

## PRESENTAZIONE

di Achille Ardigò

Può sembrare strano che un sociologo proponga — nella prima edizione italiana — alla riflessione dei suoi allievi e dei colleghi, come anche di scienziati computazionali, un trattatello di filosofia.

Eppure faccio questa proposta, favorito dall'efficace introduzione di Michele Nicoletti (che è anche il traduttore), con fiducia di ottenere lettura pure dai non filosofi, destinatari del libro, secondo la mia intenzione.

Si tratta dell'opera prima della più giovane allieva (allora: nel 1916) di Edmund Husserl.

Il concetto tematizzato non a caso è uno dei peculiari alla fenomenologia husserliana, con speciale riferimento alle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. E' il concetto di *Einfühlung*, di empatia.

Concerné una specifica modalità e qualità di pensiero riflesso, calato nel nostro esperire vivente rivolto verso altri da noi, specie persone umane, ma anche animali e piante, ma anche verso il nostro corpo. Sono atti che ciascuno di noi esercita di continuo, con anche possibilità di illusioni, di correzioni, di consuetudini, mediante i quali cerchiamo di comprendere — dalla percezione esterna corporea — l'interno degli altri, le loro sensazioni, i loro sentimenti, le loro motivazioni. E ciò anche in assenza di segnali e simboli riconosciuti dalla cultura comune. Gli atti di empatia che compiamo verso un altro da noi non sono necessariamente e propriamente — la Stein lo sottolinea con grande nettezza — parte della mediazione culturale che attinge ad un patrimonio comune. Sono l'essenza della capacità di istituire comunicazioni

intersoggettive sino a mettersi nei panni dell'altro, anche con sconosciuti, anche con stranieri; sono la condizione genetica di ogni comunicazione, quindi di ogni inizio di società.

Edith Stein, con una particolare freschezza e finezza di analisi introspettiva (virtù che le fanno perdonare alcuni percorsi troppo analitici e non proprio essenziali od ormai troppo datati) si direbbe che cerchi di ripensare in sintesi tutta la teoria dell'ammirato Maestro, attraverso questo concetto di esperire empatico. E lo fa con un piglio giovane che, a un non addetto ai lavori, rende preferibile in larga parte questa sintesi a quella scritta da Husserl come appendice XII alla terza sezione del secondo libro delle «Ideen».

Ma perché ai sociologi e ad altri non filosofi — tra cui *in primis* gli scienziati che fanno ricerca sui modelli operazionali di pensiero, mediante simulazioni di intelligenza artificiale — dovrebbe interessare la rivisitazione del concetto fenomenologico di empatia e dell'intero schema concettuale che la Stein qui vi elabora attorno, sulle orme del Maestro?

Cominciamo col rispondere che un qualche interesse a rivisitare oggi quest'operetta vi deve essere, se non siamo i primi a curarne l'edizione. Nel testo originale è stata riedita in Germania nel 1980.

Io dirò le mie quattro motivazioni.

1) La prima delle quali è che attraverso la teoria dell'esperire empatico, l'allieva di Husserl propone una epistemologia, né naturalistica né psicologista né idealistica, che credo corrisponda anche al bisogno di rifondazione logica che molti di noi avvertono all'interno pure della sociologia, oggi. Si tratta di una sorta di prima grammatica elementare del conoscere umano: dalla percezione esterna alla appercezione empatica alla introspezione mentale e spirituale. La Stein cerca di saldare un modello cognitivo ambivalente — più che duale — (anima e corpo, oggi diremmo anzitutto: mente e cervello; mondo naturale e mondo dello spirito) con una irriducibile centralità della persona empirica, dell'Io psico-fisico che nessuna sintesi hegeliana potrà mai trascendere, come nessun dualismo cartesiano o kantiano potrà incrinare.

Da vera husserliana, la Stein assume la persona empirica come termine ultimo di ogni sintesi unitaria, attraverso cui passa anche ogni più sublime empatia spirituale.

Ma l'unità psico-fisica personale è un'unità in tensione fra i due poli dell'ambivalenza, fra un conoscere naturalistico secondo leggi di causalità e un conoscere spirituale, valoriale, secondo leggi di senso inteso spirituale. Da un lato, l'Autrice afferma, seguendo il Maestro, che «il medium della corporeità» (del mio e di altri corpi viventi, ma anche dei testi scritti, dei documenti materiali, degli oggetti di cultura) è essenziale per ogni interscambio tra soggetti umani, anche i più spirituali; dall'altro esercita una critica molto serrata a tutte le «cadute» psicologistiche o causalistiche nelle interpretazioni filosofiche o scientifiche della ragione cogitante e della volontà umana nel suo determinarsi.

«Il mondo dello spirito... — essa scrive — non è meno reale né meno conoscibile del mondo naturale. Poiché l'uomo appartiene a tutti e due i regni, la storia dell'umanità li deve prendere ambedue in considerazione». La tensione tra i due poli, che potrebbe compromettere l'unità della persona empirica — oltre la quale non vi sono reali sintesi (in ciò l'anti-idealismo fenomenologico) — può essere valorizzata e insieme composta attraverso atti di empatia.

L'empatia si colloca, dunque, come il ponte tra le due rive del fiume della vita personale e collettiva: è come il begatto nel gioco dei tarocchi. Porta l'unità fenomenologica nella realtà duale. Ma anche questa forma essenziale di esperire vivente si presenta ambivalente: «empatia sensoriale», «empatia spirituale», anche se la natura psichica — ed a fortiori quella somatica — finiscono per essere guidate dallo spirito. Ma saranno i concreti flussi dell'esperire vivente delle persone, nei concreti campi sensoriali che le condizionano, a determinare di volta in volta se l'unità, qui e ora, in me, o in te, prevalga dal lato della causalità psichica o dal lato delle motivazioni guidate da valori, proprie del soggetto spirituale. Soggetto spirituale che, comunque, deve sempre passare attraverso il medium della corporeità (sia pure del corpo vivente:

*Leib* e non del mero corpo somatologico: *Koerper*) per le comunicazioni con altri soggetti spirituali oltre che con il mondo ambiente.

Insomma, con la teoria dell'empatia, la Stein — forzando anche sulle tesi del Maestro — mi sembra sia riuscita a sfuggire dallo Scilla del monismo positivista (per cui la mente non sarebbe che uno stadio evolutivo ulteriore del cervello) e la Cariddi dell'interazionismo dualista che spezza il nesso vitale tra mente e cervello, come tra spirito e corporeità nell'identità personale. E ciò non è conquista di poco conto (anche se con varie scoperture e discontinuità interne) proprio ora, di fronte al *Great Debate* — dalla filosofia alle scienze computazionali — pro e contro la tesi causalistico-positivistica che: mente, anima ed «Io» possano uscire dal cervello, dalle cellule e dagli atomi. Tesi contro la quale — nel *milieu* degli scienziati di intelligenza artificiale — ha di recente aperto il fuoco antiriduzionistico John R. Searl. Con l'articolo del 1980, *Minds, Brains and Programs* (trad. it. a cura di Graziella Tonfoni, Clup-Clued, Milano, 1984).

Si potrebbe dire che la teoria husserliana-steiniana dell'empatia (altri ha preferito tradurre: entropatia) anticipi quella critica che anche di recente Niklas Luhmann ha svolto nei confronti dell'autoreferenzialità coscienziale cartesiana e kantiana. Nel dualismo cartesiano, l'autoreferenza del soggetto-coscienza — scrive di recente il Luhmann — «non serve più primariamente a rendere rintracciabile un agente che sceglie,... Così va perduta quell'unità di auto-referenza e socialità fondata sull'interesse di attribuzione... Ciò significa che ... il collegamento a contesti sociali non può più passare sul vecchio, ampio concetto dell'amicizia sociale, ma deve essere fondato a partire dalla soggettività del soggetto stesso, per esempio nella forma dell'imperativo categorico. (...) In senso stretto, perciò l'intersoggettività è un non concetto» (N.L., *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Bari, 1985, p. 62).

Nella critica al coscienzialismo del cogito cartesiano e all'imperativo categorico kantiano, N. Luhmann si muove nella stessa direzione anticipata dalla Stein. La quale forza in

senso realistico, (non a caso sembra che su questo punto si sia consumata la successiva separazione della Stein da Husserl) la versione teorico-trascendentale del Maestro, in quanto vede nell'empatia la possibilità di collegare l'autoreferenza di base, originaria, della propria coscienza, con cui il soggetto garantisce la propria ultima identità, con l'autoreferenza dell'altro, e viceversa, fondando l'intersoggettività come genesi del «noi» sociale.

2) Il secondo motivo di proposta del libretto della Stein potrei dire che è una prosecuzione di quest'ultimo discorso, e però in direzione critica di una parte cruciale della teoria sociologica di N. Luhmann, quella connessa al concetto di autoreferenzialità del sistema sociale. Un concetto che nasce dall'aver il Luhmann trasformato, per le società complesse attuali, l'ambivalenza: individuale/collettivo; individuo/società, ambiente umano/sistema sociale, in dicotomia. O meglio in una sorta di castello con ampio fossato attorno, in un castello i cui pochissimi ponti levatoi si abbassano solo per qualche disperata sortita difensiva-offensiva.

In altri termini, la riedizione proposta del presente trattato — resa possibile dall'intelligente cooperazione di un giovane filosofo, Michele Nicoletti — risponde ad una mia esigenza interna all'attuale dibattito teorico-sociologico; quella di contrastare le teorie strettamente autoreferenziali del sistema sociale, aprendo la strada a teorie (anche) sociologiche di sistemi aperti. Autoreferenziale — ci insegna N. Luhmann — è ogni sistema «che produce e riproduce da sé gli elementi di cui è costituito»; così che «nessun diretto rapporto stimolo-risposta (può esservi) con l'ambiente», perché «tutto quello che il sistema può fare è determinato da considerazioni interne al sistema».

La teoria husserliana-steiniana dell'empatia è invece al polo opposto della autoreferenzialità. L'atto di esperire empatico delle esperienze vissute altrui è visto dall'Autrice come via necessaria pure alla correzione delle illusioni che possono prodursi anche all'interno degli atti di empatia per sola percezione interna.

Attraverso l'esperire empatico, io sistema (qui non importa se persona o sistema sociale) compio il riconoscimento che il corpo vivente altrui è un nuovo «punto zero di orientamento» per la datità del mondo spaziale esterno. «Quando mi immedesimo empaticamente in lui, cogliendolo come corpo vivente sensibile, ottengo una nuova immagine del mondo spaziale e un nuovo punto zero di orientamento». Ciò ha, senza dubbio, una ricaduta relativizzante su di me, per il riconoscimento che esistono altri punti zero di orientamento nello spazio con-vissuto. Relativizzo in quanto «devo considerare il mio proprio punto zero come un punto nello spazio fra tanti...».

Però, «la costituzione dell'individuo altrui (ambiente umano collettivo o personale e interpersonale, qui non importa) è condizione per la piena costituzione del proprio individuo».

L'autoreferenzialità sistemico-sociale non ci salva dagli errori di percezione della realtà ambiente. Per correggere i quali, impariamo dalla Stein, occorre che i soggetti (come persone empiriche o come persone collettive, aggiungo io) siano disposti anche ad essere messi in questione dal flusso continuo di esperire vivente selettivo aperto al mondo esterno. Al sistema sociale di riferimento occorrono selettività empatiche, e non solo né tanto selettività autoreferenziali, proprio ora, nelle società complesse contemporanee, operanti in «campi sensoriali» massimamente frammentati o instabili, e con un crescendo di connessioni parallele, possiamo arguire utilizzando in senso analogico la teoria della Stein. Il soggetto, sia persona empirica o sistema sociale collettivo, deve — in altri termini — essere pensato come aperto a riconoscere che un altro (persona o sistema collettivo) «mi giudichi in modo più giusto di quanto io non giudichi me stesso, e mi dia chiarezza su me stesso».

L'altro, s'intende, che è stato previamente da me «empatizzato».

Sotto un certo profilo, i due concetti: di autoreferenzialità e di empatia possono essere assunti come i due poli dello spettroscopio cognitivo, sia personale che collettivo. Ricavo

questa ipotesi niente meno che da un recente libro (molto apprezzato dagli studiosi americani del settore) del capo del laboratorio di intelligenza artificiale dell'università di Yale, Roger C. Schank. Nel libro, dell'ottobre 1984, *The Cognitive Computer on Language, Learning and Artificial Intelligence*, scritto con la collaborazione di Peter G. Childers (Addison-Wesley Co., Reading-Mass.), R.C. Schank propone, tra l'altro, di delimitare l'ambito dei processi cognitivi comprensivi (*the understanding spectrum*) tra due poli: ad un estremo la percezione dell'oggetto come qualcosa che io seleziono come rilevante perché riconosco che ha senso per me (*making sense*) e all'altro estremo la «completa empatia» (*complete empathy*). (Che l'autore rende colloquialmente così: «Mio Dio, è esattamente ciò che avrei fatto al tuo posto, so precisamente cosa stai provando ora»).

Insomma, il secondo motivo di questa proposta, per fare entrare la grammatica fenomenologica di questo trattatello nei quadri di riferimento dei sociologi (anche a costo di pagare qualche dazio di digressioni troppo analitiche o datate) è un motivo propedeutico alla fondazione di una teoria empatica del sistema sociale. Naturalmente mi rivolgo *in primis* a sociologi aperti alle vie dell'incontro fra teoria dei sistemi e fenomenologia sociologica, non ai colleghi troppo supponenti o pigri per incamminarsi verso questa avventura.

La categoria di empatia, usata in modo ambivalente — analogicamente, verso il sistema sociale; secondo l'uso proprio verso i processi di esperire vivente intersoggettivo e personale — può rivelarsi ricca di potenzialità — questa la mia ipotesi e speranza — alla fondazione di una teoria delle relazioni empatiche tra sistema sociale e ambiente umano interno, come tra scienza dei macro-sistemi sociali e scienza del mondo-della-vita.

3) Un terzo motivo per la proposta, è che attraverso la modalità qui sistematizzata dell'esperire empatico, si introduce un approccio che non è solo cognitivo (tanto meno solo secondo ricercate leggi di causalità) né essenzialmente culturale, simbolico, ma chiama in causa elementi di intenzionalità, quin-

di di volontà e di morale. Volontà e morale che vanno espresse, come anche insegna J. Habermas, nella stessa azione cognitiva oltre che nelle altre prassi intenzionali dell'esperire vivente.

La morale — ha scritto di recente Agnes Heller — «comprende quei vincoli umani che sono stati interiorizzati» (A. Heller, *Le condizioni della morale*, Editori riuniti, Roma, 1984, p. 7). La definizione della Heller mi sembra troppo generica e ambigua, perché vi può essere una interiorizzazione come operazione riuscita di manipolazione su persone eterodirette, da parte di un sistema sociale autoreferenziale nel senso luhmanniano. La definizione andrebbe allora corretta nel senso di considerare la morale come comprensiva di quei «vincoli umani che sono stati interiorizzati (anche) per empatia». L'empatia che — come insegna la Stein — è la premessa della «simpatia».

4) Un quarto ed ultimo (ma meno che mai postremo) motivo della proposta è che il concetto steiniano di empatia può essere una discriminante ricca di sviluppo all'interno delle scienze computazionali cognitive, specie in riferimento alle ricerche (mediante programmi e linguaggi di intelligenze artificiali) sull'introspezione, sui sistemi aperti, sui linguaggi naturali. Non a caso, Roger C. Schanck, pioniere nel campo della comprensione del linguaggio naturale attraverso programmi di intelligenza artificiale, sta ora arrivando ad utilizzare esplicitamente il concetto di empatia; dopo essere partito con quell'ormai lontano paradigma di ricerca detto di Yale (dal sapore vagamente empatico); quello che — come scrive Graziella Tonfoni — «ci debba essere una rappresentazione di significato indipendente dalla varietà delle lingue» (G. Tonfoni e D. Schneider, «Introduzione» a John R. Searle, *Menti, cervelli e programmi*, Clup-Clued, 1984, Milano, p. 25).

Lo stesso Schanck ora ci dice che proprio per fare progressi più significativi nel campo della linguistica computazionale, dobbiamo passare da programmi computazionali che si fermano al «making sense» a programmi di intelligenza artificiale che puntino in direzione della piena comprensione empatica, ovviamente senza mai arrivarci.

Senza mai arrivarci, anzitutto proprio perché — è sempre lo stesso Schanck che scrive, in ovvia polemica con le interpretazioni troppo ottimistiche degli sviluppi dell'intelligenza artificiale, sulle orme del famoso «test di Turing» — le macchine «intelligenti» non potranno mai pensare in modo empatico. «Il livello di completa empatia della comprensione — scrive lo Schanck in *The Cognitive Computer* (p. 46) — sembra essere del tutto fuori tiro del computer per la semplice ragione che il computer non è una persona».

E non è progresso umanistico di poco conto, questo, nello scienziato che John R. Searle ha preso di mira come campione per eccellenza della «ipotesi forte dell'Intelligenza artificiale»; quell'ipotesi forte secondo cui attraverso programmi di intelligenza artificiale si può creare artificialmente intenzionalità.

Lo Schanck vede ora le ricerche di intelligenza artificiale proiettarsi secondo una traiettoria asintotica verso quell'altro da sé, irraggiungibile per artefatti umani pur dotati di potentissime «memorie», che è la comprensione empatica.

Si sa, che gli scienziati di intelligenza artificiale sono dei visionari pigiatori di tasti in macchine che trattano simboli, dei visionari per i quali il passato sembra cominci con Turing, alle soglie della seconda guerra mondiale. (Sarà per questa affinità, o vizio spirituale, che mi trovo di continuo proiettato verso di loro, anche se non sono ancora in grado di lavorare su una «Symbolics» o su una «Lisp machine»). Ebbene, non si dispiacciono i filosofi, e gli amici sociologi tutti proiettati al recupero della diacronia storica, se concludo questa presentazione con l'interrogativo e la visione di Roger Schanck, sempre a proposito di *computer* cognitivo e di empatia. Sarà, questo mio, anche un ultimo tocco alla proposta di rivisitazione dell'operetta steiniana, proposta che ho motivato in varie direzioni. Col che ho speranza di aver contribuito a stimolare una lettura, anche sopra il testo, di questo volume tanto ricco, a mio avviso, di virtualità per noi e che spero stimoli qualche mio giovane allievo ad incamminarsi, da sociologo, verso le tematiche della Stein e di Schanck, ad un tempo.

«Quale livello di comprensione noi possiamo sperare che i computer possano con successo raggiungere nei prossimi dieci anni? La risposta è — scrive lo Schanck — qualcosa nel mezzo dello spettro, ad un punto che noi possiamo chiamare di *comprensione cognitiva (cognitive understanding)*».

«Making sense - cognitive understanding - complete empathy».

«Si tenga a mente che noi stiamo parlando del mezzo dello spettro, non del profondo livello finale. L'intelligenza umana si è dimostrata così complicata che 2500 anni di indagine filosofica e 100 anni di neuroscienze si sono rivelati incapaci di penetrare i suoi segreti meccanismi. (...) Ogni volta che noi verifichiamo le nostre teorie sull'intelligenza, l'apprendimento, e la comprensione, noi scopriamo interi mondi di possibilità che avevamo mancato in precedenza di considerare». Ma «il divario tra ricerca *pura* e ricerca *applicata* è sempre più piccolo nelle ricerche teoriche di Intelligenza Artificiale che non nelle altre scienze». (*op. cit.*, pp. 47-49).

Probabilmente c'è qualcosa di mistico, anche se collocato in apparente sede impropria, negli entusiasmi di questi riduttivisti computazionali. Non a caso, anche un altro scienziato di intelligenza artificiale, Douglas R. Hofstadter l'autore di *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante* materialista paradossale, ha confessato, nel dibattito col Searle: «Può darsi che io sia un mistico...».

Mistica fu davvero nei suoi esiti esistenziali e speculativi la Stein, che pure — in quanto fenomenologa — fu riduttivista, sia pure in un altro senso. Ora, la mia non solo scientifica empatia per la Stein mi fa credere che ci sia qualche canale misterioso perché proprio dall'interno dei teorici delle scienze cognitive computazionali venga il miglior uso incrementale delle pagine che seguono.

## INTRODUZIONE

di Michele Nicoletti

Nel 1911 Edith Stein si iscrive all'Università di Breslau, sua città natale, per seguire dei corsi di filosofia e psicologia, ma già al secondo anno di studio si rende conto che quell'università non aveva più nulla da offrirle. Frequentando il seminario di Louis William Stern e leggendo alcuni testi della scuola di Würzburg si imbatte in frequenti citazioni delle *Ricerche logiche* di Husserl: «...un giorno che ero occupata in queste ricerche, m'incontrai nel seminario psicologico col dottor Moskiewicz: "Lasci stare tutta quella roba — mi disse — e legga *questo* libro: gli altri hanno preso tutto di lì". Mi porse un grosso libro: era il secondo volume delle *Ricerche logiche* di Husserl. (...) Il dott. Moskiewicz conosceva personalmente Husserl, aveva studiato con lui a Göttingen per un semestre, e aveva sempre la nostalgia di ritornarvi: "A Göttingen — mi disse ancora — non si fa altro che filosofare; giorno e notte, mentre si mangia, per strada, dappertutto. Si parla sempre di *fenomeni*"» (1).

E così Edith Stein, affascinata dall'atmosfera di Göttingen che le era stata così dipinta e dalla prospettiva di frequentare le lezioni di Husserl, decide di lasciare Breslau. Il progetto iniziale è quello di trasferirsi solo per il semestre estivo: in parte per il desiderio di Edith, figlia minore, di non lasciare troppo sola la madre, restata vedova, in parte per non gravare economicamente troppo su di lei, e, come per obbligarsi a

1. E. Stein, *Mein erstes Göttinger Semester*, Nürnberg 1979 (tr. it., Brescia 1982, p. 9).

ritornare, prima di partire si fa assegnare da Stern una tesi in psicologia.

«Molte ragazze sognano i baci [Kusserl], ma Edith sogna soltanto di Husserl: a Göttingen lo potrà vedere davanti a sè in carne ed ossa» (2), così salutata dagli amici Edith si tuffa nella nuova vita universitaria, in un'avventura destinata a durare ben più di un semestre estivo.

A Göttingen si respirava effettivamente filosofia ad ogni angolo delle strade; da quando Husserl vi si era trasferito un buon gruppo di colleghi e discepoli lo aveva seguito dando vita a quello che sarà definito il «circolo di Göttingen»: tra essi vi era Adolf Reinach, i coniugi Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Alekander Koyré, Johannes Hering, e naturalmente Max Scheler il quale, pur sospeso dall'insegnamento dalle autorità universitarie per le sue vicende personali, veniva invitato a tenere lezioni e conferenze a Göttingen nelle sale degli alberghi e dei caffè.

Nei suoi ricordi autobiografici la Stein rievoca con vivacità e umorismo l'atmosfera di allora, ricorda la «seriosità» di Husserl che teneva il suo seminario al mercoledì pomeriggio, giorno sacro che studenti e professori dedicavano al ballo e agli svaghi, ma anche la cordialità del primo incontro: «Quando io dissi il mio nome: "Il dottor Reinach mi ha parlato di lei — disse — ha letto qualche cosa dei miei scritti?". "Le *Ricerche logiche*". "Le intere *Ricerche*?". "Il secondo volume solamente". "Tutto il volume secondo? ma questo è un atto eroico!" disse ridendo. E con questo fui accettata» (3).

In quell'anno era uscito il primo volume delle *Ideen* (4) e gli studenti e i discepoli di Göttingen investono il «maestro» di interrogativi e problemi. La fenomenologia appariva ai loro occhi entusiasti — racconta la Stein — come una sorta di «nuova scolastica», come cioè una posizione capace da un

2. Ivi, p. 13.

3. Ivi, pp. 36-37.

4. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle 1913 (tr. it., Torino 1950).

lato di rifondare la filosofia come sapere rigoroso sottraendola alle secche del relativismo e dello psicologismo, e dall'altra di superare la posizione neo-kantiana che appariva ancora troppo legata all'idealismo e incapace di cogliere la realtà. Il motto husserliano «tornare alle cose stesse» (*Zurück zu den Sachen selbst*) veniva interpretato dai giovani fenomenologi come la parola d'ordine di un nuovo realismo, ma la ricerca di Husserl si muoveva in realtà verso un'altra direzione, quella di un nuovo «idealismo trascendentale» che doveva finire per deludere le aspettative dei discepoli di allora.

Il problema dell'«idealismo», che si concretizzava in quello della «costituzione della realtà esterna», si rivelava così il problema centrale del dibattito di allora all'interno della scuola fenomenologica, ed è su questo problema che Edith Stein concentra la propria attenzione. Ma il suo approccio al problema non è un approccio diretto, bensì passa attraverso il rapporto del soggetto con altri soggetti diversi da lui: la realtà esterna può esser colta solo in un orizzonte intersoggettivo. E' da questo orizzonte e dal suo costituirsi che occorre dunque partire.

Così Edith Stein, al termine di quello che avrebbe dovuto essere il suo «unico» semestre a Göttingen dopo aver frequentato corsi di storia, germanistica e psicologia, oltre a quelli — naturalmente — di filosofia (5), decide di scrivere al suo relatore Stern confessandogli che ormai i suoi interessi erano completamente assorbiti dalla fenomenologia: «Ricevetti una risposta piena di bontà: giacché avevo questo desiderio, egli non poteva consigliarmi altro che di laurearmi con Husserl. Anche da parte dei miei parenti non incontrai nessun ostacolo; ma ora veniva il passo più decisivo: andai da Husserl e gli chiesi d'indicarmi la tesi di laurea. "E' già così pronta?", mi domandò sorpreso. Era abituato a studenti che seguivano i suoi corsi per anni, prima che osassero affrontare un lavoro

5. La Stein a Göttingen frequentò corsi di storia con Max Lehmann, allievo di Ranke, di germanistica con Weissenfels e Schröder, di filosofia con Nelson, di psicologia con Müller.

per conto proprio; tuttavia non m'oppose un rifiuto, limitandosi a mettermi tutte le difficoltà davanti agli occhi. (...) A questo punto mi domandò su che argomento desiderassi lavorare. Non mi trovai imbarazzata a rispondere: nel suo corso su natura e spirito Husserl aveva detto che un mondo oggettivo esterno può essere sperimentato solo da diversi soggetti in rapporto tra loro, cioè da una molteplicità d'individui conoscenti che stiano fra loro in rapporto di scambievole comprensione. Perciò l'esperienza di altri individui sarebbe presupposta alla conoscenza del mondo esterno. Husserl, ricnettendosi ai lavori di Theodor Lipps, chiamò questa esperienza *Einfühlung* (empatia) (6), ma non si pronunciò relativamente ad essa. Questa era la lacuna che doveva essere colmata: io volevo indagare che cosa fosse la "empatia".

La proposta non dispiacque al maestro, ma subito dopo dovetti inghiottire un'altra pillola amara: egli mi chiese di svolgere il lavoro stabilendo un confronto critico con Theodor Lipps. Desiderava cioè che i suoi discepoli nei loro lavori illuminassero il rapporto tra la fenomenologia e le altre correnti filosofiche del tempo. Personalmente non vi aveva molta facilità: era troppo occupato dei propri pensieri per potersi concedere il tempo necessario a tali confronti critici con altri; ma anche in noi queste sue richieste suscitavano poco entusiasmo. Usava dire sorridendo: "Educo i miei discepoli a diventare dei filosofi sistematici, e mi stupisco poi che non facciano volentieri lavori di storia della filosofia". Sul principio fu inesorabile e dovetti per il momento ingoiare la mela acerba, cioè mettermi a studiare la lunga serie delle opere di Theodor Lipps (7)».

6. Benché difficilmente traducibile rendiamo il termine tedesco *Einfühlung* con l'italiano *empatia* (preferendolo perché più corrente a *entropatia* o *intropatia*). Si è preferito tradurre questo, come altri termini, piuttosto che lasciarlo nella lingua originale perché essendo usato anche nelle forme verbali e aggettivali (*empatizzare* e *empatico* o *empatizzante*) era inutile tradurlo in alcune forme e lasciarlo in altre non tradotto. Si è preferito quindi ricercare un corrispondente unitario nella lingua italiana.

7. E. Stein, *Mein erstes Göttinger Semester*, (tr. it. cit. pp. 72-73).

Dalla fine del 1913 fino al 1916, sia pur con qualche interruzione (8), Edith Stein è impegnata nell'elaborazione di questa dissertazione di laurea che discute il 3 agosto 1916 a Freiburg, dove Husserl si era trasferito, riportando il massimo dei voti. E' il decano stesso della facoltà a proporre la *Summa cum laude* con viva soddisfazione di Husserl per il quale quello della Stein era il primo dottorato cui era relatore a Freiburg. Edith, con gli amici Erika Gothe e Roman Ingarden e con Husserl, la moglie e la figlia Elli, festeggiano fino a mezzanotte. Ma la sua gioia è destinata a durare ancora perché Husserl le chiede di diventare sua assistente a Freiburg: la capacità di rigore e metodo della giovane allieva aveva colpito il maestro il quale affidava le sue riflessioni a fogli sparsi, spesso stenografati, ed aveva bisogno di qualcuno che riordinasse questa sua produzione. La Stein accetta con entusiasmo (9) e nell'autunno del 1916 è nominata sua assistente.

Il rapporto con Husserl si dimostra però, già dopo breve tempo, tutt'altro che facile. La Stein aveva accettato nella speranza di «collaborare» con il maestro, avendo accesso ai suoi manoscritti e alle sue riflessioni, mentre Husserl richiede da lei un aiuto spesso puramente materiale. Edith deve imparare a stenografare e a decifrare, trascrivere e rielaborare i manoscritti del maestro ricevendo qualche volta come commento l'ordine di «bruciare tutto» perché nel frattempo la riflessione di Husserl aveva superato e reso inutili le vecchie

8. Come si può vedere dal *Curriculum* che la Stein stessa allega a conclusione di questo saggio le interruzioni sono dovute all'esame di stato per l'insegnamento, all'esame di maturità classica, al servizio nella Croce Rossa e all'insegnamento come supplente al liceo di Breslau dal febbraio all'ottobre 1916.

9. «Il maestro stava a metà del *Friedrichsbrücke* e mi fece una bellissima sorpresa: "Vuole venire con me? Desidero lavorare con lei!". Non so chi di noi due fosse il più fortunato. Eravamo come una giovane coppia nel momento del fidanzamento. Nella *Lorettostrasse* c'era la signora Husserl ed Erika che guardavano verso di noi. Husserl disse a sua moglie: "Pensa! La signorina Stein diventerà mia assistente"». In *Edith Steins Werke*, a cura di L. Gelber e R. Leuven, Louvain/Freiburg/Druten 1950, vol. VII, p. 290.



annotazioni. Ma la giovane assistente non si scoraggia e non desiste dal suo proposito di discutere quelli che considera punti oscuri della fenomenologia per cercare assieme delle soluzioni. Le discussioni vertono soprattutto sul «problema dell'idealismo», quel problema che aveva mosso la ricerca sull'«empatia» e che era restato in larga misura non affrontato nella dissertazione stessa. La Stein ormai ha maturato una «rottura» con l'idealismo: «Da un lato una natura fisica assolutamente esistente, dall'altro una soggettività di struttura determinata mi sembrano i presupposti perché possa costituirsi una natura evidente. Non sono ancora arrivata a confessare al maestro la mia eresia» (10). Ma Edith non riesce a trattenerci a lungo e dopo un po' confessa la sua eresia a Husserl: «Ho recentemente sottoposto solennemente al maestro le mie riflessioni contro l'idealismo — così scrive a Roman Ingarden —. Non si è creata una situazione penosa (come Lei temeva). Mi ero sistemata in un angolo del vecchio caro divano di pelle e abbiamo discusso animatamente per due ore — naturalmente senza che l'uno convincesse l'altro. Il maestro sosteneva di non essere affatto contrario a modificare il suo punto di vista purché se ne dimostrasse a lui la necessità. Fino a questo momento non ci sono riuscita. In ogni caso si è reso conto che deve ripensare a fondo questo punto, benché lo avesse temporaneamente rinviato» (11).

Le strade dei due filosofi, come è noto, si divideranno proprio su questo problema e la Stein, dopo aver conosciuto la filosofia tomista, riconoscerà a Husserl il grande merito della scoperta della coscienza e della sua costituzione indipendente, ma gli muoverà la critica di aver dedotto da questa una conseguenza non necessaria: «quando determinati processi di coscienza regolari hanno necessariamente come risultato che al soggetto giunge a datità un mondo oggettuale (*eine gegenständliche Welt*) allora l'essere oggettuale, ad esempio l'esi-

10. Ivi, vol. VIII, p. 17.

11. Ivi, vol. VIII, pp. 19 s.

stenza del mondo esterno percepibile sensibilmente, non significa nient'altro che essere dato per una coscienza cosiffatta, più precisamente per una pluralità di soggetti che sono gli uni con gli altri in accordo scambievolmente e in uno scambio di esperienza» (12).

Di fronte a queste difficoltà, all'inizio del 1918 Edith decide di lasciare il posto di assistente; il sommarsi dei problemi teorici a quelli personali relativi al suo ruolo di «collaboratrice» le rendono insostenibile la situazione. Tuttavia l'esperienza di assistente rimane un'esperienza estremamente positiva: per la Stein fu l'occasione per assimilare e maturare il metodo fenomenologico e la capacità di analisi e di scavo che Husserl possedeva come pochi altri. Per tutta la sua vita Edith considererà Husserl il suo «maestro» e gli resterà sempre riconoscente: «Occorre però sempre ribadire che egli stesso [Husserl] soffriva più di tutti per aver sacrificato la sua umanità alla sua scienza. Questo era così schiacciante e tuttavia ciò di cui lo si deve ringraziare è così prezioso, che nessuna offesa personale lo può controbilanciare. Per me resta sempre il maestro, la cui immagine non può essermi offuscata da nessuna debolezza umana» (13).

D'altra parte la collaborazione della Stein si rivelò preziosa anche per Husserl: dal 1916 al 1918 la Stein elaborò due trascrizioni delle *Ideen* utilizzate in seguito da Landgrebe (assistente di Husserl dal 1923) e poi da Biemel per l'edizione critica (14). Husserl manterrà un giudizio molto positivo sulla sua assistente anche dopo il suo abbandono. Ecco che cosa scrive: «La signorina Edith Stein, dottore in filosofia, mia allieva per diversi anni alle università di Göttingen e di Freiburg, ha conseguito nel semestre estivo del 1916 *summa cum*

12. E. Stein, *Was ist Phänomenologie?*, in *Edith Steins Werke*, cit., vol. VI, pp. 10-11 citato in C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della croce*, Milano 1976, pp. 108-109.

13. *Edith Steins Werke*, cit., vol. VIII, pp. 43 s.

14. Sulla edizione delle *Ideen* e sul contributo della Stein: cfr. tr. it., vol. III, Torino 1965, pp. 961-964.

laude il dottorato in filosofia con un'eccellente dissertazione scientifica sull'*empatia*, che ha suscitato dopo la sua pubblicazione l'interesse degli esperti. In seguito ha lavorato per circa un anno e mezzo come mia assistente e mi ha offerto il suo prezioso contributo non solo nell'ordinare e rielaborare i miei manoscritti per varie pubblicazioni scientifiche, ma anche nel mio insegnamento accademico. A questo scopo ha tenuto regolarmente delle esercitazioni filosofiche per i miei uditori che desideravano una formazione scientifica più approfondita, esercitazioni a cui partecipavano non solo principianti ma anche studenti di corsi avanzati. Dell'ottimo risultato di questa collaborazione ho potuto rendermi conto nel corso dei miei stessi seminari e attraverso contatti personali con i miei uditori. La signorina Stein ha raggiunto una formazione vasta e approfondita e le sue capacità di insegnamento e di ricerca scientifica autonoma sono fuori discussione. Se la carriera accademica dovesse aprirsi alle donne, la raccomanderei al primo posto e col massimo calore per l'ammissione alla libera docenza» (15).

Edith Stein cercherà di entrare come docente alle università di Göttingen, Freiburg, Breslau e Kiel, ma non vi riuscirà. Dopo la sua conversione al cattolicesimo, insegnerà in un liceo di Spira e sarà impegnata in un'intensa attività di relazioni e conferenze sul problema femminile. Solo nel 1932 viene chiamata come docente al *Deutsche Institut für Wissenschaftliche Pädagogik* di Münster dove resterà fino a quando nel 1933 le sarà tolto l'insegnamento in quanto ebrea. Nello stesso anno entra nel monastero delle Carmelitane di Colonia dove vestirà l'abito religioso e scriverà le principali opere filosofiche e mistiche. Nel 1942 viene deportata e uccisa ad Auschwitz.

15. In T. Renata de Spiritu Sancto, o.c.d., *Edith Stein*, Nürnberg 1954, p. 71 citato in R. Leuven, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reifen und Vollendung*, vol. X delle *Edith Steins Werke*, cit., pp. 22-23.

### Dall'estetica alla filosofia

Il tema dell'«empatia» (*Einfühlung*) che la Stein sceglie per la sua dissertazione fa la sua comparsa in modo esplicito e sistematico all'interno della riflessione estetica alla fine dell'800 per opera di Robert Vischer (16), studioso di arti figurative e di problematiche estetiche. La sua ricerca si innesta sulla scia delle riflessioni del padre, Friedrich Theodor Vischer (17), il quale, riprendendo la concezione hegeliana del bello come creazione e «riflesso dello spirito», aveva individuato nella «fantasia», in questa misteriosa forza interiore spirituale, non solo la facoltà estetica ma la fonte stessa del bello: il bello non è una cosa in sé, ma un puro atto di intuizione. Nel momento in cui noi cogliamo un oggetto della natura, lo «uccidiamo» nel suo essere naturale e lo facciamo rivivere nel suo valore simbolico ed è proprio questo valore «simbolico» che rivela ed esprime l'intima unione della natura e della fantasia, quella corrispondenza misteriosa che fa sì che un oggetto naturale possa commuoverci, turbarci, rallegrarci. Per esprimere questa capacità della fantasia di cogliere il valore simbolico della natura F.Th. Vischer parlava di «sentir dentro» (*Hineinfühlen*), di «con-sentire» (*Zusammenfühlen*). Attraverso quest'atto noi esprimiamo la vita della natura come vita spirituale: essa «palpita», «respira», «soffre» e così via; e noi possiamo cogliere questa dimensione della natura attraverso il «medium» del nostro corpo che è esso stesso unità di natura e di fantasia: quando sentiamo una voce umana che pure è un oggetto naturale, non cogliamo in essa il dato corporeo, ma il suo valore simbolico, cioè il significato delle parole che dice. Questa è ciò che

16. Cfr. R. Vischer, *Studien zur Kunstgeschichte*, Stuttgart 1886 e Id., *Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem*, Halle 1927. Vedi il saggio di B. Croce, *Roberto Vischer e la contemplazione estetica della natura*, in Id., *Ultimi saggi*, Bari 1963, pp. 193-205.

17. Cfr. F. Th. Vischer, *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1846-1857, e Id., *Kritische Gänge*, Stuttgart 1867.

Robert Vischer definirà *empatia*: coglimento della vita della natura esterna, come fosse vita della natura interna, cioè del proprio corpo.

L'utilizzo del termine «empatia» ad opera di Robert Vischer (il quale credeva in un primo tempo di esserne stato il coniatore) non si può dunque immediatamente ricollegare al termine «empatia» che compare occasionalmente e senza specificazioni in Herder o Novalis (18): mentre nella letteratura romantica l'empatia esprime immedesimazione totale nella vita della natura concepita come essere vivente spirituale, qui la natura è vista invece come contrapposta, alienata dallo spirito, priva di logos e di anima ed è la fantasia umana a trasmettere e «sentire» in essa, riflessa, la vita dello spirito. Lo sfondo sui cui si muove alla fine dell'800 il tema dell'empatia — che diventa argomento, problema o soluzione sperata — è ormai quello della divisione, dell'alterità: eppure è proprio questa alterità che si tenta di rimuovere, cancellare, non accettare, tanto forte è la nostalgia e l'angoscia dell'unità perduta, e all'empatia viene affidato il compito di ricucire l'originaria indifferenziazione eliminando tutto ciò che appare estraneo e cogliendo solo ciò che è uguale a sé. La dialettica è qui ancora tra un soggetto monadico e la natura e non tra soggetti diversi, ma già si può cogliere nella dinamica del pensiero la tensione di quella vicenda — di ricerca e di crisi — non solo teorica che segna il passaggio dall'Ottocento al Novecento.

A dare piena cittadinanza al concetto di empatia e a farne il caposaldo della propria concezione filosofica ed estetica dopo le riflessioni di Vischer, è Theodor Lipps (19). Secondo

18. Sulla storia del concetto di empatia vedi Th. Ziegler, *Zur Genesis eines ästhetischen Begriffs (= Einfühlung)*, in «Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte», 7 (1894), p. 115; W. Percept, *Historisches und Systematisches zur Einfühlung*, in «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», 11 (1966), pp. 202 s.

19. Cfr. Th. Lipps, *Ästhetik*, 2 voll., Hamburg 1903-1906; Id., *Weiteres zur Einfühlung*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», 4 (1905); Id., *Einfühlung und ästhetisches Genuss*, in «Die Zukunft», (1906).

Lipps l'unico senso sperimentabile della vita è quello che si esprime nella «forza» intesa come tensione interiore, attività, animazione. Il sentimento di questa attività coincide con il sentimento stesso di sé: se esso può esprimersi liberamente, in sintonia e armonia con se stesso, provoca piacere e soddisfazione, se è imprigionato, diviso in se stesso, disperso in attività diverse e contraddittorie, produce dispiacere. In questa prospettiva gli oggetti vengono sentiti — «empatizzati» — come positivi o come negativi a seconda che vengano vissuti come possibilità di affermazione vitale o come negazioni della vita stessa: ciò che viene vissuto come affermazione, come conferma della tensione vitale dell'Io contemplativo è il «bello» e l'empatia è appunto il sentirsi in sintonia con l'oggetto, il cogliere che esso «sente» ciò che noi sentiamo. La teoria estetica di Lipps, che diede vita — assieme a quelle di Volkelt (20), Stern (21) e altri — alla cosiddetta «estetica dell'*Einfühlung*», finiva così per apparire come un'estetica del piacevole, come un'edonistica in cui il bello è definito come ciò che soddisfa il nostro desiderio, incorrendo così negli strali della critica di Benedetto Croce che la definì come una sorta di «culinaria» che concepisce il bello e l'arte «come pietanze e intingoli» (22). In realtà i teorici dell'*Einfühlung* avevano più volte sottolineato che il piacere di cui trattavano era del tutto disinteressato e dunque contemplativo, ma il furore polemico del Croce non volle credere a queste dichiarazioni, anche perchè il vero oggetto della sua critica non era tanto il risultato di queste teorie, quanto piuttosto il loro punto di partenza: lo psicologismo.

Ma al di là del dibattito che queste teorie suscitavano, ciò che qui interessa sottolineare è che dal campo estetico l'interesse per l'empatia si diffuse al campo psicologico e fi-

20. Cfr. J. Volkelt, *System der Ästhetik*, 3 voll., München 1905-1914.

21. Cfr. P. Stern, *Einfühlung und Assoziation in der neueren Ästhetik*, 1898.

22. B. Croce, *Intorno alla cosiddetta estetica della «Einfühlung»*, in *Ultimi saggi*, cit., p. 187.

losofico. Lo stesso Lipps aveva utilizzato il concetto di «em-  
patia» per definire non solo l'esperienza estetica, ma anche  
la conoscenza degli altri soggetti e la comunicazione tra di  
loro. Secondo la sua concezione l'istinto umano è portato  
a imitare, a riprodurre i movimenti e gli atteggiamenti altrui  
e quando ciò avviene in noi si ripetono non solo le ma-  
nifestazioni esteriori ma anche gli stati emotivi che si ac-  
compagnano a queste: ripercorrendo (realmente o idealmen-  
te) i movimenti altrui possiamo «sentire» ciò che l'altro  
sente e proiettarci in lui fino ad essere «uno» con lui. Dal  
piano estetico si giunge così al piano psicologico e filoso-  
fico: qui il problema non è più solo la distanza che si è  
aperta tra il soggetto e la natura, non è più solo la rottura  
dell'unità cosmica, è qualcosa di più vicino, la distanza si  
è aperta tra i soggetti umani stessi rendendo difficile la  
comunicazione, le condizioni stesse della comunicazione, e  
l'empatia non è qui solo invocata a ricostituire la magica  
sfera primitiva, ma a ridare senso e possibilità alle rela-  
zioni umane.

Con Husserl e la scuola fenomenologica il tema della  
empatia, spogliato di quella certa enfasi da cui era stato  
rivestito, si ripropone in tutta la sua densità intrecciando  
in un'unica problematica le due dimensioni che le tratta-  
zioni precedenti dell'empatia avevano individuato: il rap-  
porto tra il soggetto e la natura e il rapporto tra i sog-  
getti. Nella riflessione di Husserl, così come prima ci è  
stata riferita dal racconto della Stein, il tema dell'inter-  
soggettività, e dunque dell'empatia, si riconnetteva a quello  
del mondo esterno: «Tutto ciò che vale per me, — scriveva  
Husserl — vale anche, a quanto ne so, per tutti gli altri  
uomini, che mi sono alla mano nel mio mondo circostante.  
Sperimentandoli come uomini, li comprendo e li accetto come  
«io», quale io sono, e riferentisi ciascuno al suo mondo  
circostante naturale: in maniera tale però che concepisco il  
loro e il mio mondo circostante come un solo e medesimo  
mondo oggettivo, che si diversifica soltanto nel modo con

cui giunge alla coscienza di ciascuno di noi. Ciascuno ha il  
suo luogo da cui vede le cose alla mano e quindi a ciascuno  
le cose appaiono diversamente. Parimenti, diversi sono per  
ciascuno gli attuali campi di percezione, di memoria, ecc.,  
precludendo poi dal fatto che anche ciò di cui si ha in-  
tersoggettivamente una coscienza comune è consaputo in  
modalità diverse, in diversi modi di concepire, in gradi di-  
versi di chiarezza, ecc. Con tutto questo, noi ci intendiamo  
con i nostri simili e poniamo insieme una realtà oggettiva  
spazio-temporale, quale *nostro comune mondo esistente, a  
cui noi stessi apparteniamo*» (23).

L'empatia diviene così la strada attraverso cui sperimentiamo l'esistenza di soggetti diversi da noi anch'essi al cen-  
tro di un loro mondo circostante e oltrepassiamo la visione  
del nostro mondo per giungere a quella del mondo oggettivo.  
Superando la concezione unilaterale di una realtà «asso-  
luta» così come quella di un soggetto «assoluto» e ponendo  
come struttura fondamentale dell'essere la relazione origi-  
naria tra il mondo e la coscienza nella sua intersoggettività,  
la prospettiva husserliana cercava di individuare una via  
d'uscita teoretica alla frattura non riconciliata tra soggetto  
e realtà che il pensiero dell'800 sembrava aver celebrato nei  
suoi esiti finali. E' in questa atmosfera che si colloca la  
ricerca di Edith Stein: il tema dell'empatia è la piccola porta  
attraverso la quale si gioca una sfida più grande, prendere  
coscienza dell'alterità incancellabile che vi è tra soggetto e  
natura e tra soggetti diversi ma al tempo stesso individuare  
le condizioni di possibilità di rapporto e comunicazione tra  
questi poli.

23. E. Husserl, *Ideen*, tr. it. a cura di G. Alliney e E. Filippini, vol. I,  
Torino 1965, p. 61. Nel volume II delle *Ideen* — che la Stein lesse solo a  
lavoro ultimato — Husserl sviluppa ulteriormente il tema dell'empatia (nella  
traduzione delle *Ideen* il termine *Einfühlung* è tradotto con «entropatia»)  
al livello dell'essere naturale e spirituale: cfr. E. Husserl, *Ideen*, tr. it. cit.,  
vol. II, pp. 560-565 e 736-737.

### Sul problema dell'empatia

Il testo della dissertazione di laurea presentato da Edith Stein all'università di Freiburg i.B. nel 1916 aveva per titolo «Il problema dell'empatia nel suo sviluppo storico e nella trattazione fenomenologica» e comprendeva una prima parte a carattere storico in cui veniva analizzato l'emergere del problema dell'empatia all'interno della riflessione estetica, psicologica ed etica. Questa prima parte è stata lasciata cadere dalla stessa Stein nel momento della pubblicazione della dissertazione nel 1917 in un'edizione che si articola in tre parti che conservano l'antica numerazione (II, III, e IV).

Fra l'altro nel periodo di tempo che va dalla discussione della dissertazione alla sua pubblicazione Edith Stein, come assistente di Husserl, ha la possibilità di leggere i manoscritti del volume secondo delle *Ideen* che contengono diversi accenni al problema dell'empatia. Tuttavia — come ci avverte la premessa — il lavoro resta immutato: se avesse dovuto mettervi mano la Stein non avrebbe potuto ignorare i contributi del maestro, mentre così — pur dichiarandosi debitrice a lui in tutto il suo lavoro filosofico — può affermare, con una punta di orgoglio, di aver compiuto un lavoro del tutto personale, consapevole d'altra parte di offrire solo «un piccolo contributo al lavoro da fare in questo campo» (p. 51).

Eliminata la parte storica il lavoro di analisi procede dunque a livello di pura generalità del fenomeno: si cerca di stabilire l'«essenza» dell'empatia e il suo ruolo nella costituzione dell'individuo psicofisico e della persona spirituale. L'empatia viene subito definita come «esperienza di soggetti altri da noi e del loro vissuto», cioè come quell'esperienza in cui noi «cogliamo» la coscienza altrui. La «seconda» parte del saggio («L'essenza degli atti di empatia») si articola in tre momenti: una breve presentazione del metodo fenomenologico con cui viene condotta la ricerca, l'analisi della specificità dell'empatia a confronto con altri atti della co-

scienza pura, la discussione e la critica delle spiegazioni correnti che sono state date del fenomeno dell'empatia.

Nel primo momento la Stein presenta le caratteristiche del metodo fenomenologico applicato al problema dell'empatia. Il punto di partenza è la *datità* della coscienza altrui, il fatto cioè che noi sperimentiamo esserci dei soggetti diversi da noi aventi una loro vita psichica. Che cosa significa analizzare fenomenologicamente questo fatto? Significa operare la «riduzione», cioè la «messa tra parentesi» di tutto ciò di cui in quest'esperienza si può dubitare (compresa la mia esistenza e quella altrui). A questa «riduzione» sopravvive la «datità» di questo fenomeno alla mia coscienza. Paradossalmente il fenomeno che mi è dato potrebbe non essere «posto nell'esistenza» (come nel caso del sogno e dell'allucinazione) e tuttavia questo suo «essere dato» alla mia coscienza ci sarebbe e sarebbe indubitabile. Questo fenomeno è dunque l'oggetto della fenomenologia. Ma studiare questo fenomeno non significa fermarsi alla «percezione» della sua «datità», bensì significa cogliere la sua «essenza» pura che mi è data nell'intuizione o «astrazione ideante».

La fenomenologia si presenta dunque come approccio alla realtà indipendente dai risultati delle altre scienze, essa deve trovare in se stessa la propria fondazione. In questo la Stein accoglie pienamente la lezione della critica husserliana contro lo psicologismo: nella ricerca sull'empatia la domanda preliminare è quella sull'essenza del fenomeno e secondariamente quella sulla genesi di esso. La definizione dell'«empatia» nella sua essenza non può essere data dalla psicologia genetica perché la ricerca sulle cause di un fenomeno presuppone già il «che» come «il che cosa» di questo fenomeno. Con questo la Stein non nega un rapporto tra le due discipline pur nel rispetto della reciproca autonomia e una positiva collaborazione, ma vuole riservare con forza il compito dell'*analisi dell'essenza* e della *giustificazione* alla ricerca fenomenologica.

Precisati i criteri della ricerca, la via percorsa per la de-

Fenomenologia

finizione della «specificità» dell'empatia — e siamo al secondo momento — è quella di cogliere la sua diversità rispetto agli altri atti della coscienza pura. Prendiamo l'esperienza del cogliere il dolore di un amico. Quest'esperienza è diversa innanzitutto dalla *percezione esterna*: la percezione è sempre relativa a una «cosa» che mi sta davanti «in carne ed ossa» e certo il dolore non può essere percepito come una «cosa». Tuttavia anch'esso è presente qui ed ora, ma il modo con cui esso mi è dato non ha il carattere dell'«originarietà», non mi è immediatamente presente, ma me lo devo «presentificare». L'esperienza dell'empatia ha dunque il carattere di un atto originario (che si compie in questo momento, «qui ed ora») il cui contenuto (ad esempio, il dolore altrui) non è originario. In questo senso l'empatia è analoga al ricordo all'attesa, alla fantasia: atti originari attraverso cui sono date realtà non originarie. Ma mentre nel ricordo, nell'attesa, nella fantasia la non-originarietà del contenuto è dovuta al suo non essere presente qui ed ora, nell'empatia ciò è dovuto al fatto che il contenuto è il contenuto di un altro soggetto, di un soggetto diverso da noi. Da una parte il vissuto altrui può essere oggetto della mia esperienza a patto che io riesca a volgermi ad esso dal punto di vista di chi lo vive, e riesca a mettermi «presso» di lui, «al suo posto»; d'altra parte la «alterità» dei soggetti resta per la Stein irriducibile e dunque l'originarietà con cui l'altro vive il suo dolore o la sua gioia non mi è data.

Questa è la struttura fondamentale della relazione intersoggettiva: come la coscienza è strutturalmente aperta alla realtà esterna che le è data in modo originario e tuttavia la coscienza è irriducibile ad essa, così l'Io è aperto agli altri. Io, li coglie come centri di orientamento del mondo diversi da sè, ne coglie la vita psichica, ne può «empatizzare» le esperienze vissute, tuttavia anche nel momento della massima partecipazione e immedesimazione (l'Io) non scompare non si «fonde» nell'Io dell'altro, ma gli resta accanto, intimamente solidale eppure diverso. Ed è proprio questo per-

manere della diversità che consente l'empatia, in quanto esperienza vissuta da un Io ben determinato: se l'Io si annullasse, venisse cancellato o — per converso — assorbisse l'altro non si darebbe più esperienza di soggetti «altri» da noi.

Perfino Dio — sottolinea la Stein, ed è interessante notare questi accenni alla realtà religiosa così acuti benché appartenenti a un periodo che si vuole «biograficamente» indifferente alla fede — può cogliere il vissuto umano «empathicamente», cioè come vissuto di un «altro da sè», rispettandone dunque l'irriducibilità del soggetto.

E' sulla base di questa prospettiva che vengono — nel terzo momento — discusse e criticate le altre teorie sull'empatia. Da un lato vi sono le teorie «genetiche» dell'imitazione, dell'associazione e della conclusione per analogia che vogliono fondare empiricamente questo fenomeno; dall'altro vi sono concezioni diverse, in particolare quelle di Lipps e di Scheler che in qualche modo mettono in discussione proprio questo punto focale: l'irriducibilità dell'Io.

E' interessante notare come la Stein applichi la propria rigorosa critica fenomenologica ad autori della portata di Lipps e Scheler senza alcun «timore reverenziale» anche se con grande correttezza metodologica, e d'altra parte saranno loro stessi (soprattutto Scheler) a prendere in considerazione le osservazioni contenute in questo saggio nella rielaborazione delle loro opere (24).

Nella descrizione del fenomeno dell'empatia Lipps fa l'esempio dello spettatore che assiste rapito allo spettacolo di un acrobata e completamente immedesimatosi nei suoi movimenti diviene «un'unica persona» con l'acrobata stesso. E' esattamente questa identificazione dell'Io che la Stein rifiuta con forza: se lo spettatore di fronte all'acrobata dimen-

24. Vedi ad esempio M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923 (tr. it., Roma 1980) che è la riedizione rielaborata del saggio *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle 1913, saggio cui l'analisi della Stein si riferisce. Per gli accenni di Scheler alla Stein, cfr. tr. it. cit., pp. 42, 54 e 66.

tica se stesso, tuttavia non si dissolve in lui, tant'è vero che pur senza accorgersene compie dei movimenti propri (come raccogliere il programma caduto per terra), dunque lo spettatore non è «uno» con l'acrobata ma è solo *presso* di lui.

Anche nell'analisi di Scheler, sia pure da un punto di vista diverso, vi è un analogo pericolo. Scheler sostiene che è possibile percepire l'Io altrui esattamente nello stesso modo con cui noi cogliamo il nostro Io e questo per il fatto che inizialmente siamo immersi in una «corrente indifferenziata di vissuto» in cui è impossibile diversificare le esperienze proprie da quelle altrui. Ma è proprio questo «vissuto indifferenziato» che per la Stein risulta impossibile, poiché ogni «vissuto» per essere tale rimanda e presuppone un Io che lo «viva» e certamente non può darsi un «vissuto» senza un Io. La critica della Stein appare costantemente tesa a salvaguardare quella che le appare una delle più preziose acquisizioni della fenomenologia husserliana, la costituzione indipendente dell'Io.

La «terza» parte della dissertazione prende in esame la costituzione dell'individuo psicofisico proprio e altrui e il ruolo che l'empatia svolge in questa. La Stein ci presenta l'individuo come un essere unitario fatto di un corpo fisico e di un Io cosciente. Questa unità non è una semplice somma dei due elementi, in quanto nell'unione essi assumono caratteri diversi: il corpo fisico (*Körper*) diventa corpo vivente (*Leib*) e la coscienza si presenta come anima, principio psichico del corpo. L'unità profonda dell'individuo — che in quanto «individuo psicofisico» appartiene all'ambito naturale, mentre la «persona» appartiene a quello spirituale — è sottolineata con forza ed è dimostrata dal fatto che esistono processi particolari (quali ad esempio i cosiddetti «sentimenti generali» come la vivacità o la debolezza) appartenenti contemporaneamente al corpo e all'anima. Questa unità si costituisce attraverso tutte le caratteristiche dell'individuo psicofisico il quale ci viene presentato come portatore di campi sensoriali, centro di orientamento del mondo spaziale,

dotato di movimento libero, soggetto di fenomeni vitali e di fenomeni espressivi. Ognuna di queste caratteristiche è tipica anche della costituzione dell'individuo altrui ed ognuna di esse può essere colta attraverso l'empatia. Dunque l'empatia, se da un lato è esperienza originaria di un contenuto non-originario, coglie però d'altra parte la globalità dell'individualità altrui, in tutti i suoi aspetti, coglie l'altro del tutto analogo a me stesso sul piano psicofisico, anzi è proprio l'appartenenza ad un «tipo» comune che consente l'empatia.

Ma il cogliere l'altro nelle stesse mie caratteristiche costitutive non rappresenta solo un arricchimento della mia conoscenza del mondo esterno, bensì mi consente di arrivare ad una visione più autentica di me stesso. Solo attraverso l'empatia, cioè il cogliimento del vissuto altrui, giungo a cogliere me stesso in modo pieno: l'immagine del mondo altrui non solo modifica e rende più ricca la mia immagine del mondo, ma modifica anche l'immagine di me stesso tanto da diventarne costitutiva. La mia specifica esperienza di me stesso — secondo la Stein — si limita a presentarmi il mio corpo come un corpo vivente oppure come un corpo fisico diverso da tutti gli altri; è solo quando, oltre a vedere me stesso, vedo anche come gli altri mi vedono che giungo a cogliere l'unità del corpo fisico con quello vivente e la sua somiglianza con gli altri.

Nella costituzione dell'individuo psicofisico, l'empatia si rivela dunque come condizione di possibilità sia del proprio individuo che del mondo esistente esterno. Nel cogliere l'immagine del mondo che gli altri hanno mi accorgo che si tratta del medesimo mondo che io percepisco solo visto da un punto di vista diverso; con questo scopro che l'apparizione del mondo è dipendente dalla coscienza individuale mentre il mondo è indipendente dalla coscienza. Attraverso l'esperienza intersoggettiva delle diverse immagini del medesimo mondo posso dunque giungere a dimostrare l'esistenza indipendente del mondo. Senza l'empatia non solo sarei rinchiuso all'interno della «mia» immagine del mondo, ma sarei in-

capace di cogliere la consistenza stessa del mondo, cioè la sua esistenza indipendente.

Su questo problema — che all'interno del dibattito sull'«idealismo» doveva rappresentare un punto centrale — la Stein non dice di più, tuttavia la sua posizione è chiara: l'esperienza intersoggettiva è condizione di possibilità del darsi del mondo esterno il quale proprio in questo suo apparire nella diversità dell'orizzonte intersoggettivo si rivela dotato di un'esistenza indipendente.

L'analisi fin qui condotta mette in luce il pieno valore «fondativo» dell'empatia, il suo essere un elemento costitutivo dell'esistenza umana. Il cogliere l'esperienza altrui non è un atto successivo al cogliimento della mia vita interiore e della realtà esterna, ma è un atto costitutivo di ogni piena esperienza di sé e del mondo. Ma accanto a questo valore «fondativo» l'empatia possiede un costante valore «correttivo»: essa mi aiuta a verificare e correggere il modo stesso con cui io valuto il mio comportamento, gli altri possono cogliere cose che io non colgo di me stesso e aiutarmi così a modificare il mio giudizio.

Ma l'individuo psicofisico che appartiene all'ambito della natura non esaurisce tutto l'essere dell'uomo, accanto a questa dimensione c'è anche la sfera dello Spirito, la sfera dell'essere personale che la Stein prende in esame nell'ultima parte. Nell'individuo psicofisico la coscienza, in quanto principio psichico del corpo vivente, era strettamente unita al corpo fisico e di conseguenza era soggetta alle leggi della causalità naturale. Ma la coscienza non è semplicemente soggetta alla natura, è anche in grado di distaccarsi da questa trasformandosi in oggetto della sua riflessione. Con questo la coscienza è divenuta spirito.

Nell'analisi del mondo dello spirito la Stein si richiama alle analisi di Dilthey e della sua distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Mentre nell'ambito naturale vige la legge della causalità, nell'ambito dello spirito vige la legge della «motivazione» che non può essere ricondotta

alla processualità deterministica. La Stein riprende il tema della distinzione iniziale tra fenomenologia e scienze naturali, in particolare nei confronti della psicologia sperimentale, affermando la diversità irriducibile dei due ambiti e dunque l'impossibilità di ricorrere nella sfera spirituale a spiegazioni causalistiche. Con questo la Stein non vuole criticare soltanto l'atteggiamento degli studiosi di scienze naturali che considerando poco scientifiche le scienze dello spirito pretendono di applicarvi il loro metodo, ma soprattutto la posizione di quegli studiosi di scienze dello spirito, ad esempio storici o linguisti, che affascinati dal «modello dell'esattezza» invocano per primi una fondazione empirica della loro disciplina. Il mondo spirituale è il mondo in cui avviene la costituzione della persona, è il mondo dei valori, del cogliere i valori attraverso il sentire, il volere, il conoscere. La persona si presenta non più semplicemente come unità di corpo vivente e anima, ma come «unità di senso», come soggetto capace di cogliere e conferire «senso» al vissuto. Il problema che ora si pone è se a questo livello sia possibile l'empatia, sia possibile cioè cogliere il vissuto altrui. Mentre a livello dell'individuo psicofisico potevo cogliere il vissuto altrui (il «calore», la «rabbia» che un altro sente) grazie all'appartenenza comune a un «tipo» come è possibile che questo avvenga nel regno dello spirito dove ogni persona è «tipo» a se stessa? In realtà, risponde la Stein, anche a livello spirituale ci sono «tipi» di diverso grado di generalità e come nel mondo psicofisico il tipo più generale era quello dell'organismo vivente, così nel mondo spirituale il tipo più generale è quello del soggetto che «vive» i valori. Anche se io stesso non sono credente — ed è interessante di nuovo notare l'emergere qui della problematica religiosa — tuttavia posso capire come un uomo credente possa sacrificare alla sua fede ogni suo avere. Ma l'empatia spirituale presuppone che noi stessi siamo capaci di sentire i valori e non semplicemente di fare delle scelte perché contagiati dagli altri. Chi vive solo «per contagio» non è una persona ma



solo un fantasma di questa. D'altra parte se invece del «tipo generale» di un soggetto che vive i valori noi prendiamo il nostro Sè particolare come criterio per cogliere e valutare il vissuto altrui finiamo per precluderci la comprensione degli altri o ancora peggio finiamo per manipolare la verità degli altri. Anche a livello spirituale troviamo qui riproposta la struttura fondamentale della relazione intersoggettiva, la comunicazione tra persone si fonda sull'apertura strutturale di queste all'«altro», ma al tempo stesso sul proprio essere autenticamente se stesse, irriducibili ad essere annullate o a «farsi» vivere dagli altri. L'empatia spirituale è motivo di arricchimento sia nel caso in cui vengano empatizzate «persone affini» sia nel caso in cui vengano empatizzate persone diverse: le persone simili a noi ci stimolano a sviluppare ciò che in noi «si è assopito», le persone diverse ci fanno capire ciò che noi non siamo e ci consentono di scoprire valori per noi sconosciuti.

Il problema finale che la dissertazione affronta e che resta in qualche modo «singolarmente» sospeso — «singolarmente» se si pensa alla successiva evoluzione intellettuale e umana di Edith Stein — è il problema dell'empatia tra persone puramente spirituali. Nel corso dell'analisi abbiamo visto come l'empatia possa avvenire solo attraverso la corporeità. E' sempre e solo attraverso dei segni concreti che lo spirito si manifesta e si esprime, d'altra parte nell'esperienza religiosa si sente spesso parlare di un rapporto con Dio o con uno spirito protettore che non passa attraverso la sfera della corporeità. Certamente ci sono casi di autosuggestione, ma «assieme alle allucinazioni di questa esperienza, non è già data anche la possibilità essenziale di una esperienza autentica in quest'ambito?». Di fronte a questo interrogativo, che d'altra parte nella sua formulazione sembra già precludere a una risposta positiva, la Stein limita la sua risposta a un «non liquet».

Il saggio della Stein, pur nei limiti insiti in ogni dissertazione di laurea e pur nella faticosità della lettura, si rivela

ricco di motivi di interesse. Innanzitutto per la conoscenza dell'opera e della figura di Edith Stein, personaggio affascinante del panorama culturale di questo secolo e certamente una tra i maggiori mistici del Novecento. E' interessante leggere questa trattazione sull'empatia pensando alle opere che scriverà successivamente e ricercare in esse i riverberi di questa struttura fondamentale della personalità e della relazione intersoggettiva: dagli scritti sull'individuo psichico che riprendono molti temi qui trattati, agli scritti politici in cui la relazione intersoggettiva entra nella dinamica «comunità-società» ripresa da Tönnies, agli scritti filosofici sull'essere finito e l'essere eterno, agli scritti mistici in cui la relazione intersoggettiva è divenuta la relazione dell'anima con Dio in cui l'originalità dell'io e la sua libertà non vengono cancellate, bensì compiute nel modo più alto. Così come è interessante, retrospettivamente, rileggere questa dissertazione conoscendo l'evoluzione della Stein e cercandone segni, germi, motivi di quelle tematiche e di quelle prospettive che verranno più oltre sviluppate.

Un secondo motivo di interesse nei confronti di questo saggio è che esso ci consente di ricostruire un altro tassello della scuola fenomenologica e del dibattito che essa promuoveva al suo interno (in particolare con Husserl e Scheler) e all'esterno su problemi di fondo relativi a discipline diverse quali la filosofia, l'estetica, la psicologia e le scienze sociali.

Infine, vi è un interesse teoretico: questo lavoro della Stein riporta al centro dell'attenzione un tema centrale della filosofia quale quello dell'empatia e dell'intersoggettività in generale, tema che si potrebbe addirittura definire uno degli nodi più rilevanti dello sviluppo del pensiero dall'800 al '900. In qualche modo il pensiero del secolo scorso — è chiaro che nel formulare questo giudizio si è esposti al pericolo di semplificazioni brutali — sembra consegnato alla dialettica di una soggettività destinata a restare perpetuamente monadica: anche quando la soggettività cerca di uscire dalla solitudine individuale essa finisce spesso per rovesciarsi in

una soggettività collettiva con il rischio di esiti totalitari o comunque a-dialogici. Non c'è dubbio che nell'emergere del tema dell'intersoggettività nel pensiero di Husserl (ma grande merito della Stein è averlo colto e tematizzato come centrale) vi è l'intuizione profonda di un dramma del pensiero occidentale a cui la filosofia all'inizio del secolo si trovava, sfidata, a rispondere. In questa coscienza e in questa ricerca si possono collocare le riflessioni delle filosofie personalistiche comunitarie e delle filosofie dialogiche o tematizzanti l'alterità (si pensi a un filone di pensiero ebraico in cui compaiono i nomi di Buber e di Levinas) come anche i tentativi di fondazione intersoggettiva della comunicazione linguistica ed etica tipici di alcuni settori della filosofia tedesca contemporanea.

Lo sviluppo della filosofia del Novecento mostra come questo cammino verso un'intersoggettività fondata, che mantenga l'apertura costitutiva all'«altro» e l'insopprimibile libertà dell'«Io», sia ancora in gran parte da percorrere. Eppure è su questa strada che occorre procedere se si vogliono realizzare condizioni culturali e sociali in cui possa esprimersi l'originalità di ogni uomo e si possa convivere come soggetti capaci di cogliere e conferire senso alle cose e alla propria esistenza.

## NOTA ALLA TRADUZIONE

La presente traduzione è stata condotta sulla base di *Zum Problem der Einfühlung* pubblicata dall'editrice Kaffke di Monaco nel 1980 che riproduce integralmente l'edizione originale del 1917 pubblicata ad Halle dalla «Buchdruckerei des Waisenhauses». Lo stile della dissertazione ha un andamento piuttosto scolastico e l'espressione non è sempre chiara e scorrevole. Tuttavia la traduzione trattandosi di un testo scientifico è stata condotta con il criterio della massima aderenza all'originale — sia da un punto di vista terminologico che stilistico — anche a scapito dell'eleganza della forma. Il linguaggio della Stein risente, come è naturale, della terminologia di Husserl e della scuola fenomenologica in generale, anche se non sempre l'accezione dei termini da lei usati è la stessa del suo maestro, e talvolta vi sono oscillazioni del significato anche nel pensiero stesso della Stein che si trovava, al tempo della stesura dell'opera, ancora in un periodo di formazione. Si sono dunque tenute presenti le traduzioni in lingua italiana degli scritti di Husserl e di altri fenomenologi, anche se talvolta ci si è discostati da queste là dove la specificità del pensiero della Stein lo richiedeva. In generale si è accompagnata la traduzione dei termini principali con l'originale tedesco tra parentesi, per dare conto ed anche per «correggere» l'arbitrarietà inevitabile che ogni traduzione porta con sé. In ogni caso riportiamo qui di seguito un elenco di termini specifici originali con a fianco il corrispondente italiano.

*Abschattung*

«proiezione d'ombra» (si è preferito questo termine preso a prestito dal linguaggio figurativo e artistico piuttosto che quello di «adombramento»)

*Abstraktion*astrazione - L'astrazione ideante (*ideierende Abstraktion*) nella fenomenologia di Husserl è l'atto che coglie l'«essenza»

<i>Affektlaut</i>	espressione sonora di stati emozionali
<i>Annahme</i>	assunzione
<i>Anschauung</i>	intuizione
<i>Anzeichen</i>	indice
<i>Anzeige</i>	indicazione
<i>Auffassung</i>	apprensione
<i>Ausdruck</i>	espressione
<i>ausfüllen</i>	saturare
<i>ausschalten</i>	«mettere tra parentesi»
<i>Bedeutung</i>	significato
<i>Beschaffenheit</i>	determinazione
<i>Bewusstsein</i>	coscienza
<i>Bewusstseinsstrom</i>	flusso di coscienza
<i>darstellen (sich)</i>	«ostendersi»
<i>dinglich</i>	cosale
<i>echt</i>	autentico ( <i>unecht</i> =inautentico)
<i>Eigenschaft</i>	proprietà
<i>Einfühlung</i>	empatia - Si è preferita questa traduzione perché ormai più corrente rispetto a «intropatia» o «entropatia». Non è sembrato opportuno lasciare il termine nell'originale perché essendo questo usato anche nelle forme di verbo («empatizzare») e di aggettivo («empatico») occorre trovare un termine analogo che consentisse la stessa varietà di forme
<i>Einsföhlung</i>	unipatia
<i>Empfindung</i>	sensazione (gli aggettivi relativi sono <i>empfindlich</i> =sensoriale e <i>empfindend</i> =sensitivo)
<i>Erfahrung</i>	esperienza ( <i>erfahren</i> =sperimentare)
<i>erfassen</i>	cogliere ( <i>Erfassung</i> =coglimento)
<i>Erfüllung</i>	«riempimento» (nel senso di soddisfazione, realizzazione di un'intenzione)
<i>Erlebnis</i>	esperienza vissuta. Anche qui si è preferito tradurre il termine piuttosto che lasciarlo nell'originale per i motivi sopra esposti riguardo al termine «empatia». Si è tradotto <i>das Erleben</i> con «il vissuto» e il verbo « <i>erleben</i> » con vivere» (sempre riportato tra virgolette) usando come verbo transitivo (es. «vivo» questa situazione)
<i>Erlebnisstrom</i>	corrente di vissuto
<i>erscheinen</i>	apparire ( <i>Erscheinung</i> =apparizione)
<i>fremd</i>	altro, altrui, altro da me
<i>Ganz</i>	intero

<i>gebend</i>	offerente
<i>Gebundenheit</i>	legame
<i>Gefühlsansteckung</i>	contagio di sentimenti
<i>Gegenheit</i>	datità
<i>gegenwärtig</i>	presente (nel senso temporale)
<i>Gehalt</i>	«contenuto» (sempre tra virgolette a significare l'«importo» di qualche cosa - mentre <i>Inhalt</i> =contenuto, nel senso più generico)
<i>Gemeingefühl</i>	sentimento generale
<i>gerichteteinsauf</i>	essere-rivolto-a
<i>Hinblicken</i>	sguardo
<i>hinversetzen (sich)</i>	immedesimarsi
<i>Untergrunderlebnis</i>	esperienza di sfondo
<i>Hof</i>	alone
<i>iterierbarkeit</i>	iterabilità
<i>Klärung</i>	chiarificazione
<i>Körper</i>	corpo fisico
<i>lebendige Bewegung</i>	movimento vivente
<i>Leib</i>	corpo vivente
<i>Mitfreude</i>	congioire
<i>Mitgefühl</i>	simpatia
<i>mitmachen</i>	partecipare
<i>Nachfühlen</i>	immedesimazione affettiva
<i>Nachleben</i>	immedesimazione vitale
<i>Reduktion</i>	«riduzione» (si tratta della «riduzione fenomenologica»)
<i>Seele</i>	anima ( <i>seelisch</i> =psichico)
<i>Signal</i>	segnale
<i>Sinn</i>	senso
<i>sinnlich</i>	sensibile
<i>Symbol</i>	simbolo
<i>Täuschung</i>	illusione (nel senso di «inganno», «errore»)
<i>Träger</i>	portatore (nel senso di «latore», «soggetto dotato di»)
<i>Vergegenwärtigung</i>	presentificazione
<i>Verschmelzung</i>	fusione
<i>vorhanden</i>	presente (non nel senso temporale, ma nel senso della datità, dell'essere «qui»). Si è preferito mantenere il termine «presente» piuttosto che altre espressioni quali «alla mano» o «a disposizione» che risultavano appesantire il discorso. D'altra parte il contesto di significato evita l'eventuale confusione con <i>gegenwärtig</i> )
<i>Vorstellung</i>	rappresentazione

<i>wahrnehmen</i>	percepire
<i>Wertnehmen</i>	assunzione di valore
<i>Wirksamkeit</i>	efficacia (nel senso di avere, produrre effetto)
<i>Wortlaut</i>	espressione sonora verbale
<i>Zug</i>	tratto
<i>Zusammenhang</i>	connessione, contesto
<i>Zwenden (sich)</i>	volgersi
<i>Zweckäusserung</i>	espressione finalizzata

Le note al testo sono di Edith Stein. Tra parentesi quadra si sono dati i riferimenti bio-bibliografici agli autori citati; i riferimenti alle traduzioni italiane — trattandosi di traduzioni condotte su testi di Husserl e di Scheler rielaborati successivamente e quindi diversi dai testi analizzati dalla Stein — sono da intendersi come riferimenti non a «luoghi» specifici, ma agli argomenti trattati.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

## Opere di Edith Stein:

Le opere principali sono pubblicate nelle *Edith Steins Werke*, a cura di L. Gelber e R. Leuven, Louvain/Freiburg/Druten, 1950.

Vol. I, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Ioannes a Cruce*, 1950 (Tr. it. Milano 1960 e Roma 1982)

Vol. II, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Ausstiegs zum Sinn des Seins*, 1950

Vol. III, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate)*, I, parte, 1952

Vol. IV, idem, II parte, 1955

Vol. V, *Die Frau, ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, 1959 (si tratta di una raccolta di scritti e conferenze sul problema della donna - tr. it., Roma 1968)

Vol. VI, *Welt und Person*, 1962 (di questo volume è stata tradotta solo l'appendice dal titolo *La filosofia esistenziale di M. Heidegger*, Catania, 1979)

Vol. VII, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 1965 (da questo volume è stato tratto *Mein erstes Göttinger Semester*, Nürnberg 1979 (tr. it., Brescia 1982))

Vol. VIII, *Selbstbildnis in Briefen*, I parte, 1976

Vol. IX, idem; II parte, 1977

Il volume X delle opere è una biografia: R. Leuven, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reifen und Vollendung*, vol. X, cit., 1983

## Altri scritti della Stein:

*Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917

*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: a) Psychische Kausalität, b) Individuum*

und Gemeinschaft, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», V (1922), pp. 1-283  
 Eine Untersuchung über den Staat, in «Jahrbuch für Phil.», cit., VII (1925), pp. 1-123 (Ristampato assieme al saggio precedente, in volume a sè stante, Tübingen 1970)  
 Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Heiligen Thomas von Aquino, in «Jahrbuch für Phil.», cit., Ergänzungsband, 1929, pp. 1-24 (tr. it. Pistoia 1976)  
 Interventi della Stein sono riportati in *La Phénoménologie*, Journée d'études de la Société thomiste, Juvisy 12.9.1932, Paris  
 Über Geschichte und Geist des Karmel, in «Sonntagsbeilage der Augsburger Postzeitung», 31.1.1935  
 Briefauslese 1917-1942, Köln/Freiburg i.Br., 1965 (tr. it. Roma 1973)  
 Wege der Gotteserkenntnis, München 1979 (tr. it. in un'antologia che raccoglie anche altri scritti dal titolo *Vie della conoscenza di Dio*, Padova 1983)

Altri scritti inediti (quali *Einführung in die Philosophie*, ca. 1930; *Potenz und Akt*, ca. 1931; *Aufbau der menschlichen Person*, 1932/1933; *Theologische Anthropologie*, 1933; *Das mystische Sühneleiden des hl. Johannes vom Kreuz*, ca. 1934; *Letztes Heft Aufzeichnungen aus Köln*, ca. 1937) sono contenuti nell'Archivium Carmelitanum Edith Stein.

Per la letteratura critica su Edith Stein si vedano le bibliografie in:

- C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Milano 1976 (l'esposizione più completa del suo pensiero filosofico uscita in Italia), pp. 216-224  
 R. Leuven, *Heil im Unheil*, cit., pp. 192-193

## PREMESSA

Il lavoro integrale dal quale è tolta la seguente trattazione cominciava con un'esposizione puramente storica dei problemi via via affiorati nella precedente letteratura sull'empatia (*Einfühlung*): empatia estetica, empatia come fonte del vissuto altrui (*fremdes Erleben*), empatia etica e così via. Questi problemi, che nella mia esposizione sono stati distinti, si trovavano mescolati uno con l'altro nella trattazione, senza che vi fosse alcuna distinzione tra gli aspetti epistemologici, quelli descrittivi e quelli psicologico-genetici. Questa confusione era, a mio parere, l'ostacolo che aveva fino a quel momento impedito il raggiungimento di una soluzione soddisfacente. Per questo mi è sembrato innanzitutto necessario individuare il problema di fondo, da cui tutti gli altri dipendono e prendono significato, e sottoporlo ad una indagine approfondita. Questo lavoro positivo mi è sembrato allo stesso tempo necessario per fondare una presa di posizione critica nei confronti dei risultati raggiunti fino a questo momento.

Ho individuato questo problema di fondo nel problema dell'empatia in quanto esperienza di soggetti altri da noi (*fremd*) e del loro vissuto (*Erleben*). E' questo il problema che viene trattato nella seguente esposizione. Sono perciò ben consapevole che i risultati positivi che offro rappresentano solo un piccolo contributo al lavoro che occorre fare in questo campo. Devo confessare poi che delle circostanze particolari mi hanno impedito di rivedere approfonditamente ancora una volta il lavoro prima della pubblicazione. Dopo averlo presentato alla facoltà, nel mio ruolo di assistente privata del mio onorato mae-

stro prof. Husserl ho dato uno sguardo ai manoscritti della seconda parte delle sue *Ideen* che trattano in parte dello stesso problema, e, naturalmente, in una nuova trattazione di questo tema non potrei fare a meno di utilizzare le nuove indicazioni che ho ricevuto. L'impostazione del problema e il metodo del mio lavoro sono nati interamente dagli stimoli ricevuti dal prof. Husserl, tanto che è davvero molto problematico dire quali cose, all'interno della presente esposizione, io possa definire di mia «proprietà spirituale». Posso dire però che i risultati che qui presento sono il frutto di un lavoro personale, e questo non potrei più sostenerlo se ora vi apportassi delle modifiche.

## II. L'ESSENZA DEGLI ATTI DI EMPATIA

### § 1. Il metodo della ricerca

Alla base di ogni indicazione sull'empatia sta questo tacito presupposto: ci sono dati soggetti altri da noi e il loro vissuto. Si esaminano le circostanze in cui questo fenomeno si presenta, i suoi effetti, la legittimità di questa datità (*Gegebenheit*). Ma il compito più urgente della ricerca è quello di considerare questa realtà in se stessa e di indagare la sua essenza. La prospettiva entro cui noi procediamo è quella della «riduzione fenomenologica». Lo scopo della fenomenologia è la chiarificazione (*Klärung*) e, attraverso questa, la fondazione ultima di tutta la conoscenza. Per raggiungere questo scopo essa mette tra parentesi (*ausschaltet*) nelle sue osservazioni tutto ciò che in qualche modo è «dubitabile», tutto ciò che si lascia in qualche modo eliminare. In primo luogo non fa alcun uso di qualsiasi risultato di una qualunque scienza: questo è naturale visto che una scienza che vuole essere chiarificazione ultima di tutta la conoscenza scientifica non può a sua volta basarsi su una scienza già esistente, ma deve fondarsi su se stessa. Ciò vuol dire che si basa sull'esperienza (*Erfahrung*) naturale? Certamente no, perché questa, così come il suo sviluppo cioè la ricerca scientifica, è oggetto di varie interpretazioni (ad esempio nella filosofia materialistica o idealistica) e si rivela perciò bisognosa di chiarificazione. In questo modo è soggetto alla messa tra parentesi o alla riduzione (*Reduktion*) l'intero mondo che ci circonda, quello fisico come quello psicofisico, i corpi come le anime degli uomini e de-

gli animali (compresa la persona del ricercatore stesso). Che cosa può restare ancora, se tutto è cancellato, il mondo intero e il soggetto che lo «vive» (*das sie erlebende Subjekt*)? In verità resta ancora un campo sterminato di ricerca pura; per cui consideriamo bene cosa vuol dire quella messa tra parentesi: io posso dubitare che la cosa che vedo davanti a me esista. Dunque c'è la possibilità di un'illusione e per questo devo mettere tra parentesi la posizione dell'esistenza (*Existenzsetzung*) e non posso farne alcun uso; ma ciò che non posso mettere tra parentesi, ciò che non è soggetto a nessun dubbio è il mio vissuto (*Erleben*) della cosa (il cogliere (*Erfassen*) la cosa attraverso la percezione, il ricordo o in altro modo) unitamente al suo correlato, al pieno «fenomeno della cosa» (all'oggetto che si dà come medesimo in molteplici serie di percezioni o di ricordi), fenomeno che resta conservato in ogni suo carattere e che può essere fatto oggetto dell'osservazione. (E' difficile riconoscere come sia possibile che la posizione dell'esistenza venga tolta e tuttavia il carattere di percezione del fenomeno resti pienamente conservato. Proviamo ad immaginare questa possibilità nel caso dell'allucinazione: una persona soffre di allucinazioni e comprende con evidenza la sua malattia; si trova, poniamo, in una stanza con una persona sana, crede di vedere una porta nella parete e vuole passarci attraverso; richiamato dall'altra persona, riconosce di essere di nuovo soggetto alle allucinazioni e non crede più che la porta sia presente (*vorhanden*) tuttavia è in grado di immergersi ancora nella percezione «cancellata» e potrebbe studiare bene l'essenza della percezione, compresa la posizione dell'esistenza, sebbene egli non vi sia più coinvolto).

Così l'intero «fenomeno del mondo» («*Weltphänomen*») resta dopo il togliimento della posizione del mondo. E questi «fenomeni» sono l'oggetto della fenomenologia. Ma a questo punto è necessario non solo cogliere singolarmente questi fenomeni e spiegarne ogni implicazione analizzando tendenze contenute nella semplice presenza del fenomeno, occorre arrivare fino alla loro essenza. Ogni fenomeno è una base esemplare per una considerazione dell'essenza. La fenomenologia

non si accontenta di descrivere la singola percezione, ma vuole penetrare ciò che la «percezione in quanto tale» è secondo la sua essenza, e nel caso singolo questa conoscenza è raggiunta nell'astrazione ideante (*ideierende Abstraktion*) (1). Dobbiamo ancora dimostrare che cosa significa dire il *mio* vissuto non è da mettere tra parentesi. Il fatto che Io esisto, questo Io empirico, di nome e di fatto, correlato con queste e queste caratteristiche, non si può mettere in dubbio. Tutto il mio passato potrebbe essere stato sognato, potrebbe essere un'illusione del ricordo e per questo è soggetto alla messa tra parentesi e soltanto come fenomeno resta oggetto dell'osservazione, ma «io», questo soggetto che «vive» (*das erlebende Subjekt*), che osserva il mondo e la propria persona come fenomeno, «io» sono dentro il vissuto e soltanto in esso, e sono indubitabile e incancellabile come il vissuto stesso.

Applichiamo ora questo modo di osservazione al nostro caso. Il mondo in cui vivo non è soltanto un mondo di corpi fisici: in esso ci sono, esterni a me, soggetti che «vivono» e io so di questo vissuto. Questo «sapere» non è nulla di indubitabile perché proprio in questo ambito siamo soggetti a così svariate illusioni da essere inclini a disperare del tutto nella possibilità di una conoscenza — ma il fenomeno della vita psichica (*Seelenleben*) altrui c'è ed è indubitabile, ed è questo che vogliamo ora osservare un po' più da vicino. Con questo la direzione della ricerca non è ancora stata definita in modo inequivocabile. Potremmo partire dal fenomeno concreto nella sua pienezza che abbiamo davanti a noi nel nostro mondo d'esperienza, dal fenomeno di un individuo psicofisico che è chiaramente diverso da una «cosa» fisica: non si presenta co-

1. Non posso sperare di chiarire perfettamente e in due parole lo scopo e il metodo della fenomenologia a chi non è esperto di questa. Devo perciò rimandare ogni eventuale problema all'opera basilare di Husserl, le *Idee*. [Si tratta di E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, vol. I, Halle, 1913 (tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, vol. I, a cura di G. Alliney e E. Filippini, Torino 1965)].

me un corpo fisico, ma come un corpo vivente sensibile che possiede un Io, un Io che recepisce, sente, vuole, il cui corpo vivente non è solo inserito nel mio mondo fenomenico, ma è il centro di orientamento stesso di un qualche mondo fenomenico, gli sta di fronte ed entra con me in rapporto di scambio. E potremmo indagare come si costituisce in modo conscio tutto ciò che ci si manifesta al di là del puro corpo fisico dato nella percezione esterna. Potremmo inoltre osservare le singole esperienze vissute (*Erlebnisse*) di questi individui e vedremmo allora che qui emergono diversi tipi di datità che potremmo più oltre esaminare. Verrebbe alla luce che vi è un'altra datità rispetto a quella individuata da Lipps nella «relazione simbolica»: non so soltanto ciò che è espresso dal volto e dai gesti, ma anche ciò che si nasconde dietro; forse vedo che qualcuno fa una faccia triste ma senza soffrire realmente. E ancora: sento che qualcuno fa un'osservazione indiscreta e vedo che arrossisce per questo; allora non soltanto capisco l'osservazione e vedo nel rossore la vergogna, ma noto che egli si rende conto che l'osservazione era indiscreta e si vergogna di averla fatta. Né questa motivazione né il giudizio sulla sua osservazione sono espressi da una qualsiasi «manifestazione sensibile».

Sarebbe necessario esaminare questi diversi tipi di datità e mettere eventualmente in risalto le relazioni fondative presenti, ma è possibile un'altra osservazione ancora più radicale. Tutte queste datità del vissuto altrui rimandano a una sorta di fondamento degli atti in cui viene colto il vissuto altrui e che ora vogliamo designare, prescindendo da tutte le tradizioni storiche legate alla parola, come *empatia*. Cogliere e descrivere questi atti nella massima generalità dell'essenza è il nostro primo compito.

## § 2. Descrizione dell'empatia rispetto ad altri atti

Potremo cogliere nel modo migliore gli atti di empatia nella loro particolarità se li confrontiamo con altri atti della

coscienza pura (*reinen Bewusstseins*) (il campo delle nostre osservazioni dopo l'esecuzione sopra descritta della riduzione). Prendiamo un esempio per chiarire l'essenza dell'atto di empatia. Un amico viene da me e mi racconta che ha perduto suo fratello e io mi rendo conto (*geware*) del suo dolore. Che cosa è questo «rendersi conto»? Non mi interessa qui capire su che cosa si fonda il suo dolore o da che cosa io lo deduco. Forse il suo volto è sconvolto e pallido, la sua voce è rotta e priva di suono, o forse esprime il suo dolore anche a parole: tutto ciò può naturalmente essere indagato, ma qui non ha importanza per me. Non per quali vie arrivo a questo «rendermi conto», ma che cosa è in se stesso, questo è ciò che vorrei sapere.

### a) Percezione esterna e empatia

Non c'è bisogno di dire che non ho alcuna percezione esterna del dolore; percezione esterna è un termine per gli atti nei quali l'essere e l'accadere spazio-temporale, cosale (*dinglich*), mi si presenta come datità in carne ed ossa (*leibhaft*), sta davanti a me come un qualcosa di esistente qui ed ora, come un qualcosa che rivolge a me questo o quel lato di sé, per cui il lato volto verso di me è lì in carne ed ossa, originario in senso specifico, rispetto agli altri lati percepiti assieme ma nascosti. Il dolore non è una «cosa» e non mi è dato in questo modo, neanche quando lo colgo nell'espressione sofferente che percepisco esteriormente e con cui si presenta unito. Il confronto con i lati nascosti della cosa vista non è fuori luogo, ma tuttavia è ancora vago perché nella percezione progressiva posso sempre aggiungere nuovi lati della cosa alla sua originaria datità e, in linea di principio, ogni lato di questa può essere dato in modo originario. Invece l'espressione del volto provocata dal dolore — o per meglio dire il cambiamento del volto che empaticamente colgo come espressione provocata dal dolore — può essere osservata da quanti lati voglio, ma in linea di principio non posso mai arrivare ad un «orientamento» di posizione nel quale al posto delle sue espressioni il dolore stesso sia dato originariamente. L'empa-



tia non ha dunque il carattere della percezione esterna, ma ha tuttavia qualche cosa in comune con essa: il fatto che il suo stesso oggetto esiste qui ed ora. Abbiamo riconosciuto che la percezione esterna è un atto che si dà originariamente. Se l'empatia non è una percezione esterna, non è ancora detto però che le manchi questo carattere di «originarietà».

b) *Originarietà e non-originarietà*

Oltre al mondo esterno qualche cosa d'altro ci è dato in modo originario. Anche l'ideazione (*Ideation*) in cui cogliamo intuitivamente gli stati essenziali è data originariamente, anche l'evidenza di un assioma geometrico, anche l'assunzione di un valore (*Wertnehmen*); infine e soprattutto hanno carattere di originarietà le nostre proprie esperienze vissute così come si presentano nella riflessione. Che l'empatia non sia ideazione è banale rilevarlo — si tratta tuttavia del coglimento di ciò che è qui ed ora. (Se l'empatia può servire da base per l'ideazione, per il raggiungimento di una conoscenza dell'essenza di esperienze vissute, è un altro problema). Resta ancora la domanda: l'empatia possiede l'originarietà di un vissuto proprio? Prima di poter rispondere a questa domanda è necessario differenziare ulteriormente il significato di originarietà. Originarie sono tutte le proprie esperienze vissute presenti come tali — che cosa potrebbe essere più originario dello stesso vissuto? (2) Ma non tutte le esperienze vissute si danno in modo originario, né sono secondo il loro «contenuto» (*Gehalt*) originarie: il ricordo, l'aspettativa, la fantasia non hanno il loro oggetto presente (*gegenwärtig*) in carne ed ossa davanti a sé, ma lo presentificano (*vergegenwärtigen*) solamente; e il carattere della presentificazione è un momento

2. L'uso del termine «originario» per quel lato del vissuto che è «atto» può apparire strano. Lo utilizzo perché credo che qui si trovi di fatto lo stesso carattere che si attribuisce al correlato. Non uso di proposito la espressione, per me abituale, di «esperienza vissuta attuale» perché la riservo per un altro fenomeno (per l'«atto» in senso specifico, cioè l'esperienza vissuta nella forma del «cogito», dell'«essere-rivolto-a» (*Gerichtetseinsauf*)) e vorrei evitare ogni equivoco.

immanente all'essenza di questi atti, non è una determinazione derivata dagli oggetti. Infine c'è ancora il problema della datità delle proprie esperienze vissute: per ogni esperienza vissuta vi è la possibilità della datità originaria, ciò significa che lo sguardo riflettente dell'Io vivente in esso ha la possibilità di un tipo di datità non-originaria delle proprie esperienze vissute: nel ricordo, nell'aspettativa, nella fantasia. Ora possiamo riprendere la domanda: all'empatia spetta l'originarietà? e in quale senso?

c) *Ricordo, attesa, fantasia e empatia*

Vi è dunque una completa analogia tra gli atti di empatia e gli atti in cui il vissuto di sé non si dà in modo originario. Il ricordo di una gioia è originario in quanto atto di presentificazione che si compie in questo momento, ma il suo contenuto — la gioia — non è originario; il ricordo possiede interamente il carattere della gioia tanto che potrei studiare tale carattere in esso, ma qui la gioia non è originaria e presente in carne ed ossa, bensì in quanto «una volta» è stata viva (dove questo «una volta», cioè il momento dell'esperienza vissuta passata, può essere definito o no). La non-originarietà presente rimanda alla originarietà di allora, e l'«allora» ha il carattere di un «adesso» precedente; il ricordo ha il carattere di una posizione, e ciò che è ricordato ha il carattere dell'essere.

Troviamo inoltre una duplice possibilità: l'Io, il soggetto dell'atto del ricordare, in quest'atto di presentificazione può volgere indietro lo sguardo alla gioia passata e ricevere questa come oggetto intenzionale (*intentionales Objekt*) e, con essa e in essa, può ricevere il soggetto di questa, cioè l'Io del passato; l'Io presente e l'Io passato stanno l'uno davanti all'altro come soggetto e oggetto (*Objekt*), tra essi non vi è coincidenza, benché vi sia coscienza dell'identità. Ma la coscienza dell'identità non è una esplicita identificazione perché in essa persiste la differenza tra l'Io originario che ricorda e l'Io non-originario ricordato. Il ricordo può poi attuarsi anche attraverso altre modalità. L'atto unitario della presenti-

ficazione, nel quale ciò che è ricordato affiora davanti a me come un intero (*als Ganzes*), porta con sé delle tendenze che —sviluppate — rivelano i «tratti» contenuti dentro l'atto unitario nel suo corso temporale e ricostruiscono così l'esperienza vissuta, ora ricordata, come un tempo si era originariamente costituita (3). Questo processo di sviluppo può avvenire passivamente «in me» oppure lo posso eseguire attivamente passo dopo passo. Mi è inoltre possibile seguire il corso del ricordo, sia questo attivo che passivo, del tutto senza riflettere, cioè senza avere in qualsiasi modo sott'occhio l'Io del presente, il soggetto dell'atto del ricordo; oppure posso ritornare indietro espressamente a quel momento in un continuo flusso di esperienze vissute (*Erlebnisstrom*) e lasciare che la successione delle esperienze vissute di allora ritorni di nuovo viva, senza volgermi all'esperienza vissuta ricordata come ad un oggetto (*Objekt*), ma vivendo dentro di essa: ma nonostante tutto questo il ricordo resta una presentificazione e il suo soggetto resta non-originario in contrasto con quello che opera il ricordo.

La riproduzione dell'esperienza vissuta passata è la chiarificazione piena di ciò che inizialmente si capiva solo vagamente. Al termine del processo avviene una nuova oggettivazione: il vissuto passato che all'inizio affiorava davanti a me come un intero e che poi, immedesimandomi (*mich hineinversetzend*) in esso, sono riuscito a scomporre, viene da me alla fine di nuovo colto unitariamente in una «presa appercettiva» (*in einem «apperzeptiven Griff»*). Il ricordo nelle sue diverse forme di attuazione può avere molteplici lacune. Può darsi che presentifichi nel ricordo una situazione passata senza che mi possa ricordare il mio atteggiamento interiore di fronte a quella situazione; ponendomi ora in quella situazione, si mette a fuoco un surrogato per il ricordo mancante, un'immagine

3. Naturalmente il ripercorrere le esperienze vissute passate rappresenta al massimo un sunto («*abrége*») del corso originale dell'esperienza vissuta (in pochi minuti posso ricapitolare gli eventi di anni) — fenomeno questo che meriterebbe una ricerca specifica.

di quell'atteggiamento passato che non è una presentificazione del passato ma un completamento dell'immagine del ricordo che il senso dell'«intero» richiede; e dunque questo surrogato può avere il carattere del dubbio, della supposizione o della probabilità, ma mai il carattere dell'essere. Il caso dell'attesa è così simile a quello del ricordo che non occorre quasi analizzarlo.

Ci sarebbe ancora qualcosa da dire, invece, sulla libera fantasia. Anche in questo caso si trovano diverse modalità di attuazione: l'affiorare di una esperienza vissuta di fantasia come un intero e il graduale «riempimento» (*Erfüllung*) delle tendenze implicate in essa. Vivendo un'esperienza di fantasia non trovo nessuna distanza temporale, colmata da una continuità di esperienze vissute, tra l'Io che fantastica e l'Io fantasticato (a meno che non si tratti di ricordo o attesa fantastica). Tuttavia anche qui c'è da fare una distinzione: l'Io che crea il mondo di fantasia è originario, l'Io che vive in esso non è originario. Le esperienze vissute nella fantasia sono caratterizzate, rispetto a quelle ricordate, dal fatto che non si danno come presentificazioni di esperienze vissute reali, ma come forma non-originaria di esperienze vissute presenti (*gegenwärtig*), dove «presente» non allude ad un «adesso» del tempo oggettivo ma a un «adesso» vissuto che si può oggettivare soltanto in un «adesso neutrale» del tempo della fantasia (4).

A questa forma neutralizzata (una forma, cioè, che non pone l'esistenza) del ricordo presente (ossia della presentificazione di un qualche cosa adesso reale, ma non dato in carne ed ossa) si contrappone un pre- o un post-ricordo neutralizzato, cioè una fantasia del passato o del futuro, una presentificazione di esperienze vissute passate e future non reali. E' anche possibile che io ritrovi me stesso scrutando nel regno della fantasia (come anche nel ricordo e nell'attesa), che io ritrovi un Io che riconosco come «me», per così dire la mia

4. Sul concetto di neutralizzazione. cfr. Husserl, *Ideen*, pp. 222 ss. [Nella traduzione italiana citata si può vedere alle pp. 62 ss. e 242 ss.]

immagine allo specchio, pur non potendo costituire una unità collegando insieme una continuità di esperienze vissute (si pensi per esempio all'esperienza vissuta raccontata da Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, a come egli, venendo da Sesenheim dopo essersi accomiato da Friederike, incontri sulla strada se stesso nella sua forma futura). Questo caso, però, non mi sembra una fantasia autentica di proprie esperienze vissute, piuttosto mi sembra qualcosa di analogo all'empatia, qualcosa che solo dall'empatia può essere compreso. Veniamo dunque all'empatia stessa.

Anche in questo caso si tratta di un atto che è originario in quanto esperienza vissuta presente, benché non sia originario rispetto al suo «contenuto» (*Gehalt*). Questo «contenuto» è un'esperienza vissuta che può di nuovo emergere in forme diverse, come il ricordo, l'attesa, la fantasia. Affiorando di colpo davanti a me, mi si contrappone come oggetto (*Objekt*) (come le sofferenze che «leggo sul viso dell'altro»); ma mentre analizzo le tendenze che questo porta con sé, mentre cerco di chiarire a me stesso lo stato d'animo nel quale l'altro si trova, questo non è più oggetto in senso proprio ma mi ha coinvolto in sé. Ora non sono più rivolto verso di lui, ma sono in lui rivolto verso il suo oggetto, sono presso il suo oggetto, sono al posto di questo; e solo dopo aver operato con successo questa chiarificazione, esso mi si presenta di nuovo come oggetto (5).

5. Il fatto che l'«oggettivazione» del vissuto empatizzato, a differenza del mio proprio vissuto, appartenga all'interpretazione del vissuto altrui, è più volte sottolineato ad esempio da Dessoir (*Beiträge*, p. 477). [Si tratta di M. Dessoir, *Beiträge zur Ästhetik*, Berlin, 1899-1902; Max Dessoir (1867-1947), psicologo ed estetico tedesco, fondò e diresse dal 1906 la *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, la prima rivista specializzata di storia dell'estetica. Secondo Dessoir l'esperienza estetica non si può spiegare sulla base dell'empatia perché quest'ultima non coglie il dato «oggettivo» della realtà ma si limita a descriverla in termini emozionali e antropomorfici]. D'altra parte quando Lange (*Wesen der Kunst*, pp. 139 ss.) distingue tra «l'illusione soggettiva del movimento», il movimento che intendiamo fare davanti a un oggetto, e «l'illusione oggettiva», cioè il movimento che ascriviamo all'oggetto (forse un cavaliere rappresentato) non si tratta di due punti

In tutti i casi osservati di presentificazione di esperienze vissute ci sono tre gradi e rispettivamente tre modalità di attuazione, giacché, nel caso concreto, non si passa sempre attraverso tutti i gradi ma ci si accontenta spesso di uno dei più bassi: 1. l'emergere dell'esperienza vissuta, 2. l'esplicazione «riempiente» (*erfüllende Explikation*), 3. l'oggettualizzazione (*Vergegenständlichung*) riassuntiva dell'esperienza vissuta esplicata. Nel primo e nel terzo grado la presentificazione rappresenta il corrispondente non-originario della percezione, nel secondo grado il corrispondente non-originario dell'attuazione dell'esperienza vissuta. Ma il soggetto dell'esperienza vissuta empatizzata — e questo è il fatto fondamentale nuovo rispetto al ricordo, all'attesa e alla fantasia di proprie esperienze vissute — non è lo stesso soggetto che opera l'empatia, bensì è un altro. Questi due soggetti sono separati e non sono legati come in precedenza dalla coscienza dell'identità, da una continuità di esperienza vissuta. Vivendo nella gioia dell'altro, io non provo alcuna gioia originaria, questa non sgorga viva nel mio Io e non ha nemmeno il carattere di essere-stata-viva-una-volta (*Einst-Lebendiggewesensein*), come la gioia ricordata, tanto meno quello di essere puramente fantasticata senza vita reale. Quell'altro soggetto è originario benché io non lo «viva» come originario; la gioia che sgorga in lui è originaria benché io non la «viva» come originaria. Nel mio vissuto non-originario mi sento lo stesso accompagnato da un vissuto originario che non è vissuto da me e tuttavia esiste e si manifesta nel mio vissuto non-originario.

di vista che non hanno niente a che fare tra loro e sui quali si potrebbero costruire teorie del tutto opposte (un'estetica dell'empatia e un'estetica dell'illusione), ma si tratta degli stadi entrambi descritti e rispettivamente delle forme di attuazione dell'empatia. [Si tratta di K. Lange, *Das Wesen der Kunst*, Berlin, 1901. Konrad Lange (1855-1921), studioso di estetica insegnò a Göttingen e a Tübingen. Secondo Lange, l'opera d'arte non è semplicemente «natura» ma è natura trasformata da una personalità artistica capace di produrre piacere in chi la contempla attraverso l'illusione. L'«illusione» non è una mera fantasticheria, ma è un'immagine convincente capace di arricchire la vita etica e spirituale dell'uomo].

Nell'empatia abbiamo dunque un *tipo di atto di esperienza sui generis (eine Art erfahrender Akte)*. Metterla in luce nella sua peculiarità era quanto ci eravamo proposti prima di affrontare qualsiasi altro problema (se tale esperienza sia valida o in quale modo avvenga), e abbiamo condotto questa ricerca nella più pura generalità: l'empatia, che abbiamo esaminato e cercato di descrivere, è soprattutto esperienza di una coscienza altrà da noi (*fremd*) indipendentemente dal tipo di soggetto che compie questa esperienza e dal tipo di soggetto la cui coscienza è sperimentata. Il discorso riguardava soltanto il puro Io, il soggetto del vissuto — dalla parte del soggetto come da quella dell'oggetto — e nient'altro è stato incluso nella ricerca. Così appare l'esperienza che un Io in generale ha di un altro Io in generale. Così l'uomo coglie la vita psichica del suo simile; così anche il credente coglie l'amore, la collera e il comandamento del suo Dio; e Dio non può cogliere la vita dell'uomo in altro modo. Dio, che è onnisciente, non si può ingannare sulle esperienze vissute dell'uomo come invece si ingannano reciprocamente gli uomini sulle loro esperienze vissute. Tuttavia neanche per Dio le esperienze vissute degli uomini diventano sue proprie né assumono la stessa specie di datità di quelle proprie.

### § 3. Discussione di altre indagini sull'empatia — in particolare di quella di Lipps — e continuazione dell'analisi

Questa presentazione dell'essenza dell'empatia in generale non dice naturalmente molto e per questo bisogna ora analizzare più a fondo come l'empatia si specifichi in quanto esperienza di individui psico-fisici e del loro vissuto, in quanto esperienza di personalità, eccetera. Dai risultati già raggiunti è però possibile criticare alcune teorie storiche relative all'esperienza della coscienza altrui e attraverso questa critica si può arricchire l'analisi esposta ancora in alcune direzioni.

La descrizione che Lipps offre dell'esperienza vissuta dell'empatia concorda in molti punti con la nostra (prescindiamo

dalla ipotesi causale-genetica sul processo dell'empatia — la teoria dell'imitazione interna — che in Lipps si mescola quasi dappertutto alla pura descrizione). Senza dubbio Lipps non conduce la sua ricerca a livello della pura generalità, ma si attiene all'esempio dell'individuo psicofisico e al caso della «datità simbolica», tuttavia i risultati che egli raggiunge si possono in parte generalizzare.

#### a) Punti concordanti

Lipps descrive l'empatia come « una partecipazione interiore» (*ein «inneres Mitmachen»*) alle esperienze vissute altrui che equivale al grado più alto di attuazione dell'empatia da noi descritta, quel grado in cui siamo «presso» il soggetto altro da noi e siamo volti con esso verso il suo oggetto. Lipps sottolinea l'oggettività o il carattere rivendicativo dell'empatia e con questo esprime la stessa cosa che noi abbiamo espresso descrivendo l'empatia come un tipo di atto di esperienza. Egli inoltre richiama l'attenzione sul legame dell'empatia con il ricordo e con l'attesa. Ma questo ci porta subito a un punto in cui le nostre strade si dividono.

#### b) La tendenza al pieno vissuto

Lipps parla del fatto che ogni esperienza vissuta che conosco — quella ricordata e quella attesa così come quella empatizzata — «tende» a diventare un vissuto pieno, e lo diventa se niente vi si oppone in me. In questo modo l'Io che finora era oggetto diventa nello stesso tempo vissuto, sia che esso sia passato o futuro, proprio o altrui. Questo pieno vissuto dell'esperienza vissuta altrui Lipps lo chiama empatia perché in questa vede l'empatia piena, mentre quell'altra è il grado preliminare incompleto.

Con la nostra concezione si accorda il fatto che in questa seconda forma del ricordo, dell'attesa, dell'empatia il soggetto dell'esperienza vissuta (ricordata, attesa o empatizzata) non è oggetto in senso proprio; ma ciò che contestiamo è che vi sia una completa coincidenza con l'Io che ricorda, attende,

empatizza, che essi insomma divengano «uno». Lipps confonde due fatti: da un lato il fatto di essere trascinato dentro l'esperienza vissuta, data inizialmente in modo oggettivo, e il «riempimento» (*Erfüllung*) delle tendenze in essa implicate, e dall'altro il passare da un vissuto non-originario ad uno originario. Un ricordo è pienamente «riempito» (*erfüllt*) e dimostrato quando si sono percorse tutte le tendenze al dispiegamento e si è stabilita la continuità di esperienza vissuta fino al presente. Ma con questo l'esperienza vissuta ricordata non è diventata originaria. L'atteggiamento presente nei confronti della realtà ricordata è completamente indipendente dall'atteggiamento ricordato. Posso ricordare una percezione ed essere ora convinto di aver subito allora un'illusione. Posso ricordare il mio disagio in una situazione e ora trovarla divertente. In questo caso il ricordo non è meno completo del caso in cui assumessi di nuovo lo stesso atteggiamento di allora. Possiamo ammettere che sia possibile una conversione dall'esperienza vissuta ricordata, attesa o empatizzata a quella propria originaria, ma contestiamo che dopo il «riempimento» di quella tendenza sia ancora presente il ricordo, l'attesa, l'empatia.

Consideriamo il caso più da vicino. Presentifico a me stesso in modo vivo una gioia passata, per esempio per un esame superato; mi ci trasferisco dentro, cioè dentro di essa mi volgo all'evento felice, me lo raffiguro in tutta la sua gioiosità. Improvvisamente mi accorgo che io, questo Io originario che ricorda, sono pieno di gioia; ricordando l'evento felice provo una gioia originaria per quell'avvenimento ricordato, ma la gioia ricordata e l'Io ricordato sono spariti o al massimo sopravvivono a fianco della gioia originaria e dell'Io originario. Naturalmente questa gioia originaria per un avvenimento passato è possibile anche direttamente per mezzo della semplice presentificazione dell'evento, senza cioè che io debba ricordare la gioia di allora e senza che debba aver luogo il passaggio dall'esperienza vissuta ricordata a quella originaria. Esiste infine anche la possibilità che io provi una gioia originaria per la gioia passata e proprio in questo caso si

manifesta in modo particolarmente chiaro la differenza tra le due.

Veniamo ora alla parallela esperienza vissuta dell'empatia. Il mio amico mi viene incontro raggianti e mi racconta di aver superato l'esame. Empaticamente colgo la sua gioia e, trasferendomi in essa, colgo la gioiosità dell'avvenimento e provo io stesso una gioia originaria per questo. Questa gioia è possibile anche senza aver prima colto la gioia dell'altro; se il candidato all'esame entra nella cerchia familiare che attende tesa e impaziente e comunica il risultato felice, i suoi familiari si rallegreranno inizialmente in modo originario di questo risultato e solo quando si saranno «rallegrati abbastanza» a lungo, si rallegreranno della loro gioia ed eventualmente — la terza possibilità — della sua gioia (6). Ma con questo la sua gioia non ci è data né come gioia originaria per l'avvenimento, né come gioia originaria per la sua gioia, ma piuttosto come quell'atto non-originario che prima abbiamo descritto e osservato da vicino come empatia. D'altra parte se ci poniamo al posto dell'Io altrui come nel caso sopra descritto del ricordo, rimuovendolo e immergendoci nella sua situazione, giungiamo ad una esperienza vissuta «corrispondente» a questa situazione e se restituiamo poi all'Io altrui la sua posizione e attribuiamo a lui quell'esperienza vissuta, giungiamo a un sapere del suo vissuto. (Secondo Adam Smith questo è il modo della datità del vissuto altrui). Questo procedimento può essere integrativo nel caso in cui l'empatia fallisce, ma non è esso stesso un'esperienza (*Erfahrung*). Questo surrogato dell'empatia può essere considerato un'«assunzione» (*Annahme*), ma l'empatia stessa non può essere considerata tale — come vuole Meinong

6. Groethuysen ha definito «simpatia» (*Mitgefühl*) questi sentimenti collegati ai sentimenti altrui (*Das Mitgefühl*, p. 233). Da ciò si deve decisamente distinguere il nostro «simpatizzare» (*Mitfühlen*) che è diretto non al sentimento altrui ma al suo correlato; «simpatizzando» non mi rallegro della gioia dell'altro, ma di ciò di cui egli si rallegra. [Si tratta di B. Groethuysen, *Das Mitgefühl*, in «Zeitschrift für Psychologie», XXXIV (1904). Bernhard Groethuysen (1880-1946), scolaro di Dilthey ed editore delle sue opere, ha scritto opere di storia, filosofia della storia e antropologia].

(7). Se l'empatia deve avere il senso da noi strettamente definito di esperienza della coscienza altrui, soltanto l'esperienza vissuta non-originaria che ne manifesta una originaria è empatia, non quella originaria né quella «assunta».

### c) *Empatia e simpatia*

Se accanto alla gioia originaria per l'evento felice permane l'empatia — cioè il cogliere la gioia dell'altro — e successivamente si ha coscienza che l'evento è felice specificamente per lui (questo può essere eventualmente lieto anche per me, ad esempio se quell'esame superato è il presupposto per un viaggio insieme e mi rallegro per lui in quanto questo consente di realizzare il nostro progetto), allora possiamo designare questo atto originario in questione come *con-gioire* (*Mitfreude*) o in generale come *simpatia* (*Mitfühlen*) (8). La gioia vissuta nella simpatia e quella nell'empatia non necessariamente devono essere uguali riguardo al «contenuto» (certamente non lo sono riguardo alla qualità, perché una è un'esperienza vissuta originaria e l'altra è non-originaria): la gioia di chi è interessato più da vicino sarà in generale più intensa del congioire (*Mitfreude*) degli altri e soprattutto an-

7. *Über Annahmen*, pp. 233 ss. [Si tratta di A. Meinong, *Über Annahmen*, Leipzig, 1902, 2° ediz. riv. 1910. Alexius Meinong (1853-1920), filosofo e psicologo, allievo di Brentano, distingue l'«assunzione» (*Annahme*) quale grado intermedio tra la rappresentazione e il giudizio: la rappresentazione è passiva e può essere percettiva o fantastica, il giudizio è attivo e coglie immediatamente l'obiettivo, l'assunzione è anch'essa attiva e si esprime nell'afferrare il senso di un discorso o nel motivare i desideri].

8. La stessa interpretazione della comprensione dell'empatia (o come egli dice della «immedesimazione affettiva» (*Nachfühlen*)) e della simpatia si veda in Scheler, *Sympathiegefühle*, pp. 4 ss. [Si tratta di M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle, 1913, ristampato in edizione aumentata col titolo *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923; di questa ristampa si ha una traduzione italiana *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Pucsi, Roma, 1980 (per l'argomento trattato si può vedere in questa traduzione alle pp. 52-53). Max Scheler (1874-1928), filosofo fenomenologo, distingue la simpatia (*Sympathie* o *Mitgefühl*, «compassione» in generale) dalla «immedesimazione affettiva» (*Nachfühlen*) e dalla «immedesimazione vitale» (*Nacherleben*): queste ultime designano l'esperienza del «capire ciò che l'altro prova o vive» senza implicare però una partecipazione all'esperienza dell'altro].

che più duratura; può anche darsi però che il con-gioire degli altri sia più intenso o perché gli altri sono «altruisti» per i quali i «valori per gli altri» significano *eo ipso* di più che i «valori per se stessi», o perché quell'evento ha perso valore a causa di circostanze agli altri sconosciute. Invece la gioia dell'empatia esige di essere in ogni caso e nel caso ideale (dove non ha luogo nessuna illusione) uguale di fatto in ogni aspetto alla gioia che viene colta, possiede lo stesso contenuto ed ha soltanto un altro modo di datità.

### d) *Empatia negativa*

Lipps ha chiamato piena empatia positiva l'esperienza vissuta originaria descritta che si può aggiungere a quella dell'empatia, e le ha contrapposto una empatia negativa: con questa espressione egli indica il caso in cui quella tendenza dell'esperienza vissuta dell'empatia non riesce a realizzare il passaggio nel vissuto proprio originario perché «qualcosa in me» si oppone, un'esperienza vissuta momentanea mia propria oppure il tipo di mia personalità. Vogliamo analizzare anche questo problema più da vicino, sempre a livello di pura generalità. Nella «personalità» ci sono, così come un Io-presente (*Gegenwarts-Ich*) qualitativamente sviluppato, delle trascendenze che sono soggette alla messa tra parentesi e che noi consideriamo soltanto come fenomeni. Prendiamo il caso seguente: nel momento in cui il mio amico mi comunica l'evento gioioso, io sono pieno di tristezza per la perdita di qualcuno; questa tristezza impedisce che possa emergere una simpatia (*Mitfühlen*) della gioia che colgo empaticamente; qui sorge un conflitto (inteso non in senso reale ma fenomenico) e ci sono due gradi da distinguere: l'Io, che vive interamente nella tristezza, avverte forse inizialmente quella esperienza vissuta di empatia come un'«esperienza vissuta di sfondo» (*Hintergrunderlebnis*) — paragonabile alle aree periferiche del campo visivo che sono viste ma che tuttavia non sono oggetti (*Objekte*) intenzionali in senso pieno, non sono oggetti (*Gegenstände*) dell'attenzione attuale — e in questo momento l'Io si sente tirato da due parti contemporaneamente perché tutte

e due le esperienze vissute pretendono di essere *cogito* in senso specifico — ossia atti in cui l'Io vive e si rivolge all'oggetto — tutte e due cercano di tirare l'Io in se stesse, e proprio in questo consiste l'esperienza vissuta della scissione (*Zwiespältigkeit*). Questo dunque avviene all'inizio tra la propria esperienza vissuta attuale e quella dell'empatia. In seguito è possibile che l'Io sia coinvolto nell'esperienza vissuta dell'empatia, che in essa si volga all'oggetto gioioso, senza però cessare di essere tirato dall'altra parte così che non può sorgere una gioia attuale.

In tutti e due i casi non mi sembra però che si tratti di una specifica peculiarità dell'empatia o rispettivamente della simpatia (*Mitfühlen*), ma di una delle forme specifiche del passaggio da un *cogito* all'altro in quanto tale. Ci sono vari passaggi di questo tipo: un *cogito* può dispiegarsi completamente e io posso poi «scivolare» in un altro del tutto indipendentemente. Oppure, mentre vivo in un *cogito*, può affiorare un altro e tirarmi in esso senza opporre resistenza. Infine le tendenze implicate nel *cogito* che non sono ancora del tutto compiute possono opporsi ad un nuovo *cogito* ostacolando il passaggio: e tutto ciò è possibile nel percepire, ricordare, riflettere teoreticamente così come nell'empatia.

e) *Empatizzare* (Einfühlen) e *unipatizzare* (Einsfühlen)

Vorrei esaminare ancora un po' più da vicino quell'unità del proprio Io e dell'Io altrui che prima abbiamo rifiutato. Fino a che l'empatia è piena empatia — dice Lipps — (ossia proprio ciò che non possiamo più riconoscere come empatia) non si presenta alcuna divisione tra il proprio Io e l'Io altrui, anzi tutti e due sono «uno»: ad esempio io sono «uno» con l'acrobata e, osservandolo, partecipo interiormente (*mitmachen*) ai suoi movimenti. Solo quando esco dalla piena empatia e rifletto sul mio «Io reale», subentra la separazione; le esperienze vissute che non provengono da me mi appaiono appartenenti «all'altro» e ai suoi movimenti. Se questa descrizione fosse giusta, ciò che verrebbe annullato sarebbe proprio la differenza tra il vissuto altrui e il proprio, così come

quella tra l'Io altrui e il proprio; la differenza si realizzerebbe soltanto per il fatto di essere legati a «Io reali» (*reale Iche*) diversi, cioè a diversi individui psicofisici.

In questa prospettiva resta però del tutto inspiegabile ciò che rende il mio corpo «mio» e quello degli altri «altrui», giacché io vivo «in» uno come nell'altro nello stesso modo, «vivo» i movimenti dell'uno come dell'altro nello stesso modo. Ma quella asserzione è contraddetta non solo dalle sue conseguenze, ma anche dal fatto di essere una descrizione evidentemente falsa. Io non sono «uno» con l'acrobata, ma sono solo «presso» (*bei*) di lui, non eseguo veramente il suo movimento, ma solo «quasi», il ché non vuol dire solo che non eseguo esteriormente i movimenti, come sottolinea anche Lipps, ma che anche ciò che corrisponde «interiormente» ai movimenti del corpo — l'esperienza vissuta dell'«io muovo» — non è in me qualcosa di originario, bensì qualcosa di non-originario. In questi movimenti non originari mi sento trascinato, guidato dai suoi movimenti la cui originarietà si manifesta nei miei movimenti non-originari che soltanto in essi esistono per me (intesi di nuovo come vissuti, poiché il puro movimento dei corpi fisici è percepito anche esteriormente). L'originarietà spetta ad ogni movimento che lo spettatore compie, per esempio mentre raccoglie il programma caduto a terra, benché egli quasi non ne «sappia» nulla, perché vive tutto nell'empatia. Ma se riflette in un caso come nell'altro (dove è necessario che il suo Io compia il passaggio da un *cogito* all'altro), in un caso trova una datità originaria, nell'altro una datità non-originaria e non una semplice non-originarietà, ma una non-originarietà nella quale si manifesta un'originarietà altrui.

Ciò che ha sviato Lipps nella sua descrizione, è stato il confondere la dimenticanza di sè (*Selbstvergessenheit*) con cui posso abbandonarmi ad ogni oggetto, con un dissolvimento dell'Io nell'oggetto. Empatia non è dunque unipatia (*Einsführung*) se si considera questa in senso stretto. Con questo non si è ancor detto che non c'è l'unipatia in quanto tale. Risaliamo a quella simpatia per il vissuto altrui. Avevamo detto che nel

150/515

con-vissuto (*Miterleben*) l'io è volto all'oggetto del vissuto altrui, che l'io empatizzando ha presente nello stesso tempo il vissuto altrui e che l'atto di empatia e quello di simpatia non hanno bisogno di coincidere riguardo al loro «contenuto». Possiamo ora modificare un po' questo caso: un'edizione straordinaria annuncia che la fortezza è caduta; noi che sentiamo questa notizia siamo presi da entusiasmo, gioia, giubilo. Proviamo tutti lo stesso sentimento. Qui sono cadute le barriere che separano un io dall'altro? L'io si è liberato dal suo carattere monadico? Non del tutto! Io sento la mia gioia e, empatizzando, colgo quella degli altri e vedo che si tratta della stessa. Vedendo ciò quel carattere di non-originarietà della gioia altrui sembra scomparire, in rapida successione quella gioia fuggevole coincide con la mia gioia vivente in carne ed ossa, ed essi provano la loro gioia in modo proprio così vivo come io sento la mia; ciò che essi provano, io lo ho davanti chiaramente. Nel mio «sentire» questo guadagna corpo e vita, e dall'«io» e dal «tu» emerge il «noi» come un soggetto di grado più elevato (9).

Anche un altro fenomeno è possibile: ci rallegriamo per lo stesso evento ma non si tratta del tutto della stessa gioia che ci riempie; forse all'altra persona la cosa gioiosa si è dischiusa in modo più ricco e, empatizzando, colgo questa differenza, empatizzando giungo a quei «lati» della cosa gioiosa che sono rimasti nascosti alla mia propria gioia. Questo accende la mia gioia e solo in questo momento ha luogo la completa coincidenza con la gioia empatizzata. Lo stesso può accadere agli altri e così, empatizzando, arricchiamo il nostro sentire, e «noi» ora sentiamo un'altra gioia rispetto a quella che sentivamo «io» o «tu» o «lui» restando isolati. Ma «io» e «tu» e «lui»

9. Scheler dà rilievo al fenomeno per il quale persone diverse possono avere esattamente lo stesso sentimento (*Sympathiegefühle*, p. 9 e p. 31) [sull'argomento si può vedere nella traduzione italiana *Essenza e forme della simpatia*, cit. p. 58 e p. 78] e sottolinea come in esso si mantengano i soggetti diversi; ma egli non tiene conto che l'atto unitario non ha come soggetto la maggioranza degli individui, bensì la più alta unità che si costituisce da questi.

sono contenuti nel «noi», il soggetto dell'unipatia non è un «io» ma un «noi». Non è per mezzo dell'unipatia che sperimentiamo gli altri ma per mezzo dell'empatia; è per mezzo dell'empatia che diventa possibile l'unipatia e l'arricchimento del proprio vissuto.

#### f) Iterabilità dell'empatia - «simpatia» riflessiva

Vorrei richiamare l'attenzione su un altro aspetto della descrizione di Lipps: su ciò che descrive come «simpatia riflessiva» (*reflexive Sympathie*) e che vorrei definire iterabilità dell'empatia, o per meglio dire un caso specifico di iterabilità (*Iterierbarkeit*). Questa caratteristica suddivide l'empatia in molte specie di atti: non c'è solo una riflessione, ma c'è anche una riflessione sulla riflessione e così via in un'ideale possibilità all'infinito, così come vi è un volere del volere, un piacere, eccetera. Nello stesso modo tutte le presentificazioni sono ripetibili: posso ricordarmi un ricordo, attendere un'attesa, fantasticare una fantasia. E così posso anche empatizzare l'empatia, nel senso che tra gli atti di un altro che posso cogliere empaticamente ci possono anche essere atti di empatia in cui l'altro coglie gli atti di un altro. Questo «altro» può essere un terzo oppure io stesso. In questo secondo caso c'è «simpatia riflessiva», la mia originaria esperienza vissuta torna a me empatizzata. In questo contesto non è necessario analizzare quale significato spetti a questo fenomeno nelle relazioni di scambio tra gli individui, perché ci occupiamo qui solo dell'essenza generale dell'empatia e non del suo effetto.

#### § 4. La controversia tra la visione della rappresentazione (Vorstellung) e quella dell'attualità (Aktualität)

Dalla nostra descrizione degli atti di empatia si può forse trovare anche una via d'accesso alla questione molto discussa se l'empatia abbia carattere di rappresentazione (*Vorstellung*) o di attualità (*Aktualität*). Geiger ha già sottolineato come



questo problema sia equivocabile e come dunque si debbano a questo proposito distinguere diversi punti (10): 1. Le esperienze vissute empatizzate sono originarie o no? 2. Le esperienze vissute altrui sono date in modo oggettuale (*gegenständlich*) — come qualcosa che mi sta davanti — oppure sono relative al nostro vissuto? 3. Sono date intuitivamente (*anschaulich*) o non intuitivamente? (e se intuitivamente, col carattere della percezione o con quello della presentificazione?). Alla prima domanda, dopo la precedente discussione, possiamo rispondere negativamente senza difficoltà. Non così facilmente possiamo rispondere alla seconda, dopo la nostra presentazione dell'empatia. E' nell'essenza di quest'atto che c'è quell'ambiguità di essere un vissuto proprio in cui se ne manifesta un altro. Sono qui possibili quei diversi gradi di attuazione: dirigersi verso l'esperienza vissuta altrui e sentirsi guidati dall'esperienza vissuta altrui, adempiere ciò che all'inizio era inteso in modo vago nell'esplicazione empatica. In questo secondo caso non si può parlare di oggettualità (*Gegenständlichkeit*) in senso pregnante, benché l'esperienza vissuta altrui «ci sia» tuttavia per me. La terza domanda richiede in ogni caso un'analisi ulteriore. Abbiamo già visto che cosa distingue l'empatia dalla percezione e che cosa la accomuna ad essa. La percezione ha il suo oggetto (*Objekt*) in una datità in carne ed ossa davanti a sé — l'empatia no; ma ambedue hanno il loro stesso oggetto qui, lo incontrano direttamente nel luogo in cui esso è al suo posto, in cui è ancorato nella continuità dell'essere, senza doverlo avvicinare per mezzo di un rappresentante (*Repräsentant*).

Questo «incontrare» l'oggetto da parte del soggetto si adice anche al semplice sapere, ma questo sapere si esaurisce

10. *Das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, pp. 33 ss. [Si tratta di M. Geiger, *Das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, Relazione al 4° Congresso degli esperti di Psicologia, Innsbruck 1911. Moritz Geiger (1880-1938), fenomenologo, allievo di Lipps, Wundt, e poi Husserl, ha elaborato una teoria fenomenologica dell'empatia estetica. L'empatia coglie nell'opera i valori formali, imitativi, vitali, ma non li coglie intellettualmente (cioè classificandoli per generi) bensì nella loro individualità].

in questo incontrare e non è nulla di più. Raggiunge il suo oggetto (*Objekt*) ma non lo «ha», gli sta davanti ma non lo vede, il sapere è cieco e vuoto e in esso non c'è pace perché sempre rimanda a un qualche atto che sperimenta, che vede. L'esperienza (*Erfahrung*) a cui rimanda il sapere dell'esperienza vissuta altrui si chiama empatia. Io «so» di un dolore di un altro vuol dire che ho colto empaticamente questo dolore, ma non mi trattengo più in questo atto di «intuizione», bensì mi accontento di questo vuoto sapere oppure «so» di questo dolore sulla base di una comunicazione: questo dolore allora non è dato intuitivamente *a me* ma al comunicante — sia questo lo stesso che prova il dolore, e allora il dolore gli è dato originariamente nella riflessione, sia esso un terzo, e allora questo lo coglie non-originariamente nell'empatia, e di questa sua esperienza ho nuovamente esperienza, cioè la colgo empaticamente. Un'analisi ulteriore del rapporto dell'«empatia» con il «sapere del vissuto altrui» non è qui necessaria, ci basta averli l'un l'altro delimitati.

Il risultato della nostra discussione è questo: la controversia sollevata è stata mal posta e perciò nessuna risposta su questo terreno poteva esser giusta. Witasek, ad esempio, che sostiene in modo particolarmente energico la visione della rappresentazione (11) non tiene assolutamente conto della differenza da noi sottolineata e assume come dimostrato che l'empatia abbia contemporaneamente carattere di presentificazione e carattere oggettuale. Un'ulteriore equivocazione della rappresentazione (= esperienza vissuta intellettuale in contrasto con quella emotiva) porta Witasek all'assurda conseguenza di negare ai sentimenti empatizzati un carattere emotivo. D'altra parte questo risultato viene fondato anche su una argomentazione specifica: non si può trattare di sentimenti nel caso dell'empatia perché manca «il presupposto del sentimento» (quel qualcosa a cui i sentimenti si potrebbero rife-

11. *Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung* [S. Witasek (1870-1915), psicologo, allievo di Meinong].

rire). Il presupposto del sentimento del soggetto, che prova i sentimenti, verrebbe preso in considerazione dal soggetto dell'empatia solo se si trattasse di una immedesimazione (*Hineinversetzen*). Che non possa trattarsi di questo viene dimostrato non certo da una analisi dell'esperienza vissuta dell'empatia, ma da una considerazione logica dei possibili significati che si prendono in considerazione nel caso della immedesimazione; tali significati potrebbero essere i seguenti: il giudizio o l'assunzione che il soggetto empatizzante sia identico al soggetto considerato oppure la finzione che esso si trovi nella sua posizione.

Tutto ciò non si lascia dimostrare nell'empatia estetica — *ergo* non si tratta di immedesimazione. Purtroppo la disgiunzione non è completa perché manca proprio la possibilità che riguarda questo caso: immedesimarsi in un altro significa, come abbiamo descritto, compiere assieme a lui il suo vissuto. L'affermazione di Witasek che l'empatia è una rappresentazione intuitiva del vissuto in questione, è vera soltanto per lo stadio in cui le esperienze vissute empatizzate sono oggettivate, non per lo stadio dell'esplicazione che le porta a compimento. In questo caso non possiamo ancora rispondere alla domanda se l'empatia sia «intuitiva in termini di percezione o di rappresentazione (cioè non-originaria)» perché, come abbiamo mostrato non è, in senso corrente, né l'una né l'altra. L'empatia infatti rifiuta di lasciarsi classificare in uno dei settori correnti della psicologia e vuole essere studiata nella sua essenza propria.

### § 5. Discussione delle teorie genetiche sul coglimento (*Erfassen*) della coscienza altrui

Come abbiamo visto la ricerca filosofica si è spesso occupata del problema della coscienza altrui. La sua domanda: come sperimentiamo la coscienza altrui? si è quasi sempre trasformata nella seguente: come avviene in un individuo psicofisico l'esperienza di un altro individuo simile? Così han-

no avuto origine le teorie dell'imitazione, della conclusione per analogia, dell'empatia associativa.

#### a) Sul rapporto tra fenomenologia e psicologia

Potrebbe non essere superfluo mettere in chiaro il rapporto tra ricerche di questo tipo e la nostra analisi. La nostra posizione era la seguente: c'è il fenomeno del «vissuto altrui» e correlativamente «l'esperienza (*Erfahrung*) del vissuto altrui (*von fremdem Erleben*)». Al momento possiamo lasciare in sospeso se tale vissuto altrui ci sia di fatto, se questa esperienza sia un'esperienza valida. In questo fenomeno abbiamo un qualcosa di indubitabile a cui tutta la conoscenza e la certezza devono essere alla fine ancorate, il vero oggetto della *πρωτη φιλοσοφια*. Il primo compito da svolgere, in questo come in tutti i campi, è quello di cogliere il fenomeno nella sua pura essenza, liberato da tutte le accidentalità del suo apparire (*Erscheinen*). Che cos'è il vissuto altrui riguardo alla sua datità? Come si presenta l'esperienza (*Erfahrung*) del vissuto altrui? Questo è ciò che devo sapere prima di poter domandare: come avviene questa esperienza? E' evidente che non si può rispondere a questa prima domanda sulla base di una ricerca causale genetico-psicologica (12), perché questa ricerca presuppone già l'essere il cui divenire essa cerca di approfondire, la sua essenza come la sua esistenza, il suo «che cosa» (*Was*) come il suo «che» (*Dass*). Questa ricerca deve essere preceduta non solo dall'analisi di ciò che è l'esperienza del vissuto altrui, ma anche dalla giustificazione di questa

12. Con il termine «ricerca genetico-psicologica» non intendiamo qui una ricerca degli stadi di sviluppo dell'individuo psichico. La descrizione di questi stadi (i tipi di bambino, adolescente, ecc.) li attribuiamo piuttosto alla psicologia descrittiva. La psicologia genetica è per noi equivalente alla psicologia che si occupa della chiarificazione delle cause. Sull'orientamento di questa psicologia verso il concetto di causa nel senso dell'esattezza delle scienze naturali, vedi più oltre pp. 117 ss. Nel nostro caso occorre distinguere due domande: 1. Qual è il meccanismo psicologico che entra in funzione nell'esperienza empatica? 2. Come è entrato in possesso di questo meccanismo l'individuo nel corso del suo sviluppo? Queste domande non vengono sempre distinte all'interno delle presenti teorie genetiche.

esperienza; e se essa stessa intende compierle tutte e due, ciò è da respingere in modo tassativo come una pretesa del tutto ingiustificata. Con questo non si vuole in alcun modo contestare alla ricerca di psicologia genetica la legittimità della sua esistenza, il suo compito è stato già più volte stabilito e formulato in modo inequivocabile: essa deve ricercare in che modo sorga in un individuo psicofisico reale la conoscenza di altri individui simili. Se la differenza tra il compito della fenomenologia e quello della psicologia genetica a proposito dell'empatia è stata esaminata in modo rigoroso, con questo non si è ancora affatto proclamata la completa indipendenza tra le due discipline.

Nell'osservazione dei metodi fenomenologici abbiamo visto come in essi non sia presupposta nessuna scienza in generale e, in particolare, nessuna scienza fattuale; dunque la fenomenologia non è legata neppure ai risultati della psicologia genetica. D'altra parte alla fenomenologia non viene neppure in mente di interferire nel campo dei diritti della psicologia e non pretende di fare nessuna affermazione sullo svolgimento del processo che prende in esame. La psicologia invece è legata del tutto e per tutto ai risultati della fenomenologia. La fenomenologia deve ricercare che cosa è l'empatia secondo la sua essenza e questa essenza generale dell'empatia deve essere conservata dovunque l'empatia si realizzi. La psicologia genetica studia il processo di questa realizzazione e presuppone perciò il fenomeno dell'empatia — e deve, dopo aver svolto il suo compito, ritornare ad esso. Una teoria genetica che, alla fine del processo di formazione che essa descrive, trova qualcosa d'altro rispetto a quello di cui voleva scoprire l'origine, è condannata. Così, nei risultati della ricerca fenomenologica, abbiamo un criterio per l'utilità delle teorie genetiche.

#### b) La teoria dell'imitazione

Esaminiamo ora, sulla base dei nostri risultati, le teorie genetiche correnti. La teoria con cui Lipps tenta di spiegare l'esperienza della vita psichica altrui (teoria che nei suoi

scritti appare come parte della descrizione) è la teoria dell'imitazione che abbiamo già conosciuto. La vista di un gesto suscita in me l'impulso ad imitarlo, e lo faccio se non esteriormente, almeno «interiormente»; oltre a ciò mi viene l'impulso di esprimere (*äussern*) tutte le mie esperienze vissute, e esperienza vissuta ed espressione sono così strettamente legate una all'altra che la comparsa dell'una trascina con sé anche l'altra. Così con quel gesto viene partecipata anche la relativa esperienza vissuta, ma poiché questa viene vissuta «nel» gesto altrui non mi appare «mia» ma di quell'altro. Non vogliamo entrare nel merito di tutte le obiezioni che si possono sollevare contro questa teoria e che, a torto o a ragione, sono già state sollevate (13), vogliamo utilizzare nella critica soltanto ciò che noi stessi abbiamo già elaborato. Secondo quanto detto dobbiamo affermare che la teoria dell'imitazione distingue il proprio vissuto da quello altrui solo per il fatto che sono legati a corpi differenti, mentre in verità i due vissuti sono diversi in se stessi. Attraverso la via che questa teoria indica, non si perviene al fenomeno dell'esperienza vissuta altrui ma ad una propria esperienza vissuta, suscitata in me dalla vista del gesto altrui. La differenza tra il fenomeno da spiegare e quello spiegato è sufficiente per confutare la «spiegazione». Per spiegare chiaramente questa differenza, dobbiamo analizzare un caso del secondo tipo.

13. Della critica della teoria dell'imitazione si occupa Scheler (*Sympathiegefühle*, pp. 6 ss.) [sull'argomento si può vedere nella traduzione italiana *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 55 ss.] muovendo le seguenti obiezioni: 1. l'imitazione presuppone che l'espressione (*Ausdruck*) venga colta in quanto espressione, presuppone cioè proprio ciò che pretende di spiegare; 2. noi comprendiamo anche quelle apparizioni espressive che non possiamo imitare, ad esempio i movimenti espressivi degli animali; 3. possiamo cogliere l'inadeguatezza di una espressione, cosa che sarebbe impossibile se il cogliimento (*Erfassen*) avvenisse soltanto attraverso l'imitazione dell'espressione; 4. comprendiamo anche esperienze vissute che non conosciamo in base a nostre proprie esperienze vissute (per esempio l'angoscia della morte), cosa questa che sarebbe impossibile se il capire consistesse nella riproduzione, suscitata dall'imitazione, di proprie esperienze vissute precedenti — obiezioni queste tutte difficilmente confutabili.

Il fatto che i sentimenti siano suscitati in noi dalla vista di «fenomeni di espressione» (*Ausdrucksphänomene*) è una manifestazione conosciuta: se un bambino ne vede un altro piangere, piange con lui; se vedo un familiare andare a testa bassa con una faccia triste, divento anch'io di malumore; per liberarmi da una preoccupazione cerco una compagnia allegra. In questi casi parliamo di contagio di sentimento (*Gefühlsansteckung*) o di trasmissione di sentimento (*Gefühlsübertragung*). E' evidente che i sentimenti attuali in noi risvegliati non hanno nessuna funzione conoscitiva e che in essi non si manifesta un vissuto altrui come nell'empatia. Possiamo tralasciare di analizzare se questa trasmissione di sentimento non presuppone il coglimento del sentimento altrui in questione giacché solo i fenomeni di espressione hanno questo effetto su di noi. Occorre osservare invece che il medesimo mutamento del volto, se interpretato come un sussulto patologico, può provocare in noi imitazione ma certamente nessun sentimento. Certo è che noi, pieni di tali sentimenti «trasmessi», viviamo in essi e con questi in noi stessi e dunque ciò ci impedisce di volgerci al vissuto altrui o di immergerci in esso — atteggiamento questo caratteristico dell'empatia (14). Se non avessimo colto il vivere altrui in un altro modo non potremmo affatto portarlo alla datità. Potremmo al massimo dedurre la sua presenza dalla presenza del sentimento in noi, presenza che non trova in noi giustificazione e per cui abbiamo dunque bisogno di una spiegazione. Ma in questo modo avremmo soltanto un sapere, non una «datità» dell'esperienza vissuta altrui come nell'empatia. E' anche possibile che quella trasmissione stessa sia «vissuta»: sento come quel sentimento, che inizialmente ho davanti a me come sentimento altrui, mi inonda (questo avverrebbe ad esempio se io cercassi una compa-

14. Per un'analisi dettagliata del contagio del sentimento si veda Scheler (*Sympathiegefühle*, pp. 11 ss.) [sull'argomento si può vedere nella traduzione italiana *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 61 ss.]. Solo la convinzione che il contagio del sentimento non presuppone nessun tipo di sapere risulta in contrasto con la nostra posizione.

gnia gaia per rallegrarmi); anche a questo proposito si mostra chiaramente la differenza tra il cogliere e l'assumere un sentimento. Del resto la trasmissione del sentimento si differenzia in tutti i casi non solo dall'empatia, ma anche dalla simpatia e dall'unipatia che si fonda su un immergersi empaticamente nel vissuto altrui (15).

Da quanto abbiamo detto dovrebbe essere abbastanza chiaro che non si può accettare la teoria dell'imitazione come spiegazione genetica dell'empatia.

### c) La teoria dell'associazione

La teoria dell'associazione si presenta come concorrente della teoria dell'imitazione: l'immagine ottica del gesto altrui riproduce l'immagine ottica del proprio gesto, questa riproduce la cinestesia e questa a sua volta il sentimento a cui prima era collegata. Questo sentimento non viene «vissuto» come proprio bensì come altrui per il fatto che: 1. ci sta di fronte come oggetto (*Gegenstand*); 2. non è motivato dalle nostre precedenti esperienze vissute; 3. non trova la sua espressione in un gesto. E qui vogliamo nuovamente sollevare la questione: il fenomeno dell'empatia sta alla fine del processo di sviluppo? E nuovamente la risposta è: no. Attraverso la via proposta perveniamo a un sentimento nostro proprio, e ci sono dati motivi sulla base dei quali dobbiamo trattare quel sentimento non come proprio ma come altrui. (Alla confutazione di questi motivi possiamo a questo punto rinunciare). Da questi motivi potremmo ora concludere: questa è l'esperienza vissuta di un altro. Ma nell'empatia non tiriamo nessuna conclusione, perché l'esperienza vissuta ci è data come altra da noi nel carattere dell'esperienza (*Erfahrung*).

Per illustrare il contrasto presentifichiamo un caso che dovrebbe essere tipico per il coglimento della vita psichica altrui. Vedo qualcuno che pesta i piedi e mi viene in mente

15. Sarebbe da approfondire quale dei due si avvicini o quanto entrambi si allontanino dal discorso della «suggerione di massa».

come io stesso una volta pestavo i piedi e nello stesso tempo mi si rappresenta la collera che allora mi riempiva e mi dico: quell'altro è arrabbiato nello stesso modo. In questo caso non è data la collera stessa dell'altro, ma ne deduco l'esistenza e cerco di accostarla a me attraverso qualcosa che la rappresenti intuitivamente — la mia propria collera (16). L'empatia invece pone l'essere immediatamente come atto sperimentante e raggiunge direttamente il suo oggetto — senza rappresentanti. Neanche la teoria dell'associazione ci dà la genesi dell'empatia. Sono consapevole del fatto che sotto il modello sopra esposto di spiegazione secondo la teoria dell'associazione (così come Prandtl la rappresenta) non si riconoscono tutti gli psicologi associazionisti. Associazione — così sostiene ad esempio Paul Stern — non è semplicemente connessione di singole rappresentazioni grazie alla quale l'una riproduce l'altra, bensì è l'unità di un contesto di esperienza (*Erfahrungszusammenhang*) attraverso il quale questo ci si presenta davanti agli occhi sempre come un intero. Un tale contesto di esperienza è sia esterno che interno a un individuo.

Ma a questo punto emergono ulteriori problemi. Certamente l'associazione deve significare qualche cosa di più che non un'unità *descrittiva* del contesto di esperienza, deve chiarire come il contesto giunga a questa unità, insomma: ciò che si presenta alla coscienza insieme, si collega ad un intero che viene riprodotto come tale. Ma allora che cosa distingue, ad esempio, l'unità degli oggetti del mio campo visivo (che può certo affiorare davanti a me anche come un intero) dall'unità di un oggetto? Qui non si può spiegare tutto con la sola parola «associazione». Ancora: perché si possa formare un tale contesto di esperienza le sue parti devono pur esser date una

16. Scheler rileva che, a differenza della «immedesimazione affettiva» (*Nachfühlen*) (la nostra empatia) che può essere fondamento del simpatizzare (*Mitfühlen*), il fermarsi sulla riproduzione delle proprie esperienze vissute ostacola il sorgere di un autentica simpatia (*Sympathiegefühle*, pp. 24 ss.) [sull'argomento si può vedere nella traduzione italiana *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 73 s].

volta insieme. Ma quando l'interno e l'esterno di una persona mi sono dati insieme? Di fatto si verificano tali casi. Vedo in una persona un'espressione che, in un primo momento mi è incomprendibile, il gesto ad esempio di mettersi la mano davanti agli occhi. Interrogandolo vengo a sapere che in questo momento ha riflettuto intensamente su qualcosa. Questa riflessione, che mi presentifico nell'empatia, entra in un «contesto associativo» con il comportamento percepito, e quando scorgo di nuovo quel comportamento lo interpreto come un comportamento «riflessivo». In questo caso di ripetizione l'empatia si fonda di fatto sull'associazione: ma questa associazione stessa è potuta avvenire soltanto con l'aiuto di un atto di empatia, e dunque non è sufficiente a spiegare l'empatia stessa (17). Inoltre l'associazione può mediare sempre soltanto il sapere: quando egli riflette, appare così; ma l'associazione non può mediare la comprensione di questo comportamento in quanto espressione di un'intima disposizione d'animo, comprensione che raggiungo nell'immedesimazione empatica; egli riflette, è concentrato su un problema e vuole proteggere la sua riflessione da distrazioni che possono disturbarlo, per questo si copre gli occhi e si isola dal mondo esterno (18).

Da questa teoria dobbiamo distinguere la teoria della fusione come si trova in Volkelt. Il contenuto del sentimento in questa teoria non è connesso con l'intuizione ma è fuso in questa. Naturalmente questa non è una spiegazione genetica ma solo una descrizione dell'esperienza vissuta dell'empatia.

17. L'asserzione di Biese secondo cui «le associazioni riposano sulla nostra capacità e necessità di rapportare tutto a noi uomini... di adattare noi stessi, corpo e anima, agli oggetti» (*Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik*) è un'esagerazione in senso opposto. [Si tratta di A.K.J.A. Biese, *Das Assoziationsprinzip und der Anthropomorphismus in der Ästhetik*, Leipzig, 1890. Alfred Karl Julius Adolf Biese (1856-1930), storico della letteratura, individua nella «metafora» la struttura fondamentale dell'esperienza umana attraverso la quale l'uomo assimila e interiorizza il mondo esterno ed esprime il mondo interno].

18. Sulla comprensione delle apparizioni espressive, vedi più avanti Parte III, § 7.1.

Torneremo più avanti su questo fenomeno e vedremo che da qui nasce una chiarificazione dell'origine di certe esperienze vissute dell'empatia (19). Per giungere da questa chiarificazione ad una «spiegazione esatta» quale la vuole offrire la teoria dell'associazione, la strada è senza dubbio lunga, e c'è addirittura da domandarsi se davvero ci sia una strada. Ma questo problema si potrà risolvere solo quando il vecchio concetto di associazione, molto discusso e tuttavia ancor sempre contestato, avrà trovato una chiarificazione esaustiva. Per questo siamo d'accordo con Volkelt, quando contro Siebeck, sostiene che l'unità di una realtà sensibile con il suo contenuto psichico non si lascia spiegare attraverso la mera associazione (20). D'altra parte si deve dare ragione a Siebeck quando non trova in Volkelt una spiegazione genetica dell'empatia soddisfacente (21).

d) *La teoria della conclusione per analogia*

La teoria sull'origine dell'esperienza della vita psichica altrui che veniva quasi universalmente accettata prima che Lipps vi si opponesse, era la teoria della conclusione per analogia. Il punto di vista di questa teoria (come viene ad esempio trattata da J.S. Mill) è il seguente. C'è una evidenza della percezione esterna e una evidenza della percezione interna e possiamo arrivare alla realtà di fatto che entrambe ci forniscono, solo attraverso deduzioni. Applichiamo questa teoria al nostro caso: conosco il corpo altrui e le sue modificazioni, conosco il mio proprio corpo e le sue modificazioni e so, in

19. Vedi più avanti Parte III, p. 127.

20. *Symbolbegriff...*, pp. 76 ss. [Si tratta di J. Volkelt, *Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik*, Jena, 1876. Johannes Volkelt (1848-1930), filosofo e studioso di Kant, Hegel e Schopenhauer, definisce la propria dottrina come «trans-soggettivismo»: il fondamento della conoscenza non è la semplice massa dei dati dell'esperienza, ma la certezza «trans-soggettiva» della necessità logica e dei principi universali].

21. *Die ästhetische Illusion und ihre psychologische Begründung*, pp. 10 ss. [Si tratta di uno scritto di Hermann Siebeck (1842-1920), studioso di storia della filosofia e della psicologia].

seconda istanza, che sono condizioni e implicazioni delle mie esperienze vissute (ugualmente date). Ora poiché in un caso osservato la sequenza delle manifestazioni corporee è possibile solo attraverso l'elemento intermedio che è l'esperienza vissuta, suppongo che anche là dove mi sono date soltanto le manifestazioni corporee, sia presente anche un tale elemento intermedio, cioè l'esperienza vissuta.

Tralasciamo anche qui tutte le altre obiezioni che possono sorgere e poniamo soltanto la nostra vecchia domanda. E se abbiamo potuto dimostrare che le altre teorie non conducono al fenomeno dell'esperienza della coscienza altrui, qui vediamo un fatto ancor più sorprendente, il fatto che questo fenomeno viene semplicemente ignorato. Secondo queste teorie (naturalmente non penso che i loro sostenitori abbiano realmente creduto così) non vediamo intorno a noi nient'altro che corpi fisici senza vita e senz'anima. Dopo le nostre precedenti argomentazioni non c'è bisogno di altro per confutare la teoria della conclusione per analogia come teoria genetica (22). Ciononostante vorrei soffermarmi ancora un momento su questa teoria per toglierle l'odio per la completa assurdità che pesa su di essa quando la si considera solo da una parte. In primo luogo non si può negare che nella conoscenza del vissuto altrui ci sia qualcosa di simile alle conclusioni per analogia. E' più che possibile che un'espressione altrui me ne ricordi una mia propria e che io ascriva a questa sua espressione lo stesso significato che essa è solita avere in me. Solo che

22. Alla serie di obiezioni sollevate contro la teoria della conclusione per analogia appartiene anche quella secondo cui questa teoria non dice assolutamente in che cosa debba consistere l'analogia del proprio corpo fisico con quello altrui, analogia su cui si basa la deduzione. Solo in Fechner si trova un serio tentativo di rispondere a questo problema. *Zur Seelenfrage*, pp. 49 ss. e p. 63. [Si tratta di G.T. Fechner, *Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die Unsichtbare zu finden*, Leipzig, 1861. Gustav Theodor Fechner (1801-1887), psicologo e filosofo, noto sostenitore della corrispondenza reciproca tra fenomeni fisici e fenomeni psichici («parallelismo psicofisico»), regolata da leggi e rapporti esatti che consentono una misurazione precisa dei fatti psichici].

allora si presuppone che l'altro venga colto come un altro «Io», che l'espressione corporea venga colta come espressione psichica. La conclusione per analogia subentra al posto dell'empatia forse mancante, non produce esperienza ma una conoscenza più o meno probabile del vissuto altrui (23). L'intenzione di questa teoria non si spinge propriamente fino a dare una spiegazione genetica — benché come tale si presenti e così debba qui essere presentata — ma intende dimostrare la validità del nostro sapere relativo alla coscienza altrui. La teoria della conclusione per analogia vuole individuare la forma in cui un sapere della coscienza altrui è «possibile». Ma il valore di una forma vuota che non è orientata all'essenza stessa della conoscenza è più che dubbio. Non vogliamo entrare qui nel problema ulteriore di quanto profondamente sia legata proprio la conclusione per analogia a una tale fondazione. Il risultato del nostro excursus critico è il seguente: nessuna delle correnti teorie genetiche può spiegare l'empatia. E si può facilmente indovinare da che cosa nasca questa conclusione: prima di definire qualcosa secondo la sua origine, si deve sapere che cosa essa è.

#### § 6. Discussione della teoria di Scheler sul coglimento della coscienza altrui

Dobbiamo ancora confrontare l'empatia con una teoria della coscienza altrui che si distacca considerevolmente da tutte quelle finora descritte: secondo Scheler (24) l'io altrui con il suo vissuto è percepito interiormente allo stesso modo del proprio io. (Non è qui necessario entrare nella sua polemica contro la teoria dell'empatia, poiché questa non è rivolta contro ciò che noi chiamiamo empatia). Originariamente c'è «una corrente di vissuto indifferenziata» da cui solo gradualmente

23. Sulla giustificazione del senso del discorso dell'«analogizzare», vedi più avanti Parte III, p. 128.

24. Vedi specialmente l'appendice di «*Sympathiegefühle*».

si cristallizzano le esperienze vissute «proprie» e «altrui». Scheler porta come esempio il fatto che noi possiamo «vivere» un pensiero come appartenente a noi oppure ad altri o ancora come non appartenente né a noi né ad altri, che originariamente non «ci troviamo» isolati ma inseriti in un mondo di vissuto psichico, che all'inizio «viviamo» esperienze vissute nostre proprie in misura minore di quanto non «viviamo» esperienze del nostro ambiente, e infine che noi percepiamo delle nostre esperienze vissute soltanto ciò che si muove entro binari prescritti, e specialmente ciò di cui c'è già un'espressione corrente (25). Questa teoria che contrasta audacemente tutte le visioni finora esposte possiede un ché di estremamente affascinante. E' necessario dunque un esame preciso di tutti i concetti qui utilizzati per giungere a una qualche chiarezza.

Domandiamoci innanzitutto: che cosa è la percezione interna? Scheler risponde: la percezione interna non è la percezione di sé (possiamo percepire noi stessi — cioè il nostro corpo vivente — anche esternamente), ma è distinta dalla percezione esterna in quanto alla direzione dell'atto; è quel tipo di atti in cui ci è data la realtà psichica. La differenza tra questi due tipi di percezione non si deve definire sulla base della diversità dei loro oggetti, al contrario è la differenza tra psichico e fisico che diventa comprensibile solo a partire dal modo diverso attraverso il quale giungono a datità, modo che è in linea di principio diverso (26). Tuttavia la critica di Scheler nei confronti dei tentativi precedenti di delimitare realtà psichica e realtà fisica attraverso elementi discriminanti (27) non mi sembra dimostrare che si tratti unicamente di una differenza di essenza e non di una distinzione di oggetti che han-

25. Cfr. *Sympathiegefühle*, pp. 124 ss. [sull'argomento si può vedere nella traduzione italiana *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 166 ss.], *Idole*, p. 31 [si tratta di M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in Id., «*Vom Umsturz der Werte*», Leipzig, 1915].

26. *Idole*, p. 52.

27. *Idole*, pp. 42 ss.

no un diverso modo di essere, a cui corrisponde — conforme alla loro essenza — un tipo diverso di datità. In questo senso potremmo accettare il termine «percezione interna» come titolo per atti di intuizione di tipo determinato (che cosa si debba intendere con questa espressione è cosa di cui ci dobbiamo immediatamente occupare), senza con questo entrare in conflitto con la nostra dottrina dell'empatia. All'interno di ogni specie di «percezione interna» si potrebbero differenziare gli atti in cui giunge a datità un vissuto altrui e quelli in cui un vissuto proprio. Ma con questo non avremmo ancora raggiunto una chiarezza sufficiente.

Che cosa significano le espressioni «proprio» e «altrui» nel contesto usato da Scheler? Se si prende sul serio il suo discorso sulla corrente indifferenziata di vissuto, non si può però tralasciare il modo in cui si giunge a una differenziazione all'interno di questa. Quella stessa corrente di esperienza vissuta è una rappresentazione assolutamente impossibile; perché ogni esperienza vissuta è essenzialmente esperienza vissuta di un Io e non si può separare da questa neanche sul piano fenomenico. Solo perché Scheler non ammette alcun Io puro e con il termine «Io» intende sempre l'«individuo psichico», egli non può parlare di un vissuto precedente alla costituzione degli Io. Naturalmente egli non riesce a rappresentare un tale vissuto privo di Io. Tutti i casi che Scheler presenta presuppongono l'Io così come l'Io altrui e non provano in alcun modo la sua teoria. Solo se si abbandona la sfera fenomenica questi casi danno un risultato positivo. Allora «proprio» e «altrui» significano: appartenenti a individui diversi, cioè a soggetti psichici sostanzialmente diversi, qualitativamente sviluppati. Questi individui e le loro esperienze vissute devono essere ugualmente accessibili alla percezione interna. «Io non sento i miei sentimenti, ma quelli degli altri» significa: i sentimenti sono penetrati nel mio individuo dall'individuo altrui. Mi trovo originariamente circondato da un mondo di eventi psichici: come trovo il mio corpo inserito nel mondo della mia esperienza esterna, sullo sfondo del mondo spaziale infinitamente esteso in ogni direzione, così il mio indi-

viduo psichico si trova inserito nel mondo dell'esperienza interna, un mondo infinito di individui e di vite psichiche. Tutto questo non si può certamente contestare. Ma qui ci troviamo su un terreno totalmente diverso da quello delle nostre osservazioni. Abbiamo messo tra parentesi tutto questo mondo di percezione interna, il nostro individuo e tutti gli altri, così come abbiamo messo tra parentesi il mondo esterno dal campo delle nostre ricerche, in quanto non appartengono alla sfera della assoluta datità, alla coscienza pura, ma le sono trascendenti. In quella sfera l'«Io» ha un altro significato, non è nient'altro che il soggetto del vissuto vivente nel vissuto. Intesa così la domanda se una esperienza vissuta sia «mia» o di un altro diventa senza senso. Ciò che sento — e sento originariamente — lo sento proprio io, indipendentemente dal ruolo che questo sentimento gioca nella totalità del mio vissuto individuale e da come è sorto (per esempio se per contagio di sentimento oppure no) (28). Queste esperienze vissute proprie — cioè le esperienze vissute pure del puro Io — mi sono date nella riflessione, nel volgersi indietro dell'Io che, distogliendosi dall'oggetto (*Objekt*), guarda al vissuto di questo oggetto.

Che cosa distingue ora la riflessione dalla percezione interna, e più precisamente dalla percezione interna di sè? La riflessione è sempre un volgersi attuale (*aktuelle Zuwendung*) a un vissuto attuale, mentre la stessa percezione interna può essere inattuale e abbraccia in linea di principio anche l'alone di inattualità che costituiscono assieme a quello il mio vissuto del presente. C'è poi uno «sguardo» (*Hinblicken*) sulle mie esperienze vissute nel quale non le osservo più come tali, ma in quanto manifestazioni di un trascendente, del mio individuo e delle sue caratteristiche: nei miei ricordi mi si manifesta la mia memoria, nei miei atti di percezione esterni l'acutezza dei miei sensi (qui naturalmente non intesi come organi di senso), nella mia volontà e nel mio agire la mia energia



e così via. E in queste caratteristiche mi si manifesta il mio individuo cosiffatto. Possiamo designare questo «sguardo» come percezione interna di sé. Abbiamo punti d'appoggio certi per affermare che la «percezione interna» di Scheler è la appercezione del «sé» nel senso dell'individuo e delle sue esperienze vissute in rapporto al vissuto individuale. Scheler ascrive agli oggetti della percezione interna dei complessi di esperienze vissute che giungono alla datità in un atto di intuizione unitario (per esempio la «mia infanzia») (29). (Io non parlerei qui però di percezione, ma di uno di quei «riassunti» della memoria a cui abbiamo sopra accennato e la cui analisi deve restare riservata ad una fenomenologia della coscienza presentificante).

Ciò significa inoltre che nella percezione interna ci è data la «totalità del nostro Io», come nell'atto della percezione esterna ci è dato l'intero della natura e non le singole qualità sensibili (30). Questa totalità non potrebbe essere designata in modo più chiaro che non come appercezione di un trascendente, anche se si sottolinea in essa la differenza tra l'unità del molteplice nella percezione interna e quella nella percezione esterna (tra la «separatezza» (*Auseinander*) e l'«intreccio» (*Ineinander*) (31). Questo Io è fondamentalmente diverso dal puro Io, soggetto del vissuto attuale; le unità che si costituiscono nella percezione interna sono diverse dall'unità di un compimento del vissuto; e la percezione interna, che ci dà quel complesso di esperienza vissuta, è diversa dalla riflessione, nella quale cogliamo l'essere assoluto di un vissuto attuale. Scheler stesso distingue la riflessione dalla percezione interna alla quale nega — diversamente dalla riflessione

29. *Ressentiment*, pp. 42 ss. [Si tratta di M. Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur*, in «Zeitschrift für Pathopsychologie», 1/2, 1912, rivisto e ripubblicato in Id., *Vom Umsturz der Werte*, cit., con il titolo *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (tr. it., a cura di A. Pupi, Milano, 1975)].

30. *Idole*, p. 63, pp. 118 ss.

31. *Idole*, pp. 114 ss.

— la possibilità di cogliere atti (32). E' perciò tanto più strano che a Scheler sfugga la differenza fra il suo concetto della «percezione interna» e quello di Husserl e che egli polemizzi contro la preferenza che Husserl assegna alla sua percezione interna rispetto a quella esterna (33). E' proprio la possibilità di significati diversi che ha indotto Husserl a sostituire il termine «percezione interna», per la descrizione dell'assoluta datità del vissuto, con l'espressione «riflessione» (34). Nè Husserl assegnerà nessun primato di evidenza alla percezione interna, nel significato di Scheler, rispetto a quella esterna.

La differenza fra la riflessione e la percezione interna si rivela ancora in modo chiarissimo, quando osserviamo le illusioni (*Täuschungen*) della percezione interna che Scheler presenta in «*Idolenlehre*». Se nei miei sentimenti verso un'altra persona mi inganno, questa illusione non significa che nella «riflessione» colgo un atto d'amore che in realtà non è presente. Questa illusione della riflessione non esiste. Se avverto un impulso d'amore nella riflessione, ho una realtà assoluta che non si lascia in alcun modo travisare. Può darsi che mi inganni sull'oggetto del mio amore: è possibile, ad esempio, che quella persona sia diversa in realtà da come io credevo di averla colta in quell'atto, e dunque è possibile che io amassi un fantasma. Può anche darsi che l'amore non duri come ci si aspettava, ma finisca invece molto presto: anche in questo caso non vi è alcun motivo per dire che l'amore non fosse autentico per tutto il tempo che è durato. Ma Scheler non ha in mente questo tipo di illusioni.

La prima specie di «idoli» che presenta è la «proiezione

32. *Idole*, pp. 45 ss.; *Philos. d. Lebens*, pp. 173 e 215. [Si tratta di M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, in Id., *Vom Umsturz der Werte*, cit. (tr. it., in Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Milano, 1970)]. Discutere qui anche il suo concetto di atto, che apparentemente non coincide con il concetto di atto di Husserl, ci porterebbe troppo lontano.

33. *Idole*, pp. 71 s. (in nota).

34. Sull'essenza della riflessione vedi in particolare *Ideen*, pp. 72 ss. [cfr. tr. it. cit., pp. 163 ss.].

illusoria» (*Täuschungsrichtung*): vivendo nei sentimenti del nostro ambiente, li consideriamo nostri, anche se non contribuiscono per niente a chiarificare i nostri sentimenti; oppure prendiamo per nostri sentimenti acquisiti attraverso la lettura, come nel caso di una ragazza che crede di sentire l'amore di Giulietta (35). A questo proposito mi sembrano necessarie distinzioni e analisi più approfondite. Se dal mio ambiente ho assimilato odio e disprezzo contro gli appartenenti ad una determinata razza o ad un partito (per esempio, se come figlio di una famiglia conservatrice provo disprezzo verso gli ebrei o i socialdemocratici, o se cresciuto con visioni liberali verso gli «Junker»), questo è un odio del tutto autentico e sincero con la differenza che si fonda su un valore empatico invece che su uno originario e che, eventualmente, è cresciuto per contagio di sentimento ad un grado tale da non essere più proporzionato a ciò che è sentito come un disvalore. Dunque non mi inganno se qui colgo il mio odio. Le illusioni che possono esserci qui sono: da un lato una illusione di valutazione (perché penso di cogliere un disvalore, che invece non esiste), dall'altro una illusione sulla mia persona, se mi immagino di promuovere quei sentimenti sulla base di una mia visione e reputo «lealtà di sentimenti» quel mio pregiudizio fondato su preconcetti tramandati. Nel secondo caso ho veramente un'illusione della percezione interna, ma di certo non un'illusione della riflessione (36).

Non posso avere nessuna chiarezza riflessiva sull'errore dell'originaria assunzione di valore (*Wertnehmen*) fondante, perché non posso riflettere su un atto che non è presente. Ma se compio tale atto e me lo porto a datità, allora ottengo chiarezza e con questa ottengo la possibilità di smascherare la precedente illusione attraverso il confronto con questo caso. La stessa cosa avviene con i sentimenti acquisiti attraverso la

35. *Idole*, pp. 112 ss.

36. Non mi sembra esatto neppure designare come illusione di percezione la valutazione errata della mia esperienza vissuta e di me stesso che può essere basata su questa illusione — come fa in parte Scheler.

lettura. Se il ginnasiale innamorato crede di sentire dentro di sé la passione di Romeo, ciò non vuol dire che crede di avere un sentimento più forte di quello che è di fatto presente, ma vuol dire che egli sente in modo veramente passionale perché attraverso la brace nascosta ha trasformato la sua piccola scintilla in una fiamma, che si spegne naturalmente quando cessa quell'effetto. Anche qui vi è una «inautenticità» (*Unechtheit*) nella mancanza di un'originaria assunzione di valore fondante e nel falso rapporto, che risulta da questa mancanza, fra il sentimento da una parte e il suo soggetto e oggetto dall'altra. L'illusione del giovane sta nell'attribuire a se stesso la passione di Romeo, non nel ritenere di avere un forte sentimento.

Veniamo ora all'altra «proiezione illusoria» in cui i sentimenti in noi realmente presenti non giungono alla datità. Se non percepisco un sentimento di fatto presente perché questo si muove al di fuori delle vie tradizionali, non vedo come qui si possa parlare di illusione. Il proiettarsi verso le proprie esperienze vissute è un comportamento estraneo rispetto all'atteggiamento naturale. Per dirigere l'attenzione a questa realtà sono necessarie delle circostanze particolari e se non mi accorgo di un sentimento, perché nessuno ha richiamato la mia attenzione sul fatto che c'è una «cosa simile», questo fatto è del tutto naturale e si può definire un'illusione tanto poco quanto posso definire tale il non sentire un rumore nel mio ambiente o il non vedere un oggetto nel mio campo visivo (37). Non si può dunque parlare di una illusione della riflessione poiché «riflessione» è il cogliere un'esperienza vis-

37. A questo proposito ci sono ancora delle distinzioni da fare. La cosa percepita in modo non-attuale è, a differenza del sentimento non-percepito, di certo percepita ed è di certo un oggetto. Al contrario il sentimento ha questo privilegio: anche quando non è percepito, non è colto, tuttavia si è, in un certo modo, consci di lui, ci si accorge di lui. Geiger ha analizzato acutamente questo modo d'esserci specifico dei sentimenti in *Bewusstsein von Gefühlen*, pp. 152 ss. [si tratta di M. Geiger, *Das Bewusstsein von Gefühlen*, in *Münchener Philosophische Abhandlungen* (Th. Lipps zum 60. Geburtstag gewidmet), Leipzig, 1911].

suta ed è banale dire che le esperienze vissute che io colgo non mi sfuggono. Diverso è il caso in cui l'esperienza vissuta in questione non mi sfugge, ma la considero immaginata perché non si accorda con il mio ambiente. Mi sembra però che in questo caso sono io a non volere ammettere a me stesso questa esperienza vissuta e a desiderare di portarla fuori dal mondo: non si tratta del fatto che io la ritenga non-originaria e mi inganni veramente.

Se ci inganniamo sui motivi del nostro agire (38), ciò non vuol dire che percepiamo di nuovo riflettendo un motivo che non è presente, ma vuol dire o che non abbiamo nessun motivo chiaro e consapevole dal quale scaturisca, a livello di esperienza vissuta, il nostro comportamento, o che, accanto al motivo che ci sta davanti agli occhi, ci sono anche altri motivi efficaci, che non possiamo portare con chiarezza alla datità in quanto non sono attuali ma sono «esperienze vissute di sfondo». Perché lo sguardo riflettente possa volgersi a questo, è necessario che ogni esperienza vissuta assuma la forma del cogito specifico. Per esempio, se ritengo di agire per puro patriottismo entrando nell'esercito come volontario e non mi accorgo che nella mia situazione presente sono in gioco la voglia di avventura, la vanità o l'insoddisfazione, quei motivi collaterali si sottraggono al mio sguardo riflettente in quanto non sono ancora o non sono più attuali e se considero quell'azione come mi si presenta, e la interpreto come manifestazione di un carattere nobile, allora sono soggetto a una illusione di valutazione. Il fatto che si sia inclini in generale ad attribuire a se stessi motivi più elevati di quelli che realmente si hanno, e il fatto di non essere consapevoli in particolare di molti impulsi emozionali (39), si basa sul fatto che questi motivi, già nel modo dell'inattualità, sono sentiti come disvalori e non si permette loro di diventare attuali; con questo però non cessano di sussistere e di avere effetto.

38. *Idole*, pp. 137 ss.

39. *Idole*, pp. 144 ss.

Su questo contrasto tra l'attualità e l'inattualità si basa anche il fatto che eventi passati e futuri possono essere sentiti come valori o disvalori anche quando essi stessi non sono più o non sono ancora presenti (40). Un'assunzione di valore attuale si basa allora su un ricordo attuale o su un'attesa; difficilmente si può sostenere che senza atti teoretici fondanti avremmo in questo caso una pura assunzione di valore. Non ci sono esperienze vissute di questo tipo che contraddicono l'essenza del vissuto di valore. Quando Scheler dice che la stessa esperienza vissuta potrebbe essere percepita più o meno esattamente, si tratta ancora di «esperienza di sfondo» (41). Un dolore che è «scomparso completamente alla nostra vista o che è presente soltanto come impressione del tutto generale mentre scherziamo o ridiamo», è una esperienza inattuale che permane sullo sfondo mentre l'Io vive in altre attualità. Soltanto in base ai nessi percettivi in cui entra si può dire che un'esperienza vissuta si «ostende» (*sich «darstellt»*) in modo diverso; un'esperienza vissuta colta nella riflessione — per usare un'espressione figurata — non ha «lati». In conclusione, sulla base del contrasto tra attualità e inattualità si capisce anche perché Scheler distingue tra esperienze vissute «periferiche» che subentrano una all'altra in sequenza, e esperienze «centrali» («*zentralen*») che sono date unitariamente e nelle quali l'unità dell'Io si rivela. A tutti i livelli abbiamo una «sequenza», nel senso che una esperienza vissuta attuale subentra all'altra, ma ci sono esperienze vissute che scompaiono non appena si spengono (un dolore fisico, un desiderio fisico, un atto di percezione) ed altre che continuano nel modo dell'inattualità. Queste costituiscono quelle unità per mezzo delle quali, percependo, possiamo guardare indietro anche nel passato (un amore, un odio, un'amicizia) e costituiscono quelle immagini complesse che possono giungere a noi a datità in

40. *Idole*, pp. 130 s.

41. *Idole*, p. 75.

un atto intuitivo: la mia infanzia, gli anni degli studi, ecc. (42).

Con questo dovrebbe essere dimostrata la differenza tra la riflessione da un lato, nella quale ci è dato in modo assoluto il vissuto attuale, e, dall'altro, la percezione interna in quanto tale, così come la differenza tra le unità complesse che nascono da questa e l'Io individuale che in essa si manifesta (43). A questo punto vediamo l'affinità tra la percezione interna e l'empatia: come nelle proprie esperienze vissute percepite si manifesta il proprio individuo, così nelle esperienze vissute empatizzate si manifesta l'individuo altrui. Ma vediamo anche la differenza: in un caso abbiamo una datità originaria delle esperienze vissute costituenti, mentre nell'altro una datità non-originaria.

Quando «vivo» un sentimento in quanto sentimento di un altro individuo questo mi è dato una volta in modo originario, in quanto in questo momento è mio proprio, e una volta in modo non-originario — empaticamente, in quanto all'origine è di un altro. Ed è proprio la non-originarietà delle esperienze empatizzate che mi porta a rifiutare il termine comune di «percezione interna» per definire il coglimento del vissuto proprio ed altrui (44). Se qualcuno volesse sottolineare il carattere comune di ambedue, sarebbe meglio dire «intuizione interna» («*innere Anschauung*»). Questo termine includerebbe anche la datità non-originaria delle proprie esperienze vissute:

42. Anche Bergson si orienta verso questa durata delle esperienze vissute quando dice che il passato resta conservato e tutto ciò che abbiamo vissuto dura nel presente anche se solo una parte di esso diventa rispettivamente conscio (*Évolution créatrice*, p. 5) [si tratta di H. Bergson, *Évolution créatrice*, Paris, 1907 (tr. it. a cura di V. Mathieu, Bari 1957)].

43. I gradi del semplice osservare, dell'osservare qualitativo e dell'osservare analitico che Geiger individua nell'opera citata valgono solo per la percezione interna, non per la riflessione.

44. Scheler stesso sottolinea il carattere di presentificazione delle esperienze vissute altrui che vengono colte (*Sympathiegefühle*, p. 5) ma non se ne occupa più e nel punto decisivo (nell'appendice) non ritorna su questo argomento.

memoria, attesa, fantasia. Ma ho anche un altro motivo per protestare contro l'inclusione dell'empatia nella percezione interna: il parallelismo tra le due sussiste propriamente solo per quel grado dell'empatia nel quale ho davanti a me il vissuto altrui; il grado nel quale sono presso l'Io altrui e esplico il suo vissuto immedesimandomi vitalmente appare molto più parallelo al vissuto originario stesso che non alla sua datità nella percezione interna.

### § 7. La teoria di Münsterberg dell'esperienza della coscienza altrui

Portare alla luce il contenuto fenomenico della teoria della coscienza altrui di Münsterberg è ancor più difficile che in Scheler. La nostra esperienza di soggetti altri da noi deve consistere nella comprensione di atti di volontà altrui. Il suo caratterizzare questi atti di comprensione nei quali «la volontà altrui entra nella mia» e tuttavia rimane quella dell'altro, concorda con la nostra analisi, ma non si vede perché dovrebbe essere limitata agli atti di volontà, dal momento che come abbiamo visto, vale per tutti i tipi di atti di empatia. Münsterberg prende gli «atti di volontà» in un senso più ampio: in questi comprende tutte le «prese di posizione» («*Stellungnahmen*») per via della «pretesa» («*Zumutung*») che è legata ad esse per colui che le coglie. Ma neanche in questo senso più ampio possiamo accettare la sua tesi. Uno stato d'animo empatizzato è esperienza della coscienza altrui nello stesso senso di una presa di posizione empatizzata e come questa include il coglimento del soggetto altrui. Ciò che distingue le prese di posizione è il fatto che la pretesa inerente ad esse contiene un contrasto tra l'uno e l'altro soggetto, contrasto che in altri casi è assente. Münsterberg crede di avere una consapevolezza immediata dei soggetti altrui, precedente alla costituzione degli individui. Ma per riuscire ad entrare in questi ragionamenti dobbiamo aver indagato la costituzione dell'individuo. E questo sarà il nostro prossimo compito.

### III. LA COSTITUZIONE DELL'INDIVIDUO PSICOFISICO

Fino a questo momento abbiamo condotto una descrizione degli atti di empatia e, per quanto era possibile da questa descrizione, una critica delle teorie storiche della coscienza altrui. Il compito di gran lunga più impegnativo ci sta ancora davanti: la trattazione dell'empatia come problema di costituzione (la soluzione del problema della costituzione cosciente di quelle oggettività (*Objektitäten*) di cui parlano le teorie correnti dell'empatia: individuo psicofisico, personalità, e simili).

Nello spazio di una breve ricerca non possiamo sperare neanche solo di avvicinarci alla soluzione di questi problemi. Lo scopo di questo lavoro sarebbe realizzato se si riuscisse a individuare quali vie occorre percorrere per raggiungere quella meta e se si riuscisse a mostrare che le ricerche finora condotte sull'empatia non sono riuscite a raggiungere nessun risultato soddisfacente, perché, eccettuati pochi tentativi, hanno trascurato quei problemi fondamentali.

In Lipps, che di gran lunga più di tutti gli altri si è impegnato in questo problema, tutto questo è molto chiaro. Egli sembra quasi ammaliato dal fenomeno dell'espressione delle esperienze vissute e ritorna sempre indietro al punto dal quale egli stesso vuole uscire. La quantità di interrogativi che stanno *prima* della trattazione di questo problema — l'intera analisi del «portatore» di questi fenomeni espressivi — la sbriga in poche parole: riteniamo che una vita conscia sia legata a certi corpi per mezzo di un «ispiiegabile dispositivo del nostro spirito» o di un «istinto naturale». Questo non è

altro che la proclamazione del miracolo, la dichiarazione di bancarotta della ricerca scientifica. E se questo non è permesso a nessuna scienza, non lo è soprattutto alla filosofia, perché per essa — al contrario di tutte le altre — non c'è più nessun ambito nel quale possa sbarazzarsi dei problemi irrisolti. Ciò significa: dare la ragione ultima, raggiungere la chiarezza ultima. Quando abbiamo raggiunto ciò che prima avevamo posto come esigenza, la costituzione degli oggetti trascendenti nel dato immanente, nella coscienza pura, allora abbiamo la chiarezza ultima e non rimane più nessun problema aperto. Questo è lo scopo della fenomenologia. Accostiamoci ora alla costituzione dell'individuo, chiarendo anzitutto che cosa si debba comprendere sotto questo termine.

### § 1. L'Io puro

Fino a questo momento abbiamo sempre parlato dell'Io puro come del soggetto del vissuto privo di qualità, non descrivibile altrimenti. Vari autori, ad esempio Lipps, sostengono che questo Io non è «individuale», ma lo diventa soltanto in contrapposizione al «tu» e «egli». Che cosa significa questa individualità? Anzitutto soltanto che egli è «egli stesso» e nessun altro. Questa «ipseità» (*Selbstheit*) è vissuta ed è fondamento di tutto ciò che è «mio». Naturalmente l'Io giunge a differenziarsi rispetto ad un altro soltanto quando un altro è dato. Quest'altro non è qualitativamente distinto da lui all'inizio, dal momento che tutti e due sono senza qualità, ma è distinto semplicemente per il fatto di essere un «altro». Questa «alterità» si manifesta nel tipo di datità: egli si rivela altro da me perché è dato a me diversamente dall'«Io». Perciò è «Tu». Ma dal momento che «vive» se stesso come io «vivo» me stessa, il «Tu» è un altro «Io». Così l'Io non sperimenta (*erfährt*) nessuna individualizzazione nel momento in cui un altro gli sta di fronte, ma la sua individualità o, come vorremmo piuttosto dire (perché dobbiamo riservare il

termine «individualità per qualcosa d'altro), la sua «ipseità» giunge a differenziarsi rispetto alla alterità dell'altro.

### § 2. Il flusso di coscienza (der Bewusstseinsstrom)

Possiamo considerare l'Io in un secondo senso, come l'unità di un flusso di coscienza. Abbiamo cominciato considerando l'Io come soggetto di una esperienza vissuta attuale. Tuttavia quando riflettiamo su questa esperienza vissuta vediamo che essa non è isolata ma è posta sullo sfondo di un flusso di esperienze vissute di questo tipo, più o meno chiaramente e distintamente date. L'Io di questa esperienza vissuta non è stato sempre in essa ma in essa è passato o è stato trascinato dentro da un'altra esperienza vissuta, e così via. Percorrendo all'indietro queste esperienze vissute arrivo, passo dopo passo, sempre di nuovo ad una esperienza vissuta nella quale questo Io che ora vive ha vissuto una volta; anche se non posso più afferrare direttamente quell'esperienza vissuta ma devo riportarla alla luce attraverso una presentificazione della memoria. Proprio questo legame (*Gebundenheit*) di tutte le esperienze vissute del flusso con il presente Io puro vivente costituisce la sua inviolabile unità. Ora «altri» flussi di coscienza stanno di fronte allo «stesso» flusso di coscienza, quello del «Tu» e dell'«Egli» stanno di fronte a quello dell'«Io». La loro ipseità ed alterità sono basate su quelle del soggetto cui appartengono, non sono soltanto «altri», sono anche «diversi» perché ognuno ha il suo contenuto proprio di esperienze vissute. Dal momento che ogni singola esperienza vissuta di un flusso è caratterizzata specificamente dalla sua posizione nel contesto globale di esperienze vissute, essa è caratterizzata non solo dalla sua appartenenza all'Io, ma anche da un punto di vista qualitativo in quanto è esperienza vissuta di questo e di nessun altro Io. In forza del loro contenuto di esperienze vissute i flussi di coscienza sono dunque distinti qualitativamente. Ma neanche con questa specificazione qualitativa abbiamo

ancora definito che cosa è comunemente compreso come Io individuale o come individuo.

Il flusso di coscienza che è caratterizzato come «egli stesso e nessun altro», dotato di una natura peculiare, offre un senso positivo e precisamente limitato dell'individualità. La peculiarità qualitativa non esaurirebbe senza l'ipseità l'individuazione, perché se è vero che si può anche arrivare alla differenza qualitativa del flusso di coscienza immaginando una modificazione di un dato flusso di coscienza — così come il flusso si modifica in continuazione qualitativamente nel corso dell'esperienza —, tuttavia nonostante questa modificazione il suo legame con lo stesso Io non viene meno. Dunque il flusso diventa un «altro» solo attraverso l'appartenenza ad un altro «Io». L'ipseità e la differenza qualitativa — cioè l'individualità nel secondo significato — costituiscono insieme un ulteriore passo nel progresso verso l'«Io individuale» del linguaggio comune: una unità psicofisica di struttura peculiare.

### § 3. L'anima

Osserviamo innanzitutto l'unità individuale della psiche come tale, prescindendo dal corpo vivente e dalle relazioni psicofisiche. Il nostro flusso di coscienza uniformemente isolato non è la nostra anima. Ma, come abbiamo già visto nell'esaminare la percezione interna, fra le nostre esperienze vissute c'è qualcosa che sta alla base di queste, che in esse manifesta se stesso e le sue proprietà (*Eigenschaften*) persistenti come identico «portatore» (*Träger*) di queste: questa è l'anima sostanziale (*die substanzielle Seele*). Abbiamo già conosciuto qualcuna di queste proprietà psichiche: l'acutezza dei nostri sensi che si manifesta nelle nostre percezioni esterne, l'energia che si manifesta nel nostro agire. La tensione o la rilassatezza dei nostri atti di volontà manifesta la vivacità e la forza o la debolezza della nostra volontà, nella sua durata si manifesta la sua persistenza. L'intensità dei nostri sen-

L'PORTATORE CHE STA ALLA BASE DELLE ESPERIENZE VISSUTE

timenti tradisce l'eccitazione di questi, e così via. E' superfluo analizzare ulteriormente queste relazioni. Riconosciamo che l'anima è una unità sostanziale, che — in modo del tutto analogo alla cosa fisica (*physisches Ding*) — si fonda su elementi categoriali. I suoi elementi appaiono come frazionamenti individuali delle categorie, e la serie delle categorie forma un parallelo con la serie delle categorie dell'esperienza vissuta. Fra questi elementi categoriali ve ne sono alcuni che, al di sopra dell'anima isolata, rimandano a connessioni con altre unità psichiche e fisiche, ad azioni che l'anima esercita e subisce. Anche la «causalità» e la «mutevolezza» sono tra le categorie psichiche. Questa unità sostanziale è la «mia» anima, quando le esperienze vissute nelle quali essa si manifesta sono le «mie» esperienze vissute, atti in cui vive il mio puro Io. La struttura peculiare dell'unità psichica dipende dal contenuto peculiare del flusso di esperienza; e, inversamente — come dobbiamo dire dopo che l'anima si è costituita per noi — il contenuto del flusso di esperienza dipende dalla struttura dell'anima. Se ci fossero dei flussi di coscienza uguali per contenuto (1), ci sarebbero anche anime della stessa specie o frazionamenti di un'anima che sarebbe idealmente la stessa. Tuttavia, se lo esaminiamo isolatamente, non abbiamo il pieno fenomeno psichico (né l'individuo psichico).

### § 4. L'io e il corpo vivente

Per ottenere maggiore chiarezza, dobbiamo ora compiere un passo che abbiamo a lungo indugiato a fare fino a che il cammino della ricerca lo ha richiesto: il passo dallo psichico allo psicofisico. La divisione che abbiamo proposto era una divisione artificiale, perché l'anima è sempre necessariamente anima in un corpo vivente. Che cosa è il corpo vivente? Come ci è dato?

1. E' facile dimostrare come questo sia escluso in linea di principio.

a) *La datità del corpo vivente*

Prendiamo di nuovo le mosse dalla sfera che costituisce la base di tutte le nostre ricerche: la coscienza pura. Come si costituisce per me il mio corpo vivente (*Leib*) in modo conscio? Il mio corpo fisico (*Körper*) mi è dato prima in atti di percezione esterna. Ma se fingiamo che esso ci sia dato soltanto in questo modo, esso ci risulta come il più strano degli oggetti: una cosa reale, un corpo fisico, la cui serie di apparizioni (*Erscheinungen*) motivate mostra sorprendenti lacune: un corpo che mi nasconde la sua faccia posteriore con una caparbieta più forte di quella della luna, che mi inganna invitandomi a considerarlo da lati sempre nuovi e che, non appena voglio seguire il suo invito, mi nasconde questi lati. E' vero che ciò che si nasconde alla vista è accessibile al tatto; ma proprio la relazione tra il vedere e il toccare è qui differente rispetto a quella presente in tutte le altre cose. Ogni altra cosa che vedo mi dice: toccami, sono veramente quello che sembro essere; puoi afferarmi, non sono un fantasma; e ogni cosa che tocco mi dice: apri gli occhi e mi vedrai. Il senso del tatto e quello della vista (inteso così, come si può parlare dei sensi nella sfera pura) si richiamano l'un l'altro come testimoni, anche se non scaricano la responsabilità uno sull'altro. A questa imperfezione unica del corpo fisico percepito esternamente sta di fronte un'altra peculiarità. A ogni altra cosa posso avvicinarmi e da ogni altra cosa posso allontanarmi, posso volgermi verso di essa o lontano da essa in modo che sfugga ai miei sguardi. Questo avvicinarsi e allontanarsi, il movimento del mio corpo fisico e delle altre cose, è documentato da una alterazione della serie delle apparizioni di quella cosa. Per questo non si deve trascurare di analizzare come si giunga a una distinzione tra questi due casi (il movimento delle altre cose e il movimento del mio corpo fisico) o in generale come si giunga a cogliere il movimento del proprio corpo fisico, fino a che ci atteniamo alla nostra finzione che il nostro corpo fisico si costituisca solo nella percezione esterna e non peculiarmente come corpo vivente.

Dunque, esprimendoci in modo più preciso, dobbiamo dire: ogni altro oggetto mi è dato in una molteplicità infinitamente variabile di apparizioni e di posizioni mutevoli, e ci sono anche casi in cui l'oggetto non mi è neanche dato. Ma proprio quest'oggetto, il mio corpo fisico, mi è dato in una serie di apparizioni che solo in limiti molto stretti possono variare, ed è continuamente qui con la sua imperterrita impertunità per tutto il tempo che tengo gli occhi ben aperti, ed è sempre nella stessa vicinanza tangibile come nessun altro oggetto: è sempre «qui», mentre tutti gli altri oggetti sono sempre «là». Ma qui abbiamo già raggiunto i limiti della nostra finzione e ci vediamo costretti a eliminarla. Perché se anche chiudiamo stretti gli occhi e stendiamo le mani lontano da noi, in modo che nessuna delle membra del corpo tocchi l'altra così che non possiamo né vedere né toccare il corpo, anche così non possiamo sbarazzarcene, anche in questo caso sta qui in piena «corporeità» (da qui il nome), ineluttabile, e ci troviamo perpetuamente legati ad esso. Proprio questo legame, questa appartenenza a me, non potrebbe mai costituirsi nella percezione esterna. Un corpo vivente percepito solo esternamente sarebbe sempre solo un corpo fisico di tipo particolare, unico, ma mai il «mio corpo vivente». Vediamo ora come si giunga a questa nuova datità.

In quanto specificazioni della suprema categoria «esperienza vissuta», le sensazioni sono tra i reali costituenti della coscienza, in questa regione dell'essere incancellabile. La sensazione di oppressione o di dolore o di freddo è data in modo assoluto come l'esperienza del giudicare, del volere, del percepire, ecc. Tuttavia rispetto a tutti questi atti, la sensazione è caratterizzata in modo peculiare: non scaturisce dal puro Io come quelli, non prende mai la forma del *cogito* nella quale l'Io si volge a un oggetto, in essa non posso mai trovare l'Io — riflettendo su questa. La sensazione è sempre in un «dove», localizzata spazialmente, ad una certa distanza dall'Io, forse molto vicina ad esso, ma mai in esso. E questo «dove» non è un punto vuoto nello spazio, ma un qualcosa che riempie lo spazio; e tutti questi «qualcosa», da cui sorgono le mie



sensazioni, si amalgamano in una unità, l'unità del mio corpo vivente, sono essi stessi luoghi del mio corpo vivente.

All'interno di questa datità unitaria, nella quale il corpo vivente è sempre qui per me come un intero, ci sono differenze. Le diverse parti del corpo vivente che si costituiscono per me relativamente alle sensazioni, sono distanti da me in modo diverso. Così il tronco mi è più vicino delle estremità, e posso dire sensatamente che posso «avvicinare» o «allontanare» le mie mani. Parlare di distanza da «me», è un modo di esprimersi inesatto perché non posso stabilire veramente una distanza dall'«Io», perché l'Io non è spaziale e non può essere localizzato, al contrario io metto in relazione le parti del mio corpo vivente e tutto ciò che è spaziale al di fuori di questo con un «punto zero di orientamento» che circonda il mio corpo vivente; questo punto zero non si può localizzare in modo geometricamente esatto in un determinato posto del mio corpo vivente, e, inoltre, non è lo stesso per tutti i dati, ma è localizzato nella testa per i dati visuali e al centro del corpo per i dati tattili. Ciò che si riferisce all'«Io» non ha nessuna distanza dal punto zero e tutto ciò che è dato ad una certa distanza dal punto zero è dato anche ad una certa distanza dall'Io. Tuttavia questa distanza delle parti del corpo da me è fondamentalmente differente dalla distanza delle altre cose tra loro e delle altre cose da me. Due cose nello spazio sono ad una distanza specifica una dall'altra. Possono avvicinarsi e perfino toccarsi: in questo caso la loro distanza scompare. E' anche possibile — se gli oggetti non sono materialmente impenetrabili, ma sono ad esempio oggetti di allucinazione di diverse persone allucinate — che questi occupino la stessa porzione di spazio. Una cosa può anche avvicinarsi a me, la sua distanza da me può diminuire, e infine può toccare non me, ma il mio corpo fisico; allora la distanza dal mio corpo fisico ma non da me, diventa=0. Questa distanza non è diventata uguale alla distanza della parte toccata del corpo fisico dal punto zero. Non potrei dire in nessun modo che la pietra che tengo in mano è, rispetto al punto zero, alla stessa distanza, o solo «un po' più lontano» della mano stessa.

La distanza delle parti del mio corpo vivente da me non si può assolutamente paragonare alla distanza dei corpi fisici altrui da me. Il corpo vivente come intero è al punto zero di orientamento, tutti i corpi fisici sono esterni. Lo «spazio del corpo vivente» (*Leibraum*) e lo «spazio esterno» (*Außenraum*) sono completamente diversi uno dall'altro. Solo attraverso la percezione esterna non potrei arrivare al corpo vivente, né solo attraverso la «percezione del corpo vivente» («*leibwahrnehmend*») potrei arrivare al mondo esterno. Ma il corpo vivente si costituisce in due modi — come un corpo vivente sensitivo (che percepisce col corpo vivente) e come corpo fisico del mondo esterno che percepisce esternamente — e in questa doppia datità è vissuto come medesimo: ha una collocazione nello spazio esterno e riempie una porzione di questo spazio.

C'è ancora qualcosa da dire circa il rapporto fra sensazione e «percezione del corpo vivente». L'analisi delle sensazioni emerge di solito in altri contesti; di solito guardiamo alle sensazioni come a ciò che «dà» a noi il mondo esterno e in questo senso separiamo la «sensazione» da «ciò che è sentito» o il «contenuto della sensazione» dalla «sensazione come funzione» (nel senso di Stumpf): ad esempio, separiamo il «rosso» visto dall'avere questo «rosso» (2). Non posso però essere d'accordo con questa posizione. Il «rosso» dell'oggetto è «percepito» e devo distinguere tra percezione e cosa percepita. L'analisi della percezione mi conduce ai «dati della sensazione» e mi porta a considerare la percezione di qualità come «oggettivazione di dati della sensazione». Ma con questo le qualità non diventano percezioni, né le percezioni qualità e neanche atti offerenti (*gebende Akten*). Come co-

2. Cfr. Österreich, *Phänomenologie des Ich*, pp. 122 ss. [si tratta di TR. K. Österreich, *Die Phänomenologie des Ich*, 1910. Traugott Konstantin Österreich (1880-1949), filosofo e psicologo, è autore di scritti di filosofia della religione e di parapsicologia]; contra Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, pp. 359 ss. [si tratta di E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 voll., Halle, 1900-1901, 3 voll., Halle, 1913-1922<sup>2</sup> tr. it., a cura di G. Piana, 2 voll., Milano, 1968)].

stituenti della percezione esterna non sono elementi ulteriormente analizzabili.

Se consideriamo la sensazione dal lato volto verso il corpo vivente, troviamo uno stato di cose fenomenologico del tutto analogo. Tanto poco posso parlare di un corpo vivente «sentito» quanto di un oggetto «sentito» del mondo esterno, ma anche qui si richiede un'apprensione (*Auffassung*) oggettivante. Se la punta del mio dito tocca il tavolo devo distinguere, in primo luogo, la sensazione del tocco, il dato tattile che non è ulteriormente scomponibile; in secondo luogo, la durezza del tavolo e l'atto correlativo di percezione esterna; in terzo luogo, la punta del dito che tocca e l'atto correlativo della «percezione del corpo vivente». Ciò che rende la connessione fra sensazione e percezione corporea particolarmente stretta è il fatto che il corpo vivente è dato *come* sensitivo, le sensazioni sono date *nel* corpo vivente. Oltrepasseremmo l'ambito di questo lavoro se volessimo investigare tutti i tipi di sensazioni nel loro significato per la percezione corporea. Ma c'è ancora un punto da discutere. Avevamo detto che il corpo vivente percepito «esternamente» e quello «percepito col corpo vivente» sono dati come il medesimo corpo. Ciò richiede un'ulteriore delucidazione.

Non vedo solo la mia mano e percepisco la stessa mano col corpo vivente come mano sensitiva, ma «vedo» anche i campi delle sensazioni della mano costituiti per me nella percezione corporea; e, d'altra parte, enfatizzando coscientemente certe parti del mio corpo vivente, ho un'«immagine» di questa parte del corpo fisico. Una è data con l'altra, anche se esse non sono percepite insieme. Nell'ambito della percezione esterna c'è una precisa analogia a questo fenomeno. Non vediamo solo il tavolo e sentiamo la sua durezza, ma «vediamo» anche la sua durezza. Le vesti nei dipinti di Van Dyck non sono solo *luccicanti* come la seta, sono anche *morbide* e *soffici* come la seta. Gli psicologi chiamano *fusione* (*Verschmelzung*) questo fenomeno e normalmente lo riducono a «mera associazione». In questo «mera» c'è la tendenza psicologista a considerare la spiegazione come un travisamen-

to, a porre il fenomeno spiegato come una «creazione soggettiva» senza «significato oggettivo». Questa interpretazione non possiamo accettarla. Il fenomeno rimane fenomeno. E' molto bello quando lo si può anche spiegare, ma la spiegazione non aggiunge né sottrae nulla al fenomeno. La visibilità di qualità tattili continuerebbe ad esistere e non perderebbe niente della sua dignità se l'associazione fosse in grado di spiegarla. Ma non crediamo che questa operazione sia possibile in quanto contraddice il «fenomeno» dell'associazione. La forma tipica vissuta dell'associazione è «qualcosa mi ricorda qualcosa». Così ad esempio la vista dell'angolo del tavolo si associa al ricordo di quella volta che ho urtato contro di esso. Ma l'acutezza di quest'angolo non è ricordata, ma vista. Per dare ancora un esempio istruttivo: *vedo* la durezza dello zucchero e so o mi ricordo che è dolce; non ricordo che è duro (o solo incidentalmente) e non vedo che è dolce. Al contrario, la fragranza del fiore è realmente dolce e non mi ricorda un gusto dolce. Si aprono qui delle prospettive per una fenomenologia dei sensi e delle percezioni dei sensi che non è possibile ora approfondire. A questo punto ci interessa soltanto l'applicazione al nostro caso: la vista del corpo vivente non ci ricorda che esso può essere teatro di molteplici sensazioni, non è neanche un mero corpo fisico che occupa lo stesso spazio di un corpo vivente dato come sensitivo nella percezione corporea, ma è dato come corpo vivente sensitivo. Finora abbiamo considerato il corpo vivente a riposo. Ora possiamo fare un passo avanti.

Esaminiamo il caso che io (cioè il mio corpo vivente come intero) mi muova attraverso lo spazio. Fino a che abbiamo trascurato la costituzione del corpo vivente, questo non era un fenomeno caratterizzato in modo peculiare, ma era un fenomeno non diverso dallo spostamento caleidoscopico del mondo esterno circostante. Ora l'esperienza vissuta «io muovo» si presenta in modo completamente nuovo: l'appercezione del nostro proprio movimento basata su sensazioni molteplici, movimento che è completamente diverso dal movimento dei corpi fisici percepito esternamente. Ora il cogliere il

nostro proprio movimento e il cogliere l'alterazione del mondo esterno sono collegati nella forma del «se... allora»: «Se mi muovo, allora l'immagine del mondo esterno si sposta». Questo vale sia per la percezione della singola cosa spaziale che per il contesto del mondo spaziale, e sia per il movimento di parti del corpo vivente che per i movimenti di tutto il corpo. Se la mia mano sta ferma su una palla che rotola, questa palla e il suo movimento mi sono dati in una serie di dati tattili mutevoli, che possono essere uniti in una intenzione permeante il tutto, che possono essere riassunti in una «presa appercettiva», in un atto unitario di percezione esterna. Ho la stessa sequenza di dati se la mia mano scivola sulla palla ferma, ma l'esperienza vissuta dell'«io muovo» si presenta nuova ed entra in quella forma del «se... allora» assieme all'appercettiva della palla. Analogamente avviene con i dati visivi. Posso vedere, da fermo, le apparizioni mutevoli di una palla che rotola e posso avere la stessa sequenza di «proiezioni d'ombra» della palla se la palla è ferma e io muovo la testa o solamente gli occhi (cosa che di nuovo mi è data in una «percezione del corpo vivente»).

Così le parti del corpo si costituiscono come organi mobili e la percezione del mondo spaziale come dipendente dal comportamento di questi organi. Ma non è stato ancora chiarito in che modo si giunga all'apprensione del movimento del corpo vivente in quanto movimento di un corpo fisico. Quando muovo una delle membra del mio corpo, da un lato mi rendo conto attraverso il corpo del mio proprio movimento, dall'altro ho una percezione esterna (visiva o tattile) dei movimenti del corpo fisico documentati dalle mutate apparizioni di quella parte del corpo. E come la parte del corpo percepita attraverso il corpo e quella percepita esternamente è colta come medesima, così sorge un'identica coincidenza tra il movimento del corpo vivente e quello del corpo fisico. Il corpo vivente che si muove diventa corpo fisico mosso. E il fatto «io muovo» è visto unitamente («mitgesehen») al movimento di una parte del mio corpo fisico, e il movimento non

visto del corpo fisico è colto unitamente (*miterfasst*) all'esperienza vissuta dell'«io muovo».

Il legame dell'io con il corpo che percepisce richiede ancora qualche chiarificazione. L'impossibilità di sbarazzarsi del corpo vivente ci indica la strada per giungere alla sua particolare datità. Questa unione non può esser scossa, i legami che ci uniscono ad esso sono indissolubili. Ciò nonostante ci sono permesse certe libertà. Tutti gli oggetti del mondo esterno sono dati ad una certa distanza da me. Essi sono sempre «là» mentre io sono sempre «qui», sono intorno a me, raggruppati intorno al mio «Qui». Questo raggruppamento non è rigido e immutabile, gli oggetti si avvicinano e si allontanano da me ed anche uno dall'altro, io stesso posso operare un raggruppamento avvicinando o allontanando le cose o scambiando i loro posti — oppure, se cambio il mio «Qui» invece che il loro «Là», scegliendo un altro posto di osservazione. Ad ogni passo avanti si apre davanti a me un nuovo pezzetto di mondo o mi si mostra il vecchio da un lato nuovo. E in tutto questo prendo sempre con me il mio corpo vivente. Non solo sono sempre «qui», ma anche il mio corpo è «qui» e le diverse distanze delle sue parti da me sono solo variazioni all'interno di questo «Qui».

Ma posso effettuare il «nuovo raggruppamento» del mio ambiente invece che nella realtà «soltanto nel pensiero», posso fantasticare, posso per esempio, fantasticando, far muovere i mobili della mia stanza e rappresentarmi come essa apparirebbe. Anch'io posso intraprendere un viaggio attraverso il mondo della fantasia. «Nel pensiero» posso alzarmi dalla mia scrivania, andare in un angolo della stanza ed osservarla da lì. E così facendo non prendo il mio corpo vivente con me. L'io che sta là nell'angolo forse ha un corpo vivente fantastico, cioè un corpo — se così si può dire — visto in «fantasia corporea»; questo io può anche guardare al corpo fisico vivente (*Leibkörper*), alla scrivania che ha appena lasciato, così come può guardare alle altre cose nella stanza; questo io è naturalmente anche un oggetto presentificato, cioè un oggetto dato nell'intuizione esterna presentifi-

cante. E infine il vero corpo vivente non è scomparso, giacché io continuo di fatto a sedere alla mia scrivania, non separato dal mio corpo. Così il mio Io si è raddoppiato (3), e anche se l'Io non può essere liberato dal suo corpo, c'è almeno la possibilità di «uscire fuori dalla propria pelle» nella fantasia. C'è la possibilità di un Io senza corpo (4).

Al contrario un corpo senza un Io è assolutamente impossibile. Fantasticare il mio corpo abbandonato dal mio Io significa fantasticare non più il mio corpo vivente, ma un corpo fisico identico a questo in ogni tratto, il mio cadavere. (Se abbandono il mio corpo vivente, questo diventa per me un corpo fisico come un altro. E se lo penso lontano da me — invece di abbandonarlo — questa lontananza non è un «muoversi» («*Sichbewegen*») ma un movimento puro del corpo fisico). Questo si può spiegare anche in un altro modo. Una delle parti del corpo che sia «morta», senza sensazioni, non è una parte del mio corpo vivente. Il piede intorpidito pende da me come un corpo fisico altrui che non posso scuotere via e sta al di fuori della zona spaziale del mio corpo vivente, nella quale rientra di nuovo quando si sveglia. Ogni movimento che, in quella situazione, compio con esso, ha il carattere del «movimento di un oggetto», nel senso che il mio movimento vivo richiama un movimento meccanico e questo non è dato come il movimento vivente di un corpo vivente. Il corpo vivente è essenzialmente costituito da sensazioni; le sensazioni sono costituenti reali della coscienza e come tali appartengono all'Io. Come potrebbe essere dunque possibile un corpo vivente che non fosse il corpo vivente di

3. Credo che questo spieghi l'esperienza vissuta del «sosia» (*alter ego*): ad esempio nel famoso poema di Heine dove il poeta vaga sulla strada verso la casa dell'amata e vede se stesso di fronte alla porta. Questo è il modo duplice di avere se stesso dato nella memoria e nella fantasia. Considereremo più avanti in che senso in tutti e due i casi è presente di fatto un avere - «Sè». Cfr. *Supra*, Parte II, p. 62 e più oltre p. 132.

4. Dovremmo naturalmente analizzare quale specie di Io potrebbe essere questo, e rispettivamente se e quale specie di mondo potrebbe essergli dato.

un Io? (5) Un altro problema è se sia pensabile un Io sensitivo senza un corpo vivente, ossia se ci possano essere delle sensazioni nelle quali non si costituisca nessun corpo vivente. Questo problema non si può risolvere senza ulteriori indagini, perché — come già detto — le sensazioni delle diverse aree sensibili non sono ripartite nello stesso modo nella struttura del corpo vivente. Si dovrebbe allora esaminare se alle sensazioni che sono chiaramente vissute in determinati luoghi del corpo vivente — sensazioni di tatto, di temperatura o di dolore — appartiene necessariamente e indiscindibilmente questa localizzazione: in questo caso sarebbero possibili solo per un Io dotato di un corpo vivente. Per le sensazioni della vista, dell'udito e così via mi sembra necessaria un'analisi specifica.

Non dobbiamo risolvere qui questi problemi, benché una fenomenologia della percezione esterna non possa prescindere da questi. In ogni caso con le sensazioni si è già costituita per noi l'unità dell'Io e del corpo vivente anche se non l'intera gamma delle relazioni reciproche. Anche il rapporto causale fra psichico e fisico ci viene incontro nell'ambito delle sensazioni. Processi, puramente fisici quali: un corpo estraneo che entra a forza nella mia pelle, il conduttore di una certa quantità di calore che tocca la superficie del mio corpo fisico, divengono la causa fenomenica (*phänomenale Ursache*) di sensazioni (di dolore o di temperatura), si dimostrano essere «stimolo». Incontreremo molte volte queste relazioni causali fenomeniche analizzando più a fondo le relazioni fra anima e corpo vivente.

#### b) Il corpo vivente e i sentimenti

Le sensazioni di sentimento (*Gefühlsempfindungen*) o i sentimenti della sensibilità (*sinnliche Gefühle*) sono insepara-

5. Si potrebbe anche domandarsi se una coscienza che presenta solo dati delle sensazioni e nessun atto dell'Io, sia da considerare come priva di Io; in questo caso si potrebbe anche parlare di un corpo vivente «animato» ma privo di Io. Ma una simile interpretazione non mi sembra possibile.

bili dalle sensazioni che li fondano. La piacevolezza di un piatto gustoso, il tormento di un dolore fisico, il conforto di un indumento soffice vengono avvertiti là dove il cibo è assaggiato, il dolore tormenta, il vestito avvolge la superficie del corpo. Ma i sentimenti della sensibilità non sono solo là, sono nello stesso tempo anche in me, scaturiscono dal mio Io. Anche i sentimenti generali (*Gemeingefühle*) hanno una posizione ibrida simile a quella dei sentimenti della sensibilità. La vivacità o la debolezza riempiono non solo l'Io ma vengono «avvertiti in tutte le membra». Non solo ogni atto spirituale, ogni gioia, ogni dolore, ogni attività di pensiero è debole e incolore quando «io» mi sento debole, ma lo è anche ogni azione fisica, ogni movimento che compio. Con me è debole il mio corpo vivente ed ogni sua parte. Qui riemerge quel fenomeno di fusione che abbiamo già conosciuto. Non vedo solo il movimento della mia mano e sento nello stesso tempo la sua debolezza, ma vedo il movimento debole e la debolezza della mano. I sentimenti generali sono sempre vissuti come provenienti dal corpo vivente, come un influsso che accelera o paralizza, un influsso esercitato dalla situazione del corpo vivente sul corso del vissuto (questo è vero anche se questi sentimenti generali sorgono in concomitanza di un «sentimento spirituale»).

Gli stati d'animo sono «sentimenti generali» di natura non-corporea e proprio per questo li distinguiamo dai sentimenti generali specifici in quanto genere a parte. L'allegria e la tristezza non riempiono il corpo vivente, questo non è allegro o triste nello stesso modo in cui è vivace o lento ed anche un puro essere spirituale potrebbe essere soggetto a stati d'animo. Ma con questo non è ancor detto che i sentimenti generali psichici e corporei corrano uno accanto all'altro senza toccarsi; sento piuttosto un «influsso» reciproco di entrambi. Supponiamo che io faccia un viaggio per svagarmi, arrivo in un posto piacevole e pieno di sole e alla vista di questo ambiente sento uno stato d'animo allegro che vuole impadronirsi di me, ma non riesce a prevalere perché mi sento debole e stanco. «Qui mi sentirò allegro, non appena avrò

riposato». Questo sapere può essere un risultato di una «esperienza precedente», tuttavia ha sempre il suo fondamento nel fenomeno dell'azione reciproca di esperienze vissute psichiche e corporee.

### c) Anima e corpo vivente, causalità psicofisica

Questa dipendenza dell'esperienza vissuta dagli influssi del corpo vivente è una caratteristica essenziale dello psichico. Tutto ciò che è psichico, è coscienza legata al corpo vivente e in questo ambito si distinguono le esperienze vissute essenzialmente psichiche (le sensazioni legate al corpo vivente, ecc.) da quelle che hanno accidentalmente carattere fisico, le «realizzazioni» (*Realisationen*) della vita spirituale (6). L'anima in quanto unità sostanziale che si manifesta nelle singole esperienze vissute psichiche — come mostra il fenomeno sopra descritto della «causalità psicofisica» nonché l'essenza delle sensazioni — è fondata sul corpo vivente e costituisce con esso l'«individuo psicofisico».

Consideriamo ora il carattere dei cosiddetti «sentimenti spirituali». Già il termine ci insegna che i sentimenti spirituali sono considerati psichici accidentalmente e non legati al corpo (anche se gli psicologi non vogliono riconoscere questa conseguenza). E nessuno che si porti alla datità la sua essenza pura potrà sostenere che un soggetto senza corpo non potrebbe «vivere» alcuna gioia, alcun dolore, alcun valore estetico. Questa visione è in contrasto con la concezione di molti noti psicologi che vedono nei sentimenti dei «complessi di sensazioni organiche». Questa definizione appare assurda finché si osservano i sentimenti nella loro pura essenza — in contesti psichici concreti troviamo dei fenomeni che di certo, non la giustificano, tuttavia possono renderla comprensibile. Dalla gioia il nostro cuore «cessa di battere», dal dolore il nostro cuore «si stringe», durante un'attesa piena di paura il cuore «batte» e il respiro si blocca. Gli esempi si possono

6. L'esposizione della parte seguente farà maggiore luce su questo punto.

moltiplicare a piacimento, ma in ogni caso si tratta di casi di causalità psicofisica, di effetti che l'esperienza vissuta nella sua realizzazione psichica produce sulle funzioni del corpo vivente. Nel momento in cui si ignora l'esistenza del corpo vivente, questi fenomeni scompaiono, ma l'atto spirituale rimane.

Si deve ammettere che Dio si rallegra per il pentimento di un peccatore senza provare batticuore o altre «sensazioni organiche». (Osservazione questa che è possibile indipendentemente dal credere nell'esistenza di Dio). Si può essere convinti che nessun sentimento è in realtà possibile senza tali sensazioni e che non esiste nessun essere che le viva nella loro purezza; tuttavia i sentimenti possono essere colti nella loro purezza e quelle apparizioni concomitanti sono vissute esattamente come tali, né come sentimenti, né come componenti di questi. La stessa cosa si può mostrare anche nei casi di causalità puramente psichica. Dalla paura «l'intelletto si paralizza» ossia avverto un'azione paralizzante sui miei atti di pensiero; oppure sono «confuso» dalla gioia, non so che cosa faccio e intraprendo azioni senza senso. Un puro spirito si può anche spaventare ma il suo intelletto non si paralizza, non resta bloccato. Sente gioia e dolore in tutta la loro profondità, senza che questi esercitino nessuna azione.

Queste considerazioni si possono estendere. «Osservando» me stesso, scopro relazioni causali anche fra le mie esperienze vissute e le capacità e le proprietà dell'anima che si manifestano in queste. Le capacità possono essere sviluppate e affinate tramite l'uso, ma possono anche essere consumate e smussate. Così cresce il mio «potere di osservazione» quando lavoro nel campo delle scienze naturali, ad esempio la mia «capacità di distinguere» i colori quando sono impegnato ad assortire fili di colori sottilmente in gradazione; la mia «capacità di divertimento» se pongo la mia vita nei piaceri: ogni capacità può essere rafforzata mediante un «training». D'altra parte c'è un certo grado di «abitudine» (*Gewöhnung*), in cui si produce un effetto contrario: «ne ho abbastanza» di un «oggetto di piacere» che viene continuamente posto dinanzi a

me, suscita in me alla fine disgusto, noia e così via. In tutti questi casi il fisico ha fenomenicamente un effetto sullo psichico. Ma sorge la domanda: che specie di «effetto» è questo? e c'è una possibilità di giungere da questo fenomeno della causalità al concetto esatto di causalità delle scienze naturali ed a una legge generale causale? Su questo concetto si basa la scienza naturale esatta, mentre la scienza descrittiva ha a che fare solo con il concetto fenomenico di causalità. Il concetto causale esatto e la certezza causale completa è però anche presupposto di una esatta psicologia causale-genetica, così come viene auspicata in corrispondenza al modello della scienza moderna della natura fisica. Dobbiamo qui accontentarci semplicemente di indicare questi problemi, senza poter giungere alla loro soluzione (7).

#### d) Il fenomeno dell'espressione (Ausdruck)

La trattazione dell'effetto causale dei sentimenti ci ha condotto più avanti del previsto. Tuttavia lo studio dei sentimenti ci può insegnare ancora qualcosa. Accanto alle apparizioni concomitanti dei sentimenti, di cui qui ci occupiamo, sorge come nuovo fenomeno, l'espressione dei sentimenti. Arrosso dalla vergogna, serro il pugno pieno d'ira, agrotto le sopracciglia dalla rabbia, mi lamento per il dolore, giubilo di gioia. Il rapporto tra il sentimento e l'espressione è completamente diverso dal rapporto tra il sentimento e il fenomeno fisico concomitante. Nel primo caso non osservo uno scaturire causale di esperienze vissute fisiche da quelle psichiche, e, ancor meno, una mera simultaneità di entrambe, ma sento, vivendo attraverso il sentimento, come esso finisca in un'espressione o la lasci uscire da sé (8).

Il sentimento, nella sua pura essenza, non è qualcosa di chiuso in se stesso, è, per così dire, caricato di un'energia che

7. Ancora sulla causalità vedi più avanti, p. 143.

8. Per prevenire malintesi sottolineo il fatto che considero «espressione» nel senso sopra usato e considero l'espressione verbale qualcosa di fondamentalmente diverso. Non posso qui analizzare la differenza, ma voglio richiamarvi l'attenzione per evitare equivoci.

deve essere scaricata. Questo «scaricare» può avvenire in modi diversi. Uno di questi modi lo conosciamo bene: i sentimenti lasciano uscire da sé o motivano — come si dice — atti di volontà o azioni. Tra il sentimento e l'apparizione di un'espressione c'è esattamente lo stesso rapporto. Lo stesso sentimento che motiva un atto di volontà può anche motivare l'apparizione di un'espressione. E il sentimento secondo il suo senso prescrive quale espressione e quale atto di volontà esso può motivare (9): secondo la sua essenza deve sempre motivare qualcosa, deve sempre giungere a «espressione»; solo che sono possibili forme differenti di espressioni.

A questo punto sorge l'obiezione che molto spesso nella vita sorgono dei sentimenti senza motivare un atto di volontà o una espressione corporea. Come è ben noto, noi uomini civilizzati dobbiamo «controllare» noi stessi e trattenere l'espressione corporea dei nostri sentimenti; così siamo limitati nelle nostre azioni e perciò anche nei nostri atti di volontà.

9. Non c'è bisogno qui di addentrarci nel problema se i movimenti espressivi si presentino come azioni originalmente finalizzate — come ritiene Darwin — o inconse e casuali, come suppone Klages (*Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung*, p. 293 [si tratta di L. Klages, *Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung*, Leipzig 1913 (è un estratto dalla rivista «Zeitschrift für Pathopsychologie»). Ludwig Klages (1872-1956), psicologo e filosofo, studioso della grafologia e dell'espressione in generale. Egli distingue nell'uomo tre fattori caratterizzanti: il corpo, l'anima e lo spirito. L'anima è l'insieme delle attività istintive e inconsapevoli in dialettica con lo spirito sede di quelle razionali consapevoli]). Klages sottolinea soprattutto la stretta correlazione fra la apparizione di un'espressione e l'azione. Tutto il fare e il creare primitivo secondo lui procedono dal vissuto così facilmente e involontariamente come il movimento espressivo e questa forma istintiva di azione è per lui quella originale che solo gradualmente viene soppressa dall'azione della volontà (p. 336). Darwin nella sua famosa trattazione *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei Menschen und Tieren* [si tratta di una traduzione tedesca del 1872 di C. Darwin, *The expression of the emotions in Man and Animals*, London, 1872 (tr. it., a cura di G.A. Ferrari, Torino, 1982)] offre una descrizione basata su una sottile osservazione di certi affetti corrispondenti e apparizioni corporee, e cerca di esporre il meccanismo psicofisico attraverso cui avvengono questi processi corporei. Egli non considera nè la differenza descrittiva fra l'espressione e l'apparizione concomitante, nè si domanda seriamente che cosa fa di questi processi l'espressione degli effetti che essi evocano.

D'altra parte c'è anche la via d'uscita di «sfogare» in un proprio desiderio. L'impiegato che non può né mostrare al proprio superiore con un'occhiata sprezzante che lo ritiene una «canaglia» o un «asino», né può prendere la decisione di rimuoverlo, può tuttavia desiderare segretamente che «il diavolo se lo prenda». Oppure uno può compiere nella fantasia azioni che nella realtà gli sono precluse. Il desiderio di grandi imprese di chi è nato nella ristrettezza e non può realizzare se stesso nella realtà si esprime vincendo battaglie e compiendo miracoli di valore nell'immaginazione. La creazione di un altro mondo in cui posso fare ciò che qui mi è negato è essa stessa una forma di espressione. Così l'uomo che muore di sete nel deserto — come dice Gebattel (10) — vede davanti a sé oasi con fontane zampillanti o mari che lo fanno rivivere. La gioia che ci riempie non è una devozione meditativa verso l'oggetto che ci dà gioia, ma si esprime piuttosto nel fatto che ci circondiamo da ogni parte di ciò che ci dà gioia, cercandolo nel mondo reale circostante o riproducendolo nella presentificazione del ricordo o della libera fantasia, trascurando tutto ciò che non si adatta ad esso, fino a che la nostra condizione di spirito non è in completa armonia col nostro mondo circostante. Questo tipo peculiare di espressione richiede una chiarificazione complessiva: non basta — come avviene nella maggior parte dei casi dal punto di vista psicologico — constatare il fatto che i sentimenti influenzano la «riproduzione delle rappresentazioni» e con quale frequenza questo accada.

C'è ancora un'altra possibilità di espressione e, rispettivamente, di surrogato di questa. E' questa quella a cui si rifa la persona «controllata» che, per ragioni sociali, estetiche o etiche, mantiene un comportamento uniforme in pubblico: il sentimento può anche lasciare uscire da sé un atto di riflessione che rende oggetto (*Gegenstand*) il sentimento stesso. In

10. *Op. cit.*, pp. 57 ss. [Victor Emil Frh. v. Gebattel (1883-1976), medico e antropologo].

questo atto di riflessione «finisce» l'esperienza vissuta come in un atto di volontà o in un'espressione corporea. Si è soliti dire che la riflessione indebolisce il sentimento e che l'uomo riflessivo è incapace di sentimenti intensi. Questa conclusione è del tutto ingiustificata. Il sentimento «finisce» in un'espressione di sentimento «passionale» proprio come nella «fredda» riflessione. Il tipo di espressione non dice niente riguardo all'intensità del sentimento espresso. Il risultato della nostra osservazione fino a questo momento è che il sentimento esige per sua natura un'espressione e che i diversi tipi di espressione sono possibilità essenziali diverse (11).

Tra il sentimento e l'espressione c'è una connessione di essenza e di senso, non una connessione causale. E come le altre possibili forme, così anche l'espressione corporea scaturisce dal sentimento e attraverso questo è vissuta nel suo significato determinato. Però io non sento soltanto come il sentimento sfoci nell'espressione e si «scarichi» in essa, bensì trovo contemporaneamente questa espressione data in una percezione corporea. Il sorriso in cui si esprime a livello di vissuto la mia gioia, mi è dato contemporaneamente come uno storcere le labbra. Vivendo nella gioia, anche la sua espressione è vissuta nel modo dell'attualità; la percezione corporea simultanea si compie nel modo della inattualità, — come si è soliti dire — non ne sono conscio. Se poi volgo la mia attenzione al cambiamento percepito del mio corpo vivente, questo cambiamento mi appare causato dal sentimento. Dunque, accanto all'unità di senso vissuta, si costituisce una connessione causale fra sentimento e espressione. L'espressione si serve della causalità psicofisica per realizzarsi in un individuo psicofisico. Nella percezione corporea viene scomposta l'unità vissuta di esperienza vissuta e di espressione, e l'espressio-

11. J. Cohn usa il termine «espressione» in un senso ancora diverso e più ampio (*Ästhetik*, p. 56 [si tratta di J. Cohn, *Allgemeine Ästhetik*, Leipzig, 1904. Jonas Cohn (1869-1947), filosofo tedesco, influenzato da Windelband e Rickert, è un critico del meccanicismo nel campo della natura e dello psicologismo in campo estetico]).

ne è separata come un fenomeno relativamente indipendente. Nello stesso tempo diventa producibile per sé. Posso provocare uno «storcimento» della bocca che si possa «scambiare» per un sorriso senza esserlo.

Simili fenomeni percettivi in quanto fenomeni espressivi diversi si rivelano anche indipendenti dalla volontà. Arrossisco dalla rabbia, dalla vergogna o dalla fatica; in tutti i casi ho la stessa percezione che il «sangue mi salga alla testa». Ma in un caso «vivo» lo stesso processo come un'espressione di rabbia, in un altro come un'espressione di vergogna e in un altro ancora non come espressione ma come conseguenza causale dello sforzo. Abbiamo detto che è necessario uno sguardo attento per trasformare l'espressione percepita in modo corporeo in un oggetto intenzionale in senso pregnante. Anche l'espressione sentita, benché vissuta nel modo dell'attualità, richiede ancora un particolare volgersi dello sguardo (*Blickwendung*) per diventare un oggetto colto (*erfasstes Objekt*), volgersi dello sguardo che non è il passaggio dalla inattualità alla attualità — peculiarità di tutti gli atti non-teoretici e dei loro correlati (12). Il fatto che io posso oggettivare fenomeni vissuti di espressione e coglierli come *espressione* è una ulteriore condizione della possibilità di produrli volontariamente. Ciononostante il cambiamento corporeo che si identifica con una espressione non è dato realmente come identico. L'aggrottare le sopracciglia per l'ira e l'aggrottarle per simulare l'ira sono distinguibili chiaramente in se stessi anche se passo dalla percezione corporea alla percezione esterna. Dal momento che i fenomeni di espressione appaiono come efflusso di sentimenti, nello stesso tempo, sono espressione delle caratteristiche psichiche che si manifestano in essi: per esempio lo sguardo furioso tradisce uno stato di mente violento. Questa analisi deve concludersi ora con una trattazione delle esperienze vissute di volontà.

12. Cfr. Husserl, *Ideen*, p. 66 [cfr. tr. it. cit., pp. 78 s.].



e) *Volontà e corpo vivente*

Anche le esperienze vissute di volontà hanno un significato importante per la costituzione dell'unità psicofisica, innanzitutto in virtù dei fenomeni concomitanti (sensazioni di tensione, ecc.) che non osserviamo più da vicino perché sono già conosciuti dai sentimenti. Gli altri fenomeni corporei di espressione non mi sembrano espressione dell'atto di volontà stesso, bensì componenti di sentimento contenuti nella complessa esperienza vissuta di volontà. Sono seduto qui in silenzio e soppeso due possibilità pratiche contrapposte. Ora ho compiuto la scelta, ho preso la decisione: alzo la testa e improvvisamente mi alzo in piedi. Questi movimenti non sono espressione di una decisione della volontà, ma del risultante sentimento della risolutezza, dell'attività, dell'inquietudine che mi riempie. In questo senso la volontà stessa non ha un'espressione, ma come il sentimento così anche la volontà non è chiusa in se stessa, ma ha bisogno di ripercuotersi. Come il sentimento lascia uscire da sé o motiva l'atto di volontà (o un'altra possibile «espressione» in senso più ampio), così la volontà si esprime nell'azione. Agire è sempre produrre qualche cosa che non è presente. Al «*fiat*» della decisione della volontà corrisponde il «*fieri*» di ciò che è voluto e il «*facere*» del soggetto della volontà nell'azione. Questa azione può essere fisica: decido di scalare una montagna ed eseguo la decisione. Sembra che l'azione sia portata avanti interamente dalla volontà e sia «riempimento» (*Erfüllung*) della volontà. Ma l'azione come intero non è voluta passo passo. Ciò che voglio è la scalata della montagna, ciò che è necessario si compie «da sé».

La volontà si serve di un meccanismo psicofisico per «riempire» se stessa, per realizzare ciò che è voluto, proprio come il sentimento si serve di tale meccanismo per realizzare la sua espressione. Nello stesso tempo il controllo del meccanismo — o almeno «l'accensione della macchina» — è vissuto. Viene vissuto eventualmente passo dopo passo, se c'è da superare nello stesso tempo una resistenza. Se mi stanco a

metà strada, la stanchezza diventa fonte di resistenza contro il movimento, si impadronisce dei miei piedi e i miei piedi si rifiutano di obbedire alla mia volontà. Volontà e resistenza si oppongono reciprocamente e combattono per il controllo dell'individuo. Se prevale la volontà, ogni passo può essere voluto singolarmente e la produzione del movimento può essere vissuta nel superamento della spinta contraria. La stessa cosa si applica all'ambito puramente psichico. Decido di fare un esame e quasi automaticamente eseguo l'adeguata preparazione. Ma le mie forze possono abbandonarmi prima della meta e allora devo ricorrere ad ogni attività mentale per superare una forte resistenza. Così la volontà è padrona dell'anima come del corpo vivente anche se ciò non si può sperimentare in modo assoluto né senza qualche rifiuto di obbedienza.

Il mondo degli oggetti dischiuso nel vissuto pone un limite alla volontà; il volgersi verso l'oggetto (percepito, sentito o dato in qualche altro modo come presente) rientra nel campo della volontà, ma non vi rientra il cogliere un oggetto non presente. Questo significa che il mondo degli oggetti stesso è sottratto al campo della mia volontà. Posso provocare un cambiamento nel mondo degli oggetti ma non posso deliberatamente causare la sua percezione se esso stesso non è presente. La volontà soffre un'ulteriore limitazione per la forza di tensioni contrapposte, che sono esse stesse in parte legate al corpo (quando alla loro fonte vi sono sentimenti della sensibilità) e in parte no. Questo effetto della volontà e della tensione sull'anima o sul corpo vivente è una causalità psicofisica oppure qui ci troviamo di fronte alla tanto chiacchierata causalità libera, alla rottura della catena «continua» della causalità? L'azione è sempre creazione di qualcosa che non è (*eines Nichtseienden*). Questo processo si può compiere anche in successione causale, ma l'inizio del processo, l'intervento vero e proprio della volontà non è vissuto come causale, ma come un effetto di tipo particolare. Con ciò non si vuol dire che la volontà non abbia niente a che fare con la causalità. Quando sentiamo che uno stato di stanchezza del cor-

po impedisce a un atto di volontà di prevalere, la volontà risulta causalmente condizionata. Quando sentiamo che una volontà vincente prevale sulla stanchezza e anzi la fa scomparire, la volontà risulta causalmente efficace. Quando la volontà porta a compimento tutte le sue opere, attraverso uno strumento causalmente regolato anche il suo «riempimento» è legato a condizioni causali.

Ma ciò che è propriamente creativo dell'atto di volontà non è un effetto causale: tutti questi rapporti causali sono esterni all'essenza della volontà, la volontà li scarta non appena questa non è più volontà di un individuo psicofisico e tuttavia rimane volontà. Anche la tensione (*Streben*) mostra una struttura simile e anche il risultato di un'azione proveniente da una tensione non appare come una successione causale. La differenza sta nel fatto che nella tensione l'Io viene trascinato dentro l'azione, non ci entra liberamente e nell'azione non si «sfoga» nessuna forza creativa. Ogni atto creativo in senso proprio è un'azione della volontà. Comune a tutte e due, alla volontà come alla tensione, è la capacità di servirsi della causalità psicofisica, tuttavia solo dell'Io volente si può dire che è padrone del corpo vivente.

### § 5. Il passaggio all'individuo altrui

Almeno per sommi capi abbiamo cercato di render conto di che cosa sia da intendersi con Io individuale o individuo: un oggetto unitario nel quale l'unità della coscienza di un Io e un corpo fisico sono inseparabilmente uniti, dove ognuno di loro assume un carattere nuovo, il corpo fisico si presenta come corpo vivente e la coscienza come anima dell'individuo unitario. L'unità è testimoniata dal fatto che dei processi specifici sono dati come appartenenti contemporaneamente al corpo vivente e all'anima (sensazioni, sentimenti generali) e inoltre sono dati nel legame causale dei processi fisici e psichici e del rapporto causale, mediato da quel legame, fra l'anima e il mondo reale esterno. L'individuo psicofisico come

intero appartiene all'ordine della natura. Il corpo vivente rispetto al corpo fisico è caratterizzato da elementi diversi: è portatore di campi sensoriali (*Empfindungsfelder*), si trova al punto zero di orientamento del mondo spaziale, si muove volontariamente ed è costituito di organi mobili, è il campo di espressione delle esperienze vissute del suo Io ed è strumento della sua volontà (13). Tutte queste caratteristiche sono ricavate dall'osservazione del nostro proprio individuo. Occorre ora mostrare come si costituisca per noi l'individuo altrui.

#### a) I campi sensoriali del corpo vivente altrui

Cominciamo con l'osservazione di ciò che permette l'apprensione (*auffassen*) del corpo vivente altrui in quanto corpo vivente, di ciò che lo distingue dagli altri corpi fisici. In primo luogo: come ci sono dati i campi sensoriali? Come abbiamo visto, nella «percezione del corpo vivente» (14) abbiamo una datità originaria dei nostri campi sensoriali. Oltre a ciò nella percezione esterna del nostro corpo fisico essi ci sono «con-dati» (*«mitgegeben»*) in quel modo del tutto peculiare in cui assieme a ciò che è percepito può esserci ciò che non è percepito. E, nello stesso modo, ci sono per me i campi sensoriali dell'altro, il corpo vivente altrui è «visto» come corpo vivente. Nella percezione della cosa ci siamo imbattuti in questo tipo di datità che vogliamo chiamare «con-originarietà» (*«Konoriginarität»*) (15). Vedendo un lato di una cosa spaziale sono «con-dati» anche i lati nascosti e l'interno, in breve: l'intera cosa è «vista». Ma (come abbiamo già det-

13. Può sembrare strano il fatto che abbiamo completamente trascurato il concetto preminente nelle definizioni usuali dell'individuo e rispettivamente dell'organismo: il concetto di *fine* (*Zweck*). Non l'ho fatto per non appesantire ulteriormente la presentazione con la discussione del concetto di fine, ma anche per ragioni di contenuto non credo che si possa parlare di una subordinazione *immediatamente vissuta* dell'accadere psicofisico ad un fine unitario. Per cui il concetto di fine non viene preso in considerazione neanche riguardo al coglimento empatico di un individuo altrui.

14. Sfr. *supra* pp. 105 ss.

15. Cfr. *supra*. Parte II p. 57.

to) la datità di un lato della cosa implica delle tendenze che procedono verso nuove datità, e, dando seguito a queste, i lati prima nascosti vengono percepiti in senso pregnante, ciò che prima era «con-originario» è dato ora in modo originario. Un tale «riempimento» di ciò che è inteso o rispettivamente anticipato è possibile anche nel «con-vedere» («*Mitsehen*») dei nostri propri campi sensoriali, non soltanto nella percezione esterna progressiva, ma anche nel passaggio dalla percezione esterna a quella del corpo vivente. Anche il «con-vedere» dei campi sensoriali altrui implica delle tendenze, ma il loro «riempimento» originario è qui escluso in linea di principio: né nella percezione esterna progressiva, né nel passaggio alla percezione del corpo vivente posso portarmi a datità originaria il loro riempimento. Il solo riempimento che è qui possibile è la presentificazione dell'empatia. Posso portarmi a datità quei campi sensoriali, posso rendermeli intuitivi in un modo diverso da quello della vuota rappresentazione, della con-originarietà, ma certo non nel carattere della percezione bensì soltanto nella presentificazione, così come abbiamo visto nella descrizione degli atti di empatia.

I campi sensoriali devono il carattere di essere «essi stessi qui» («*selbst da*») al corpo fisico dato in carne ed ossa, con il quale sono dati. Ciò risulta ancor più chiaro se osserviamo le sensazioni attuali stesse invece che i campi sensoriali. La mano che riposa sul tavolo non giace qui allo stesso modo del libro vicino, essa «preme» più o meno forte sul tavolo; giace qui rilassata o tesa e io «vedo» queste sensazioni di pressione e tensione nel modo della con-originarietà; seguendo le tendenze al riempimento presenti in questo «con-cogliere» («*Miterfassen*»), la mia mano si muove (non in realtà ma «come se») al posto di quella altrui, dentro di essa, assume la sua posizione e il suo comportamento e sente ora le sue sensazioni, non originariamente e non come proprie, ma «con», precisamente nel modo dell'empatia, la cui essenza abbiamo prima delimitato rispetto al vissuto proprio e ad ogni altro tipo di presentificazione. Durante questa immedesimazione la mano altrui è continuamente percepita come parte del cor-

po fisico altrui, la propria è data come parte del proprio corpo vivente così che le sensazioni empatizzate in contrasto con le proprie si distinguono costantemente in quanto sensazioni altrui (anche se non sono volto verso questo contrasto in modo attento).

b) *Le condizioni di possibilità dell'empatia sensoriale* (Empfindungseinfühlung)

La possibilità di empatia sensoriale (per essere precisi si dovrebbe dire «entro-sensazione» («*Einempfindung*») è garantita dall'apprensione del nostro corpo vivente in quanto corpo fisico e del nostro proprio corpo fisico in quanto corpo vivente grazie alla fusione della percezione esterna e di quella del corpo vivente (16), attraverso il possibile cambiamento di posizione di questo corpo fisico nello spazio, ed infine attraverso la possibilità di modificazione nella fantasia della sua reale determinazione (*Beschaffenheit*) pur nel mantenimento della sua tipicità. Se la grandezza della mia mano (lunghezza, larghezza, apertura) mi fosse data come un qualcosa di fisso e imm modificabile, il tentativo dell'empatia dovrebbe fallire con ogni mano di diversa determinazione a causa del contrasto tra le due; ma di fatto l'empatia ha successo anche con le mani degli uomini e dei bambini che sono molto diverse dalle mie. Il mio corpo fisico e le sue membra non sono dati come un tipo fisso, ma come una realizzazione accidentale di un «tipo» variabile entro limiti definiti. D'altra parte questo «tipo» deve essere mantenuto. Posso empatizzare soltanto con i corpi fisici di questo tipo; posso apprendere soltanto questi come corpi viventi. Ma con questo non abbiamo ancora raggiunto una delimitazione chiara.

Ci sono «tipi» di diversi gradi di generalità (*Allgemeinheitsstufe*), ai quali corrispondono diversi gradi di possibilità di empatia. Il «tipo» «corpo fisico umano» non delimita l'ambito

16. Giungere ad una spiegazione genetica dell'empatia dal fenomeno della fusione è forse possibile. Solo si deve tornare indietro al proprio vissuto e non parlare immediatamente della fusione dell'esterno altrui con il nostro vissuto. Cfr. Parte II, p. 83.

dei miei oggetti di empatia o più esattamente di ciò che mi può essere dato come corpo vivente, tuttavia delimita di certo un ambito entro il quale è possibile un grado ben definito di «riempimento» empatico. Nel caso dell'empatia con la mano altrui, c'è la possibilità di un'empatia molto estesa anche se non «adeguata»: ciò che sento (*empfinde*) non-originariamente può coincidere esattamente con la sensazione originaria dell'altro. Se osservo la zampa di un cane a confronto con la mia mano, non ho una cosa puramente fisica ma una parte sensitiva di un corpo vivente. Anche in questo caso è possibile una certa immedesimazione: posso per esempio «entro-sentire» (*ein-empfinden*) un dolore quando l'animale viene colpito, ma altre cose — certe posizioni e movimenti — mi sono date solo come rappresentazioni vuote senza la possibilità di un «riempimento». Quanto più mi allontano dal «tipo uomo», tanto più piccolo diventa il numero di possibilità di «riempimento».

Nell'apprensione dei corpi viventi altrui come appartenenti allo stesso mio «tipo» ci è data un'idea del discorso dell'«analogizzare» (*Analogisieren*) che sta nel cogliere l'altro. Questo analogizzare ha poco a che fare con le « conclusioni per analogia». Anche l'«associazione per similitudine», che Volkelt assieme ad altri afferma essere importante per l'empatia, si rivela come coglimento di una singolarità di un «tipo» conosciuto (17). Per capire un movimento (ad esempio un gesto di orgoglio) lo devo innanzitutto «collegare» ad altri movimenti simili che mi sono noti. Secondo la nostra concezione ciò significa: devo trovare in esso un «tipo» conosciuto (18). Emergono qui tematiche per grandi ricerche. Ma in questo am-

17. *System der Ästhetik*, I, pp. 241 ss. [si tratta di J. Volkelt, *System der Ästhetik*, 3 voll., München, 1905-1914].

18. Come abbiamo già ricordato prima, Fechner (*Zur Seelenfrage*, pp. 49 e 63) ha cercato di mettere in luce il tipo generale che costituisce la base di tutte le «assunzioni» di animazione (in lui non si può parlare di empatia). Non possiamo qui esaminare le singole definizioni che egli dà, nè vogliamo stabilire se sia giustificata la sua inclusione del regno vegetale in questo tipo.

bito ci dobbiamo accontentare di ciò che abbiamo detto come rinvio alla questione «trascendentale» che qui sorge dal momento che non possiamo permetterci una discussione più approfondita.

c) *Il risultato dell'empatia sensoriale e l'assenza di questo tema nella corrente letteratura sull'empatia*

Alla fine del processo empatico, nel nostro caso come nella generalità dei casi, c'è una nuova oggettivazione in virtù della quale troviamo, come all'inizio, «la mano che percepisce» di fronte a noi (questa è presente tutto il tempo — in contrasto con la progressione nella percezione esterna — solo che non è presente nel modo dell'attenzione), ma questa ha ora una nuova dignità perché ciò che era stato rappresentato come vuoto ha trovato il proprio «riempimento». Con la costituzione del livello sensoriale del corpo fisico altrui (che ora in senso stretto non potremmo più a lungo chiamare un «corpo fisico»), dal momento che le sensazioni appartengono essenzialmente ad un Io, ci è dato anche un Io altrui, anche se non necessariamente «sveglio», un Io che può divenire conscio di sé stesso.

Come abbiamo già notato questo livello di base della costituzione è stato finora sempre ignorato. Volkelt parla in vari modi della «entro-sensazione», ma la caratterizza sbrigativamente come riproduzione di una sensazione senza ricercarne l'essenza specifica e non analizza il suo significato per la costituzione dell'individuo, considerandolo solo come un mezzo per l'attuazione di ciò che egli solo designa come empatia, l'empatia dei sentimenti e specialmente degli stati d'animo. Egli non vuole designare l'«entro-sensazione» come empatia, perché sarebbe «qualcosa di francamente misero e scadente» se si fermasse alle sensazioni. Di certo non vogliamo in alcun modo imputare questo all'empatia, ma d'altra parte non possiamo, sulla base delle dimostrazioni precedenti, valutare le sensazioni in modo così ristretto e infine non dovremmo permettere che delle ragioni emotive ci portino a separare cose che hanno un'appartenenza essenzialmente comu-

ne. Il cogliere le esperienze vissute altrui — siano sensazioni, sentimenti o altro — è una modificazione unitaria, tipica (anche se variamente differenziata) della coscienza e richiede un nome unitario; abbiamo scelto per questo il termine «empatia», già usuale per alcuni di questi fenomeni; se lo si vuol conservare per un ambito più ristretto, per l'ambito più ampio si dovrebbe coniare una nuova espressione.

Lipps contrappone le sensazioni ai sentimenti, affermando: nell'uomo che ha freddo non vedo la sensazione di freddo ma il malessere che egli sente. Il fatto che questo malessere sia prodotto da sensazioni è il risultato della riflessione. E' facile capire come Lipps giunga a questa affermazione: è la conseguenza del suo atteggiamento unilaterale a proposito del «simbolo», del fenomeno dell'«espressione». «Visibili», intuitivamente date, sono per lui solo quelle esperienze vissute espresse da un gesto (*Geste*), da un contegno (*Miene*) o qualcosa di simile. E le sensazioni di fatto non sono espresse. Tuttavia che le sensazioni ci debbano essere date non direttamente, ma solo in quanto supporto fondante di stati di sentimento, è un'affermazione piuttosto grossa. Chi non si accorge che un altro ha freddo vedendo la sua «pelle d'oca» o il suo naso livido e ha bisogno invece di riflettere sul fatto che il disagio che l'altro sente è proprio «gelo», costui deve soffrire di strane anomalie dell'apprensione. Del resto il disagio del freddo non deve essere assolutamente basato su sensazioni di freddo, ma può per esempio presentarsi anche come apparizione psichica concomitante a uno stato di eccitazione. D'altra parte posso anche «aver freddo senza gelare», cioè avere sensazioni di freddo senza sentirmi neanche un po' a disagio. Si metterebbe male per la nostra conoscenza delle sensazioni altrui se potessimo giungere ad esse solo attraverso gli stati di sentimento basati su di esse.

d) *Il corpo vivente altrui come centro di orientamento del mondo spaziale*

Giungiamo così al secondo elemento costituente (*constituens*) del corpo vivente: la sua posizione al punto zero di

orientamento. Il corpo vivente non è separabile dalla datità del mondo spaziale esterno. Il corpo fisico dell'altro individuo in quanto mero corpo fisico è una cosa spaziale come le altre ed è dato in un determinato punto dello spazio, ad una determinata distanza da me che sono il centro dell'orientamento spaziale, e in determinati rapporti spaziali con il restante mondo spaziale.

Quando mi immedesimo empaticamente in lui, cogliendolo come corpo vivente sensibile, ottengo una nuova immagine (*Bild*) (19) del mondo spaziale e un nuovo punto zero di orientamento. Non si tratta del fatto che io trasferisco qui il mio punto zero, in quanto mantengo il mio punto zero «originario» e il mio orientamento «originario» mentre raggiungo empaticamente l'altro orientamento in modo non-originario. D'altra parte ciò che raggiungo non è un orientamento fantastico nè un'immagine fantastica del mondo spaziale, ma è, così come le sensazioni empatizzate, con-originario in quanto il corpo vivente al quale si riferisce è contemporaneamente percepito come corpo fisico e in quanto esso è dato in modo originario all'altro Io, anche se a me è dato in modo non-originario. Con l'orientamento abbiamo proceduto in avanti di un buon tratto nella costituzione dell'individuo altrui, perché con esso all'Io, a cui appartiene il corpo vivente sensitivo, è data empaticamente l'intera pienezza delle percezioni esterne nelle quali si costituisce il mondo spaziale nella sua essenza. Da soggetto che prova sensazioni è diventato soggetto che compie atti.

Con questo tutte le definizioni risultanti dall'esame immanente dell'essenza della coscienza percettiva si applicano in questo campo (20). In questo campo valgono anche le asserzioni relative alle modalità di compimento degli atti,

19. Il termine «immagine» dà un quadro negativo dell'apprensione del mondo spaziale perché non abbiamo visto nessuna immagine che ci «ostenda» (*darstellt*) il mondo, ma abbiamo visto il mondo stesso da un lato.

20. Cfr. Le analisi nelle *Ideen* di Husserl, pp. 48 ss. e 60 ss. [cfr. tr. it. cit. pp. 61 s. e 72 ss.].

modalità varie ed essenzialmente diverse, e all'attualità e inattualità degli atti di percezione e di ciò che è percepito. In linea di principio l'io che percepisce esternamente può percepire nel modo del *cogito*, cioè nel modo dello specifico «essere rivolto» (*Gerichttsetsein*) a un oggetto, e con questo è contemporaneamente data la possibilità della riflessione sull'atto compiuto. Quale forma di attuazione sia presente al momento non è naturalmente prescritto con l'empatia di una coscienza che percepisce, per questo sono necessari caso per caso dei criteri specifici. Tuttavia le possibilità essenziali, presenti nel caso particolare, sono determinate a priori.

e) *L'immagine del mondo di un altro come modificazione della propria immagine del mondo*

L'immagine del mondo (*Weltbild*) che empatizzo nell'altro non è soltanto una modificazione del mio orientamento sulla base di quello altrui, ma varia con la determinazione appresa del suo corpo vivente. Ad un uomo senza occhi viene a mancare la comune datità ottica del mondo. Di certo c'è un'immagine del mondo che corrisponde al suo orientamento, ma se io gliela attribuisco vado incontro ad una grossolana illusione empatica. Il mondo si costituisce per lui solo attraverso i sensi che gli restano e forse, a causa delle mie fattuali abitudini di intuizione e di pensiero esercitate da una vita, può essere realmente impossibile per me ottenere il «riempimento» empatizzante del suo mondo dato in rappresentazioni vuote. Tuttavia queste rappresentazioni vuote e la mancanza del «riempimento» intuitivo mi sono date.

In misura ancora maggiore ciò accadrà nel caso di una persona, menomata di un senso, che empatizza con una persona dotata di tutti i sensi. Qui si rivela la possibilità dell'arricchimento della propria immagine del mondo attraverso quella di un altro, si rivela il significato dell'empatia per l'esperienza (*Erfahrung*) del mondo esterno reale. Questo significato diventa ancora più chiaro da un altro punto di vista.

f) *L'empatia come condizione di possibilità della costituzione dell'individuo proprio*

Dal punto di vista del punto zero di orientamento raggiunto nell'empatia devo considerare il mio proprio punto zero come un punto nello spazio fra tanti e non più come punto zero. Nello stesso tempo con ciò — e solo attraverso ciò — imparo a considerare il mio corpo vivente un corpo fisico come altri, mentre nell'esperienza originaria esso mi è dato solo come un corpo vivente e in più (nella percezione esterna) mi è dato come corpo fisico incompleto diverso da tutti gli altri (21). Nell'«empatia iterata» (22) colgo quel corpo fisico nuovamente come corpo vivente e così sono dato a me stesso in senso pieno come individuo psicofisico, per il quale è costitutiva la fondazione su un corpo fisico. Questa empatia «iterata» è allo stesso tempo la condizione di possibilità di quella datità di me stessa, simile all'immagine-allo-specchio, che si ha nel ricordo e nella fantasia (e, probabilmente, anche nell'apprensione della stessa immagine allo specchio che non vogliamo qui approfondire) che abbiamo incontrato più volte (23).

Fino a che mi è dato solo un punto zero e il mio corpo fisico è dato in questo punto zero, vi è di certo la possibilità di spostare il mio punto zero assieme al mio corpo fisico, nonché la possibilità di uno spostamento nella fantasia che contrasta, in questo caso, con il punto zero reale e con lo orientamento che ad esso appartiene (e questa possibilità, come abbiamo visto, è la condizione di possibilità dell'empatia), ma non è data la possibilità di uno sguardo libero su me stessa come su un altro corpo fisico. Se vedo me stessa in un ricordo infantile sulla cima di un albero o nella fantasia su una spiaggia del Bosforo, vedo me come un altro o ri-

21. Vedi *supra* p. 103 ss.

22. Vedi Parte II, p. 73 s.

23. Vedi *supra*, p. 62.

spettivamente come un altro vede me. E ciò mi rende possibile l'empatia. Ma il suo significato non si esaurisce qui.

g) *La costituzione del mondo esterno reale nella esperienza intersoggettiva*

Il mondo che guardo fantasticando, a causa del suo conflitto con il suo orientamento originario, è un mondo non-esistente (senza che io, vivendo nella fantasia, abbia bisogno di portare questa non-esistenza alla datità); il mondo che guardo empatizzando è un mondo esistente, posto come esente come quello percepito originariamente. Il mondo percepito e il mondo dato empaticamente sono il medesimo mondo, visto diversamente. Ma non è soltanto il medesimo visto da lati differenti come quando, nella percezione originaria, vado da un punto di osservazione all'altro attraversando continue varietà di apparizioni, in cui la precedente motiva quella successiva e la seguente sostituisce quella appena trascorsa. Il passaggio dal mio punto di vista all'altro si compie naturalmente nello stesso modo, ma il nuovo punto di vista non subentra al posto di quello vecchio perché li trattengo entrambi nello stesso tempo. Il medesimo mondo non si «ostende» semplicemente in un modo e poi in un altro, ma in tutti e due i modi nello stesso tempo. E si presenta in modo diverso non soltanto a seconda del punto di vista del momento, ma anche a seconda della determinazione dell'osservatore.

Con ciò l'apparizione del mondo (*Welterscheinung*) si rivela dipendente dalla coscienza individuale, ma il mondo apparente — che resta il medesimo, in ogni modo e a chiunque esso appaia — si rivela indipendente dalla coscienza. Imprigionato nei limiti della mia individualità non potrei arrivare al di là «del mondo come appare», e in ogni caso si potrebbe pensare che la possibilità della sua esistenza indipendente, che potrebbe essere data ancora come possibilità, resti però sempre indimostrabile. Ma appena supero questi limiti con l'aiuto dell'empatia e ottengo una seconda o una terza apparizione, indipendente dalla mia percezione, del medesimo mondo, questa possibilità è dimostrata. L'em-

patia diventa così il fondamento della esperienza intersoggettiva, condizione di possibilità di una conoscenza del mondo esistente esterno, come ci è presentato da Husserl (24) e in modo simile da Royce (25).

Possiamo ora prendere posizione nei confronti di altri tentativi di costituzione dell'individuo che incontriamo nella letteratura sull'empatia. Ora vediamo come Lipps affermi con pieno diritto che il nostro proprio individuo, così come la molteplicità degli Io, si attua sulla base della percezione di corpi fisici altrui nei quali, mediante l'empatia, troviamo una vita cosciente. Di fatto ci consideriamo come individui, come «un Io tra i tanti» solo quando abbiamo imparato a considerarci in «analogia» con un altro. Il difetto di questa teoria sta nel fatto che Lipps si accontenta di tale breve indicazione, egli — il corpo fisico dell'«altro» individuo in una mano e le sue singole esperienze vissute nell'altra (limitandosi in questo a ciò che è dato nella «relazione simbolica») — si è fermato senza mostrare il contributo dell'empatia nella costituzione dell'individuo.

Possiamo confrontarci anche con l'interpretazione di Münsterberg (26) a cui prima non avevamo trovato un giusto approccio. Se comprendiamo correttamente, le sue argomentazioni giungono a questa conclusione: ci troviamo di fronte, separati gli uni dagli altri, da una parte gli atti del soggetto altro da noi dati nel con-vissuto (*Miterleben*) e dall'altra i corpi fisici altrui e il mondo spaziale dato a loro in una determinata costellazione (Münsterberg le chiama «rappresentazio-

24. Cfr. *Ideen*, pp. 279 e 317 [cfr. tr. it. cit. pp. 560-561 e 883 ss].

25. Cfr. *Selfconsciousness, social consciousness and nature* [si tratta di J. Royce, *Selfconsciousness...*, in Id., *Studies of good and evil: a series of essays upon problems of philosophy and of life*, New York, 1898. Joseph Royce (1855-1916), filosofo idealista americano].

26. Cfr. Parte II, p. 97 s. [Hugo Münsterberg (1863-1916), psicologo tedesco, cerca di fondare la conoscenza scientifica su una rigorosa struttura di valori. Tali valori, la cui essenza è assoluta, sono determinati da un atto di volontà pura, la volontà che ci sia un mondo e che dunque il senso della nostra esperienza non sia puramente relativo a noi stessi ma abbia un valore indipendente].

ni», interpretazione questa che non possiamo qui confutare in modo più approfondito). Solo nel momento in cui il «contenuto» (*Gehalt*) delle asserzioni (*Aussagen*), con cui gli altri soggetti si avvicinano a me, si rivela dipendente dalla posizione dei loro corpi fisici nel mondo spaziale-temporale, solo allora si giunge a collegare i soggetti e i loro atti ai corpi fisici.

Sulla base delle nostre modeste dimostrazioni siamo costretti a respingere come costruzione insostenibile questa acuta teoria. Un corpo fisico considerato meramente come tale, non potrebbe mai essere appreso come «principio di ordinamento» di altri soggetti. D'altra parte se non ci fosse la possibilità dell'empatia di trasferirsi nell'orientamento altrui, le asserzioni degli altri soggetti sul loro mondo fenomenico dovrebbero restare sempre incomprensibili (almeno nel senso di una piena comprensione «riempiente» diversa da una mera comprensione verbale vuota). Le asserzioni possono supplire completando là dove l'empatia fallisce, e possono poi eventualmente servire come punto di partenza per un'empatia ulteriore, ma in linea di principio non possono sostituire la empatia, bensì il loro contributo presuppone quello della empatia. Infine, anche se fosse pensabile, sulla base delle pure asserzioni, di raggiungere la rappresentazione di una disposizione del mondo spaziale attorno ad un particolare corpo fisico e di mettere in correlazione il soggetto di quelle asserzioni con questo corpo fisico, non sarebbe tuttavia per niente chiaro come si dovrebbe giungere da qui al fenomeno dell'individuo psicofisico unitario, che ci troviamo incontestabilmente di fronte. Tantomeno, come è naturale, questa teoria si può applicare all'apprensione del proprio corpo vivente come corpo fisico, dalla quale «situazione» dipende il «contenuto» (*Inhalt*) delle nostre rappresentazioni.

*h) Il corpo vivente altrui come «portatore» (Träger) di movimento libero*

Abbiamo imparato a conoscere il corpo vivente altrui come portatore di campi sensoriali e come centro di orienta-

mento del mondo spaziale ed ora troviamo un altro suo elemento costituente nella sua libera mobilità. I movimenti di un individuo non ci sono dati come movimenti meccanici. Naturalmente ci sono anche casi di questo tipo — proprio come nei nostri movimenti. Se afferro una mano e la sollevo con l'altra, il movimento della mano sollevata mi è dato come meccanico, proprio come un corpo fisico che sollevo. Le sensazioni simultanee costituiscono la coscienza di un cambiamento di posizione di una parte del mio corpo vivente, ma non costituiscono l'esperienza vissuta dell'«io muovo». Al contrario ho questa esperienza vissuta nella mano che muove e non soltanto come esperienza vissuta del suo movimento proprio (*Eigenbewegung*) ma anche come esperienza vissuta della partecipazione di questo movimento all'altra mano. Dal momento che questo movimento proprio è contemporaneamente percepito esternamente come movimento meccanico e dal momento che entrambi vengono appresi come il medesimo movimento (come abbiamo già visto), esso è anche «visto» come movimento proprio. La differenza tra movimento «vivente» e «meccanico» si interseca qui con la differenza tra movimento «proprio» e «con-movimento» (*Mitbewegung*); certo non si deve ridurre una differenza all'altra, ciò è dimostrato dal fatto che ogni movimento «vivente» è allo stesso tempo anche meccanico. D'altra parte, poiché c'è anche un movimento proprio meccanico, il movimento proprio non è altro che movimento proprio vivente: se una palla che rotola incontra un'altra palla nel suo movimento e la «prende con sé» (*mitnimmt*), abbiamo il fenomeno del movimento meccanico proprio e del con-movimento meccanico.

Ora ci si deve chiedere se c'è anche un con-movimento vivente. Credo che si debba rispondere negativamente. Quando viaggio in treno attraverso una regione o quando mi faccio spingere da qualcuno sulla pista di ghiaccio, senza che io stessa mi muova pattinando, il movimento (se prescindiamo da tutto ciò che non è con-movimento) mi è dato solo attraverso il cambiamento delle apparizioni dell'ambiente spaziale e può essere appreso ugualmente bene sia come movimento



del paesaggio che come movimento del mio corpo fisico. Da qui le note «illusioni ottiche»: alberi e pali telegrafici che volano via; il trucco del palcoscenico che simula l'andare lungo una strada attraverso il movimento delle quinte e così via. Dunque il con-movimento si deve interpretare soltanto come meccanico e non come vivente. Di conseguenza ogni movimento vivente sembra essere movimento proprio.

Tuttavia c'è ancora da distinguere tra con-movimento e movimento «comunicato» («*mitgeteilte*» *Bewegung*). Quando una palla che rotola non «porta con sé» la palla ferma, ma nell'urto le «trasmette» («*erteilt*») un movimento proprio (eventualmente anche fermandosi), abbiamo il fenomeno di un movimento meccanico comunicato. Tale movimento comunicato non può essere percepito solo come meccanico ma può essere vissuto anche come vivente. Tuttavia non come «io muovo», ma come «essere mosso» («*Bewegtwerden*»). Se ricevo un colpo e cado o sono gettata giù da un pendio, «vivo», il movimento come movimento vivente, ma non come «attivo», scaturente da un «impulso», bensì come «passivo», comunicato.

Anche nei movimenti altrui troviamo differenze analoghe a quelle che troviamo nei nostri. Se vedo qualcuno passare in macchina, il suo movimento non mi appare in linea di principio diverso da quello delle parti della macchina che restano ferme: è con-movimento meccanico che percepisco esternamente, non empatizzo. Da questa percezione si deve naturalmente separare nettamente l'apprensione che quella persona ha di questo movimento che io mi presentifico empaticamente, immedesimandomi nel suo orientamento. La situazione risulta completamente differente riguardo al movimento se egli, ad esempio, si alza nella macchina. «Vedo» un movimento del tipo del mio movimento proprio; lo apprendo come movimento proprio, seguo la tendenza al «riempimento» del movimento proprio «con-percepito», partecipando empaticamente ad esso nel modo già sufficientemente noto, e compio alla fine l'oggettivazione nella quale il movimento mi sta

di fronte come movimento dell'altro individuo. Così il corpo vivente altrui con i suoi organi mi è dato come mobile. E la libera mobilità è collegata strettamente con gli altri costituenti dell'individuo. Dobbiamo apprendere questo corpo fisico già come corpo vivente per empatizzare in lui il movimento vivente; non apprenderemo mai il movimento proprio di un corpo fisico come movimento vivente (anche se ci chiariamo la differenza tra un movimento comunicato o un con-movimento tramite una quasi-empatia, per esempio «partecipando interiormente» al movimento della palla colpita e di quella che colpisce). Il diverso carattere delle palle impedisce che a queste sia attribuito il movimento vivente presentificato (27). D'altra parte, la rigida immobilità è in contrasto con il fenomeno del corpo vivente sensitivo e dell'organismo vivente in generale (28). La rappresentazione di un essere vivente completamente immobile non è immaginabile; essere legato senza potersi muovere in un posto significa «pietrificarsi» immediatamente. L'orientamento spaziale non si deve separare completamente dalla mobilità libera. Prima di tutto, se il movimento proprio cessasse, le varietà di percezione diventerebbero così limitate che la costituzione di un mondo spaziale (già di quello individuale) diventerebbe problematica. Così cadrebbe la possibilità di una immedesimazione nel corpo vivente altrui e con questa la possibilità di un'empatia «riempiente» e di un raggiungimento del suo orientamento. Così il movimento libero appartiene alla struttura dell'individuo in modo del tutto ineliminabile.

27. Dal momento che ogni corpo vivente è allo stesso tempo un corpo fisico ed ogni movimento vivente è allo stesso tempo meccanico, è possibile considerare dei corpi fisici e i loro movimenti «come se» fossero dei corpi viventi. Questa empatia di movimento nei corpi fisici gioca un ruolo importante nella letteratura estetica sull'empatia.

28. Anche se le piante non hanno il movimento libero dei soggetti animali, tuttavia a loro appartiene essenzialmente il fenomeno della crescita ed in questo è incluso un movimento che non è un movimento puramente meccanico. A ciò si aggiunge il volgersi verso la luce ed altri movimenti viventi che esse compiono.

i) *I fenomeni vitali* (Lebensphänomene)

Dobbiamo ora considerare un gruppo di fenomeni che fanno parte in modo speciale della struttura dell'individuo in quanto appaiono nel corpo vivente e anche nelle esperienze psichiche vissute. Vorrei chiamarli fenomeni vitali specifici. Crescita, sviluppo, età, salute e malattia, vigore e debolezza (sentimenti generali, come abbiamo detto, o — come Scheler è solito dire — il tipo e il modo di «sentirsi nel proprio corpo vivente»), vivere e morire. Come ha polemizzato contro la teoria dell'empatia in generale, così Scheler ha polemizzato specialmente contro la «spiegazione» dei fenomeni vitali per mezzo dell'empatia (29). Ciò sarebbe pienamente giustificato se l'empatia fosse un processo genetico e nella spiegazione ci fosse quella tendenza a travisare ciò che è da spiegare, come prima abbiamo accennato. Del resto non vedo alcuna possibilità di scindere i fenomeni vitali dagli atti costituenti dell'individuo o di mostrare per essi un coglimento diverso da quello empatico. Considerando i sentimenti generali come vissuti propri, abbiamo visto come essi riempiano (*füllen*) corpo vivente e anima e come essi conferiscano ad ogni atto spirituale e ad ogni processo corporeo una determinata colorazione (*Färbung*), come essi infine — allo stesso modo dei campi sensoriali — vengano «con-visti» («*mitgesehen*») nel corpo vivente. Così noi «vediamo» anche nel camminare e nel modo di comportarsi, in ogni movimento di un uomo, il suo «modo di sentirsi» vigoroso, stanco, eccetera, e portiamo a «riempimento» questo vissuto altrui «co-inteso» (*mitintendiert*), nel momento in cui lo co-eseuiamo empaticamente.

Vediamo un tale vigore e debolezza non solo in uomini e bestie, ma anche in piante. Anche qui abbiamo la possibilità di «riempimento» empatizzante. Naturalmente ciò che colgo in questo caso è una modificazione considerevole della mia propria vita. Il sentimento generale di una pianta non appare come colorazione dei suoi atti, perchè non c'è il minimo so-

29. *Sympathiegefühle*, p. 121.

stegno per la presenza di questi atti, nè ho alcun diritto di attribuire alla pianta un Io «sveglio» e una coscienza riflessiva dei suoi sentimenti vitali. Mancano inoltre i costituenti a noi altrimenti noti degli esseri animali. Che la pianta abbia sensazioni, è come minimo da dubitare (30), e perciò è una empatia ingiustificata se crediamo di infliggere un dolore ad un albero che abbattiamo con un'ascia. Una pianta non è il centro di orientamento del mondo spaziale nè si muove liberamente anche se è in grado di movimenti viventi — a differenza di tutto ciò che è inorganico. D'altra parte l'assenza di questi costituenti non giustifica il fatto che noi interpretiamo in modo diverso i costituenti presenti e distinguiamo i fenomeni vitali delle piante dai nostri.

Vorrei lasciare in sospeso se dobbiamo considerare i fenomeni vitali come essenzialmente psichici oppure solo come fondamento essenziale dell'esistenza psichica (31). Difficilmente si può contestare che i fenomeni vitali abbiano un carattere di esperienza vissuta nel contesto psichico. Si penserà forse che io ho selezionato, all'interno del sentimento generale, un esempio piuttosto comodo riguardo alla natura psichica dei fenomeni vitali. La natura psichica infatti si deve anche dimostrare in altri fenomeni vitali. Scheler stesso ci ha indirizzato al «vissuto della vita» (32): egli vuol chiamare «psichiche» le esperienze «vissute», concluse, «finite», ma questa mi sembra una definizione non derivata dall'essenza dello psichico. La realtà psichica presente (quella originaria, come abbiamo detto) è «ciò che diventa» (*Werdendes*), è «vivere» (*Erleben*). Ciò che è diventato, vissuto, finito, riaffonda nel flusso del passato, lo lasciamo dietro di noi entrando in un nuovo vissuto, perde la sua originarietà ma rimane la «medesima esperienza vissuta»; adesso è vivo poi morto, ma

30. Certi fenomeni inducono ad ammettere nelle piante la sensibilità alla luce ed eventualmente una certa sensibilità al tatto, tuttavia non vorrei pronunciare un giudizio su questo aspetto.

31. In questo caso i fenomeni vitali sarebbero concepibili anche come non-psichici e le piante come esseri viventi senz'anima.

32. *Philosophie des Lebens*, pp. 172 ss.

adesso a livello non-psichico (non c'è un'espressione positiva capace di designare il «non-psichico»), poi psichico — così come la cera che si solidifica è prima liquida e poi dura, ma resta ancora cera, lo stesso corpo fisico. Non c'è un vissuto individuale non-psichico (il puro vissuto, con il quale abbiamo a che fare nella riduzione, è non-psichico sia quando diviene che quando è diventato) l'anima non si può separare dal corpo. Scheler ha sottolineato come ci sia un «vivere» l'ascendere della vita e un «vivere» il declinare della vita (33). Un «vivere», non un possedere in modo oggettuale (*Gegenständlichkeit*) o un constatare gli stadi di sviluppo distinguibili. Il «continuum» della vita stessa ci è dato come tale e non come «compositum» di tratti di collegamento tra punti distinti. E ci è dato anche l'ascendere a questi punti, lo sviluppo e non solo i suoi risultati (naturalmente ci preoccupiamo di diventare consapevoli di questo sviluppo, cioè di renderlo oggetto (*Gegenstand*) quando percepiamo il suo risultato, per esempio, lo scemare delle nostre forze, quando osserviamo la nostra debolezza, e, corrispondentemente ad «una più alta vita psichica», osserviamo la scomparsa di una inclinazione quando non la troviamo più presente, e così via). E non si tratta di una semplice immagine quando confrontiamo il nostro sviluppo con quello di una pianta, è un'autentica analogia nel senso prima definito, in quanto coglie l'appartenenza al medesimo tipo.

Non diversamente avviene con gli «stati» corporei: «sentirsi ammalato» ha poco a che fare con il «dolore», uno può sentirsi perfettamente a posto con delle ferite dolorose al corpo come una frattura composta al braccio o altro e può sentirsi molto ammalato senza alcun dolore. Osservo questo «stato» nell'altra persona e me lo porto alla datità nell'immedesimazione empatica. All'osservatore attento si svelano molteplici tratti nel quadro unitario della malattia che restano nascosti ad uno sguardo affrettato. Questo è ciò che lo

«sguardo addestrato» del medico ha in più rispetto al profano. Sulla base di questo quadro il medico fa la sua diagnosi e ritiene di «vedere» il carcinoma dalle guance giallastre e scavate, la tubercolosi dalle chiazze tifiche o dalla lucidità innaturale degli occhi, non più grazie all'empatia, ma al fatto di sapere che quel «quadro clinico» è un effetto dell'agente patogeno in questione. Ma il quadro clinico stesso, la differenza tra i vari tipi di malattia che costituisce la base di ogni diagnostica, gli è dato dal suo talento empatico coltivato focalizzando questo gruppo di fenomeni e attraverso una lunga pratica su una differenziazione ampia di fenomeni; questo talento empatico si ferma qui al primo grado introduttivo e non prosegue in una immedesimazione nella situazione della malattia. Non diverso dal rapporto del dottore con i pazienti che gli affidano la loro salute, è quello del giardiniere con le piante della cui crescita si preoccupa. Egli le vede piene di forza o malaticce, riprendersi o morire. Empatizzando si preoccupa della loro condizione, attraverso un'osservazione causale cerca i motivi della loro condizione e trova il modo di intervenire su di essa.

#### k) *Causalità* (34) *nella struttura dell'individuo*

La possibilità di tale osservazione causale è basata essa stessa di nuovo sull'empatia. Il corpo fisico dell'individuo altrui come tale è dato come una parte di natura fisica in relazioni causali con altri oggetti fisici: se lo si colpisce, gli si trasmette un movimento attraverso un colpo o una pressione si può modificare la sua forma; se lo si illumina diversamente cambia la sua colorazione, eccetera. Ma queste relazioni causali non sono tutto. Il corpo fisico altrui, come sappiamo, è visto non come corpo fisico ma come corpo vivente; vediamo che oltre agli effetti fisici subisce ed esercita altri effetti. Pungere una mano con un ago non è la stessa cosa che piantare

34. «Causalità» significa qui rapporto di dipendenza colto intuitivamente, non rapporto determinabile in modo fisicamente esatto.

un chiodo nella parete, benché il processo meccanico sia lo stesso, cioè conficcare una punta. La mano sente dolore quando viene punta e noi lo vediamo; è necessario prescindere artificialmente da questo dolore, dobbiamo dapprima «ridurre» (*reduzieren*) questo fenomeno per vedere ciò che esso ha in comune con l'altro. «Vediamo» questo effetto perché vediamo la mano come sensitiva, perché ci immedesimiamo in essa empaticamente e interpretiamo ogni azione fisica su questa come «stimolo» che evoca una reazione psichica. Oltre a questi effetti di cause esterne, cogliamo effetti all'interno dell'individuo stesso. Per esempio vediamo un bambino vivace correre intorno e poi diventare stanco e annoiato. Allora interpretiamo la stanchezza e il cattivo umore come effetti del movimento. Abbiamo già visto come i movimenti in quanto movimenti viventi e come la stanchezza ci giungono a datità. Come presto vedremo, anche il «malumore» lo cogliamo empatizzando. La sequenza causale non la desumiamo dai dati ottenuti, ma anch'essa è «vissuta» empaticamente. Allo stesso modo cogliamo empatizzando la causalità intersichica, quando per esempio osserviamo — immuni dalla materia infetta — il processo del contagio di sentimenti tra altri individui, quando alle parole dell'attore: «si sente solo singhiozzare e le donne piangono» subito sentiamo un singhiozzo soffocato da tutti gli angoli del teatro. Immedesimandoci in questi animi inclini alla commozione, simpatizziamo (*mitfühlen*) l'essere commossi dello stato d'animo descritto e otteniamo un'immagine del processo causale che là si svolge, e ci accorgiamo infine anche di un effetto dell'individuo sul mondo esterno: in ogni azione che modifica la natura fisica, in quella impulsiva come in quella della volontà. Se osservo la «reazione» ad uno stimolo, quando per esempio un sasso lanciato verso qualcuno viene deviato dalla sua traiettoria da un movimento «meccanico» di difesa, vedo un processo causale nel quale sono coinvolti organi intermedi. Immedesimandomi nell'altro, interpreto quell'oggetto come stimolo e «vivo» lo scattare del movimento contrario (tali processi possono avere inizio senza essere notati, ma è del tutto ingiustificato designarli come «inconsci» o come «puramente fisiolo-

gici»), e «vivo» la deviazione del sasso dalla sua traiettoria come un effetto dell'azione reattiva. Quando vedo qualcuno agire sulla base di una decisione della volontà, per esempio alzare per scommessa un grosso peso e portarlo via, empatizzando, colgo come l'azione scaturisca da un atto di volontà, che qui appare come *primum movens* del processo causale e non come elemento intermedio in una serie di cause fisiche. L'effetto dello psichico sul fisico ci è dato fenomenicamente e anche quello dello psichico sullo psichico senza mediazione di un elemento fisico intermedio (per esempio nel caso del contagio di sentimento che non produce effetti attraverso una espressione corporea, anche se è mediato da una forma di espressione come condizione di apprensione dell'esperienza vissuta) (35). Ma che sia mediato fisicamente o solamente psichicamente — abbiamo qui tuttavia un effetto di una struttura uguale a quella delle relazioni causali fenomeniche nella natura fisica.

Troviamo in Scheler (in accordo con Bergson) l'opinione che in ambito psichico incontriamo una specie di causalità interamente nuova, che non c'è in ambito fisico (36). Questa nuova specie di «efficacia» (*Wirksamkeit*) dovrebbe consistere in questo: ogni esperienza vissuta passata può avere in linea di principio un effetto su ogni futura senza un elemento intermedio mediatore (anche senza essere riprodotta), e dunque è possibile un effetto di eventi futuri sul vissuto presente. In un senso più ampio Scheler sostiene che la causalità psichica dipende non da un condizionamento di ogni esperienza vissuta da parte di quella passata, bensì, nella sua dipendenza dall'intera vita individuale. Se ci atteniamo alla ultima formulazione dobbiamo accettare senza riserve il fatto che ogni esperienza vissuta sia condizionata dall'intera serie

35. Sulla questione della causalità vedi *supra*, p. 77.

36. Cfr. *Idole*, pp. 124 ss., *Philosophie des Lebens*, pp. 218 ss., *Rentenhysterie*, pp. 236 ss. [si tratta di M. Scheler, *Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und rechte Kampf gegen das Übel*, in Id., *Vom Umsturz der Werte*, cit.], cfr. Parte II, p. 94.

di esperienze vissute precedenti — ma anche che ogni processo fisico sia condizionato dall'intera catena causale precedente. Una differenza di principio sta nel fatto che in ambito fisico «cause uguali» hanno «effetti uguali» mentre si può dimostrare che in ambito psichico l'emergere di «cause uguali» è essenzialmente escluso. Ma se ci si ferma puramente al rapporto tra l'esperienza vissuta che è causa e quella causata, difficilmente si potrà dimostrare una nuova specie di effetto. Cerchiamo di chiarirci questo punto con degli esempi (37).

Una decisione della volontà, un compito che mi è stato posto, guida il corso della mia azione anche molto dopo l'esecuzione attuale, senza che mi sia presente, «conscio» nell'azione presente. Ciò significa che una esperienza vissuta passata, conclusa, determina da quel momento in poi la mia esperienza vissuta presente? Assolutamente no. Quell'atto di volontà, che è rimasto «non-riempito» (*unerfüllt*) per lungo tempo, non è caduto in questo tempo «nell'oblio», non è riaffondato nel flusso del passato, non è diventato «vita vissuta», per dirla con Scheler. E' soltanto passato dal modo dell'attualità a quello dell'inattualità, dalla attività alla passività. All'essenza della coscienza appartiene il fatto che in ogni momento del vissuto il *cogito*, l'atto nel quale l'Io vive, è circondato da un alone di esperienze vissute di sfondo, di inattualità che non sono più o non sono ancora *cogito* e dunque non sono ancora accessibili alla riflessione, ma, per essere colte, devono prima passare attraverso la forma del *cogito* (che possono assumere in ogni momento). Benché non attuali, sono tuttavia presenti (*gegenwärtig*), originarie e in forza di ciò efficaci. L'atto di volontà «non riempito» non è morto, ma continua a vivere sullo sfondo della coscienza, finché viene il suo tempo e può realizzarsi; poi comincia il suo effetto. Così ciò che ha effetto sul presente non è qualcosa di passato ma

37. Trascuriamo qui di seguito se «l'efficacia» sorga nella forma della causalità o della motivazione.

qualcosa che giunge dentro il presente. Perciò siamo perfettamente d'accordo sul fatto che nessuna riproduzione dell'atto di volontà pone in moto l'azione; non solo, ma ci spingiamo ancora più avanti e diciamo che non ne sarebbe nemmeno in grado. Un atto di volontà dimenticato non può avere un effetto, e un atto di volontà «riprodotto» non è vivo ma presentificato e come tale incapace di provocare un comportamento (tanto poco quanto in una stanza buia la fantasia di una lampada accesa può procurarmi l'illuminazione necessaria per leggere); l'atto di volontà deve prima essere restato in vita (*nachgelebt*), poi sopravvissuto (*durchgelebt*), per poter avere un effetto.

Gli eventi futuri che «proiettano la loro ombra in avanti» non sono differenti. Scheler riprende un esempio di James (38) il quale sotto l'influenza di uno sgradevole seminario di logica che doveva tenere nel pomeriggio, si occupava tutto il giorno di cose superflue solo per non trovare il tempo di prepararsi a quell'impegno così fastidioso — e faceva questo senza «pensarci». Ogni attesa di un evento minaccioso rappresenta questo tipo. Si rivolge l'attenzione a un altro oggetto per allontanare l'ansia, ma questa non scompare, bensì resta «sullo sfondo» e influenza tutto il nostro comportamento; come vissuto inattuale che non è uno specifico essere-rivolto, quest'ansia non ha il suo oggetto (l'evento aspettato), pienamente presente, ma tende sempre a passare nel vissuto attuale, a trascinare l'Io dentro di sé. Nell'Io c'è sempre una resistenza ad abbandonarsi a questo *cogito*, l'Io si salva in altre esperienze vissute attuali, che tuttavia sono ancora bloccate nel loro puro corso da quell'esperienza vissuta di sfondo. Anche qui ciò che ha effetto non è qualcosa di futuro effettivo, ma di presente.

Infine, per ciò che concerne l'efficacia dell'intera vita

38. *Psychologie*, p. 224 [si tratta della traduzione tedesca, a cura di M. Dürr, Leipzig, 1909, di W. James, *Psychology (Brief Course)*, New York, 1892 (tr. it., a cura di G.C. Ferrari-A. Tamburrini, Milano, 1901)].

(*des Lebenganzen*) su ogni momento dell'esistenza dobbiamo dire: tutto ciò che vive dentro il presente può avere effetto, indifferentemente rispetto alla distanza dell'«adesso» in cui si trova il punto di partenza dell'esperienza vissuta incidente. Anche le esperienze vissute della prima infanzia possono durare nel mio presente sebbene spinte sullo sfondo dalla quantità degli eventi successivi. Questo si può chiaramente vedere nei sentimenti (*Gesinnungen*) verso le altre persone. Se io non «dimentico» i miei amici quando non penso ad essi, allora essi appartengono all'orizzonte presente inavvertito del mio mondo, e il mio amore per loro vive anche quando io non vivo in esso, e influenza il mio attuale sentire e agire. Per amore di una persona posso abbandonare attività che gli dispiacerebbero senza essere «conscio» di ciò. Allo stesso modo, l'astio contro una persona inculcatomi nell'infanzia, può gravare come un peso sulla mia vita successiva, benché l'astio sia stato spinto completamente sullo sfondo e io non pensi più a quella persona. Quando incontro di nuovo quella persona, l'astio può divenire attuale e scaricarsi in un'azione oppure essere portato a chiarezza riflessiva e reso così inefficace. Ciò che al contrario appartiene al mio passato, ciò che è stato temporaneamente o per sempre dimenticato e può venire a me a datità nel carattere della presentificazione (per mezzo di reminiscenza o di racconti di altri), questo non ha nessun effetto su di me. Un amore ricordato non è un sentire originario e non può avere alcuna influenza; se faccio un favore a qualcuno a causa di una simpatia passata, questa volizione si basa su una presa di posizione positiva nei confronti della simpatia passata, non si basa sul sentire presentificato.

Tutto quello che è stato detto mostra che i casi presentati da Scheler non provano che c'è una differenza nella struttura fenomenica dell'effetto in ambito fisico e in ambito psichico. Nell'ambito psichico non abbiamo conosciuto nessun «effetto a distanza» (*Fernwirkung*), e anche nell'ambito della causalità meccanica abbiamo una accumulazione parallela più latente e un effetto di forze nascoste, come abbiamo visto. La

quantità di energia elettrica raccolta «ha effetto» solo al momento della scarica. Infine anche nei processi corporei abbiamo circostanze analoghe: l'apparire di una malattia è preceduto da un «periodo di incubazione» dell'agente patogeno nel quale non si mostra alcun effetto della sua presenza; d'altra parte si notano molteplici cambiamenti di un organismo molto prima che si possa scoprire la loro causa. Non bisogna negare che malgrado l'uguaglianza qui sottolineata del fenomeno causale, ci sono profonde differenze tra la causalità fisica e quella psichica. Tuttavia, per dimostrarlo, sarebbe necessario uno studio particolareggiato del diverso tipo di struttura della realtà psichica e di quella fisica.

1) *Il corpo vivente altrui come «portatore» del fenomeno dell'espressione*

Abbiamo conosciuto il corpo vivente altrui come «portatore» di una vita psichica, a cui noi «guardiamo» in un modo determinato. Manca ancora un gruppo di fenomeni che ci dischiudono un ulteriore ambito della psiche in un modo peculiarmente caratterizzato. Quando «vedo» la vergogna «nel» rossore, l'irritazione nel sopracciglio aggrottato, la rabbia nel pugno serrato si tratta di un fenomeno ancora diverso rispetto a quando guardo lo strato sensoriale nel corpo vivente altrui o con-percepisco le sensazioni e i sentimenti vitali dell'altro individuo. Qui colgo l'uno *con* l'altro, là vedo l'uno *attraverso* l'altro. Nel nuovo fenomeno ciò che è psichico non è solo con-percepito assieme a ciò che è corporeo, ma è espresso attraverso questo, l'esperienza vissuta e la sua espressione stanno in una connessione che abbiamo trovato descritta da Fr. Th. Vischer e soprattutto da Lipps come connessione simbolica (39). La diversa posizione che Lipps ha sostenuto su

39. Anche se il «con-percepire» non caratterizza esaurientemente il fenomeno dell'espressione, tuttavia è importante per questo. Le esperienze vissute che cogliamo nelle apparizioni espressive sono fuse assieme a queste. Soprattutto Volkelt lo ha sottolineato (*System der Ästhetik*, I, pp. 254 s. e 307). Le membra del corpo, i gesti stessi sembrano animati, lo psichico

questo argomento in momenti differenti, può illustrarci questo problema. Già nella prima edizione delle *ethischen Grundfragen* (1899) si dice che le espressioni vitali (*Lebensäusserungen*) sono segni che diverrebbero significativi risvegliando in noi il ricordo di nostre esperienze (40). Negli scritti dopo il 1903 — in tutti e due i volumi dell'*Aesthetik*, già nella prima edizione del *Leitfaden*, nella nuova edizione delle *ethischen Grundfragen* e in altri brevi scritti — egli contesta strenuamente questa descrizione e rigetta energicamente l'interpretazione delle espressioni vitali come «segni».

Nel frattempo appaiono le *Logische Untersuchungen* di Husserl. La prima ricerca, a proposito del rapporto tra parola e significato, aveva mostrato che ci sono unità fenomeniche che non possono essere rese intelleggibili neanche minimamente attraverso il rinvio ad una associazione. Queste argomentazioni potrebbero aver stimolato Lipps ad una revisione delle sue opinioni. Da qui in avanti egli distingue fra «segno» (*Zeichen*) ed «espressione» (*Ausdruck*) o «simbolo» (*Symbol*). Dire che qualcosa è un segno vuol dire: qualcosa di percepito mi dice che un'altra cosa esiste. Così il fumo è segno del fuoco. Simbolo significa: in una cosa percepita c'è un'altra cosa e di certo qualcosa di psichico viene concolto (*miterfasst*) in ciò (con riguardo alle sue teorie egli dice anche «con-vissuto» (*miterlebt*)). Un esempio che Lipps ama portare per la «relazione simbolica» può chiarire la differenza: come si relazionano tristezza e aspetto triste da una par-

sembra visibile, per esempio la contentezza nella risata, la gioia negli occhi radiosi. L'unità di esperienza vissuta e di espressione è così profonda che molto spesso il linguaggio designa l'una con l'altra: essere entusiasta, depresso o sollevato (Cfr. Klages, *Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung*, pp. 284 ss.).

40. *Op. cit.*, p. 13 [si tratta di T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, Hamburg, 1899. Theodor Lipps (1851-1914), filosofo e psicologo. Altre sue opere citate dalla Stein sono: *Ästhetik*, 2 voll., Hamburg, 1903-1906; *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1902; *Psychologische Untersuchungen*, 2 voll., Leipzig, 1907-1912].

te e fuoco e fumo dall'altra? Tutti e due i casi (41) hanno qualcosa in comune: un oggetto della percezione esterna conduce a qualcosa che non è percepito nello stesso modo. Tuttavia, è presente anche un altro tipo di datità. Il fumo che mi indica il fuoco è il mio *tema* (*Thema*), l'oggetto del mio volgersi attuale, e risveglia in me delle tendenze a procedere in un contesto più ampio, uno scorrere dell'interesse in una direzione determinata. Il passaggio da un *tema* all'altro si compie nella forma tipica della motivazione: se l'uno è, allora anche l'altro è. (Già qui è presente più che la mera associazione: «Il fumo mi ricorda il fuoco», benché possiamo arrivare a questo anche sulla base di associazioni). Il fatto che la tristezza sia «con-data» nell'aspetto triste è qualcosa d'altro: l'aspetto triste non è propriamente un *tema* che conduce a un altro, ma è un tutt'uno con la tristezza, cosicché lo stesso aspetto può mettersi sullo sfondo. L'aspetto è il lato esterno della tristezza, ma entrambe costituiscono una naturale unità. La differenza risulta chiaramente dal fatto che nei singoli casi le esperienze vissute sono date realmente secondo il tipo dell'«indicazione» (*Anzeige*). Mi accorgo che un buon amico ha un'espressione del viso, che mi è familiare e constato: se ha quest'aspetto, allora è di malumore. Ma tali casi appaiono come deviazioni dal caso normale, dalla datità simbolica e presuppongono oltre a ciò una certa datità simbolica (42).

Comune all'indice (*Anzeichen*) e al simbolo è il fatto che entrambi rimandano al di là di se stessi, senza volerlo o doverlo (come vedremo, questo li distingue ambedue dal segno genuino). Tuttavia ci sono delle differenze. Se rimango vol-

41. I termini «segno» (*Zeichen*) e «espressione» (*Ausdruck*) non sono qui al posto giusto — come si mostrerà più avanti. Si deve perciò parlare di «indice» (*Anzeichen*) e «simbolo» (*Symbol*). Le seguenti chiarificazioni del concetto «indice», «segno» e «espressione» sono strettamente collegate alle spiegazioni di Husserl nelle sue esercitazioni seminariali del semestre invernale dell'anno 1913-14.

42. A questa probabilmente pensa Lipps quando afferma che «l'esperienza» è un'integrazione dell'empatia.

to verso il fumo ed osservo come sale in alto e si disperde, ciò non è meno «naturale» di quando passo ad osservare il fuoco. Se continuo a pensare alle tendenze che mi vogliono condurre in quella direzione, non ho più certamente il pieno oggetto della percezione, ma ho tuttavia lo stesso oggetto, un oggetto dello stesso tipo. Se al contrario considero l'aspetto triste come una semplice smorfia della faccia, non ho più affatto lo stesso oggetto e neanche un oggetto dello stesso tipo. Ciò si collega alla diversità delle possibilità di «riempimento» nei due casi: in un caso la rappresentazione vuota si «riempie» nella percezione esterna progressiva, nell'altro caso attraverso una (qui necessaria) *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* il passaggio all'immedesimazione empatica. La connessione tra ciò che è percepito e ciò che è rappresentato come vuoto si rivela come una connessione che può essere «vissuta (*erlebbar*), intelleggibile. Può anche essere che il simbolo non indichi in una direzione determinata, rimane tuttavia un rinvio nel vuoto: ciò che vedo è incompleto, vi appartiene ancora qualcosa ma non so ancora cosa.

Dopo questa esposizione dovrebbe essere chiaro ciò che Lipps intende con simbolo. Ma non è ancor detto che tutto ciò che egli comprende come simbolo lo sia realmente e che la distinzione tra «indice» e «simbolo» sia sufficiente. Simboli sono per lui gesti, movimenti, forme statistiche, suoni naturali e parole. Dal momento che egli usa apertamente il termine «gesti» (*Gebärde*) per espressioni (*Ausserungen*) involontarie, la sua designazione è corretta. Le espressioni finalizzate (*Zweckäusserungen*) non rientrano certo nella descrizione, arriviamo nella sfera dei segni. Al momento vorrei prescindere dalle «forme statistiche» (come i lineamenti del volto, la forma della mano, ecc.), dall'«espressione della personalità» e vorrei limitarmi all'espressione di esperienze vissute attuali. Così i movimenti nei quali dovrebbe esserci una «specie di attività interna» o un «modo di sentirsi» possono avere qui vari significati. In ogni *habitus* esterno di una persona, nel suo modo di muoversi e nel suo comportamento, può esserci qualche cosa della sua personalità: questo sarebbe da

trattare assieme alle «forme statistiche» e può esser qui tralasciato. Lipps pensa inoltre che un movimento possa apparire leggero, libero ed elastico, oppure maldestro e legato. Questo appartiene alla serie dei fenomeni vitali della cui datità abbiamo già trattato. Infine, anche altri sentimenti, oltre a quelli generali, possono essere concolti assieme ai movimenti: ad esempio dall'andatura e dal comportamento di un uomo posso riconoscere che è triste. Ma qui non è presente una relazione simbolica, bensì un'«indicazione» (*Anzeige*). La tristezza non appartiene al movimento come all'aspetto triste, in esso non è espressa la tristezza.

Le espressioni sonore di stati emotivi (*Affektslaute*) stanno invece sullo stesso piano dei movimenti espressivi visibili. L'angoscia è tutt'uno con il grido di paura proprio come la tristezza con l'aspetto triste e la sua datità differisce da quella del veicolo che mi si annuncia dalle sue ruote che girano, come la datità della tristezza nell'aspetto triste è diversa dalla datità del fuoco attraverso il fumo. Vicino alle espressioni sonore di stati emotivi è il materiale presente nell'espressione sonora verbale (*Wortlaut*): nel tono della voce può esserci serenità o dolore, calma o eccitazione, gentilezza o repulsione. Anche qui è presente una relazione simbolica, tuttavia il rapporto è velato da ciò che è proprio della parola come tale. Ma designare la parola stessa come simbolo, ritenere che ci sia un atto di apprensione in essa, nella proposizione dell'atto giudicativo di chi parla (come c'è tristezza nel suo aspetto) e ritenere che la comprensione del discorso si fondi su questo, è completamente errato (43).

Per mostrare ciò è necessaria un'indagine più approfondita della datità della parola (che è sentita e capita). Allo stesso tempo si può discutere l'essenza del segno in generale, di cui più volte abbiamo già parlato. Segni sono, ad esempio, i segnali (*Signale*) delle navi o la bandiera che annuncia che il re è nel castello. Espressioni verbali come segnali non so-

43. Cfr. *Ästhetik*, II, p. 2; *Psychologische Untersuchungen*, II, p. 448.



no esse stesse *tema*, ma sono soltanto punto intermedio verso il *tema*, cioè verso ciò che esse designano. Fanno sorgere una tendenza al passaggio (*Übergangstendenz*) che appare ristretta se essi stessi divengono il *tema*. Nel caso normale della comprensione (specialmente della parola) il passaggio è così istantaneo che a malapena si può parlare di una tendenza. Tuttavia la tendenza diventa visibile quando ci si ferma a una parola di una lingua straniera che in un primo momento non è capita, ma contiene solo un rinvio al suo significato. Ciò che distingue il «segno» dall'«indice», che diventa *tema* con il suo pieno contenuto materiale, è il fatto che ciò che è «percepito sensitivamente» passa completamente in secondo piano. D'altra parte il segno non si deve mettere sullo stesso piano del simbolo perché il designato non è *con-percepito* come ciò che è colto nel simbolo. Ha qualcosa in più. Il segnale possiede un momento del dovere, una pretesa nei confronti di se stesso che trova finalmente «riempimento» nella rappresentazione di ciò che lo ha determinato come segno. Ogni segnale è stabilito per convenzione e determinato da qualcuno per qualcuno. Nel puro simbolo questo viene a mancare: l'aspetto triste non «deve» significare tristezza, nè l'arrossire vergogna. Il carattere di simbolo e quello di segnale si uniscono in un certo modo nell'espressione finalizzata (*Zweckäusserung*) che usa il simbolo come segno: ora nel corrugamento della fronte non colgo solo la disapprovazione, ma colgo che esso vuole e deve renderla nota; l'intenzione colta dà un nuovo carattere all'intero fenomeno. Ciononostante l'intenzione stessa può esser anche data in una relazione simbolica (forse in uno sguardo), o può essere il risultato della situazione di insieme.

E nella parola che cosa troviamo? Si trova anche qui quel momento del dovere come nel segnale? Apparentemente la parola può collocarsi qui in quanto comunicata e a maggior ragione in quanto comunicata a me o ad un altro o semplicemente come «pensata ad alta voce». Come questi caratteri ineriscano alla parola si può lasciare in sospeso; per il momento, in ogni caso sono irrilevanti per la comprensione delle

parole: le parole «qualcosa brucia» significano per me la stessa cosa sia quando sono soltanto urlate, che quando sono rivolte a me o ad un altro. In generale non è necessario che sia con-data nessuna di queste differenze. Il fatto che qualcuno pronunci le parole appartiene certamente alla datità, ma la persona che parla non viene colta *nelle* parole, ma piuttosto contemporaneamente ad esse, e anche questo non riveste inizialmente nessun ruolo per il significato delle parole, ma riveste soltanto un ruolo di guida verso il loro «riempimento» intuitivo: per esempio, per «riempire» il senso di un'affermazione percepibile devo mettermi nell'orientamento della persona che parla. In questo caso le parole possono esser considerate interamente per sé senza riguardo a chi parla e a tutto quello che succede in lui. Che cosa distingue la parola dal segnale?

Da una parte abbiamo il corpo fisico del segnale (*Signal-körper*), la situazione o il processo e il ponte che la convenzione ha lanciato attraverso queste due realtà, ponte che si può denotare come quell'elemento che «deve indicare» («*soll anzeigen*»). La situazione stessa non viene assolutamente toccata dal fatto che il segnale la designa. Dall'altra parte al corpo fisico del segnale inizialmente non corrisponde nessun *corpo fisico* della parola (*Wortkörper*), ma soltanto un *corpo vivente* della parola (*Wortleib*). L'espressione sonora verbale non è qualcosa che potrebbe stare da sé: oltre a ciò che è, ha ricevuto la funzione di segno dall'esterno; tuttavia è sempre portatrice di significato, e sempre nello stesso modo sia che questo ci sia realmente sia che sia inventato. Al contrario al segnale appartiene la realtà. Se il segnale è inventato la sua funzione segnica è puramente inventata, mentre non c'è un significato verbale inventato. Il corpo vivente e l'anima di una parola formano una unità vivente che però permette a tutte e due uno sviluppo relativamente indipendente (44). Un se-

44. Ci può essere un cambiamento di tono mantenendo il significato costante e un cambiamento di significato mantenendo costante il quadro sonoro.

gnale non si può sviluppare; dopo che esso ha ricevuto la sua designazione, la conserva immutata e la funzione assegnatagli da un atto di arbitrio può essergli tolta da un atto di arbitrio. Il segnale inoltre esiste solo in forza di un atto creativo che si compie in esso, ma non appena esso esiste, è separato e indipendente da quest'atto come un qualunque prodotto dell'abilità umana. Può essere distrutto e cessare la sua funzione senza che il suo «creatore» ne sia in qualche modo partecipe. Quando un temporale cancella tutti i segnavia nel Riesengebirge, gli escursionisti finiscono fuori strada senza che l'Associazione del Riesengebirge, che ha provveduto a questo sistema di segni e lo crede ancora in perfetto ordine, sia responsabile di questo. La stessa cosa non può accadere con la parola, dal momento che è sempre portata da una coscienza (che naturalmente non è quella di chi parla *hic et nunc*); vive «per grazia» di uno spirito (cioè non in forza di un suo atto creativo, ma in vitale dipendenza da questo), e il suo portatore può essere un soggetto individuale, ma anche una comunità di soggetti che possono cambiare ma che sono legati in unità da una continuità di esperienza vissuta.

Infine c'è ancora la differenza principale: le parole rimandano all'oggetto (*Gegenstand*) attraverso il *medium* del significato (*Bedeutung*), mentre il segnale non ha affatto alcun significato, ma ha soltanto la funzione del significare (*Bedeutung*). E le parole non rimandano semplicemente alla situazione (*Sachlage*) come fa il segnale; ciò che entra in esse non è la situazione ma la sua messa in forma (*Formung*) logico-categoriale. La parole non designano, ma esprimono e ciò che è espresso non è più ciò che era prima (45).

Naturalmente questo avviene anche quando ciò che è espresso è qualcosa di psichico. Se qualcuno mi dice che è triste, io capisco il senso delle parole. La tristezza di cui so non è una tristezza che sta davanti a me «viva» come una da-

45. Possiamo tralasciare qui i casi nei quali i segnali fungono da parole o le parole sono usate come segnali.

tità della percezione. E' uguale alla tristezza colta nel simbolo tanto poco quanto il tavolo di cui sento parlare è uguale al lato posteriore del tavolo che vedo. In un caso mi trovo nella sfera apofantica — l'ambito delle proposizioni e dei significati —, nell'altro caso mi trovo in contatto intuitivo immediato con la sfera oggettuale (*Gegenstandssphäre*). Il significato è sempre qualcosa di generale; per cogliere quale oggetto è inteso (*gemeint*) *hic et nunc* abbiamo sempre bisogno di una datità della base intuitiva su cui si costituiscono le esperienze vissute di significato. Nel simbolo non c'è questo livello intermedio tra l'esperienza vissuta espressa ed il cambiamento del corpo vivente che si esprime. Ma significato e simbolo hanno qualcosa in comune in forza del quale la designazione «espressione» si impone sempre ad entrambe. Esattamente il fatto che uno con l'altro costituiscono l'unità di un oggetto (*Objekt*), che l'espressione — liberata dal legame con ciò che è espresso — non è più lo stesso oggetto (in contrasto con il corpo fisico del segnale), che l'espressione proviene dall'esperienza vissuta (46) e si commisura materialmente a ciò che è espresso.

Questi rapporti sono presenti in forma semplice nella espressione corporea, mentre nell'espressione verbale lo sono in un certo senso in forma duplice (parola-significato-oggetto e correlativamente: l'avere l'oggetto — l'intendere logico o il significare — il designare linguisticamente). La funzione dell'esprimersi, grazie alla quale colgo nell'espressione l'esperienza vissuta espressa, si «riempie» sempre nell'esperienza vissuta nella quale l'espressione procede da ciò che è espresso come abbiamo precedentemente descritto (usando già allora «espressione» in un significato più ampio). Nel caso della comprensione questo vissuto non è originario ma empatizzato. A questo punto occorre distinguere tra espressione verbale

46. Klages (*op. cit.*, p. 342) sottolinea il carattere «espressivo» («*expressiv*») del linguaggio e la sua prevalenza originaria rispetto alla sua funzione comunicativa.

e corporea. La comprensione dell'espressione corporea si basa sul coglimento del corpo vivente altrui che è già appreso come corpo vivente di un Io. Mi immedesimo nel corpo vivente altrui, compio l'esperienza vissuta che mi era già stata condata come vuota con il suo relativo aspetto, e «vivo» come essa finisca in quella espressione. Nella parola — come abbiamo visto — è possibile prescindere dall'individuo che parla. Io stessa nel passaggio comprensivo dalla parola al significato ho un coglimento originario del significato, di questo oggetto ideale, — e finché rimango in questa sfera, non ho bisogno dell'individuo altrui né di co-eseguire empaticamente le sue esperienze vissute. Anche un «riempimento» intuitivo di ciò che è inteso è possibile attraverso il vissuto originario; posso portarmi a datità la situazione di cui parla la proposizione: quando sento la parola «piove» la capisco senza considerare che mi è detta da qualcuno e porto questa comprensione a «riempimento» intuitivo guardando io stessa fuori dalla finestra. Solo se voglio avere l'intuizione sulla quale chi parla basa la sua affermazione e la sua piena esperienza vissuta di espressione, allora ho bisogno dell'empatia. Dovrebbe perciò esser chiaro che non si arriva all'esperienza vissuta nella direzione che conduce immediatamente dall'espressione sonora verbale al significato e che la parola, in quanto ha un significato ideale, non è un simbolo.

Ma se dalla parola uscissero altre vie? La soglia attraverso cui si giunge al significato è il tipo puro della parola; questo però ci viene incontro (eccetto che nella vita psichica solitaria) sempre in una qualche spoglia mortale, linguaggio parlato, scritto, o stampato. Questo abito può restare inosservato; ma può anche imporsi (per esempio quando i contorni delle parole non sono chiari). Allora quest'«abito» attira l'interesse su di sé e allo stesso tempo sulla persona che parla (47). La persona appare come colui che esterna le parole o le comunica eventualmente a me. Nell'ultimo caso le

47. Per motivi di semplicità prescindiamo dalle parole scritte e stampate.

parole «devono» indicarmi qualcosa. Non sono più mera espressione per qualcosa di oggettuale, ma sono nello stesso tempo espressione e rivelazione degli atti che danno senso della persona, così come delle esperienze vissute che stanno alla base, per esempio di una percezione. Invece che nella espressione sonora verbale, il passaggio alla persona che parla e ai suoi atti può avere inizio anche dal senso delle parole. Una domanda, una richiesta, un comando sono sempre diretti a qualcuno e perciò rimandano al rapporto tra chi parla e chi ascolta, proprio come tutte le esperienze occasionali. In questo caso le intenzioni di chi parla servono realmente anche alla comprensione delle parole: dalle intenzioni cogliamo non certo ciò che le parole significano in generale, ma ciò che significano *hic et nunc*.

Le parole tuttavia non possono esser designate come simboli neanche nella loro funzione rivelatrice: primo perché esse non costituiscono né il solo né il principale fondamento per cogliere le relative esperienze vissute, secondo perché queste esperienze vissute non sono colte *nelle parole*, ma solo *dalle parole* e si «ostendono» anche in tutt'altro modo rispetto a quello dato simbolicamente. Al massimo si potrebbe dire che nel parlare l'esprimersi (*Sichäussern*) viene alla luce con la stessa vivacità di un'emozione nel movimento espressivo, ma non vengono alla luce le stesse esperienze vissute annunciate. Ancora da notare è che anche l'inflessione e l'intonazione sono parte della parola in quanto espressione (l'enfasi, posta sulle parti essenziali del discorso, l'alzarsi della voce in una domanda e così via), e che solo secondariamente queste caratteristiche possono avere una funzione rivelatrice. Questi rapporti sarebbero naturalmente da analizzare in modo più approfondito (48).

Se secondo questa caratterizzazione della datità del sim-

48. In contrasto con Lipps il saggio a lui successivo di Dohrn sulla rappresentazione artistica rileva con forza la differenza del linguaggio come espressione di un contenuto di significato e come esteriorizzazione o manifestazione di un contenuto di esperienza vissuta (*op. cit.*, pp. 55 ss.).

bolo facciamo di nuovo chiarezza su ciò che la distingue dal mero «essere-con-dato» («*Mitgegebenheit*») della realtà psichica finora considerata, vediamo che il provenire (*Hervorgehen*) della percezione esterna da ciò che è «con-percepito» al primo livello, provenire che mancava nei casi prima considerati, viene vissuto al livello dell'immedesimazione empatica. L'aspetto di una mano che sente non proviene dalle sensazioni, così come la risata dalla felicità. D'altra parte questo «provenire» è specificamente diverso dalla sequenza causale. C'è un'altra relazione — come abbiamo detto prima — tra la vergogna e l'arrossire rispetto a quella che c'è tra la fatica e l'arrossire. Mentre la relazione causale si rivela sempre nella forma del «se... allora», così che la datità di un accadere (sia esso psichico o fisico) motiva una progressione alla datità dell'altro, qui il provenire di un vissuto dall'altro viene vissuto nella più pura immanenza, senza il lungo giro attorno alla sfera dell'oggetto. Vogliamo chiamare questo «provenire» vissuto «motivazione». Tutto ciò che è designato usualmente come «motivazione» ostende un caso speciale di questa motivazione: la motivazione dell'agire attraverso il volere, del volere attraverso un sentire; così anche questo «provenire» dell'espressione dall'esperienza vissuta. Anche la motivazione nella percezione di cui parla Husserl (49), lo scivolare da una datità dell'oggetto all'altra è da intendere in questo modo.

Si è tentato in molti modi di far passare la motivazione come la causalità dello psichico. Questa interpretazione non si può sostenere, perché c'è, come abbiamo visto, anche una causalità psichica e questa si differenzia chiaramente dalla motivazione. Al contrario la motivazione appartiene essenzialmente alla sfera dell'esperienza vissuta, e in nessun altro

Successivamente egli ha caratterizzato i tipi poetici come forme diverse di espressione [si tratta di W. Dohrn, *Die künstlerische Darstellung als Problem der Ästhetik. Untersuchungen zur Methode und Begriffsbildung der Ästhetik mit einer Anwendung auf Goethes Werther*, in *Beiträge zur Ästhetik*, ed.d a Th. Lipps e R.M. Werner, vol. X, Hamburg - Leipzig 1907].

49. *Ideen*, p. 89 [cfr. tr. it. cit. pp. 98-99].

luogo c'è una tale connessione. Siamo soliti designare il rapporto motivazionale come comprensibile o sensato (*sinnvoll*) in contrasto con quello causale. Comprendere non significa nient'altro che «vivere» (non: avere oggettualmente) il passaggio da una parte all'altra entro un «intero» di esperienza vissuta e ogni senso oggettivo (*objektiv*), ogni senso dell'oggetto (*Gegenstandssinn*) si costituisce solo in esperienze vissute di questo tipo. Un'azione è un'unità di comprensione o di senso perché le esperienze vissute parziali che la costituiscono sono in un rapporto che può essere vissuto (*erlebbar*). E nello stesso senso l'esperienza vissuta e l'espressione formano un «intero» di comprensione. Un'espressione io la comprendo, mentre una sensazione posso soltanto portarla alla datità. Così, attraverso il fenomeno dell'espressione, sono portato nei contesti di senso di ciò che è psichico e nello stesso tempo raggiungo attraverso questo un mezzo importante per la correzione degli atti di empatia.

#### m) La correzione degli atti di empatia

La base di ciò che può togliere l'unità di un senso deve essere un'illusione. Quando vedendo la ferita di un infortunato ne empatizzo la sofferenza, tendo a guardarlo in volto per confermare la mia esperienza attraverso l'espressione del dolore. Se invece mi accorgo di un aspetto sereno oppure impassibile, mi dico che egli non deve provare alcun dolore, perché il dolore secondo il suo senso motiva sentimenti spiacevoli che diventano visibili in una espressione. Un ulteriore esame (che consiste in nuovi atti di empatia ed eventualmente in conclusioni basate su questi) può anche condurmi ad un'altra correzione: il sentimento sensibile è certamente presente, ma la sua espressione è volontariamente trattenuta; oppure questa persona sente di certo il dolore ma non ne soffre anzi ne gode in seguito a una degenerazione del suo sentire.

La penetrazione nei contesti di senso mi aiuta ancora a cogliere in modo corretto espressioni «equivocche». Se un

rossore significhi vergogna o rabbia o se sia una conseguenza di uno sforzo fisico, questo si decide sulla base di altre circostanze che mi inducono ad empatizzare l'uno o l'altro. Se la persona ha appena detto una stupidaggine, il contesto motivazionale empatizzato mi è dato immediatamente: comprensione evidente (*Einsicht*) della sua follia-vergogna-rossore; se stringe il pugno o dice una bestemmia vedo che è arrabbiato; se si è appena chinato oppure è corso via in fretta, empatizzo un contesto causale invece di uno motivazionale. Tutto questo avviene immediatamente, senza che nel caso singolo sia necessaria una «diagnosi differenziale». Metto a confronto gli altri casi tanto poco quanto, nella comprensione di una frase, ho bisogno di considerare quale dei possibili significati spetti ad una parola equivoca in un contesto corrispondente.

Per mezzo della correzione degli atti di empatia si spiega anche quella comprensione di ciò che è nascosto dietro un contegno, di cui prima abbiamo parlato. Abbiamo distinto in sé l'espressione «autentica» da quella «falsa», ad esempio il sorriso convenzionale da quello veramente gentile, o quello vivo da quello ugualmente irrigidito che viene trattenuto anche quando lo stimolo attuale, dal quale è scaturito, è già cessato. Ma posso anche scrutare l'espressione imitata «che inganna». Se qualcuno mi assicura la sua partecipazione col tono più cordiale e allo stesso tempo mi squadra freddo e indifferente o con una curiosità insistente, non gli do alcuna fiducia. L'armonia dell'empatia nell'unità di un senso rende anche possibile la comprensione di apparizioni espressive sconosciute al mio vissuto e forse non sperimentabili in esso. Uno scoppio d'ira è un «intero» di senso comprensibile entro il quale tutti i singoli momenti mi diventano comprensibili, includendo anche quelli fino allora sconosciuti, per esempio una risata. Così anche lo scodinzolare di un cane diventa per me un'espressione comprensibile di gioia, se la sua vista e il suo comportamento tradiscono tali sentimenti e la sua situazione lo giustifica.

*n) La costituzione dell'individuo psichico e il suo significato per la correzione dell'empatia*

Ma la possibilità della correzione non si ferma qui. Non apprendo soltanto singole esperienze vissute e singoli contesti di senso, ma li considero manifestazioni di proprietà individuali e del loro portatore (come nella percezione interna considero le mie proprie esperienze vissute). Nello sguardo amichevole non colgo solo un impulso attuale, ma amicizia come proprietà abituale; nello scoppio d'ira mi si rivela un «temperamento violento»; nell'indovinare una connessione complicata si rivela la sagacità, e così via. Queste proprietà si costituiscono davanti a me in un'intera serie di atti empatici che si confermano e si correggono. Ma se ho ottenuto in tal modo un'immagine del «carattere» altrui (come unità di queste proprietà), questo carattere mi serve come punto di partenza per la valutazione di ulteriori atti empatici. Se qualcuno mi racconta di un comportamento disonesto di un uomo che ho sempre conosciuto come onesto, non gli crederò. E come tra le singole esperienze vissute così anche tra le proprietà personali ci sono connessioni di senso; ci sono proprietà essenzialmente compatibili e proprietà essenzialmente incompatibili: un uomo veramente buono non può essere vendicativo; un compassionevole non può essere crudele; un uomo schietto non può essere diplomatico e così via. Così cogliamo in ogni proprietà l'unità di un carattere come in ogni proprietà materiale cogliamo l'unità di una cosa, e in essa possediamo una motivazione per esperienze future. Così si costituisce per noi l'individuo secondo tutti i suoi elementi in atti empatici.

*o) Le illusioni di empatia*

Come in ogni esperienza anche qui sono possibili illusioni, ma come dappertutto anche qui le illusioni possono essere smascherate soltanto attraverso atti esperienziali dello stesso tipo o rispettivamente attraverso conclusioni che si riconducano in ultima istanza a tali atti come loro base. Qua-

le origini possano avere tali illusioni, lo abbiamo già visto più volte: se empatizzando prendiamo come base la nostra determinazione individuale invece che il nostro «tipo», arriviamo a risultati sbagliati (50). Così se attribuiamo le nostre impressioni di colore a un daltonico, la nostra capacità di giudizio a un bambino, la nostra sensibilità estetica a un selvaggio. Se empatia significasse solo questo tipo di apprensione della vita psichica altrui, si dovrebbe rifiutarla con ragione come fa Scheler. Ma qui Scheler va incontro a ciò che egli stesso ha rimproverato ad altre teorie: ha preso il caso dell'illusione come caso normale. Ma come abbiamo detto quell'illusione può essere eliminata solo per mezzo dell'empatia. Se empatizzo in una persona non musicale il mio piacere per una sinfonia di Beethoven, questa illusione scomparirà non appena la guardo in faccia e vedo la sua espressione di noia mortale. In linea di principio anche nella conclusione per analogia c'è la stessa fonte di errore: anche qui la propria determinazione fattuale (non tipica) costituisce il punto di inizio; siccome procedo da questo logicamente, non giungo ad un'illusione (per esempio ad una supposta datità originaria di un qualcosa che non è di fatto presente), ma ad una conclusione erronea sulla base di una premessa falsa; il risultato in tutti e due i casi è lo stesso: un non trovare ciò che realmente è presente. Certamente il «sano intelletto umano» non considera il «concludere da se stesso ad altri» come un mezzo utilizzabile per raggiungere la conoscenza della vita psichica altrui.

Per prevenire tali errori e illusioni è necessario che l'empatia sia costantemente guidata dalla percezione esterna. La costituzione dell'individuo altrui è del tutto fondata sulla costituzione del corpo fisico. La datità nella percezione esterna di un corpo fisico di una certa determinazione è presuppo-

50. Su questo tipo di illusioni di empatia (e cioè sul caso di illusione nell'ambito di un'esperienza altrimenti attendibile) ha richiamato l'attenzione anche Roettecken (*Poetik*, p. 22) [si tratta di Hubert Roettecken (1860-1943), filosofo e letterato, autore tra l'altro di quest'opera *Poetik* del 1902].

sto per la datità di un individuo psicofisico; d'altra parte, tramite la sola percezione esterna, non riusciamo a fare un passo al di là del corpo fisico, ma come abbiamo visto, l'individuo come tale si costituisce interamente in atti di empatia. Grazie a questa fondazione dell'anima sul corpo vivente l'empatia negli individui psicofisici è possibile solo per un soggetto dello stesso tipo. Per esempio, un puro Io per il quale non si costituiscono originariamente né un proprio corpo vivente né alcuna relazione psicofisica, potrebbe forse avere dati ogni specie di oggetti, ma non potrebbe percepire corpi viventi animali, individui viventi. D'altra parte è molto difficile stabilire che cosa sia qui fatticità, che cosa necessità essenziale, e sarebbe necessaria per questo una ricerca particolare.

*p) Significato della costituzione dell'individuo altrui per la costituzione del proprio individuo psichico*

Come ora abbiamo visto a un livello inferiore (nella trattazione del corpo vivente come centro di orientamento) la costituzione dell'individuo altrui era condizione per la piena costituzione del proprio individuo; qualcosa di simile si trova anche a un livello superiore. Considerare noi stessi nella percezione interna, cioè considerare il nostro Io psichico e le sue proprietà significa vedere noi stessi come noi vediamo un altro e come un altro ci vede. Il comportamento originario ingenuo del soggetto è di «sciogliersi» (*Aufgehen*) nel suo vissuto, senza farlo diventare oggetto. Amiamo e odiamo, vogliamo e facciamo, ci rallegriamo e ci rattristiamo e lo esprimiamo e di tutto ciò siamo, in un certo senso, consapevoli, senza che questo sia colto, senza che sia oggetto; su questo non facciamo nessuna meditazione, non lo trasformiamo in oggetto della nostra attenzione né della nostra osservazione, e neppure della valutazione, e non stiamo lì a guardare che specie di carattere esso manifesti. Al contrario, facciamo tutto questo riguardo alla vita psichica altrui che grazie al suo legame al corpo fisico percepito, ci sta di fronte agli

occhi come un oggetto fin dal principio. Mentre lo apprendo come «uguale al mio», arrivo a considerare me stesso come un oggetto uguale a lui. Compio questo in «simpatia riflessiva» cogliendo empaticamente gli atti nei quali il mio individuo si costituisce per lui. Dal suo «punto di vista» guardo attraverso la mia espressione corporea a quella «vita psichica più alta» che qui si manifesta e alle proprietà che qui si rivelano. In questo modo ottengo «l'immagine» che l'altro ha di me o, più correttamente, le apparizioni nelle quali mi «ostendo» a lui. Come lo stesso oggetto naturale è dato in apparizioni così varie quanti sono i soggetti che percepiscono, così posso avere tante «apprensioni» del mio individuo psichico quanti sono i soggetti che apprendono (51).

Non appena si giunge al «riempimento» empatico i reiterati atti di empatia nei quali colgo il mio vissuto possono entrare in conflitto con il vissuto originario e in questo modo quell'«apprensione» può rivelarsi come illusione. In linea di principio è possibile che tutte le apprensioni di me stessa di cui vengo a conoscenza siano sbagliate. Ma, fortunatamente, ho la possibilità di portarmi a datità il mio vissuto non solo nell'empatia reiterata, ma anche originariamente nella percezione interna. Allora ciò mi è dato immediatamente, non mediato dalla sua espressione o in apparizioni corporee. Ora colgo anche le mie proprietà in modo originario non empatizzando. Come abbiamo detto, questo comportamento è estraneo alla disposizione naturale, ed è l'empatia che ci spinge a questo. Ma questa non è una necessità essenziale, in quanto la possibilità della percezione interna resta indipendente da ciò. Così in questo contesto l'empatia non appare come un elemento costituente, ma soltanto come un aiuto (*Hilfsmittel*) importante per cogliere il proprio individuo (a differenza del caso dell'apprensione del proprio corpo vivente

51. Non è dunque per niente scorretto affermare, come James, che l'uomo ha tanti «sè sociali» (*soziale Selbst*), quanti sono gli individui che lo conoscono (*Psychologie*, p. 178); è solo la designazione «sè sociale» che non ci pare accettabile.

come un corpo fisico come altri, apprensione che non sarebbe possibile senza l'empatia).

L'empatia si dimostra un aiuto importante anche da un altro punto di vista. Come ci ha mostrato Scheler, la percezione interna contiene in sé la possibilità dell'illusione. L'empatia si offre a noi come un correttivo di tali illusioni accanto ad ulteriori conferme o ad atti di percezione contrari. È possibile che un altro mi «giudichi in modo più giusto» di quanto io non giudichi me stesso e mi dia chiarezza su me stesso. Egli può accorgersi per esempio che, quando faccio una gentilezza, mi guardo intorno in cerca di approvazione, mentre io stessa penso di agire per pura generosità. In questo modo empatia e percezione interna lavorano una accanto all'altra per dare me stessa a me.

#### IV. L'EMPATIA COME COMPrensIONE DELLE PERSONE SPIRITUALI

##### § 1. Il concetto di spirito e delle scienze dello spirito (Geisteswissenschaften)

Abbiamo trattato l'Io individuale, della cui costituzione ci siamo finora occupati, come una parte della natura, il corpo vivente come un corpo fisico fra gli altri, l'anima come fondata su di esso — subendo ed esercitando degli effetti —, inserita nella connessione causale, tutto ciò che è psichico come accadimento naturale, la coscienza come realtà (*Realität*). Da sola questa interpretazione non si può portare a termine in modo conseguente: già nella costituzione dell'individuo psico-fisico è venuto alla luce in più momenti qualcosa che esce da questi schemi. La coscienza si è mostrata non solo come accadere causalmente condizionato ma nello stesso tempo come costituente l'oggetto (*objekt-konstituierend*); con questo la coscienza esce dal contesto della natura e le sta di fronte: la coscienza come correlato del mondo oggettivo non è natura, ma *spirito*. Non vogliamo misurarci nell'impresa di affrontare la quantità di nuovi problemi che qui sorgono, non parliamo poi di risolverli. Ma non possiamo neanche trascurare tutto questo se vogliamo prendere posizione su problemi che incontriamo nella storia della letteratura sull'empatia, i problemi relativi alla comprensione delle personalità altrui. Vedremo più oltre come questo sia in relazione.

Innanzitutto vogliamo stabilire quanto lo spirito si sia già insinuato nella nostra costituzione dell'individuo psico-fisico. Già interpretando il corpo vivente altrui come centro di



orientamento del mondo spaziale abbiamo assunto l'Io ad esso appartenente come un soggetto spirituale, in quanto gli abbiamo con questo attribuito una coscienza costituente l'oggetto e abbiamo considerato il mondo esterno come suo correlato; tutte le percezioni esterne si compiono in atti spirituali. Allo stesso modo con ogni atto di *empatia* in senso letterale, per esempio con ogni coglimento di un atto senziente, siamo già penetrati nel regno dello spirito. Perché come la natura psichica si costituisce in atti di percezione, così un nuovo regno di oggetti si costituisce nel sentire (*Fühlen*): il mondo dei valori; nella gioia il soggetto ha di fronte a sé qualcosa di gioioso, nella paura qualcosa di spaventoso, nell'angoscia qualcosa di minaccioso; gli stessi stati d'animo hanno il loro correlato oggettivo: per la persona serena il mondo è immerso in uno splendore rosa, per quella depressa è tutto grigio. E tutto questo ci è con-dato assieme agli atti di sentimento come appartenente ad essi. L'accesso a queste esperienze vissute ci è garantito in primo luogo dalle apparizioni di espressione. Poiché le abbiamo considerate provenienti dalle esperienze vissute, abbiamo qui contemporaneamente un'estensione (*Hinreichen*) dello spirito nel mondo fisico, un «diventare visibile» («*Sichtbarwerden*») dello spirito nel corpo vivente, reso possibile dalla realtà psichica che spetta agli atti in quanto esperienze vissute di un individuo psico-fisico e che racchiude in sé l'efficacia sulla natura fisica. Ancora più vistosamente ciò si rivela nell'ambito della volontà.

L'atto di volontà non ha soltanto un correlato oggettivo — ciò che è voluto — di fronte a sé, ma nel momento in cui rilascia l'azione da sé conferisce al «voluto» realtà, diventa creativo. Tutto il nostro «mondo della cultura» (*Kulturwelt*), tutto ciò che la «mano dell'uomo» ha costruito, tutti gli oggetti d'uso, tutte le opere di artigianato, la tecnica e l'arte sono correlati dello spirito diventati realtà. La scienza naturale (fisica, chimica, biologia nel senso più ampio come scienza degli esseri viventi che include anche la psicologia empirica) descrive gli oggetti naturali e cerca di spiegare causalmente la loro genesi reale. L'ontologia della natura cerca di rivelare

l'essenza e la struttura categoriale di questi oggetti (1). E la «filosofia della natura» o — per evitare questa parola equivoca — la fenomenologia della natura mostra come gli oggetti di questo tipo si costituiscono in modo conscio e offre così una delucidazione chiarificatrice sul procedere di quelle scienze «dogmatiche» che non rendono ragione a se stesse dei loro metodi e non hanno bisogno di farlo.

Le scienze dello spirito (scienze della cultura (*Kulturwissenschaften*)) descrivono le opere dello spirito, però non si accontentano di ciò, ma investigano — per lo più in stretta connessione con questo — l'origine di queste opere e la loro nascita dallo spirito, come «storia» nel senso più ampio che comprende la storia della cultura, della letteratura, della lingua, dell'arte, eccetera. E questo non lo fanno attraverso spiegazioni causali (quando gli studiosi di scienze dello spirito procedono così, si servono dei metodi delle scienze naturali, e ciò è ammissibile per spiegare l'origine dei prodotti culturali soltanto in quanto questa origine è un evento naturale; non c'è una fisiologia del linguaggio che indagli ad esempio quali organi partecipano alla produzione dei suoni e quali processi psichici portano a scambiare una parola con un'altra dal suono simile; queste ricerche hanno il loro valore ma non si deve credere che questi siano i veri compiti della scienza o della storia della lingua), ma in una comprensione che si immedesima vitalmente. Nell'investigare il processo di origine delle opere spirituali lo spirito stesso si trova al lavoro; più precisamente: un soggetto spirituale ne afferra empaticamente un altro e si porta alla datità il suo effetto.

La chiarificazione del metodo delle scienze dello spirito è stata presa in considerazione in modo serio solo in tempi recenti. I grandi studiosi di scienze dello spirito hanno certamente intrapreso la via giusta (come mostrano ad esempio alcune pubblicazioni di Ranke e Jacob Burckhardt) e sono

1. Sul rapporto tra dato di fatto ed essenza, tra scienza di dati di fatto e scienza di essenze, vedi le *Ideen* di Husserl, capitolo I [cfr. tr. it. cit. pp. 15-39].

stati anche «ben consapevoli di essere sulla strada giusta», anche se non con chiara evidenza. Ma se è possibile avanzare correttamente senza evidenza nella sua procedura, un'interpretazione equivoca dei propri compiti deve necessariamente condurre a conseguenze indesiderabili nell'esercizio stesso della scienza. Prima venivano fatte alla scienza naturale delle richieste ingiuste; essa avrebbe dovuto rendere «comprensibili» gli eventi naturali (dimostrare forse che la natura è una creazione dello spirito divino) e finché la scienza naturale non si è opposta a questo, non si è potuta sviluppare in modo corretto. Oggi c'è il pericolo opposto. Non ci si accontenta più soltanto di spiegare casualmente, ma si pone semplicemente la spiegazione causale come ideale scientifico. Ciò non sarebbe pericoloso, se questa interpretazione fosse limitata agli studiosi di scienze naturali; si potrebbe tranquillamente concedere loro la soddisfazione di guardare dall'alto in basso le scienze dello spirito «non scientifiche» (perché non «esatte»), se l'entusiasmo per il metodo delle scienze naturali non avesse preso gli stessi studiosi di scienze dello spirito. Non si vuole rinunciare all'esattezza e così le scienze dello spirito sono diventate spesso succubi e hanno perso di vista le loro proprie mete.

Nei manuali del metodo storico troviamo menzionata la concezione secondo cui la psicologia sarebbe fondamento della storia (2) e il suo studio viene insistentemente raccomandato ai giovani storici (per esempio da Bernheim che è considerato un'autorità nel campo della metodologia). Non si deve certo sostenere che le conoscenze psicologiche non possono servire proprio a nulla allo storico. Lo aiutano a conoscere ciò che sta al di là del suo settore e non gli forniscono i suoi propri oggetti. Ovunque non riesco più a comprendere, devo ricorrere ad una spiegazione psicologica (3). Ma ovunque ricorro ad essa, procedo come studioso di scienze

2. Se qui criticiamo questa concezione è perché intendiamo con «psicologia» sempre la psicologia naturalistica oggi dominante.

3. Questa è un'interpretazione che Scheler sostiene in modo molto energico.

naturali e non come storico. Se scopro che un personaggio storico, in seguito ad una malattia, mostrava certi disturbi psichici — ad esempio una perdita di memoria — constato un evento naturale del passato che è un evento storico tanto poco quanto l'esplosione del Vesuvio che ha distrutto Pompei. Posso spiegare questo evento naturale per mezzo di leggi (premesse che io abbia tali leggi), ma in questo modo non diventa affatto comprensibile. Da «comprendere» è soltanto il modo in cui questi eventi naturali, quando si presentano, motivano la condotta delle persone in questione e, in quanto «motivi» posseggono anche un significato storico. Ma allora non sono più interpretati come fatti naturali da spiegare per mezzo di leggi naturali: se «spiegassi» l'intera vita del passato, avrei compiuto un buon «pezzo» di lavoro scientifico, ma avrei completamente sradicato lo spirito dal passato e non avrei ottenuto neanche un granellino di conoscenza storica. Se gli storici considerano loro compito il determinare e lo spiegare i dati di fatto psicologici del passato, allora non c'è più nessuna scienza storica. Come esempio scoraggiante per le conseguenze di questa concezione, Dilthey indica le opere storiche di Taine.

Scopo della vita di Wilhelm Dilthey è stato quello di dare alle scienze dello spirito il loro vero fondamento. Ha sottolineato che la psicologia esplicativa non era capace di questo e ha voluto mettere al suo posto una «psicologia descrittiva e analitica» (4). Con questo non crediamo che si sia trovato il termine giusto, perché anche la psicologia descrittiva è scienza dell'anima in quanto natura. Questa può offrirci un chiarimento sul procedimento delle scienze dello spirito altrettanto poco di quanto possa farlo sul procedimento della scienza naturale. La ricerca riflettente della relativa coscienza scientifica dà chiarezza sul metodo delle scienze dello spirito

4. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [si tratta di W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in Id., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen, 1914-1974, vol. V, pp. 139-240.

come su quello delle scienze naturali, come la fenomenologia aspira a fare. Qui Dilthey non ha raggiunto una piena chiarezza. Infatti egli individua la via ad una fondazione epistemologica anche nell'«introspezione» («*Selbstbesinnung*») (5). E nel volgersi riflessivo dello sguardo al procedimento delle scienze dello spirito lo ha riconosciuto come comprensione dell'immedesimazione vitale (o, come possiamo dire, come coglimento empatico) della vita dello spirito del passato (6). Ma Dilthey individua come soggetto di questa comprensione l'uomo in quanto natura, o la totalità della vita dell'individuo psicofisico (7). Perciò la scienza che si occupa dell'uomo in quanto natura — la psicologia descrittiva — è da un lato presupposto delle scienze dello spirito, e, dall'altro, è ciò che dà loro unità, perché esse si occupano delle singole ramificazioni nelle quali si esprime quella totalità: arte, costume, moralità, diritto, ecc. Ma con questo la differenza di principio fra natura e spirito è soppressa. Anche le scienze esatte della natura si presentano come una unità: ognuna di queste ha una parte astratta del concreto «oggetto naturale» come suo oggetto. Oggetto naturale è anche l'anima e l'individuo psicofisico. L'empatia era necessaria per la costituzione di questo oggetto e così il proprio individuo è stato fino a un certo livello presupposto. Ma la comprensione spirituale, che caratterizzeremo in modo ancora più dettagliato, deve essere distinta da questa empatia (8). Tuttavia dalle equivoche esposizioni di Dilthey impariamo che ci deve essere un fondamento oggettivo delle scienze dello spirito accanto alla chiarificazione del metodo, una ontologia dello

5. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 117 [si tratta di W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin, 1883, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I (tr. it., a cura di G.A. De Toni, Firenze, 1974)].

6. *Op. cit.*, pp. 136 ss.

7. *Op. cit.*, p. 47.

8. Geiger ha già sottolineato nel suo «*Sammelreferat*» (p. 48) prima menzionato, che la comprensione dell'immedesimazione vitale (*nachlebendes Verstehen*) deve essere distinta dall'empatizzare, naturalmente senza poter prendere in considerazione, qui un'analisi più dettagliata.

spirito corrispondente alla ontologia della natura. Come le cose naturali hanno una struttura soggiacente alle leggi essenziali, ad esempio le forme spaziali empiriche rappresentano realizzazioni delle figure geometriche ideali, così c'è anche una struttura essenziale dello spirito e ci sono anche dei tipi ideali, realizzazioni empiriche dei quali appaiono le personalità storiche. Se l'empatia è la coscienza che sperimenta, in cui ci giungono alla datità persone altre da noi, allo stesso tempo è la base esemplare per raggiungere questi tipi ideali, come l'esperienza naturale è la base per la conoscenza eidetica della natura. Anche a questi problemi dobbiamo perciò trovare un approccio a partire dalle nostre considerazioni.

## § 2. Il soggetto spirituale

Cerchiamo prima di tutto di stabilire ciò che abbiamo già raggiunto con la costituzione dell'individuo psico-fisico per la conoscenza del soggetto spirituale. Lo abbiamo individuato come un Io nei cui atti si costituisce un mondo di oggetti e che in forza della sua volontà crea esso stesso oggetti. Se teniamo conto che non ogni soggetto vede il mondo dallo stesso «lato», che non gli è dato nella stessa successione di apparizioni, ma che ognuno ha la sua peculiare «Weltanschauung», abbiamo già raggiunto una caratteristica individuale del soggetto spirituale.

Tuttavia qualcosa in noi si rifiuta di riconoscere in questo «soggetto spirituale», stranamente senza substrato, ciò che si chiama comunemente una persona. Possiamo completare ancora la sua caratterizzazione sulla base delle nostre precedenti esposizioni. Gli atti spirituali non stanno uno accanto all'altro privi di relazioni — come un fascio di raggi con l'Io puro come punto di intersezione — ma c'è un provenire vissuto dell'uno fuori dall'altro, uno scivolare dell'Io da uno all'altro: ciò che prima abbiamo chiamato «motivazione». Questa «connessione di senso» delle esperienze vissute, che si è pre-

sentata così stranamente in mezzo alle relazioni causali psichiche e psicofisiche e che non aveva nessun parallelo nella natura fisica, è da attribuire interamente allo spirito. La motivazione è la legalità della vita spirituale, la connessione di esperienze vissute dei soggetti spirituali è un intero di senso (*Sinn Ganzes*) vissuto (in modo originario o empatico) ed è comprensibile come tale; proprio questo provenire pieno di senso distingue la motivazione dalla causalità psichica e la comprensione empatica di connessioni spirituali dal coglimento empatico di connessioni psichiche. Un sentimento motiva una espressione secondo il suo senso, e questo senso delimita un campo di possibilità di espressione proprio come il senso di una proposizione prescrive i possibili complementi (formali e materiali). Ciò non significa altro che gli atti spirituali sottostanno ad una generale legalità della ragione. Come per pensare così anche per il sentire, il volere e l'agire ci sono leggi della ragione che trovano la loro espressione in scienze a priori: accanto alla logica si trovano l'assiologia, l'etica e la pratica.

Questa legalità della ragione è da distinguere dalla legalità dell'essenza. Sta nell'essenza del volere che esso sia motivato da un sentire. Un volere non motivato è perciò un'assurdità, non è pensabile un soggetto, di qualsiasi natura egli sia, che voglia qualcosa che non gli sembri di valore. Sta nel senso del volere (che pone qualcosa da realizzare), che esso si volga al possibile (cioè al realizzabile): si può volere razionalmente soltanto il possibile. Ma ci sono persone irrazionali che non badano se ciò che hanno riconosciuto come valore sia realizzabile o no, lo vogliono solo per il suo valore e si sforzano di rendere l'impossibile possibile. La vita psichica patologica mostra che ciò che contraddice le leggi della ragione è realmente possibile per moltissime persone. In questo caso parliamo di disturbi mentali spirituali. La legalità psichica può essere perfettamente intatta. D'altra parte ci sono malattie psichiche in cui le leggi dello spirito rimangono perfettamente in forza, per esempio nell'anestesia, afasia, e simili. Riconosciamo una radicale differenza fra anomalie spi-

rituali e psichiche. Nei casi del secondo tipo la comprensione della vita psichica altrui non è affatto disturbata, si deve solo empatizzare le relazioni causali modificate; mentre nelle malattie spirituali la comprensione è eliminata in quanto può essere empatizzata solo una sequenza causale e non un provenire sensato di esperienze vissute l'una dall'altra. Infine c'è ancora una serie di casi patologici nei quali né il meccanismo psichico né la legalità della ragione appaiono violate; questi casi si presentano come modificazioni del vissuto nel quadro delle leggi della ragione, ad esempio la depressione in seguito a un evento catastrofico. Qui non soltanto la parte di vita psichica risparmiata dalla malattia è comprensibile ma lo è anche l'apparizione stessa della malattia (9). Da queste osservazioni concludiamo che *il soggetto spirituale sottosta per sua natura alle leggi della natura e che le sue esperienze vissute stanno in connessioni comprensibili.*

### § 3. La costituzione della persona nelle esperienze vissute di sentimento

Non possiamo accontentarci nemmeno di queste conclusioni, perché neanche con esse abbiamo raggiunto ciò che si dice una persona. Vale dunque la pena considerare il fatto che negli atti spirituali si costituisce qualcosa d'altro rispetto al mondo oggettivo considerato finora.

E' una vecchia tradizione psicologica che l'io si costituisca in sentimenti (10). Vogliamo vedere cosa si può intendere con questo «Io» e se possiamo fornire una prova di

9. Simili distinzioni sono state fatte nella stessa psicopatologia moderna. Cfr. Jaspers, *Über kausale und verständliche Zusammenhänge* [si tratta di K. Jaspers, *Kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia Praecox*, in «Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie», 14, 1912].

10. Esempi di questa visione negli scritti di noti psicologi si vedano in Österreich, *Phänomenologie des Ich*, pp. 8 ss.; cfr. anche Natorp, *Allgemeine Psychologie*, p. 52 [si tratta di P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, 1872].

questa concezione. Nel linguaggio della psicologia tradizionale, si distinguono sensazioni nelle quali io «sento» qualcosa (un'interpretazione con cui non ci dichiariamo solidali) e sentimenti nei quali io «mi» sento o sento atti e stati dell'Io. Che senso può avere questa distinzione? Abbiamo visto che tutti gli atti sono esperienze vissute dell'Io (*Ich-Erlebnisse*) in ognuna delle quali riflettendo si incontra l'Io puro. Inoltre anche il sentire, il sentire di qualcosa, è un atto offerente (*gebend*), e d'altra parte ogni atto si deve considerare come uno stato dell'Io psichico, dopo che questo si è costituito. Tuttavia c'è una differenza profonda e radicale nella sfera del vissuto. Negli atti «teoretici», atti della percezione, della rappresentazione, del pensiero referente o conclusivo, eccetera, io sono rivolto a un oggetto in un modo tale che l'Io e gli atti non sono affatto qui. C'è sempre la possibilità di gettare uno sguardo riflettente su questi, dal momento che sono sempre in esecuzione e pronti per la percezione. Ma è ugualmente possibile che questo non accada; che l'Io scompaia del tutto nell'osservazione dell'oggetto. Si potrebbe pensare che un soggetto che vive solo in atti teoretici abbia un mondo oggettivo davanti a sé senza mai rendersi conto del proprio Sé e della sua coscienza, senza «esserci» egli stesso per sé. Ma non appena questo soggetto non solo percepisce, pensa e così via, ma anche sente, ciò non è più possibile. Poiché nel sentire non «vive» solo degli oggetti, ma anche se stesso, «vive» sentimenti come provenienti dalla «profondità del suo Io». Con ciò si afferma anche che questo Io che «si vive» non è l'Io puro perché l'Io puro non ha profondità. L'Io, vissuto nel sentimento, ha livelli di profondità diversa che si rivelano nel momento in cui i sentimenti sgorgano da questi.

Si è voluto distinguere tra «sentire» (*Fühlen*) e «sentimento» (*Gefühl*). Non credo che queste due designazioni indichino specie diverse di esperienze vissute, ma solo le diverse direzioni della medesima esperienza vissuta. Il sentire è l'esperienza vissuta se ci dà un oggetto o rispettivamente qualcosa riguardo a un oggetto. Il sentimento è il medesimo atto che si presenta proveniente dall'Io e come qualcosa

che svela un livello dell'Io. Perciò abbiamo bisogno di uno specifico volgersi dello sguardo per rendere oggetto in senso pregnante i sentimenti, il loro scaturire dall'Io e questo stesso Io. Abbiamo bisogno di un volgersi specificamente diverso dalla riflessione perché non mi porta davanti agli occhi qualcosa che prima per me non c'era affatto. D'altra parte questo volgersi è specificamente diverso dal passaggio da una «esperienza vissuta di sfondo», da un atto in cui un oggetto mi sta di fronte, ma non è l'oggetto privilegiato della mia attenzione, al *cogito* specifico, a un atto in cui sono diretto all'oggetto in senso specifico: perché il volgersi al sentimento non è un passaggio da una datità oggettiva ad un'altra, ma è l'oggettivazione di qualcosa di soggettivo (11).

Nei sentimenti inoltre «viviamo» noi stessi non solo come presenti, ma anche come costituiti così e così, essi ci rivelano proprietà personali. Abbiamo già parlato di proprietà costanti dell'anima che si manifestano nelle esperienze vissute. Abbiamo portato degli esempi di tali proprietà costanti, fra le altre la memoria che si manifesta nei nostri ricordi e la passionalità che si rivela nei nostri sentimenti. Un'osservazione più attenta mostra come questo accostamento sia alquanto superficiale perché non si tratta assolutamente di proprietà equiparabili — sia ontologicamente (secondo la loro posizione nella struttura essenziale dell'anima) che fenomenologicamente (secondo la loro costituzione a livello di coscienza). Vivendo nel ricordo e rivolti all'oggetto ricordato non arriveremo mai a qualcosa di simile alla «memoria». Solo nella percezione interna, nei suoi atti nei quali è «dato» il ricordo, prima non presente per noi, si dà anche come manifestazione dell'anima e delle sue proprietà (o «capacità» («*Fähigkeit*»)). Nella «gioia che straripa», nel «dolore sconvolgenti» mi rendo conto, nel momento del loro compimento senza

11. Del resto questo è necessario allo stesso «volgersi» per oggettivare il correlato di un atto senziente (Cfr. Husserl, *Ideen*, p. 66 [cfr. tr. it. cit. pp. 78-79]). Si compie per esempio nella transizione dall'assunzione di valore, dall'originario sentire un valore, al giudizio di valore.

che questi siano «dati» in nuovi atti, del mio soffrire e del posto che questo occupa nell'Io. Non li percepisco, ma li «vivo».

Al contrario è invece possibile una obiettivazione di queste proprietà vissute, come dei sentimenti, ed è assolutamente necessaria, ad esempio quando si deve affermare qualcosa di loro. Questi atti oggettivanti sono di nuovo offerenti (percepiscono o semplicemente indicano, intendono) ed in essi sorge una completa coincidenza dell'Io vissuto e dell'Io percepito. Per ottenere un'immagine completa, dovremmo percorrere ogni specie di esperienza vissuta. Questo si può fare qui solo per accenni. Le sensazioni non portano a niente per l'Io vissuto: la pressione, il calore, lo stimolo alla luce che sento, non sono niente in cui «vivo» me stesso, non scaturiscono in nessun modo dal mio Io. Invece rivelano a me, trasformato in oggetto, la «sensività» come proprietà psichica costante. Le cosiddette «sensazioni di sentimenti» o «sentimenti della sensibilità», il piacere (*Lust*) di una impressione tattile, il dolore sensibile raggiungono già la sfera dell'Io; io «vivo» il piacere o il dolore alla superficie del mio Io, e allo stesso tempo «vivo» la mia «recettività sensibile» come il livello più alto o più esterno del mio Io (12).

C'è poi una specie di sentimenti che sono «vissuti di sé» («*Sich-erleben*») in un senso speciale: i sentimenti generali e gli stati d'animo. Distinguo i sentimenti generali dagli stati d'animo per il loro «essere legati al corpo vivente», che però

12. Non posso essere del tutto d'accordo con Geiger quando nega ai sentimenti della sensibilità ogni «partecipazione all'Io» (*Ichbeteiligung*) (*Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, pp. 613 s. [si tratta di M. Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», I, 1913]). Se si distingue (come è necessario fare) la sensazione, la sua piacevolezza, il piacere che essa mi prepara, non vedo come si può cancellare da questo piacere il momento dell'Io, sicuramente mi sfugge la distinzione che Geiger fa tra piacere (*Lust*) e godimento (*Genuss*), nella misura in cui questa è basata sulla partecipazione all'Io. Non posso neanche accettare che non ci sia nessuna controparte negativa al godere (come il dispiacere al piacere, il disgusto al gusto), mi sembra che un'analisi più approfondita dovrebbe potere individuare il *soffrire* come controparte negativa del godere.

qui non dovrebbe essere implicato; sentimenti generali e stati d'animo occupano un posto speciale nell'ambito della coscienza, perché non sono atti offerenti ma sono solo visibili negli atti offerenti come colorazioni. Nello stesso tempo si distinguono per il fatto che non hanno un posto determinato nell'Io, non sono vissuti né alla superficie dell'Io né nella sua profondità e non rivelano nessun livello dell'Io, ma lo inondano del tutto e lo riempiono e penetrano tutti i livelli o certamente li possono penetrare. Hanno qualcosa della onnipresenza della luce e, ad esempio, la serenità del carattere, in quanto proprietà vissuta, non è localizzata da nessuna parte nell'Io ma vi è riversata sopra come una chiara luce diffusa. E ogni esperienza attuale vissuta ha in sé qualcosa di questa «illuminazione d'insieme», è immersa in essa.

Veniamo ora ai sentimenti in senso pregnante. Questi sentimenti — come abbiamo detto prima — sono sempre un sentire qualcosa. In ogni sentire sono rivolto verso un oggetto, qualcosa di un oggetto mi è dato, si costituisce per me un livello dell'oggetto. Ma affinché questo livello dell'oggetto possa costituirsi, prima di tutto devo averlo, mi deve essere dato e ciò accade negli atti teoretici: tutto il sentire richiede dunque, per la sua struttura, degli atti teoretici. Così nella gioia di una buona azione mi sta dinanzi la bontà di questa azione, il suo valore positivo; per gioire di quest'azione devo però prima di tutto sapere di questo, il sapere è fondante per la gioia. Questo sapere, che sta alla base del sentire il valore (*Wertfühlen*) e che può essere sostituito anche da un coglimento intuitivo percettivo o rappresentativo, appartiene all'ambito degli atti che possono esser colti solo riflessivamente e non ha nessun tipo di profondità dell'Io (*Ichtiefe*). Invece il sentire, basato su questo sapere, penetra sempre anche nella completa immersione nel valore sentito, dentro il fondo dell'Io e viene vissuto come proveniente da esso. La rabbia per la perdita di un gioiello penetra un po' meno profondamente e proviene da un livello più superficiale del dolore per la perdita dello stesso oggetto in quanto ricordo di una persona amata o ancora del dolore per la perdita di questa perso-

na stessa. Si aprono qui connessioni essenziali fra la gerarchia dei valori (13), la classificazione di profondità dei sentimenti di valore e la classificazione di livello della persona che in questa si rivela. Con questo ogni avanzamento nel regno dei valori è allo stesso tempo una conquista nel regno della propria personalità. Questa possibilità rende possibile una legalità razionale dei sentimenti e il suo ancoraggio nell'Io ed una decisione su ciò che è «giusto» o «sbagliato» in questo ambito. Se qualcuno è «schiacciato» dalla perdita dei suoi averi, cioè è toccato nel nucleo del proprio Io, egli sente «irrazionalmente», inverte la gerarchia dei valori ed è privo della visione del sentire nei valori più alti e dei correlativi livelli personali.

Agli atti senzienti nei quali si rivelano i livelli personali appartengono anche le disposizioni d'animo dell'amore e dell'odio, della riconoscenza, della vendetta, dell'animosità, eccetera — sentimenti che hanno per oggetto altre persone. Anche questi sentimenti sono ancorati in diversi livelli dell'Io (l'amore per esempio a un livello più profondo dell'affetto). D'altra parte questi sentimenti hanno dei valori personali come loro correlato. Se questi valori non sono valori derivati — che appartengono alla persona in quanto essa realizza o coglie altri valori — ma sono valori suoi propri, se vengono alla datità in atti che hanno radici in un'altra profondità che non il sentire valori non-personali, e se pertanto svelano livelli che non possono essere vissuti in alcun modo, allora il cogliere persone altre da noi è costitutivo per la propria persona. Nell'atto dell'amore abbiamo un afferrare o rispettivamente un intendere (*Intendieren*) il valore personale che non è un valutare per via di qualcos'altro; non amiamo una persona perché fa il bene, il suo valore non sta nel fatto che fa il bene (anche se forse si mette in luce per questo), ma piuttosto

13. Sulla gerarchia dei valori, vedi Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...*, pp. 488 ss. [si tratta di M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik I. Kants*, parte I, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», I, 1913, parte II nello stesso «Jahrbuch», II, 1916].

sto egli stesso ha valore e lo amiamo «per via di lui stesso». E la capacità di amare, che si esterna nel nostro amore, ha radici in un'altra profondità che non la capacità di valutare moralmente che viene vissuta nel valutare l'azione.

Vi sono rapporti essenziali tra il sentire il valore e il sentire il valore della sua realtà (poiché la realtà di un valore è di per sé un valore) e della sua profondità nell'Io. La profondità di un sentimento di valore determina la profondità di un sentire che si basa sul cogliere l'esistenza di questo valore, esistenza che non ha però la stessa profondità. Il dolore per la perdita di una persona amata non è così profondo come l'amore per questa persona, se la perdita significa che questa persona cessa di esistere; come il valore personale sopravvive al di là della sua esistenza e l'amore sopravvive al di là della gioia per l'esistenza della persona amata; così il valore personale è anche più alto del valore della sua realtà e il relativo sentire il valore è radicato più profondamente (14). Ma se la «perdita di una persona» significa soppressione della persona e del valore personale (eventualmente accanto alla continuazione dell'esistenza della persona empirica relativa — nel caso in cui «ci si è illusi di una persona») allora il dolore per la perdita ha lo stesso significato di una soppressione dell'amore ed è radicato nella stessa profondità.

Il cogliere dei valori è già esso stesso un valore positivo. Per rendersi conto di questo valore è necessario un «volgersi» verso questo cogliere. Nel volgersi verso il valore c'è certamente il sentire il valore, ma non l'oggetto e deve per prima cosa essere reso oggetto affinché il suo valore possa essere sentito. In questo sentire il valore del sentire il valore (*Wertfühlen des Wertfühlers*) (gioia per la mia gioia) mi rendo conto di me stesso in un duplice modo — come soggetto e come oggetto. Il sentire il valore originale e il sentire riflesso vengono toccati nuovamente a profondità diverse. Così posso go-

14. Sulla relazione tra altezza e durata dei valori, cfr. Scheler, *op. cit.*, pp. 492 ss.

dere un'opera artistica e nello stesso tempo godere del mio godimento dell'opera; «razionalmente» il godimento dell'opera d'arte sarà il più profondo e il rovesciamento di questo rapporto lo chiamiamo «perversione». Ciò non significa che il sentimento non riflesso debba essere in ogni caso il più profondo. Posso sentire una leggera gioia maligna per la sfortuna di un altro e posso soffrire profondamente di questa lieve gioia maligna — e questo con ragione. La classificazione della profondità non dipende direttamente dal contrasto riflesso — non-riflesso ma, di nuovo, dalla gerarchia dei valori sentiti: il valutare positivamente un valore positivo ha meno valore del valore positivo stesso. Il valutare positivamente un valore negativo ha meno valore del valore negativo stesso. Il primato del valutare positivamente sul valore positivo è dunque assiologicamente irrazionale, mettere il valutare positivamente (ingiustificato) in secondo piano rispetto al valore negativo è assiologicamente razionale. Il valore della propria persona appare, dopo quanto detto, soltanto riflessivo e non da costituirsi nell'immediata direzione dell'esperienza vissuta. Per decidere ciò abbiamo bisogno di ricerche ulteriori.

Non soltanto il cogliere ma anche il realizzare (*Realisieren*) un valore è un valore. Consideriamo questo «realizzare» un po' più da vicino, non dal lato del suo volere e del suo agire ma solo nei suoi componenti di sentimento. Nel realizzare un valore questo valore da realizzare mi sta davanti agli occhi e questo sentire il valore ha per la costituzione della personalità il ruolo già indicato. Contemporaneamente a questo sentire il valore c'è una gioia del tutto ingenua e irriflessa del «creare» nella quale questo creare è sentito come valore. Nello stesso tempo in questa creazione «vivo» la mia forza creativa e me stesso come uno dotato di questa forza e la «vivo» come valore in se stessa. La forza che «vivo» nel creare e il potere che «vivo» simultaneamente ad essa, o anche per se stesso nel poter creare, sono valori personali autonomi e soprattutto del tutto indipendenti dal valore da realizzare. L'ingenuo «sentimento del proprio valore» (*Selbstwertgefühl*) di

questa forza creativa si mostra anche nel realizzare e nell'esperienza vissuta del poter realizzare un valore negativo. Subentra allora una concorrenza di valori e il valore proprio (*Eigenwert*) positivo della forza può essere assorbito dal valore strumentale (*Mittelwert*) negativo ad essa connesso. In ogni caso abbiamo qui un esempio di «sentimenti di sé» irriflessi nei quali la persona si «vive» come valore.

Ma prima di passare al campo delle esperienze vissute di volontà la cui soglia abbiamo già varcato, dobbiamo indagare i sentimenti nel loro significato per la costituzione della personalità ancora secondo un'altra «dimensione». Essi hanno la peculiarità non solo di essere radicati in una certa profondità dell'io ma anche di saturarlo (*ausfüllen*) in grado più o meno ampio. Abbiamo già appreso a proposito degli stati d'animo che cosa si vuol intendere con questo. Possiamo dire che ogni sentimento ha una certa componente di stato d'animo in forza del quale si espande all'esterno dal suo posto di origine per mezzo dell'io e lo riempie (*erfüllt*). Un leggero risentimento proveniente da un livello periferico può riempirmi «interamente» ma può anche incontrare una gioia profonda che gli impedisce di spingersi oltre verso il centro e, proseguendo vittoriosa dal centro verso la periferia, riempie di sé tutti i livelli sovrapposti. I sentimenti sembrano — per rimanere nella vecchia immagine — diverse fonti di luce dalla cui posizione e dalla cui forza luminosa dipende l'illuminazione risultante. L'immagine della luce e del colore ci può illustrare la relazione tra sentimenti e stati d'animo anche secondo un altro aspetto. Le componenti degli stati d'animo possono essere insite nei sentimenti essenzialmente e occasionalmente così come i colori hanno, oltre al loro grado più alto o più basso di lucentezza, una lucentezza specifica. Così c'è una gioia seria ed una allegra, ma, prescindendo da questo, la gioia è specificamente un carattere «luminoso».

D'altra parte da questi rapporti tra stati d'animo e sentimento si può ricavare un'ulteriore informazione sull'essenza degli stati d'animo. Posso «vivere» non solo uno stato d'animo e me stesso in questo, ma anche il suo irrompere in me, lo



posso, ad esempio «vivere» come proveniente da una determinata esperienza vissuta: «vivo» come «qualcosa» mi sconvolge — questo «qualcosa» è sempre un correlato di un atto senziente, l'assenza di una notizia per la quale mi arrabbio, il violino che raschia che mi riesce sgradevole, il cattivo affare che mi riempie di sdegno. Dalla profondità dell'Io dell'atto senziente — correlativo all'altezza del valore sentito — dipende poi la «portata» dello stato d'animo suscitato; il livello al quale io posso «razionalmente» permettergli di penetrare è già tracciato. Con la profondità e la portata dei sentimenti una terza dimensione è la loro durata; non soltanto riempiono l'Io nella sua profondità e larghezza, ma anche secondo la sua «lunghezza», nel suo tempo vissuto, mentre persistono in esso. Anche qui dunque c'è qualcosa come una durata specifica del sentimento dipendente dalla profondità. Anche il tempo in cui un sentimento (o rispettivamente uno stato d'animo) «può» «persistere» in me, saturarmi o dominarmi, è soggetto a leggi razionali. Questa dipendenza della struttura personale da leggi razionali, già dimostrata in vari modi, produce una chiara separazione dall'anima che non sottosta alla ragione ma alle leggi naturali. La sua intensità deve essere distinta dalla profondità, dalla portata e dalla durata dei sentimenti. Un leggero malumore può continuare a lungo e mi può più o meno saturare. Posso inoltre sentire un valore elevato meno intensamente di uno inferiore ed essere indotto da ciò a realizzare quello inferiore piuttosto che quello superiore. «Indotto» — sta nel fatto che la legalità razionale è violata. Propriamente anche al sentimento più forte spetta il massimo valore e questo mette in moto anche la volontà. Ma di fatto non è sempre così. Il più piccolo incidente nel nostro ambiente per esempio — come è stato spesso notato — ci mette di solito in agitazione molto più di una catastrofe in un'altra parte del mondo, e questo non significa che noi non riconosciamo a quale evento spetti il maggiore significato. Ciò avviene per il fatto che in un caso non abbiamo i fondamenti intuitivi per un'assunzione di valore originaria, oppure perché nell'altro caso è

in azione un contagio di sentimento? In ogni caso qui sembra di avere a che fare con un effetto dell'organizzazione psicofisica. E' evidente che ad ogni sentimento spetta una determinata intensità, ma bisogna anche capire che il sentimento più forte guida la volontà. Il vigore fattuale del sentimento non si può però più capire, ma semplicemente spiegare in modo causale. Forse si potrebbe mostrare che ad ogni individuo spetta una misura complessiva di forza psichica e che secondo questa si determina l'intensità che ogni singola esperienza vissuta può richiedere. Così la durata che spetta a un sentimento secondo le leggi razionali, può superare le «forze psichiche» di un individuo, allora o si estingue prima del tempo o porta a un «collasso psichico». (Si può parlare nel primo caso di una «normale» predisposizione, nel secondo di una predisposizione «anormale» o patologica. La «norma» di cui qui si parla è quella dell'utilità biologica, non una norma razionale. Non il sentimento ma il soccombere ad esso è patologico). Tuttavia non è questo il luogo per addentrarci più oltre in questo problema.

Ci rimane ancora da concludere l'analisi delle esperienze vissute di volontà. Dobbiamo anche investigare le tensioni (*Strebungen*) affini ad esse nel loro possibile significato per la costituzione della personalità. Secondo Pfänder ad esse sembra spettare questo significato. «Le tensioni e le controtensioni esistenti nell'Io — così afferma (15) — non hanno veramente la stessa posizione nell'Io. Infatti questo Io ha una struttura singolare: il centro proprio dell'Io e il nucleo dell'Io è circondato dal corpo dell'Io (*Ichleib*). Ora le tensioni possono certo sorgere nell'Io, ma anche al di fuori del centro dell'Io nel corpo dell'Io; così possono essere vissute come tensioni eccentriche». La distinzione tra nucleo dell'Io e corpo

15. *Motiv und Motivation*, p. 169 [si tratta di A. Pfänder, *Motive und Motivation*, in *Münchener Philosophische Abhandlungen* (T. Lipps zum 60. Geburtstag gewidmet), Leipzig, 1911. Alexander Pfänder (1870-1941), filosofo tedesco di indirizzo fenomenologico, studioso di logica e di psicologia, contrappone al metodo analitico-microscopico tradizionale una psicologia «comprensiva» basata su un approccio «sintetico-macroscopico»].

dell'Io sembra corrispondere alla nostra distinzione tra livelli personali centrali e periferici. Secondo questa distinzione, tensioni centrali ed eccentriche scaturirebbero da livelli diversi, avrebbero profondità nell'Io differenti. Questa descrizione non mi sembra tuttavia corretta, il vero senso della distinzione giustificata tra tensioni centrali ed eccentriche mi sembra essere completamente diverso. Per quanto posso vedere ci sono diverse modalità di compimento dell'atto del tendere. Il tendere centrale è un tendere nella forma del *cogito*; le tensioni eccentriche sono le corrispondenti «esperienze vissute di sfondo». Con questo non si è ancora dimostrato che al tendere in generale non spetta nessuna profondità nell'Io. Se un rumore sentito sveglia in me la tensione a volgermi ad esso, di fatto non riscontro di «vivere» in modo irriflesso in questa tensione qualcosa d'altro che non il puro Io su cui viene esercitato l'«impulso» o il fatto che esso sorga da una qualsiasi profondità. Al contrario talvolta ci sono «fonti» vissute del tendere dalle quali esso sgorga (16): un malessere, una insoddisfazione o qualcosa di simile, e in forza del loro sorgere da questa fonte spettano secondariamente al tendere sia la profondità che il significato costitutivo per la personalità (se cioè la sua fonte diventi visibile solo nel tendere). Inoltre anche la violenza e l'ostinazione di un tendere si dimostrano dipendenti dalla profondità nell'Io della sua sorgente e così accessibili ad una legalità razionale, mentre il puro tendere che non sorge a livello di vissuto da un sentimento non è nè razionale nè irrazionale.

Secondo Pfänder il *volere* è sempre centrato nell'Io a differenza del tendere (17). Siamo d'accordo con questa tesi e la traduciamo nella nostra prospettiva: la decisione della volontà si compie nella forma del *cogito*. Con ciò come già sappiamo, non si è ancora detto nulla della volontà come «vissuto di sé» (*Sich-erleben*). Secondo Pfänder: «Se deve esse-

16. Pfänder, *op. cit.*, p. 168.

17. Pfänder, *op. cit.*, p. 174.

re un atto di volontà autentico, il nostro proprio Io non deve solo essere pensato, ma deve essere esso stesso immediatamente colto e reso oggetto-soggetto (*Subjektgegenstand*) dei «propositi» (*Vorsetzungen*) pratici. Al volere ma non al tendere appartiene dunque l'immediata coscienza di sé. L'atto di volontà è un atto di proposito pratico «riempito» da una intenzione (*Meinung*) determinata della volontà che esce dal centro dell'Io e che, spingendo fin verso l'Io stesso, determina questo stesso a un determinato comportamento futuro. E' un atto di autodeterminazione nel senso che l'Io è il soggetto come anche l'oggetto dell'atto».

Non possiamo dichiararci completamente d'accordo neanche con questa analisi. Oggetto dell'atto di volontà è ciò che è voluto o ciò che è inteso dalla volontà. Una autodeterminazione ad un comportamento futuro è presente (a livello di vissuto) solo nel volere un agire futuro, non nel semplice volere un comportamento da realizzare. L'Io nel semplice volere non è oggetto ma è sempre vissuto dalla parte del soggetto: «Io» darò l'essere a ciò che non è. Questo è innanzitutto l'Io puro. Ma poiché ogni volere si costruisce su un sentire e ad ogni volere è legato quel sentimento del «poter realizzare» — in ogni libero, indubitabile «io voglio» è presente un «io posso»; con un «io posso» si accorda solo un timido «io vorrei»; un «io voglio, ma non posso» è un *nonsense* — ogni volere interviene in un duplice modo nella struttura personale e rivela le sue profondità.

La posizione degli *atti teoretici* richiede ancora un esame approfondito. Inizialmente gli atti teoretici ci sono sembrati completamente irrilevanti per la costruzione della personalità, per niente radicati in essa, tuttavia li abbiamo incontrati già molte volte e possiamo presumere che essi debbano in vari modi esservi coinvolti. Ogni atto senziente (e naturalmente anche ogni atto di volontà) si basa su un atto teoretico; un soggetto puramente senziente è dunque impossibile; ciononostante gli atti teoretici appaiono da questo lato solo come condizioni e non come costituenti della personalità e non credo che, per esempio, ai semplici atti di percezione spetti un si-

gnificato più alto. Diverso è con gli atti cognitivi specifici. Il conoscere è esso stesso un valore e certo un valore graduato sempre secondo il suo oggetto. L'atto riflettente nel quale il conoscere giunge alla datità può sempre diventare base di un'assunzione di valore e il conoscere, così come ogni valore sentito, diventa in questo modo rilevante per la costruzione della personalità.

Tuttavia questo ambito di valori non si schiude soltanto allo sguardo riflettente. Non solo la conoscenza ottenuta, ma (e forse in un senso ancora più ampio) la conoscenza non ancora realizzata è sentita come un valore e questo sentire come valore è la fonte di tutto il tendere della conoscenza, la «molla» di tutta la volontà di conoscenza. Un oggetto si offre a me in modo oscuro, velato, non chiaro. Sta là come qualcosa da svelare, come qualcosa che chiede chiarezza. Questo «chiarire», questo «svelare» e il suo risultato, la conoscenza chiara e distinta, stanno davanti a me come un valore sentito in modo penetrante e mi tirano irresistibilmente in sè. E' un ambito di valori proprio che qui si schiude e un livello proprio di personalità che gli corrisponde. Un livello assai profondo che vale spesso soprattutto per il livello nucleare, e specificamente per un tipo personale determinato: le «nature specificamente scientifiche», e di fatto questo è il suo nucleo essenziale. Ma possiamo ricavare ancora di più dall'analisi del conoscere: abbiamo parlato di tendere cognitivo e di volere cognitivo, il processo cognitivo stesso è attività, azione. Non sento solo il valore della conoscenza da realizzare e la gioia per quella realizzata, ma sento anche nella realizzazione quella forza e potenza che abbiamo trovato in un altro volere ed agire.

Abbiamo così schizzato a larghi tratti la costituzione della personalità. In essa troviamo una unità di senso che si costruisce interamente e completamente nel vissuto e che si distingue inoltre per la sua subordinazione alle leggi razionali. Abbiamo trovato una correlazione comune di persona e mondo, detto più precisamente mondo di valori. Per lo scopo che ci siamo prefissati è sufficiente avere dimostrato questa cor-

relazione. Scaturisce da qui l'impossibilità di costruire una dottrina compiuta della persona (sulla quale qui naturalmente non accampiamo pretese) senza la presenza di una dottrina del valore, e d'altra parte l'impossibilità che una dottrina della persona possa essere raggiunta a partire da una tale dottrina del valore. La persona ideale che sente tutti i valori nella loro gerarchia e li sente in modo adeguato corrisponderebbe al compiuto regno dei livelli di valore. La soppressione di certi ambiti di valore o la modificazione della gerarchia dei valori e, ulteriormente, le distinzioni nell'intensità del vissuto di valore e nel preferire una delle possibili forme di espressione (espressione corporea, volere e agire, eccetera) farebbero risultare altri tipi personali. Forse la formulazione di una dottrina dei tipi sarebbe quel fondamento ontologico delle scienze dello spirito, a cui miravano i tentativi di Dilthey.

#### § 4. La datità della persona altrui

Dobbiamo ora ancora determinare in che modo la costituzione della persona altrui si differenzi da quella parte della propria e, inoltre, in che modo la persona si distingue dall'individuo psicofisico della cui costituzione ci siamo prima occupati. Il primo compito non sembra più riservare, dopo tutte le ricerche precedenti, nessuna grossa difficoltà. Come nei propri atti spirituali originari si costituisce la propria persona, così negli atti vissuti empaticamente si costituisce la persona altrui. «Vivo» ogni azione di un altro come scaturente da un volere e questo, a sua volta, da un sentire; simultaneamente a questo mi è dato un livello della sua persona e un ambito di valori sperimentabili da lui in linea di principio, ambito che a sua volta motiva in modo sensato l'aspettativa di futuri atti di volontà ed azioni possibili. Una singola azione e così una singola espressione corporea — uno sguardo o un sorriso — può darmi un'idea del nucleo della persona. Ulteriori problemi che emergono a questo punto si possono risolvere dopo aver discusso il rapporto tra «anima» e «persona».

## § 5. Anima e persona

Abbiamo incontrato proprietà costanti sia nelle qualità psichiche che in quelle personali, ma le prime si costituiscono per la percezione interna e per l'empatia nella misura in cui trasformano le esperienze vissute in oggetto, le seconde si svelano nel vissuto originario e rispettivamente nell'immediata empatia quando è necessario anche un particolare volgersi dello sguardo — come nelle relative esperienze vissute — per fare dell'«accorgersi» (*Innewerden*) un cogliere. Ci sono determinazioni (o «disposizioni») che in linea di principio sono solo percepibili e non «vivibili»: così la memoria che si manifesta nei miei ricordi allo sguardo che coglie. Queste determinazioni sono dunque psichiche in senso specifico. Naturalmente anche le altre proprietà personali — la bontà, la disponibilità al sacrificio, il dinamismo che «vivo» nelle mie azioni — diventano psichiche quando sono percepite in un individuo psicofisico. Ma sono anche pensabili come proprietà di un soggetto puramente spirituale e mantengono la loro propria natura anche nel contesto della organizzazione psicofisica. La loro posizione speciale si rivela nel fatto che stanno al di fuori della connessione causale.

Abbiamo rilevato che l'anima, le sue esperienze vissute e tutte le sue determinazioni sono dipendenti da ogni specie di circostanze, sono influenzabili l'una dall'altra come anche dagli stati e dalle determinazioni del corpo vivente, infine sono incorporati nell'intero contesto della realtà, fisica e psichica. L'individuo si sviluppa con tutte le sue determinazioni sotto l'azione costante di tali influssi. Quest'uomo è fatto così perché è stato esposto a tali e tali influenze, in altre circostanze si sarebbe sviluppato in modo differente, la sua «natura» ha qualcosa di empiricamente casuale, la si può pensare come modificata in vari modi. Ma questa variabilità non è illimitata, in questo campo cozziamo contro dei limiti. Non solo contro il fatto che la struttura categoriale dell'anima in quanto anima deve essere mantenuta, ma anche all'interno del-

la sua forma individuale incontriamo un nucleo immutabile: la struttura personale. Posso immaginarmi Cesare in un villaggio invece che a Roma e posso immaginarmelo trasferito nel ventesimo secolo; di certo la sua individualità storicamente fissa subirebbe delle modificazioni, ma è altrettanto certo che egli rimarrebbe Cesare. La struttura personale delimita un ambito di possibilità di variazioni entro le quali la sua «congiuntura» (*Ausprägung*) reale può svilupparsi «sempre secondo le circostanze».

Le capacità dell'anima — come abbiamo detto prima — possono venire sviluppate dall'uso e d'altra parte possono venir indebolite. Posso essere «educato» con l'esercizio a gustare opere d'arte e d'altra parte il piacere può essere rovinato dalla ripetizione frequente. Ma solo grazie alla mia organizzazione psicofisica sono soggetto alla «forza dell'abitudine». Un soggetto puramente spirituale sente un valore e «vive» in questo il livello correlativo della sua essenza. Questo sentimento non può diventare né più profondo né meno profondo. Un valore, ad esso precluso, rimane ancora un valore, egli lo sente, non va perduto. Ed anche un individuo psicofisico non può mai essere portato a un valore per mezzo dell'abitudine ad un valore, perché gli manca il livello personale correlativo. I livelli della persona non si possono «sviluppare» o «deteriorare», ma possono solo manifestarsi o no nel corso dello sviluppo psichico. Questo vale sia per la causalità «intersoggettiva» che per quella «intrasoggettiva». La persona come tale non è soggetta al contagio del sentimento, questo piuttosto serve a velare il vero contenuto della personalità. I rapporti vitali nei quali un individuo cresce possono alimentare in lui un disprezzo verso certi comportamenti (educazione morale autoritaria!) che non corrisponde a nessuna proprietà originale e che può essere rimosso per mezzo di altri «influssi». Colui che è stato educato secondo «principi morali» e si comporta secondo questi, quando volge il suo sguardo «in sé», avrà la percezione soddisfatta di un «uomo virtuoso». Finché un giorno, in un'azione che sgorga dal profondo della sua interiorità, «vivrà» se stesso come una persona

completamente diversa da quella che pensava di essere fino ad allora.

Si può parlare di uno sviluppo della persona sotto le influenze dei rapporti vitali (di un «significato del *milieu* per il carattere», come ammette anche Dilthey (18)), solo nella misura in cui l'ambiente reale è oggetto del suo vissuto di valore e determina quali livelli si rivelano e quali possibili azioni divengono reali. In questo modo la persona empirica psicofisica può essere una realizzazione più o meno completa di quella spirituale. Si può pensare che la vita di un uomo sia un processo di dispiegamento completo della sua personalità; ma è anche possibile che lo sviluppo psicofisico non permetta questo completo dispiegamento e che questo avvenga in modi differenti: chi muore nell'infanzia o subisce una paralisi non può sviluppare «se stesso» interamente; una contingenza empirica — la debolezza dell'organismo — annienta il senso della vita (se noi vediamo il senso della vita in quello sviluppo della persona), come d'altra parte un organismo più forte mantiene la vita più a lungo, quando si è già «riempito» il suo senso e la persona si è sviluppata completamente. L'incompletezza assomiglia al carattere frammentario di un'opera d'arte della quale una parte è finita e del resto è rimasto solo il materiale grezzo; ma anche in un organismo è possibile uno sviluppo incompleto; chi non incontra mai una persona degna di amore o di odio, non può mai «vivere» le profondità nelle quali si radicano l'amore e l'odio. A chi non ha mai visto un'opera d'arte, a chi non è mai uscito dalle mura della città, possono rimanere forse precluse per sempre la gioia della natura e dell'arte assieme alla sua sensibilità per queste. Una tale persona «incompleta» assomiglia ad uno schizzo inconcluso.

Infine si può anche pensare che non si arrivi a nessuno sviluppo della personalità. Chi non sente i valori egli stesso, ma acquista tutti i sentimenti solo attraverso il contagio degli

18. *Beiträge zum Studium der Individualität*, pp. 327 ss. [si tratta di W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität (1895-1896)*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 241-316].

altri, non può «vivere» se stesso, non può diventare una personalità ma al massimo un fantasma di questa. Solo in quest'ultimo caso possiamo dire che non è presente nessuna persona spirituale. In tutti gli altri casi non possiamo porre il non-sviluppo della persona sullo stesso piano della non-esistenza; al contrario la persona spirituale esiste anche se non si è formata. Possiamo chiamare «persona empirica» l'individuo psicofisico come realizzazione della persona spirituale. In quanto «natura» soggiace a leggi causali, in quanto spirito a leggi di senso. Anche quel contesto pieno di senso delle proprietà dell'anima, delle quali abbiamo parlato prima, in virtù del quale il coglimento dell'una motiva razionalmente il progresso verso l'altra, spetta loro solo in quanto personale. La sensibilità più fine per i valori etici e una volontà che non li prende assolutamente in considerazione e si lascia guidare solo da impulsi sensibili non concordano nell'unità di senso, sono incomprensibili. Così anche comprendere un'azione non significa semplicemente eseguirla empaticamente come singola esperienza vissuta, ma «viverla» come proveniente in modo sensato dalla struttura globale della persona (19).

## § 6. L'esistenza dello spirito

Simmel ha affermato che la comprensibilità dei caratteri garantisce la loro oggettività e costituisce la «verità storica». Ma questa verità non si distingue da quella poetica. Anche una creatura della libera immaginazione può esser dunque una persona intelligibile. Oltre a ciò gli oggetti storici devono avere realtà. In questo caso mi deve essere dato un qualsiasi punto di partenza, un tratto del carattere storico, per dimostrare come fatto storico il contesto di senso che mi

19. Anche Meyer (*Stilgesetz der Poetik*, pp. 29 ss. [si tratta di Theodor A. Meyer (1859-1936), germanista ed estetico, autore tra l'altro di quest'opera *Stilgesetz der Poesie*, del 1901]) richiama l'attenzione sulla «necessità» che spetta all'«immedesimazione vitale» (*Nacherleben*) senza tenere però separate la legalità di senso da quella causale.

è dischiuso. Se in qualche modo mi impadronisco di questo, ho qualche cosa di esistente e non un mero prodotto della fantasia. Nella comprensione empatica dell'individuo spirituale altrui ho anche la possibilità di portarmi a datità, sotto circostanze determinate, il suo comportamento non manifestato. Questa azione è richiesta dalla struttura della sua persona di cui sono certo. Se di fatto egli ha agito in modo diverso, degli influssi devianti dell'organizzazione psicofisica hanno impedito un libero sfogo della sua persona. Ma il fatto che tali influssi devianti siano possibili, toglie a quella constatazione il carattere di un'asserzione sull'esistenza empirica (*Dasein*) e quindi non si può farla passare per constatazione di fatto. Ma la mera constatazione di fatto da sola è ancora molto meno «storicamente vera». La constatazione più precisa di tutto ciò che ha fatto Federico il Grande dal giorno della sua nascita fino al suo ultimo respiro non ci dà neanche un barlume dello spirito che intervenne come riformatore nel destino dell'Europa, mentre lo sguardo della comprensione può impossessarsene in una osservazione buttata lì, in una breve lettera. Il semplice mettere in fila i fatti fa di un evento sensato un evento cieco governato dalla causalità, trascura il mondo dello spirito che non è meno reale né meno conoscibile del mondo naturale. Poiché l'uomo appartiene a tutti e due i regni, la storia dell'umanità li deve prendere ambedue in considerazione. Deve comprendere le forme dello spirito e la vita spirituale e stabilire ciò che di questo è diventato realtà. E può chiamare in aiuto la scienza naturale per spiegare ciò che non è accaduto e ciò che è accaduto in modo diverso da come le leggi dello spirito pretendevano (20).

20. E.v.Hartmann ha caratterizzato nella sua *Ästhetik* il rapporto tra individuo psicofisico e individuo spirituale in modo simile a quello che abbiamo cercato di mostrare (II, pp. 190 ss.; pp. 200 ss. [cfr. E.v.Hartmann, *Philosophie des Schönen*, parte II di *Ästhetik*, Berlin, 1887 (l'edizione completa uscirà postuma nel 1924). Si tratta di Eduard von Hartmann (1842-1906), filosofo tedesco, studioso di Hegel, Schopenhauer, Schelling e della filosofia dell'inconscio]. Ogni individuo è per lui una realizzazione empirica di un'«idea individuale».

## § 7. Discussione con Dilthey

### a) Essere e valore della persona

Abbiamo già sottolineato prima come la nostra concezione si avvicini a quella di Dilthey, sebbene egli non abbia compiuto la distinzione fra natura e spirito. Anch'egli riconosce la legalità razionale della vita spirituale, e la esprime affermando che nelle scienze dello spirito essere e dovere, fatto e norma sono inseparabilmente legati (21), che le connessioni vitali sono unità di valore le quali portano in sé il criterio del loro giudizio. Tra legalità razionale e valore bisogna però ancora distinguere. Gli atti spirituali si legano a livello di esperienza vissuta in connessioni di forma generale determinata. Ci si può portare queste forme alla datità in atteggiamento (*Einstellung*) riflessivo e si può esprimerle in proposizioni teoretiche che si lasciano volgere in proposizioni equivalenti di dovere. Grazie a questa legalità formale gli atti spirituali sottostanno al giudizio come «giusti» o «sbagliati». L'unità vissuta di una azione consiste, ad esempio, nel fatto che un'assunzione di valore motiva un atto di volontà che si converte in prassi — non appena è data la possibilità di realizzazione. Formulato in una proposizione teoretica, questo porta alla legge generale razionale: chi sente un valore e lo può realizzare, lo fa. Tradotto sul piano normativo: se senti un valore e puoi realizzarlo, allora fallo (22). Ogni azione che corrisponde a questa legge è razionale o giusta. Tuttavia con questo non si è stabilito nulla riguardo al valore materiale dell'azione. Sono solo soddisfatte le condizioni formali di un'azione avente valore. Quale valore materiale spetti ad essa, su questo le leggi della ragione non dicono nulla. Così anche le strutture intelligibili dell'esperienza vissuta sono oggetti di una possibile valutazione, ma non sono già costituiti co-

21. *Beiträge zum Studium der Individualität*, p. 300.

22. Non è necessario qui addentrarci nella corrispondente legalità ontica, alla quale sono soggetti il correlato di questi atti, i rapporti di valore e dovere (ciò che ha valore, deve essere).

me oggetti di valore nel coglimento empatico (a prescindere da quella classe particolare di esperienze vissute non riflesse del proprio valore sulle quali abbiamo posto la nostra attenzione) (23).

b) *I tipi personali e le condizioni di possibilità dell'empatia nelle persone*

Come abbiamo visto Dilthey vede nelle personalità delle strutture di esperienza vissuta determinate tipicamente. Anche su questo siamo d'accordo con lui. Grazie alla correlazione di valori, vissuto di valore e livelli della persona, tutti i tipi possibili di persone si lasciano costruire *a priori* a partire da un'universale conoscenza di valore, e le persone appaiono realizzazioni empiriche di questi tipi. D'altra parte, ogni coglimento empatico di una personalità significa l'acquisizione di un tale tipo (24). In Dilthey e altri abbiamo trovato la concezione secondo cui la comprensione di individualità altrui è legata alla nostra propria individualità e la nostra struttura di esperienza vissuta delimita l'ambito di ciò che è comprensibile per noi. A un livello più alto questa è la ripetizione di ciò che abbiamo mostrato come possibile *illusione* empatica nella costituzione dell'individuo psicofisico (benché quest'illusione non appartenga all'essenza dell'empatia): il fatto che la determinazione individuale sia posta come fondamento dell'esperienza di altri individui. In quel caso potevamo far valere il fatto che la determinazione tipica piuttosto che quella individuale fosse il fondamento dell'«analogizzare». Ma come possiamo aiutarci qui dove ogni singola persona è già essa stessa un tipo?

Nel regno dello spirito, come in quello della natura, ci sono tipi di diverso grado di generalità. Là il tipo più generale del-

23. Vedi *supra* pp. 184 ss.

24. Non è in contraddizione con la tipicità della struttura personale il fatto che ogni individuo e ognuna delle sue esperienze vissute siano una unicità per eccellenza, perché il «contenuto» (*Gehalt*) di più flussi di coscienza non può essere identico in linea di principio.

l'«organismo vivente» delimitava il campo delle possibilità di applicazione; quanto più scendevamo in profondità, tanto più cresceva il numero dei fenomeni tipicamente comuni. Qui le cose stanno in modo molto diverso; la struttura individuale di esperienza vissuta è «singolarità eidetica», la differenza più bassa di tipi generali superiori: età, sesso, professione, ceto, nazionalità, epoca sono simili strutture generali di esperienza vissuta alle quali è subordinata la struttura individuale. Così il tipo «Gretchen» ci rappresenta tra gli altri il tipo della ragazza tedesca di città del sedicesimo secolo: il tipo individuale è costituito dalla sua «partecipazione» al tipo più generale. E il tipo più alto da cui è delimitato il campo dell'intelligibile è quello della persona spirituale o, in generale, del soggetto che «vive» i valori (*des werterlebenden Subjekts*). Ogni soggetto nel quale colgo empaticamente un'assunzione di valore, lo considero una persona le cui esperienze vissute si fondono esse stesse in un «intero» di senso intelligibile. Quanto della sua struttura di esperienza vissuta posso portarmi all'intuizione «riempiente» dipende dalla mia propria struttura.

In linea di principio si può «riempire» tutto il vissuto altrui che si è potuto derivare dalla mia personale struttura, anche se questa struttura non è ancora giunta a sviluppo reale. Empatizzando posso «vivere» valori e scoprire livelli correlativi della mia persona anche se il mio vissuto originario non ha ancora offerto nessuna occasione al loro svelarsi. Chi non ha mai guardato in faccia con i propri occhi un pericolo può tuttavia «vivere» se stesso come coraggioso o codardo nella presentificazione empatica della situazione di un altro. Ciò che invece contrasta con la mia propria struttura di esperienza vissuta non posso portarlo a me a «riempimento» ma posso però averlo dato nel modo della rappresentazione vuota. Io stessa posso essere non credente e tuttavia capire che un altro sacrifici alla sua fede tutti i beni terreni che possiede. Lo vedo comportarsi così e empatizzo in lui un'assunzione di valore quale motivo del suo agire, il cui correlato non mi è accessibile, e gli attribuisco un livello personale che io stessa non

possiedo. Così ottengo empatizzando il tipo dell'«homo religiosus» che mi è per natura estraneo e lo capisco sebbene ciò che là mi si fa incontro in modo nuovo, rimarrà sempre «non riempito». Se altri ancora impostano interamente la loro vita sull'acquisizione di beni materiali che stimo poco e lasciano tutto il resto alle spalle, vedo che a loro sono preclusi ambiti elevati di valori che scorgo, e capisco anche loro sebbene appartengano ad un altro tipo.

Vediamo ora con quale diritto Dilthey può dire: «la facoltà apprensiva quale opera nelle scienze dello spirito è l'intero uomo»: solo chi «vive» se stesso come persona, come un «intero» sensato può capire le altre persone. E allo stesso modo comprendiamo anche perché Ranke avrebbe voluto «estinguere» il suo Sé per vedere le cose «come esse sono state». Il «Sé» è la struttura di esperienza vissuta individuale; in essa il grande maestro del comprendere riconosce la fonte di illusione dalla quale il pericolo ci minaccia. Quando prendiamo il Sé come criterio allora ci chiudiamo nella prigione della nostra particolarità; gli altri diventano degli enigmi per noi o, cosa ancora peggiore, li modelliamo secondo la nostra immagine e falsifichiamo così la verità storica (25).

### § 8. Significato dell'empatia per la costituzione della propria persona

Da ciò che è stato detto appare anche quale significato abbia la conoscenza della personalità altrui per la conoscenza di

25. Naturalmente Dilthey concepisce anche il concetto di «tipo» inizialmente non come spirituale ma come psichico. Questo diventa particolarmente chiaro nella sua descrizione del tipo poetico che, in gran parte, consiste in una specie particolare determinata della organizzazione psicofisica: acutezza e vivacità delle percezioni e dei ricordi, intensità del vissuto, eccetera (*Die Einbildungskraft des Dichters*, pp. 344 ss. [si tratta di W. Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik (1887)*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, pp. 103-241]. D'altra parte altri tratti che egli presenta indicano la peculiarità di una tipica struttura personale: così l'espressione del vissuto nell'agire creativo della fantasia (*Die Einbildungskraft des Dichters*, pp. 66 ss.).

sé. Ci insegna non soltanto, come abbiamo visto prima, a rendere noi stessi oggetto, ma, in quanto empatia con le «nature affini» cioè con persone del nostro tipo, porta allo sviluppo di ciò che è «assopito» in noi e, in quanto empatia di strutture personali di tipo diverso, ci chiarisce ciò che non siamo e ciò che siamo più o meno degli altri. Così allo stesso tempo accanto alla conoscenza di sé è dato un importante strumento per la valutazione di sé. Poiché il vissuto di valore (*Werterleben*) è fondante per il nostro proprio valore, contemporaneamente ai nuovi valori acquisiti nell'empatia lo sguardo si apre sui valori sconosciuti della propria persona. Quando empatizzando incontriamo ambiti di valori a noi preclusi, diventiamo consapevoli di una nostra mancanza o di un nostro disvalore. Ogni atto con cui si colgono persone di tipo diverso può diventare il fondamento di un confronto di valori. E poiché nell'atto dell'anteporre o del posporre spesso giungono a datità i valori di per sé inosservati, impariamo a stimare noi stessi in modo giusto dal fatto che noi «viviamo» noi stessi come persone più o meno valide in confronto agli altri.

### § 9. Il problema della fondazione dello spirito sul corpo fisico

Abbiamo ancora un problema importante da trattare. Siamo arrivati alla persona spirituale attraverso l'individuo psicofisico, nella sua costituzione abbiamo incontrato lo spirito. Ci siamo mossi liberamente nel contesto della vita spirituale senza ricorrere alla corporeità; una volta entrati in questo labirinto ci siamo orientati tramite il filo conduttore del «senso», ma finora non abbiamo trovato nessun altro accesso che quello da noi usato: l'espressione percepibile con i sensi nei contegni e simili, o nelle azioni. Deve essere una necessità essenziale il fatto che lo spirito possa entrare in rapporto di scambio con lo spirito solo attraverso il *medium* della corporeità? Io, come individuo psicofisico, non vengo di



fatto a sapere niente della vita spirituale di altri individui se non per questa via. Naturalmente so di molti individui, viventi o morti, che non ho mai visto. Ma lo so da altri che vedo o attraverso la mediazione delle loro opere che percepisco attraverso i sensi e che essi hanno prodotto grazie alla loro organizzazione psicofisica. Lo spirito del passato ci viene incontro in forma molteplice, ma è sempre legato ad un corpo fisico: la parola scritta o stampata o scolpita nella pietra, la forma spaziale divenuta pietra o metallo. Ma non mi unisce una comunione vivente agli spiriti del presente e una tradizione a quelli del passato, immediatamente, senza mediazione corporea? Di certo mi sento «uno» con gli altri e faccio diventare i loro sentimenti motivi della mia volontà, tuttavia questo non mi dà gli altri; ma presuppone già la loro dedità. (E ciò che degli altri penetra in me — dai viventi o dai morti — senza che io lo sappia, questo lo considero mio proprio e ciò non stabilisce nessun rapporto degli spiriti).

Ma cosa avviene con le persone puramente spirituali la cui rappresentazione non contiene di certo in sé alcuna contraddizione? Non è concepibile nessun rapporto tra di loro? Ci sono stati uomini che hanno creduto di sperimentare in un improvviso cambiamento della loro persona l'effetto della grazia di Dio, altri che si sono sentiti guidati nel loro agire da uno spirito protettore (non occorre pensare proprio al *δαμόνιον* di Socrate, che di certo non si deve intendere così alla lettera). Se qui ci sia un'esperienza autentica, se ci sia quella non chiarezza sui propri motivi che abbiamo trovato nella trattazione degli «Idoli della conoscenza di sé», chi potrà deciderlo? Ma assieme alle allucinazioni di questa esperienza, non è già data anche la possibilità essenziale di un'esperienza autentica in quest'ambito? In ogni caso lo studio della coscienza religiosa mi sembra essere il mezzo più appropriato per rispondere al nostro problema come d'altra parte la risposta a questo problema è del massimo interesse per l'ambito religioso. Nel frattempo lascio la risposta a un'indagine ulteriore e mi limito qui a un «*non liquet*».