è soggetto il nostro passato quando ci volgiamo a guardarlo a distanza. Il primo caso ci dà forse risultati più convincenti; il secondo è in compenso di gran lunga più istruttivo».

³¹ *Ibidem*.

³² Freud (1913b), p. 271.

mi resero faticosa l'immedesimazione [*Einfühlung*] con lui»³³. L'uomo dei lupi, Sergej Costantinovič Pankëev, era infatti di nazionalità russa e, durante l'analisi, avrà sicuramente fatto emergere importanti elementi legati alla cultura e all'educazione del suo paese d'origine, elementi evidentemente lontani dalla cultura e dalla sensibilità freudiana. Basti pensare al sogno principale attorno al quale ruota l'intera ricostruzione freudiana e dal quale prende nome il caso stesso, ovvero il sogno dei lupi bianchi, per notare gli elementi culturali russi di cui era imbevuto il paziente: Carlo Ginzburg, infatti, riconduce l'intero sogno al folklore russo, associandolo al fatto che il paziente era nato con la camicia il giorno di Natale, arrivando a sostenere uno strettissimo legame tra il sogno stesso e la raccolta di fiabe *Il lupo imbecille* di Afanasjev³⁴.

La maggiore difficoltà di empatizzare con l'infanzia o con una diversa cultura non implica però né una maggiore probabilità di insuccesso terapeutico, come nel caso emblematico della differenza tra isteria e nevrosi ossessiva, né in alcun modo la rinuncia al dovere etico-professionale di intraprendere un percorso che conduca in direzione di un tentativo di cura. In conclusione, l'empatia è necessaria e preliminare al fine di permettere al paziente di instaurare il transfert, ma non è né necessaria né sufficiente al fine di raggiungere un successo terapeutico, anzi, al contrario, l'analista, una volta instauratosi il transfert, adottando una tecnica decisamente anempatica offre al paziente l'esempio di un *modus operandi* quanto più possibile cosciente, scelto deliberatamente, costante e coerente e che, proprio per questi motivi, mette in secondo piano il sentire empatico, pur senza abolirlo, inducendo così anche il paziente a fare lo stesso al di fuori del *setting*. Così come l'analista non può esimersi dal prendere in cura pazienti con i quali ha difficoltà ad empatizzare, né può esimersi dalla neutralità con gli altri pazienti con i quali empatizza facilmente, ma deve mantenere una identica serietà professionale equidistante da qualsiasi paziente, analogamente, in seguito al percorso di analisi, anche il paziente dovrebbe aver imparato a gestire consapevolmente le proprie proiezioni transferali ed empatiche che invece, prima di tale percorso, si manifestavano in modo ingestibile a causa della loro natura inconscia. Il trattamento psicoanalitico si configura così, tra le altre cose, come un addestramento alla gestione dell'empatia.

Bibliografia

- Bolognini, S. (2002), *L'empatia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Donise, A. (2020), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Eagle, M.N., Migone, P., Gallese, V. (2009), "Mirror Neurons and Minds", *Journal of American Psychoanalytical Association*, n. 57/3, pp. 559-568.
- Etchegoyen, H. (1990), *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*, trad. it. a cura di P. Franco, Astrolabio, Roma.
- Ferenczi, S. (2002), *Elasticità della tecnica psicoanalitica*, in *Opere*, vol. IV, Cortina, Milano.
- Freud, S. (1909), *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, in *OSF*, vol. 6, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

³³ Freud (1912b), p. 576. Si potrebbe anche tradurre con «peculiarità personali e un carattere nazionale estraneo al nostro, resero faticosa l'empatia [*Persönliche Eigentümlichkeiten, ein dem unsrigen fremder Nationalcharakter, mach ten die Einfühlung mühsam*]».

³⁴ Ginzburg (1986), pp. 242-243: «Freud [...] si lasciò sfuggire questi elementi. In fin dei conti ciò non stupisce: il paziente proveniva da un mondo culturale troppo diverso dal suo [...] tutto ciò non basta a configurare un'interpretazione alternativa a quella di Freud. Le implicazioni culturali che il nascere con la camicia aveva nel folklore slavo integrano, ma non aboliscono le implicazioni psicologiche che lo stesso fatto aveva assunto nella psiche del paziente. Analogamente, integrano ma non confutano l'interpretazione proposta da Freud [...] l'interpretazione complessiva del sogno dell'uomo dei lupi come rielaborazione della scena primaria non sembra, a prima vista, neppure scalfita dalle considerazioni fatte fin qui».

- Freud, S. (1912a), *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, in *OSF*, vol. 6, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Freud, S. (1912b), *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, in *OSF*, vol. 7, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Freud, S. (1913a), *Inizio del trattamento*, in *OSF*, vol. 7, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Freud, S. (1913b), *L'interesse per la psicoanalisi*, in *OSF*, vol. 7, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Freud, S. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi*, in *OSF*, vol. 8, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1978.
- Freud, S. (1920), *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra*, in *OSF*, vol. 9, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- Freud, S. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni*, in *OSF*, vol. 11, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- Freud, S. (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, in *OSF*, vol. 11, ed. it. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Ginzburg, C. (1986), *Miti emblemici spie*, Einaudi, Torino.
- Kohut, H. (2003), *Heinz Kohut. Introspezione ed empatia. Raccolta di scritti (1959-1981)*, trad. it. a cura di A. Carusi, Bollati Boringhieri, Torino.
- Miller, J.A. (1987-1988), "L'Homme aux loups", *La cause freudienne*, n. 72-73/2009; trad. it. a cura di M.R. Conrado, *Commento al caso clinico dell'uomo dei lupi*, Quodlibet, Macerata 2011.
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, trad. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come altro*, JacaBook, Milano 1993.
- Simmel, G. (1918), *Kriegs-Neurosen und "psychisches Trauma". Ihre gegenseitigen Beziehungen dargestellt auf Grund psycho-analytischer, hypnotischer Studien*, Verlag von Otto Nemnich, Leipzig-München.
- Simmel, G., Ferenczi, S., Abraham, K., Jones, E. (1919), *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien.

Abstract: *Empathy and Diasporic Nostalgia*

The profound relationships that link the world of Husserl's *Fifth Cartesian Meditation* to the problem of empathy have been the subject of much rich analysis within the study of interpretative forms of intersubjectivity. This essay interweaves the empathic theme with the world of so-called diasporic nostalgia from the perspective of a theoretical valorisation of the theme of passive synthesis. In fact, the relations linked to the synthetic forms generated by the figure-background relationship seem to constitute an ideal terrain for rethinking in anthropological terms the theme of reciprocity between differences, which Husserl uses almost obsessively in the most explicitly methodological paragraphs of that text, in a joint that aspires to solve the enigma of the empathic form.

Keywords: Diasporic Nostalgia, Empathy, Logical Reciprocity, Passive Syntheses, Transculturality

1. *L'empatia come via d'accesso*

Nella impostazione husserliana, il nodo dell'empatia si lega alle condizioni di compossibilità dell'altro: separare i miei vissuti da quelli dell'estraneo implica la fondazione di un rapporto di reciprocità e differenza. Reciprocità, perché quello che vale per me, nel campo fenomenologico, deve valere per lui, differenza perché, strutturalmente il qui ed ora di una soggettività non può essere sovrapponibile a quello di un altro, pena la perdita della identità.

Assunto questo, non è semplice seguire lo sviluppo della discussione sull'empatia nei testi husserliani, editi e inediti: esso rimbalza dalle lezioni ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* (1910-1911), dove il tema empatico si coniuga al tema della relazione fra io, monade e ambiente¹, passando attraverso i tentativi di riconoscimento dell'estraneo nella *Quinta Meditazione Cartesiana*², fino alle poderose elaborazioni che attraversano gli snodi del XLII volume di Husserliana, in uno sforzo di elaborazione dell'empatico, che intende spogliarlo della sua natura psicologica, per includerlo nel quadro fondativo del trascendentale.

Per costruire una risposta paradossale ad una immediatezza impossibile, Husserl sembra ripiegare spesso su una dialettica fra co-appartenenza e presentificazione, capace di spingere il discorso sull'empatia in direzione di una fondazione della intersoggettività, che trovi il proprio nucleo proliferativo nel comune aprirsi di una finestra su un terreno che si sostiene appoggiandosi allo stile del mondo, le costanze del suo manifestarsi.

L'empatia resta così un nodo, che non si deve mai sciogliere completamente, pena la perdita della confusione fra mio e proprio nell'articolazione delle forme della correlatività trascendentale: d'altra parte, l'addensarsi di temi così diversi, tuttavia, sembra quasi spingere il lettore ad una continua riattualizzazione del carattere di enigma dell'empatico, imponendo di saggiarne gli snodi perché mostrino aspetti che possano, almeno, inquadrarne meglio quanto ne rimane, dopo il passaggio al trascendentale. Del resto, fin dalle *Lezioni* del 1910 Husserl avverte che senza una messa in mora degli aspetti fusionali, senza un rapporto che si apra come una finestra da cui descrivere i modi dell'alterità, non

* Università della Calabria.

¹ Husserl (2008), pp. 74-77.

² Si veda l'oscillare della argomentazione dalla tematica dell'estraneo, dal piano del vincolo psico-fisico a quello della appresentazione, fino alla mancata coincidenza spaziale, che prepara il rapporto con la cosa vista dall'altro in Husserl (2017), pp. 202-204.

sarà possibile avviare una corretta descrizione dell'apparire di una coscienza come la mia, ma altra dalla mia³. L'empatia, per quanto messa in mora, resta un accesso indispensabile, per entrare in *altro*.

2. Su che piano si collocano le analisi?

Nella robusta rielaborazione di questi temi, Husserl torna su alcune costanti: in particolare, il rifiuto di una indistinzione fra i miei vissuti e quelli dell'altro colloca la discussione sul terreno di una analisi di tipo statico dell'esperienza della alterità.

Convieni allora mettere a fuoco una triade di concetti che, come ha mostrato Vincenzo Costa, si legano indissolubilmente nella cornice che Husserl elabora per definire le condizioni di possibilità per l'appercezione dell'altro io⁴. Gli strumenti concettuali sono la trasposizione analogica, la sintesi passiva, e il modificarsi della percezione dell'ora – qui dell'io, rispetto all'emergere della presenza corporea di un altro io.

La transizione operata da queste relazioni strutturali spinge la dimensione della monade ad uno sviluppo che prende forma proprio dalla condizione di separatezza dell'io, legata all'assunto che l'io compie sempre le sue esperienze in prima persona. L'empatia è così una forma di nostalgia per una unità impossibile, che va ricostruita salendo all'esterno delle condizioni di reciprocità fra Io ed Estraneo: solo nella privazione si possono determinare le condizioni di possibilità dell'esperienza dell'altro, nelle transizioni corporee che abitano il mondo della *Paarung*, che, muovendosi nella cornice delle sintesi passive, iniziano ad articolarsi sul piano del precategoriale.

La procedura argomentativa della *Quinta Meditazione* mira così ad una transizione che, dalla forma solitaria, trascendentale, apra verso una prospettiva ontologica, profondamente cartesiana nello spirito radicale che ne colora lo stile, tesa a ricostruire quella comunità di monadi capaci di costituire *un unico e medesimo mondo*⁵, costituzione armonica di un mondo oggettivo, che affondi la propria radice nel costituirsi del piano dell'esperienza.

3. Dal contrasto alla unificazione

Come si articola l'appaiamento? Per rispondere, ha senso tornare su due paragrafi essenziali della *Quinta Meditazione Cartesiana*, § 51 e § 54, lasciando emergere tanto la gradualità con cui Husserl disegna la costruzione analogica del corpo dell'altro come corpo simile al mio, quanto il radicalismo con cui scava nelle condizioni di contorno.

L'idea di prendere le mosse dal piano statico delle pure condizioni di possibilità di quel residuo della soggettività, che faccia emergere ciò che di originariamente intersoggettivo si trovi nell'io, si muove infatti su un binario caratterizzato da una duplicità strutturale: se la percezione del corpo dell'altro appartiene ad una sfera originaria, primordiale, diretta, in un riferimento diretto alla mia soggettività, come spiega bene Anna Donise, il prodotto del suo agire, il modo di manifestarsi della soggettività, passa attraverso il filtro della interpretazione, operata dal mio corpo vivo⁶. Il senso della relazione dovrà essere illustrato nel prender forma del precategoriale della sintesi passiva nel testo husserliano:

Illustriamo anzitutto ciò che è essenziale nell'appaiamento in generale, cioè nella formazione di una pluralità. Si tratta di una forma originaria di sintesi passiva che, di contro alle sintesi passive dell'identificazione, designiamo come associazione. Ciò che è caratteristico in una associazione appaiante è che, nel caso più primitivo, due contenuti sono dati intuitivamente e risaltano distintamente l'uno dall'altro nell'unità di una coscienza e in ragione di ciò in una pura passività essenziale e quindi indipendentemente

³ Così Costa in Husserl (2008), p. XXXIII.

⁴ Costa (2006), pp. 109-125. Costa è tornato più volte sulla *Quinta Meditazione Cartesiana* e ha ripreso e arricchito tali analisi fino al suo notevole *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura* (2010), ma per i nostri scopi basta il richiamo al saggio del 2006.

⁵ Cfr. Husserl (2017), p. 185.

⁶ Cfr. Donise (2019), p. 37.

dal fatto che si faccia o non si faccia attenzione ad essi, fondano fenomenologicamente una unità di somiglianza e quindi sono costantemente costituiti come coppia. Nel caso in cui siano più di due si costituisce un gruppo fenomenico unitario, una moltitudine fondata su singoli appaiamenti⁷.

Non è certo casuale che l'antica polemica antiempirista di Husserl contro l'atomismo della sensazione trovi qui un luogo privilegiato: si annuncia una scelta che vincola, e apre, il ragionamento sull'altro, partendo dalla configurazione della *Paarung*, dalla sua articolazione interna.

I contenuti percettivi sono filtrati in una molteplicità unitaria, mentre gli elementi, visti attraverso il filtro delle possibili relazioni reciproche, sono semplicemente colti così, un po' come quando diciamo di vedere una fila di alberi, pensando a quel raggruppamento attraverso le relazioni di forma, altezza, distanza reciproca, colore, e così via. La pura passività, che apre sulla relazione, pone immediatamente le forme dell'emergenza, del rapporto di risalto di un elemento rispetto all'altro e, quindi, anche della unificazione, indipendentemente dal fatto che quel raggruppamento risulti attualmente percepito: è una condizione di partenza, lo stile attraverso cui quegli elementi sono intrecciati.

Potremmo dire che la forma della relazione analogica media con il modo in cui viene dato ogni aspetto di emergenza della proprietà della coppia. E, naturalmente, il distinguersi di quel tessuto di proprietà reciproche, translerà immediatamente dal piano della coppia ad unità sempre più ampie. A questa vertiginosa apertura di orizzonte, che la somiglianza mette in moto, corrisponde naturalmente il vincolo dell'unità di *una* coscienza.

Un aspetto che non sempre viene adeguatamente sottolineato è che, costruita così, l'unità della coscienza vale, anche se in forma disgiuntiva, per tutti e due gli elementi della coppia. Ognuno si costituisce per l'altro, anche se il punto di partenza non potrà essere altro che l'unità egologica: fissata l'impossibilità di un confondersi tra le esperienze dell'uno e dell'altro, fatte in prima persona, resta la possibilità che sia proprio il contenuto relazionale, a far sì che io ed estraneo si possano accoppiare.

È tale implicazione strutturale a far sì che l'estraneo possa guardare alle proprie esperienze, pensando all'io come una finestra, come un qualcosa di posto in analogia: lontani da Lipps, nella forma, la sostanza della riflessione cerca ancora qualcosa da mettere in comune, come un ritrovarsi reciproco di forme relazionali nella separatezza. L'accoppiamento sembrerebbe allora muoversi sul piano di un rispecchiamento, ma questo modo di intendere la relazione ha ancora troppe ambiguità, per poter essere assunto in modo sicuro.

Se la somiglianza è il vettore lungo cui deve correre la relazione, il suo lavoro va illustrato adeguatamente, mostrando il suo legame implacabile con lo scorrere delle relazioni che individuano i rapporti analogici nella *Paruung*. Husserl si muove dovendo districare la simultaneità temporale con l'esser distinti nella disposizione temporale: il processo è visto come una vera e propria incombenza del rivelarsi del senso della relazione (afferramento intenzionale), per la coppia appaiata. Per questo motivo, le condizioni di contorno risultano piuttosto strette:

Grazie ad una analisi più particolareggiata, rintracciamo che una parte essenziale di questo fenomeno consiste in una sorta di sovrastante afferramento intenzionale che ha luogo geneticamente (ed essenzialmente) nel momento in cui i dati che si sono appaiati, come dati alla coscienza come dati che risultano distintamente nella simultaneità. Entrando più nel dettaglio, questi atti si richiamano reciprocamente e sovrascivolano l'uno sull'altro, sicché nella sovrapposizione il loro senso oggettuale viene a coincidere. Questa coincidenza può essere completa o parziale. Essa implica sempre una gradualità che ha come caso limite l'*uguaglianza*. Come effetto di questa coincidenza si attua una trasposizione di senso all'interno della coppia di dati, il che significa: l'appercezione dell'uno avviene in conformità con il senso dell'altro, nella misura in cui [143] i momenti

⁷ Husserl (2017), p. 191.

di senso che sono attualizzati nell'oggetto esperito non annullino questa trasposizione nella coscienza della *diversità*⁸.

Vi è ossessività polemica in questi passi: l'insistenza sulla gradualità, contro la vulgata dell'immediatezza empatica, crea probabilmente più di un fattore disturbo nella esposizione, ma la scelta viene riscattata dal fatto che, in questa forma, la grammatica dell'emergenza è onorata fino in fondo, e aiuta a rimettere in gioco il formarsi delle relazioni come convergenza dall'interno verso l'esterno.

Sulla base di quanto abbiamo letto, non sarebbe fuor di luogo osservare, con Giovanni Piana, che un individuo è tale solo in un campo⁹, aggiungendo però che proprio l'orientamento dinamico del processo percettivo dei corpi nella *Paarung* fa sì che, da un lato, risultino distinti nella simultaneità, non possono cioè coincidere nello spazio e quindi, di nuovo, non possono essere lo stesso, ma siano giocati da una relazione che tende a farli scivolare l'uno verso l'altro, in direzione di un confronto che metta in luce la relazione fra corpi definita come essere uguale a me, proprio perché non sono io. Vi è, come scriveva Piana¹⁰, una tensione reciproca per cui i dati hanno una tensione reciproca alla sovrapposizione, che nel contesto analogico non può pervenire, però, ad una totale identità. L'analogia prende così forma in modo certamente non vago, laddove il semplice rispecchiamento appiattirebbe non poco la tensione che stringe questa costruzione.

4. *L'empatia e il lavoro della somiglianza*

Husserl pensa ad un equilibrio delicatissimo, in cui l'appercezione dell'uno con il senso dell'altro (l'impossibilità fusionale) non conduca ad una visione della pura diversità, proprio perché nel campo aperto dalla *Paarung* il senso oggettuale può coincidere solo fino al punto di *non* diventare lo stesso. Come due figure geometriche congruenti scivolano nel confronto dell'una sull'altra, senza per questo identificarsi, la *Paarung* fra corpi mette in gioco il compito infinito di uguaglianza e diversità, dentro all'accoppiamento. Sarà la forma della relazione che si manifesta nell'emergenza a dire come dover intendere il rapporto fra i due corpi. E i due corpi, come suggerisce Costa, sono essenzialmente, corpi animati¹¹, a cui posso trasferire il termine ego. Husserl insiste sulla costituzione del campo in forma chiarissima:

Nel caso che in particolare ci interessa, nella associazione e nell'appercezione dell'*alter ego* mediante l'ego, l'appaiamento accade solo quando l'altro entra nel mio campo percettivo. Io, come io psicofisico primordiale, risalto costantemente all'interno del mio campo percettivo primordiale, indipendentemente dal mio fare attenzione a me stesso, e a prescindere che mi rivolga attivamente a me stesso. Ad essere costantemente presente, particolare, è il mio corpo vivo fisico che risalta dal punto di vista della sensibilità, e che possiede anche, nella sua originaria primordialità, il senso specifico della corporeità viva. Se si presenta nella mia sfera primordiale un corpo fisico che risalta come distinto da tutto il resto e che è *analogo* al mio, cioè che ha una struttura tale da dover confluire in un accoppiamento fenomenico con il mio, allora appare senz'altro chiaro che questo corpo, attraverso una trasposizione di senso, debba immediatamente assumere dal mio corpo anche il senso "corpo vivo"¹².

Cerchiamo di raccordare il senso del percorso nella sintesi passiva: l'appaiamento è rapporto fra emergenze e l'altro entra nel campo percettivo come qualcosa che risalta, esattamente come io risalto per l'altro rispetto all'ambiente che ci circonda. Risalto e

⁸ Ivi, p. 191.

⁹ Piana (2013), p. 122.

¹⁰ Ivi, p. 138.

¹¹ Costa (2006), p. 121.

¹² Husserl (2017), pp. 191-192.

unificazione, contrasto e integrazione, sono modalità interne al costituirsi delle relazioni percettive interno fra i modi primordiali, originari, del darsi dei corpi. L'accoppiamento viene collegato nella sfera del modo di darsi di quell'accorgersi preliminare allo spalancarsi della sintesi passiva, che garantisce il piano dell'analogico, e non del puramente identificativo, per raggiungere, partendo dagli strati residuali di un io solipsistico, quelle condizioni di possibilità di rapporto con l'altro, capace di sostenere le posizioni reciproche di somiglianza e differenza.

È inevitabile che l'emergere, lo stagliarsi di qualcosa rispetto ad uno sfondo, nel campo percettivo metta in movimento assieme omogeneità e differenza: senza il nero della lavagna, la linea bianca tracciata dal gesso non sarebbe visibile; tale relazione strutturale consegna la percezione a un terreno di infinite differenze, che si costituiscono l'una rispetto all'altra.

Pensare all'emergere del corpo dell'altro in termini di somiglianza, tuttavia, significa fare un passo più complesso sul piano logico, mettendo in gioco le condizioni di pensabilità delle relazionalità fra corpi analoghi, ora nella corporeità viva, ora nei condizionamenti del corpo inteso come forma struttura psicofisica.

Così, mettere alla prova, dare il passaggio fra io ed estraneo, fra corpo mio e corpo dell'altro, scavando nell'articolazione negli indici della dialettica fra somiglianza e differenza, impone una logica che sappia correre da un polo all'altro dell'appaiamento, cogliendo le funzioni di contorno di una forma di reciprocità, in una sorta di lettura minimale della possibilità di costituzione del rapporto fra monadi, come finestre in cui vale ontologicamente la condizione di trasposizione analogica dei modi di intendere e sentire il proprio corpo, e quello dell'altro, come strutturalmente distinti.

Husserl deve necessariamente dar ragione della coesistenza temporale dei corpi e della loro impossibilità di coincidenza spaziale, mentre la forma analogica della sintesi passiva la dice lunga sulla necessità di scavare proprio nella condizione di possibilità di costruzione di una regola di campo, capace di dar ragione di un processo che sostituisca l'empatico, pensato ora come una distanza necessaria che permetta somiglianza. L'appaiamento originario accade come finestra proprio perché il senso trasferito della corporeità viva dell'altro, non può mai coincidere col mio, ma deve valere come condizione di possibilità per me e per lui.

Sarà la mancata coincidenza fra vissuti, avvertiti dalla coppia, a creare tensione verso l'altro, che prepara alle sintesi successive, di livello sempre più alto, che vedono nell'esistenza del mondo ambiente e della distinzione fra percezione e appercezione, la possibile apertura di un pensiero sull'altro, su cui pesa la possibilità strutturale vincola così la necessità di proporre l'altro come finestra su di me e di me come finestra per l'altro, la condizione di possibilità della relazione. L'enigma della empatia vive più nella separatezza che nella unificazione, e prende forma in quel percorso che la distanza mi insegna a percorrere per ritrovare un senso comune con l'altro, verso quella armonia intermonadica, che scorre nelle differenze di stili del mondo dell'umano. Ma, prima di questo, il fatto che il mio esser qui limiti la possibilità spaziale del corpo dell'altro almeno quanto quella del suo esser lì, colloca la tensione fra luoghi dello spazio, come una delle caratteristiche più avvincenti del mondo della sintesi passiva, e come origine del rapporto analogico fra corpi.

5. Scivolare/Sovrapporsi

Come pensare il valore di finestra, o di monade, che un simile modo di trattare l'empatia mette in gioco? Torniamo su un passaggio, legato al costituirsi della *Paarung*, che si specifica proprio nel paragrafo 54 delle *Meditazioni*¹³, densamente commentato da Costa:

Il corpo fisico che fa parte del mio mondo circostante primordiale (il corpo fisico di quello che, in seguito, sarà l'altro ego) è per me un corpo fisico nel modo dell'esser là. Il suo modo di manifestazione non si appaia in una associazione diretta che, di volta in volta, il

¹³ Tali passi sono commentati in Costa (2006), p. 124.

mio corpo vivo ha effettivamente (nel modo dell'esser qui), ma questo corpo fisico che si manifesta ridesta in modo riproduttivo una modalità di manifestazione analoga che fa parte del sistema costitutivo del mio corpo vivo come corpo fisico nello spazio. Esso ricorda l'aspetto che avrebbe il mio corpo fisico *se io fossi lì*. Anche in questo caso, nonostante ciò che viene ridestato non diventi una intuizione che ha la forma del ricordo, si attua un appaiamento. In questo appaiamento non entra in gioco solo il modo di manifestazione del mio corpo fisico sulle prime ridestato, ma il mio corpo fisico stesso come unità sintetica di questo e di tutti gli altri suoi modi di manifestazione familiari. In questo modo diventa possibile e fondata l'appercezione assimilatrice grazie alla quale il corpo fisico esterno, che è lì, riceve il senso di "corpo vivo" e, di conseguenza, di "corpo vivo di un altro mondo che è analogo al mio mondo primordiale"¹⁴.

Difficile ignorare un deciso scaldarsi della temperatura concettuale, cui mirano le espressioni scelte da Husserl: il corpo fisico dell'esser là dell'alter ego, l'aspetto che avrebbe il mio corpo fisico, se fossi lì, oppure il mio corpo fisico come unità sintetica di tutte le possibili manifestazioni familiari, mettono in gioco il peso strutturale della differenza di luogo e nel rapporto fra due temporalità¹⁵ che scorrono in parallelo, strutturalmente dislocate fra io e alter ego.

La dimensione passiva nell'appaiamento si articola secondo sintesi che mettono in gioco il costituirsi del corpo dell'alter ego come corpo vivo che si muove in un mondo analogo al mio, in una forma di continuo rimando verso l'altro, per collocar se stesso, è un'altra finestra, che fa risuonare il rapporto nel mondo ambiente che circonda io e alter ego.

Come scrive bene Armando Canzonieri, nella sua postfazione alle *Meditazioni Cartesiane*:

L'altro ego si manifesta proprio nel suo sottrarsi alle attribuzioni che noi tentiamo di rivolgergli. Vorremmo dire: se il mio "*io posso*" si manifesta originariamente nei termini di un "dominio che posso esercitare sul corpo e sull'ambiente circostante", l'"*io posso*" dell'altro si manifesterà proprio nella sottrazione a questo dominio, della lontananza da esso, una lontananza originaria, che sta alla base tanto dell'amicizia che della inimicizia tra me e l'altro¹⁶.

Nel mondo primordiale del corpo vivo si è capaci di agire, come scrive Costa nel suo commento: la forma dell'appaiamento sembra aprire sintesi sempre più complesse e dense, che spingono verso un continuo ampliamento del campo fenomenologico, che guarda a sintesi culturali sempre più complesse, appoggiate al gioco dell'appaiamento e della non/coincidenza come risorse che mettono in movimento un incontro a distanza con l'altro attraverso cui emergano in modo complementare ego e alter ego.

Si vive, si agisce il mondo, si è appaiati nell'essere finestre, che si raccordano nel filtraggio di esperienze comuni, vissute sempre separatamente in prima persona, e poi *analogizzate*. Sul piano delle condizioni di possibilità dell'appaiamento, la lontananza ha lo stesso peso della somiglianza, come il contrasto e l'unificazione hanno lo stesso peso nella sintesi passiva della emergenza. L'alter ego e l'io possono precipitare *uno verso l'altro*, solo dentro a questa doppia cornice, che dovremmo chiamare differenza: entrambi si comportano come centri di esperienza, capaci di costruire prospettive sintetiche che hanno il loro centro nei rispettivi ego. Forzando la mano, dovremmo dire che il piano analogico è il dominio di differenza e reciprocità.

È questo limite certamente una perdita, che il lavoro della somiglianza paga alla dimensione dell'empatico, riacciandone il senso secondo una metodologia che pone le condizioni di possibilità della relazione al posto della fusione: la finestra li dispone l'uno per l'altro.

¹⁴ Husserl (2017), pp. 196-197.

¹⁵ Cfr. Costa (2006), p. 124.

¹⁶ Husserl (2017), p. 268.

Che tale tema, staticamente legato ai dinamismi sintetici delle condizioni di possibilità articolate dalla sintesi analogica, sia la vera posta in gioco della tormentata riflessione sull'empatico lo mostra la tensione con cui Husserl investe persino il valore della costruzione geometrica nelle comunità entropatiche, di cui parla la *Crisi della Scienze Europee*, quasi che il valore temporale della dimostrazione logica, eccedente il presente del qui e che vada a garantire un intendersi e un lavorare assieme, che possa scavalcare le differenze locali. Ma questo tratto, che porta le tracce di un eurocentrismo spirituale che vorrebbe dialogare con logiche altre, a partire da assiomi comuni, può trovare altri terreni discorsivi?

6. Incontri nella nostalgia diasporica

Lo statuto dell'empatia, all'interno delle discipline demo-antropologiche è, a sua volta, scabroso: da Frobenius al funzionalismo di Malinowski, fino alle osservazioni critiche di Geertz, le forme interpretative che si appoggiano sulle varie modulazioni di quel concetto impattano continuamente nel tema dell'identità culturale dell'antropologo, irrimediabilmente "altro" rispetto alla cultura nativa, e nella fitta serie di rimandi che il conflitto fra vicino e lontano¹⁷ collocano fra concettualità descrittiva ed esperienza vissuta. Non è possibile ripercorrere gli spostamenti e i rovesci che l'empatia ha sofferto nelle letterature legate a quel contesto disciplinare: noi vorremmo raccogliere alcune tracce di questa vicenda all'interno di un concetto che ha molti punti di sovrapposizione con le avventure della somiglianza che abbiamo raccontato nei paragrafi precedenti.

Incombe, infatti, nella elaborazione della *Quinta Meditazione Cartesiana*, la necessità di pensare la *Paarung* nella prospettiva di una elementare forma di reciprocità fra ego e alter ego, fra somiglianza e differenza, fra collocazioni reciproche in cui le proprietà relazionali sollecitate dalla emergenza della coppia (corpo, corpo vivo, azione, simultaneità, impossibilità di coincidenza nello spazio, consapevolezza di essere il centro di riferimento nella esplorazione prospettica del mondo), vengono interpretate nel fascio delle proprietà minimali che bastano all'uno e all'altro.

Somiglianza e distanza pongono le polarità in una tensione che funge da finestra e da nucleo per processi sintetici a complessità crescente, in cui il riconoscimento passa necessariamente per l'estraneità dell'altro. Ma cosa fare, di questa estraneità? Come metterla in movimento? In fondo i grandi progetti husserliani, indipendentemente dalla loro riuscita, non ci insegnano come muoversi in queste forme ambigue?

Prendiamo un esempio tratto dalla letteratura etnomusicologica. In questo ambito, il concetto di empatia viene adottato, con cautela, ma spesso tacitamente adombrato: il problema di un contatto intimo fra ricercatore e comunità di studio, o fra ricercatore e informatore, torna infatti continuamente nelle pieghe della ricerca, variamente declinato o ridefinito.

In particolare, nelle ricerche di Steven Feld, legate alla analisi della antropologia sonora, esso lambisce l'ascoltare assieme, o il ritrovare tratti affettivi, immaginativi, o radicamenti stilistici comuni, nelle forme interculturali. Per prendere un esempio tratto dalle ricerche raccolte in *Jazz cosmopolita ad Accra*:

«Di dove sei?», mi domanda Nii Noi Nortey, scultore, inventore di strumenti musicali, musicista. Joe Nkrumah ci ha appena presentati; siamo sulla veranda della Anyaa Arts Library, abitazione e studio di Nii Noi, a circa un'ora di automobile dal centro di Accra.

«Sono di Filadelfia», rispondo, e preciso: «Sulla costa orientale degli Stati Uniti», non sapendo quale conoscenza possa avere della geografia americana.

«Filadelfia, c'aspirita! La città di John Coltrane»

«Conosci la sua musica?»

¹⁷ Cfr. discussione in Pinotti (2011), pp. 84-86.

Una risata fragorosa accoglie la mia domanda: «Se la conosco? Mi ha salvato la vita!»

«Anche a me! Noi dobbiamo parlare!» (risata generale)¹⁸

L'annotazione è sconcertata, divertita, e a un passo dalla commozione: Nii Noi Ortey incarna una visione pan-africanista del cosmopolitismo, ma è anche un uomo segnato da un imprevedibile parallelismo culturale con Feld. Se per l'etnomusicologo l'ascolto giovanile della musica di Coltrane segna la scoperta di una via di una ricerca personale che lo porta ad un rapporto più vivido e orientato col musicale, per Nii Noi Coltrane è un'essenza musicale, capace di trasformarsi nell'immenso progetto culturale, di ritrascrizione del jazz nella cultura africana.

Il valore culturale della figura di Coltrane si fonde ad una forma di empatia, in cui, da finestre lontane, si deve ricostituire il senso di una esperienza comune, che passa mediante filtri diversissimi: entrambe perdono e trovano qualcosa nella forma mitologica, offerta proprio dalla musica di Coltrane.

La reciproca riplasmazione, nasce dalla lontananza. Sul piano intersoggettivo e su quello trans-culturale, i protagonisti dello scambio di battute intendono certamente la sua figura, l'idea di perenne sperimentazione che ne racconta la vita: solo che lo fanno nel formarsi di un legame che ha lo statuto concettuale di un coinvolgere dalla lontananza, dalla separatezza, e dalla somiglianza, perché trovare tratti comuni nelle forme di ascolto mette in gioco proprio quelle condizioni di possibilità a cui pensava Husserl.

L'ascolto infatti si muove su un terreno scabro, ove il piano della differenza colloca come non coincidenti le due prospettive: da due prospettive immensamente diverse, le due polarità vedono in Coltrane una finestra, in cui una trova parti di sé nell'altra: di questo, l'etnomusicologo si mostra pienamente consapevole.

Questo momento di contatto con Nii Noi mi ha lasciato esterrefatto: la sensazione che, del tutto estranei com'eravamo l'uno all'altro, potessimo conoscerci all'istante, la sensazione che, allo stesso modo, avremmo potuto incarnare delle genealogie d'ascolto strettamente sovrapposte. Sono rimasto non meno esterrefatto nel domandarmi se quella mia meraviglia non fosse essa stessa il prodotto storico di un razzismo inconsapevole. Mi spiego: perché mai mi aveva sorpreso il fatto che un musicista africano avesse trascorso, come avevo fatto io, molti anni ascoltando le stesse cose che avevo ascoltato io? Perché avrebbe dovuto sorprendermi la passione di Nii Noi, così simile alla mia, per il legame fra musica, cultura e politica, la sua precisa conoscenza del panafricanismo, e la posizione centrale che in quell'ambito aveva assegnato al retaggio di John Coltrane? Perché avrebbe dovuto sorprendermi il fatto che, da poco arrivato ad Accra, avessi incontrato un uomo che si era dedicato alla musica dopo aver conosciuto quello stesso musicista che aveva indirizzato la mia vita? Era poi così strano che un musicista africano avesse lo stesso profondo coinvolgimento nella medesima modalità sonora di conoscenza ed essenza che originariamente aveva ispirato me? Quello di Nii Noi era un cosmopolitismo che si estendeva ben oltre la sua collocazione modesta, remota, perfino decisamente marginale nel mondo del jazz: che cosa poteva significare, questo?¹⁹

Alle genealogie d'ascolto sovrapposte si fondono gli oggetti devozionali legati a Coltrane, le sculture, una serie di accostamenti ovvii e imprevedibili, in una prospettiva che è tanto comune quanto straniante. Una simile forma di apertura culturale, si appoggia ad un concetto mobile, strettamente apparentato con l'empatia: la nostalgia diasporica. L'accostamento fra diaspora e nostalgia sembra un ossimoro, o uno sterile paradosso: e certamente in esso risuona, nella forma della divaricazione e dell'avvicinamento, che tocca soggettivo, intimo, instabile ed estraneo come abbiamo visto nel racconto narrativo che vede l'incrociarsi emozionati dei registri di Feld e Ortey.

¹⁸ Feld (2021), p. 21.

¹⁹ Ivi, pp. 24-25.

La nozione di nostalgia diasporica è stata elaborata da Svetlana Boym in *The Future of Nostalgia*²⁰: si tratta di una forma legata allo straniamento, alla perdita del proprio, ad uno spaesamento che si muove alla ricerca dell'Altro, e sa di poterlo toccare solo tramite lacune, infiltrazioni.

Ci si incontra nello sradicamento, nella consapevole perdita che un esule riscontra rispetto al proprio mondo di origine, alla propria casa, quando cerca di ricostruirla in un altro contesto culturale o geografico. Ma ci si scopre, ad esempio, trovando parti decontestualizzate del nostro mondo in altre culture, sentendole proprie, proprio perché immerse in altro, tradotte, e quindi non immediatamente proiettive, ma ricostruite in modo intimo e progressivo.

Lo straniamento passa per la lingua, la mediazione culturale, lo stupore per il diverso: ma trova, fenomenologicamente, un diverso senso di appartenenza, proprio grazie alla separatezza e al senso incerto, ma implacabile della narrazione. Se il contatto non può essere diretto, sarà il lavoro della distanza nella somiglianza a far percepire il baluginare di una intimità trovata, non posseduta, rigiocata nella sua precarietà, e arduamente conquistata. Nelle parole della studiosa, riportate da Feld:

All'intimità diasporica ci si può avvicinare soltanto per vie traverse, per allusione, tramite racconti e segreti. È espressa in una lingua straniera che mette a nudo le inadeguatezze di una traduzione. L'intimità diasporica non promette una fusione emotiva non mediata ma solo un affetto precario, non meno profondo ma al tempo stesso consapevole della propria fugacità. In contrasto con le immagini utopiche d'intimità come trasparenza, autenticità e infine appartenenza, l'intimità diasporica è per definizione distopica: ha radici nel sospetto di una casa singola. Prospera in incontri casuali, imprevedibili, nella speranza nella comprensione umana, ma una speranza che non è utopistica. L'intimità diasporica non si limita alla sfera privata ma riflette strutture collettive della memoria che incapsulano anche i sogni più spiccatamente individuali²¹.

Allusivo, raggiungibile solo tramite racconto o segreto, sono caratteri che parlano di una intimità precaria, esattamente come lo scacco del venir espresso in lingua straniera, o il restare compresi precariamente. Sono effetti di approssimazione nella distopia, che creano affettività profonde, avvertendo l'altro e i suoi vissuti in una irraggiungibile lontananza. Allo stesso tempo, emerge una dimensione comune in cui si entra con difficoltà. Le forme di riconoscimento passano per le strettoie di stili culturali distinti: ma proprio questo fa emergere un elemento comune, non esperito assieme, ma visto con gli occhi dell'altro, che trova quanto io cerco.

Gli incontri, allora, non potranno che essere imprevedibili, pena, paradossalmente, la perdita del proprio, che si attiva nella forma straniante: alla stessa necessità, alle stesse condizioni di contorno, risponde l'idea del sospetto per la casa singola, conchiusa, coltre soffocante e impermeabile.

Per comprenderne la messa in mora, possiamo ricorrere alle parole di Nina Berberova, convocata da Boym per spiegare il senso del precario, del fragile, che la casa assume, quando diventa, con naturalezza, struttura non stabilizzata, non impermeabile: qualcosa che narra splendidamente il valore di una casa in terra straniera, per un esule.

Chodasevič torna all'unico luogo che gli appartiene, dove ci sono la sua scrivania, le sue carte, i suoi libri, la sua stufa e dove ci sono io. Non abbiamo una routine, ma il senso della casa che lui a suo modo apprezza. Anch'io ho il senso della casa, l'ho sempre avuto, anche se con intensità diversa in anni diversi. Nell'immagine della casa, quando non è un «nido», né un obbligo biologico, c'è qualcosa di affettuoso, di caro, di innato all'uomo, qualcosa che gli è proprio, che ha scelto e costruito in piena libertà, nella povertà pianificata, nella fatica organizzata, qualcosa che può ogni tanto dividere anche con gli

²⁰ Boym (2001), pp. 251-259.

²¹ Boym, (1998), pp. 499-500.

altri, quando questi altri arrivano dal loro mondo ancora non costruito oppure già in sfacelo nel tuo che si regge appena appena in piedi²².

La dimensione della casa raccoglie assieme scrivania, stufa, libri, convivenza: se è facile ritrovare una resa concreta della dimensione della poesia, tale atmosfera non riesce ad assimilarsi a un nido, o a un rifugio. È un contenitore debole, che ospita una affettività, che può essere divisa, solo in uno scambio di identità precarie ma piene. Essa è aperta al fuori, percorsa da un imminente senso di sfacelo. Ma è anche il nucleo unificante di una sfera affettiva.

È davvero una definizione paradossale? Per definirne i registri, Feld ricorre agli ossimori de *La poetica dello spazio* di Gaston Bachelard, in particolare all'idea di una infinità intima, qualcosa che risuoni dentro a un provenire da lontano, straniante e vicino come la percezione di un suono che ci tocchi dalla profondità acustica di un bosco, o di una foresta.

Arriva da lontano, ma colpisce, assorbe: lo si avverte come presenza intima, che incombe sulla soggettività: il suo risuonare è il prodotto della lontananza, come accade per la solidità della casa di Berberova, precaria, e condivisibile con altri, solo se anche l'identità degli altri sia estranea e precaria. Espresso così, il concetto sembra ancora troppo ambiguo, poco manovrabile: tuttavia, poco righe dopo, Boym spiega a fondo i caratteri di questa esperienza radicale.

L'intimità diasporica che mi interessa non è né l'imperativo della pubblicità dell'alito fresco né il calore fraterno/sociale di un gruppo di minoranza. L'intimità diasporica non promette un recupero confortante dell'identità attraverso la nostalgia condivisa della casa e della patria perduta. Anzi, è il contrario. Potrebbe essere vista come l'incanto reciproco di due immigrati provenienti da diverse parti del mondo o come il senso di fragile coabitazione mondo o come il senso di fragile intimità di una casa straniera. Proprio come si impara a convivere con l'alienazione e ci si riconcilia con il mondo circostante e con la stranezza del contatto umano, arriva una sorpresa, una fitta di riconoscimento intimo, una speranza che si insinua dalla porta di servizio, punteggiando l'abituale straniamento della vita quotidiana all'estero.

Una genealogia culturale dell'intimità diasporica ci porta lontano dalla storia della vita privata. Dobbiamo cercare i suoi inizi moderni nelle esperienze alienanti e illuminanti della metropoli, nella doppia coscienza dei vagabondi urbani, al tempo stesso estranei e impegnati nella vita circostante²³.

L'intimità non vive nel chiuso, e nemmeno nelle sintesi identitarie della appartenenza. Un po' come il concetto fenomenologico di terra, che si conquista solo passando di terra in terra, per ritrovare una provenienza, essa nasce in una coabitazione fragile, precaria, ma possibile, proprio perché tutta attraversata dai fasci di riconoscimento e differenza che Husserl collocava nell'alter ego.

La *fitta* di riconoscimento intimo, la speranza che si insinua dalla porta di servizio, punteggiando l'estraneità di una vita quotidiana all'estero, ci pone nella condizione del vagabondo, estraneo e impegnato nella vita circostante. È un rapporto di riconoscimento, o quello che Feld chiama il transito cosmopolita²⁴, che fa, di quella precarietà, di quella impossibilità fusionale una spinta profonda, come vedere un disco della propria adolescenza in un tempio domestico africano. O scoprire uno stile di ascolto, per qualcosa che non verrà mai totalmente disambiguato.

Cosa trovo, cosa perdo? Probabilmente un gioco, ricco di incanti, di rapporto fra figura e sfondo, che abita la dimensione della sintesi passiva: dove due diversi rapporti di valore

²² Berberova (2019), p. 356.

²³ Boym (1998), p. 500 (traduzione mia).

²⁴ Feld (2021), p. 242.

sono finestre che fanno transitare l'intero irraggiungibile della esperienza di Coltrane. Irraggiungibile, e, per questo, sempre possibile.

7. *Se gli ascolti diasporici parlano di me*

Certo, ci potremmo chiedere se non sia urtante un accostamento fra un ambito così fuggente, ed una costruzione rigorosa, ossessiva, come quella della *Quinta Meditazione*: eppure, l'accostamento mostra la ricchezza quanto la ricchezza disperante di Husserl possa ancora fungere da raffinato strumento logico, per avviarci al pensiero su di un problema.

Il grande lavoro analogico, la costituzione della *Paarung*, l'idea di essere transito, o finestra, a partire da una estraneità non emendabile con un approccio fusionale, trovano nella bivalenza della nostalgia diasporica, con la sua necessità dell'altro per definire la propria identità, come accade, in fondo, fin dal rapporto di Odisseo con i Feaci.

Vorrei allora provare ad arginare il discorso con un ultimo esempio, in cui la differenza fra stili culturali corre sul piano delle forme di ascolto del mondo, riprendendo un tema legato all'emergenza nel rapporto figura-sfondo, nel mondo della sintesi passiva, continuamente sollecitata nel libro di Feld.

Il punto di partenza potremmo definirlo come una indagine sui suoni che ci fanno sentire a casa, quei background acustici che suggeriscono una identità di appartenenza. Potremmo chiamarli indici cronotipici di suoni, che ripartiscono fasi della giornata, in senso pratico e affettivo.

Ma prima che potessi sentire anche una sola campana o incontrare anche un solo musicista o fabbro di Accra, ho incontrato un altro indice cronotopico di eccezionale presenza acustica: il gracidio notturno del rospo comune, identificato attraverso le mie registrazioni come *Bufo regularis* dal biologo svizzero Mark-Oliver Rödel, il cui tomo *Herpetofauna of West Africa*, vol. 1, "Amphibians of the West African Savanna" è l'ultima parola sul soggetto. Le voci dei rospi, che si levano da due canali di scolo in cemento profondi sessanta centimetri lungo le strade cittadine, sono amplificate potentemente dalle pareti di quel fetido anfiteatro, e quel suono stridente si propaga per ogni dove. Forse quei canali di cemento trasformano i rospi in rock star che attraggono torme di groupie? Forse il successo evolutivo corrisponde a un eccesso sessuale, favorito dalla potenza dell'amplificazione?

Domande interessanti, ma questa batracologia acustica, più che per l'eccessiva amplificazione, mi attirava per le interazioni sonore ritmicamente complesse che sentivo camminando accosto agli scolari e che si accentuavano quando, dal centro della strada, ascoltavo i vocalizzi simultanei dei rospi che s'incrociavano da un lato all'altro. Una volta, a notte alta, stavo registrando questi suoni quando mi è venuto in mente che un giorno o l'altro avrei potuto riprodurre quelle registrazioni lì, in loco, e aprire un di-battito sulla percezione sensoriale del luogo nell'acustemologia urbana di Accra. Mi sono domandato se per gli abitanti di Accra il canto dei rospi fosse come una serie di lampioni acustici a segnare la strada, e se i rospi avessero un qualche rapporto con il rito, come le campane in Europa, o con il ritmo, come gli uccelli lo hanno con le melodie nella foresta di Papua Nuova Guinea²⁵.

Detto in scorcio, il linguaggio e i fenomeni percettivi da cui parte Feld appartengono a pieno titolo al mondo delle emergenze della sintesi passiva, e della loro valorizzazione immaginativa in un ascolto creativamente orientato, e pieno di spunti ironici e immaginativi. Quando sulla costruzione mediologica della registrazione, arriva l'Altro, accade qualcosa che ci fa entrare nel gioco narrativo della nostalgia diasporica: tale irruzione andrebbe colta nel senso più radicale, toccando anche le forme di modalizzazione della coscienza:

²⁵ Feld (2021), p. 161.

Quando un anno dopo sono tornato in Ghana per suonare con la band e riprendere le lezioni con Nii Otoo, ho voluto fargli ascoltare un paesaggio sonoro di Bufo creato da me per un concerto dato a New York alcuni mesi prima. Quando si è tolto le cuffie, ha emesso un giudizio lapidario ma rivelatore che sto ancora cercando di afferrare in tutta la sua portata: «Hai sentito, prof? È un po' quello che ti ho mostrato della nostra musica. I grilli cantano dappertutto come la campana, tengono il tempo con precisione, e i *kɔkɔdɛnɛ* [«rospo» in Ga, la lingua madre di Nii Otoo] sono maestri del tamburo, e producono tanti ritmi che sopra s'incrociano e sotto, siedono».

«Cantano dappertutto», «s'incrociano sopra», «sotto, siedono»: in che modo i concetti spaziotemporali metaforici usati da Nii Otoo potrebbero dare forma a forze di immaginazione musicale? Una prima illuminazione mi è venuta dal modo in cui Nii Otoo ha complicato il mio ascolto. Io mi stavo concentrando sui livelli ritmici (in movimento da sinistra a destra, dal primo piano allo sfondo, dal palese all'occulto) che riuscivo cogliere nelle interazioni dei rospi; lui, invece, giustapponeva tutto ai livelli aggiuntivi dall'alto al basso della pulsazione dei grilli. In effetti, quella sua modalità d'ascolto effettuava un ingrandimento in 3D dell'immagine acustica e rivelava così che la relazione di figura e sfondo che io avevo creduto di discernere poteva dissolversi tutta in un'altra figura, contro un altro sfondo²⁶.

La sintesi passiva articola i nessi, ma cultura e immaginazione li tesaurizzano come possono. La struttura ritmica legata alla stratificazione prende così nuova consistenza, imponendo aspetti di modalizzazione incombenti e divaricati fra me e lui: il fenomeno è lo stesso, ma la distanza crea la forma della massima intensità dell'incontro, o dello scontro, visto che nessuna traduzione disambiguerà completamente il senso della percezione narrata dal percussionista ghanese.

Farlo davvero fino in fondo sarebbe un compito impossibile, come accade con tutte le forme del senso immaginativo. La nostalgia diasporica questi aspetti sa raccontarli: ritrovo, nella elaborazione dell'altro, un differente stile di ascolto, a partire dall'identico che l'esperienza mi pone come filo conduttore nello stile del mondo. La traccia è la stessa, ma il modo in cui si raccordano le emergenze, cambia radicalmente, e sull'Altro ha un effetto così potente, da rimandare al linguaggio affettivo della lingua madre.

Come un fossile affettivo, vivido come l'emozione di un musicista che si ritrova in qualcosa, l'occorrenza in lingua *Ga* racconta uno strato profondo e intraducibile: quel colore affettivo si lascia scotomizzare, e questa è una fortuna. Eppure, io lo colgo, e per quanto posso, lo faccio mio: la via del senso, che opera nella forma monadologica di cui parla Husserl, si articola per differenza, lontananza e somiglianza, e si dispiega in tutta la sua forza logica e descrittiva.

Inutile osservare quanto l'esempio cada sotto il segno di una empatia che, proprio perché non fusionale, risulta intensissima. Senza la differenza, la lezione di Nii Otoo risulterebbe incomprensibile: ma l'esempio prodotto da Feld, pensato in un'altra forma descrittiva, rispetto ad una struttura percettivamente comune, si è arricchito analogicamente per la coppia di ascoltatori. Il materiale percettivo, la traccia sonora, nel trasporto della nostalgia diasporica si modifica proprio nella stratificazione delle emergenze, nelle gerarchizzazioni che le due intenzionalità ritmiche hanno messo in gioco, e hanno colto come divaricazione.

L'armonia non cancella la distanza, non ammorbidisce differenze, e porta non solo ad una intensificazione del reciproco sentire, ma al comprendersi di due punti di vista diversi, ma cooperanti perché distinti, in una dialettica culturale e immaginativa degli stili che molto insegna alla parcellizzazione empirica delle differenze. Se l'ascolto diasporico parla di me, è proprio grazie al sovrapporsi di identità e differenze, che ora articolano quel flusso sonoro, secondo stili diversi e complementari. Il perturbante è probabilmente il suo terreno di elezione, ma la cosa transita su altri piani.

²⁶ Ivi, p. 162.

Potremmo chiamare tutto questo cosmopolitismo, come lo intende Feld? Constatate che lo stile di una fase percettiva localizzata in un punto temporale riproducibile, e fuori dal mondo delle coscienze accoppiate nell'ascolto conduca a un esito così ricco, mostra quanto il metodo fenomenologico possa ancora aprire varchi: che la mancata sovrapposibilità sia un indice profondo della nostalgia diasporica mostra davvero quanta concettualità possa ancora arricchire il pensiero della differenza.

Bibliografia

- Berberova, N. (2019), *Il corsivo è mio*, a cura di J. Dobrovol'skaja, trad. it. di P. Deotto, Adelphi, Milano.
- Boym, S. (2001), *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York.
- Boym, S. (1998), "On Diasporic Intimacy: Ilva Kabakow's Installation and Immigrant Homes", *Critical Inquiry*, vol. 24, n. 2.
- Costa, V. (2006), *L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione*, in *Passive Synthesis and Life World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ed. a cura di A. Ferrarin, Ets, Pisa.
- Costa, V. (2010), *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Feld, S. (2021), *Jazz Cosmopolita a Accra. Cinque anni di musica in Ghana*, a cura di C. Serra, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2008), *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it. a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni Cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, con una introduzione di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Piana, G. (2013), *Fenomenologia delle sintesi passive*, Lulu, Creative Commons License 2.0.
- Pinotti, A. (2011), *Empatia. Storia di una idea da Platone al postumano*, Laterza, Bari.

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 sistemica 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 se 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 se stessa e su se 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 fondamentale 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.

Pubblicato nel mese di dicembre del 2022

www.bollettinofilosofico.unina.it