
**ANNUARIO
FILOSOFICO
19**

2003

Mursia

Fondatori
LUIGI PAREYSON †
GIUSEPPE RICONDA
VALERIO VERRA †

Comitato direttivo
GIUSEPPE RICONDA (direttore)
GIOVANNI FERRETTI
CLAUDIO CIANCIO

Direzione e Amministrazione:
Ugo Mursia Editore S.p.A. - Milano

Volume pubblicato con i contributi
della Regione Piemonte e del Comune di Torino
a cura del Centro Studi Filosofico-Religiosi «Luigi Pareyson»

ANNUARIO FILOSOFICO XIX

Il nostro indirizzo Internet è: <http://www.mursia.com>

© Copyright 2004 Ugo Mursia Editore S.p.A.
Tutti i diritti riservati - *Printed in Italy*
5393/AC - Ugo Mursia Editore S.p.A. - Milano
Stampato da DigitalPrint Service - Segrate

Veniero Venier

L'ALTRA PERSONA
NOTE SUL PROBLEMA DELL' EMPATIA
IN EDITH STEIN E MAX SCHELER

1. *L'individualità personale*

La questione della soggettività è strettamente legata sia in Scheler che nella Stein a quella dell'identità personale. Per entrambi la persona non è assolutamente riducibile ad un soggettivismo di carattere psicologicistico. Scheler nel *Formalismusbuch* la descrive come una sorta di necessità essenziale dello spirito: "ogni spirito è "personale" per necessità di natura eidetica (...) l'idea di uno "spirito impersonale" è un controsenso. (...) La *persona* è piuttosto quanto si pone come unica ed ontologicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito, a condizione che si tratti di uno spirito concreto.¹

Cercheremo di discutere il senso dell'individualità personale come "concretezza" dello spirito iniziando da un approccio apparentemente distante e cioè dalla discussione dell'empatia di Edith Stein, in parte sviluppata proprio in polemica con lo stesso Scheler. L'assunto di partenza è che da un lato, la Stein abbia operato – sulla scia della lezione husserliana – una sorta di personalizzazione della soggettività trascendentale e che, d'altra parte, tale problematica sia parzialmente occultata e non del tutto chiarita nel personalismo scheleriano. Scheler, come è noto, è del

¹ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, vol. II, Bern, Francke, 1980, p. 388; tr. it. di G. Caronello in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, San Paolo, 1996, p. 401. Andrebbe inoltre sottolineato che, per Scheler, anche la persona collettiva o persona sociale è un'individuo in questo senso e viene intesa in stretta correlazione con la persona singola. Non affronteremo direttamente il tema della correlatività tra persona singola e persona collettiva anche se è certamente decisivo per intendere l'etica di Scheler, cfr. *ivi*, 509 sgg.; tr. it. 633 sgg.

tutto critico rispetto alla realtà dell'empatia ma, come vedremo, paradossalmente, proprio l'interrogarsi della Stein attorno all'esperienza dell'empatia introduce direttamente al senso *individuale* della fenomenologia della persona in Scheler.

Nella sua dissertazione di dottorato, *Zum Problem der Einfühlung*, la Stein riprende sostanzialmente le questioni già poste con chiarezza da Moritz Geiger in avvio di *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*. Si tratta innanzitutto di intendere come si sviluppi nella coscienza individuale la possibilità della comprensione dell'esistenza altrui. Come per Geiger anche per la Stein il problema dell'empatia va affrontato cercando di superare un approccio di tipo solipsistico limitato alla sfera della certezza soggettiva.²

2. L'esperienza dell'altro

Il punto di partenza per intendere il fenomeno dell'empatia non è l'affermazione solipsistica dell'*ego*, ma bensì l'evidenza della presenza dell'altro nel suo differire da me all'interno stesso della genesi della sua comprensione. La questione dell'*Einfühlung* prende avvio dal manifestarsi della presenza dell'altro nella sua irriducibilità: comunicazione e comprensione si costituiscono, fondamentalmente, per Edith Stein, nell'orizzonte dell'estraneità. Il vissuto (*Erlebnis*) dell'empatia è essenzialmente l'esperienza della coscienza estranea. Si tratta di una esperienza paradossale, poiché l'altro viene colto nella sua immediata presenza come l'offrirsi di un altro io, il cui vissuto, la sua *psichicità*, differisce necessariamente dal mio vissuto. L'altro mi si offre originariamente, *in carne ed ossa*, in una datità (*Gegebenheit*) immediata come accade per qualsiasi esperienza percettiva, mi si dà però assieme ad un contenuto non immediatamente presente, non originario che consiste appunto nella presenza della sua estraneità psichica.³ Come sappiamo dunque dell'esistenza del *io come altro io*? In tale questione fondamentale si pone anche la differenza con Scheler per il

² Cfr. M. Geiger, «Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung» in *Bericht über den vierten Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck vom 19. bis 22. April 1910*, Leipzig 1911, pp. 29-73; tr. it. a cura di A. Pinotti in *Estetica ed empatia*, Milano, Guerini, 1997, pp. 61-94.

³ È del tutto evidente nelle analisi che seguono il rifarsi della Stein sia terminologicamente che concettualmente ai materiali husserliani che dovevano costituire il II vol. delle *Ideen* (cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952). Materiali che del resto la Stein, com'è noto, aveva contribuito ad ordinare ed organizzare in qualità di assistente di Husserl. Sulla centralità di tali problemi per lo stesso Husserl vanno naturalmente tenute presenti le *Meditazioni Cartesiane* ma soprattutto gli scritti raccolti in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, in *Husserliana* voll. XIII, XIV, XV, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.

quale, invece, come si vedrà, è proprio il voler partire dalla posizione dell'io, il presupposto errato della comprensione dell'altro.

Per la Stein, l'empatia, l'esperienza della coscienza altrui, non è dunque una semplice percezione, anche se condivide con la percezione il fatto di avere il proprio "oggetto" davanti a sé. Si tratta di un sapere parziale poiché l'empatia, a differenza di un qualsiasi vissuto percettivo, non *vede*, non *possiede* il proprio oggetto, non per propria incapacità ma invece per propria essenza costitutiva. Nondimeno l'altro è presente e consaputo nella sua presenza ma, appunto, nella modalità indiretta di un darsi non originario. Per originario si deve qui intendere husserliamente il vissuto presente nel suo *offrire* immediatamente il proprio contenuto,⁴ "ma non tutti i nostri vissuti sono originariamente *offerenti*, sono originari per il loro contenuto: il ricordo, l'attesa, la fantasia, non hanno il loro oggetto davanti a sé, presente in carne ed ossa, ma solo se lo rendono presente".⁵ Questo aspetto *originariamente non offerente* è quanto l'empatia condivide con questo tipo di vissuti.

3. L'intersoggettività originaria del campo espressivo

L'empatia può rendere presente il vissuto dell'altro solo indirettamente grazie allo spazio proprio-corporeo (*Leib*) tramite cui entra in relazione con il corpo altrui, quello spazio che è immediatamente intuibile per mezzo del campo espressivo.

Tramite l'espressione (*Ausdruck*) siamo in grado di *vedere* sia il sentire (*Fühlen*) dell'altro, sia la sua simulazione del sentimento. Il fenomeno dell'empatia si manifesta dunque, secondo la Stein, tramite un legame necessario ed inestricabile tra *anima* e corpo, tramite quell'unità della dimensione psicofisica che il campo espressivo rende del tutto esplicita.

Anche il corpo proprio, in quanto unità psichico-corporea che mi appartiene, è altrettanto irriducibile alla semplice percezione di quanto lo sia la coscienza della presenza altrui. Ma per un motivo apparentemente opposto: mentre l'altro si nasconde dietro l'apparenza corporea e quindi tramite tale apparenza mi si distanzia, è invece l'impossibilità di distanziarmi dal mio corpo che ne costituisce il tratto essenziale, poiché esso "è sempre qui mentre tutti gli altri oggetti sono sempre là".⁶ Posso certamente percepire il mio corpo a tratti, ma quest'auto-appartenenza sfugge

⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, cit., § 44.

⁵ E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Weisenhausen, 1917, p. 6; tr. it. di E. Costantini ed E. Schülze in *Il problema dell'empatia*, Roma, Edizioni Studium, 1998, p. 74.

⁶ *Ivi*, p. 45, tr. it. cit., p. 125.

ad ogni totale oggettivazione, poiché è sempre al di qua di ogni immediata presenza e di ogni darsi immediato del vissuto percettivo. Posso rendere presente il mio corpo nella sua totalità solo mediatamente, attraverso il ricordo o la fantasia, come corpo ricordato o immaginato. E quindi – nella rimemorazione – è già il corpo proprio come tale a condividere quel duplice aspetto di intimità ed estraneità, di originarietà e non originarietà, di prossimità e lontananza che contraddistingue l'esperienza empatica come esperienza della coscienza altrui.

Il corpo proprio dischiude allora uno spazio del tutto singolare: "come un tutto è situato al punto zero di orientamento, mentre al contrario tutti i corpi si trovano situati al di fuori di questo punto".⁷ Lo spazio proprio-corporeo è dunque del tutto differente dallo "spazio esterno" poiché è del tutto eccedente rispetto a tale spazio. Questa differenza è già riscontrabile nel fatto che il corpo vivente come corpo proprio si costituisce in un duplice modo, sia come senziente, corpo che percepisce (*Leib*), sia come *sentito*, corpo percepito (*Körper*); il corpo proprio, in quanto corpo vivente, racchiude in sé una doppia datità (*Gegebenheit*): quella di essere nello spazio esterno e quella di potersi distanziare da esso in una modalità che si situa al di qua di qualsiasi presenza spaziale. Ed è questo propriamente l'aspetto *psichico*, senziente, del mio corpo che è però quel *medesimo* corpo che può anche essere sentito e percepito esteriormente. Attraverso la consapevolezza del mio corpo come punto zero d'orientamento individuo il mio io nel suo essere corporeo: "la dipendenza dei vissuti dal corpo proprio è una caratteristica essenziale dello psichico. Tutto lo psichico è coscienza legata al corpo proprio".⁸

Anche il corpo dell'altro individuo mi viene dato nella sua collocazione nello spazio assieme agli altri corpi e ad un certa distanza rispetto al mio orientamento spaziale. Esso è quanto si offre alla mia empatia secondo quel duplice aspetto che il corpo altrui condivide con il mio corpo e cioè quello di essere corpo fisico immediatamente percepibile e corpo senziente il quale però, essendo corpo senziente altrui, mi è *offerto* in modo non originario. Empatizzando l'altro individuo, immedesimandomi in lui come corpo senziente, io non perdo il mio punto zero d'orientamento ovvero la consapevolezza fondamentale di essere un'unità psichico-corporea, un corpo vivente-senziente: in tal modo, piuttosto, acquisisco un nuovo orientamento che è guadagnato empatizzando, assieme al corpo altrui come corpo senziente, anche il suo punto zero d'orientamento. Tale duplicità è mediata dal fatto che l'altro mi si presenta come *unità espressiva di corpo e psiche*. Attraverso il fenomeno espressivo, il

corpo altrui, a differenza dell'*altro io* ricordato o immaginato, mi si mostra come del tutto reale e non come mero frutto di fantasia. L'altro, tramite l'espressione, mi si rivela come co-originario, cioè come un'individuazione di quello stesso corpo vivente che anch'io come individuo sono, e che la proiezione fantastica di me stesso, come percezione totale del mio corpo, riesce solo parzialmente, non realmente, a riprodurre. L'intuire la co-originarietà con il corpo altrui, intuirne tramite il suo esprimersi l'individualità proprio corporea, rivela inoltre che, realmente e concretamente, il mio corpo non è semplicemente un punto assoluto d'orientamento ma corpo tra gli altri corpi sia in senso fisico che senziente; quindi anche il mio vissuto di empatia è *iterabile* come vissuto altrui: anche l'altro può empatizzare il mio corpo, può essere esperienza non originaria della mia coscienza proprio corporea e percezione originaria della mia corporeità. Solo attraverso il dischiudersi effettivo di tale possibilità io posso veramente esperire anche me stesso come individuo. A differenza del ricordo o della fantasia, qui, la mia individualità, tramite l'empatia, mi viene restituita in tutta la sua concretezza. In questo contesto il mondo, dunque, non è più quello immaginario di un altro io, un altro me stesso ricordato o fantasticato, ma è quel mondo concreto che io condivido con l'altro e che il campo espressivo rende esplicito come mondo comune in quanto co-originario, mondo dell'esperienza intersoggettiva. Con l'empatia esco dalla gabbia solipsistica del "mondo come mi appare" e capisco che il mondo come mi appare può apparire anche come mondo dell'altro in modo indipendente dalla mia percezione: mondo non interamente occupato da essa che può rivelarsi, così, nella sua indipendenza, anche come un mondo comune. Per queste ragioni la Stein sostiene che "partendo dal punto zero d'orientamento ottenuto mediante l'empatia, devo considerare ora il mio proprio punto zero non più come punto zero ma come un punto spaziale fra molti. E con ciò – e soltanto mediante ciò – imparo a vedere il mio corpo proprio come un corpo al pari di altri corpi, mentre nell'esperienza originaria esso mi viene dato soltanto come corpo proprio e (nella percezione esterna) mi viene dato come un corpo imperfetto e diverso da tutti gli altri".⁹

Ma ciò che, per la Stein, consente di approfondire realmente il fenomeno dell'empatia del corpo estraneo-senziente è la libera motilità del corpo-proprio. I movimenti di un individuo non sono solo dei movimenti meccanici ma, piuttosto, sono movimenti vivi in quanto movimenti di un corpo proprio. Un essere vivente assolutamente immobile è del tutto inimmaginabile.

L'orientamento spaziale come quel terreno intersoggettivo guadagna-

⁷ *Ivi*, p. 47, tr. it. cit., pp. 127-128.

⁸ *Zum Problem...*, cit., p. 54; tr. it. cit., p. 137.

⁹ *Ivi*, p. 71; tr. it. cit., p. 156.

to dall'empatia è, dunque, del tutto legato alla motilità e vincolato ad un movimento che non si riduce ad essere un fatto puramente meccanico. Tale libertà di movimento è la stessa che il corpo proprio, come corpo altrui, possiede nell'espressione, poiché con l'espressione viene alla luce un legame necessario tra sentimento e corporeità che non è assolutamente quello di causa ed effetto, tramite l'espressione, tra sentimento e corpo sussiste invece un legame di tipo significativo. Arrossire per vergogna è, evidentemente, essenzialmente diverso dal rossore del volto conseguente ad uno sforzo.¹⁰ La *motivazione* espressiva, al contrario del decorso causale di un movimento meccanico, scaturisce immediatamente dal vissuto mostrando l'inestricabile legame tra l'espressione ed il proprio contenuto. Vi è dunque un'unità intima tra sentimento (*Gefühl*) ed espressione. Ciò che si *incorpora* nell'espressione pare esso stesso visibile. È attraverso l'unità espressiva che mi si offre la possibilità concreta di comprendere la coscienza altrui e di afferrarne il suo sentire. È un fenomeno che culmina nel linguaggio là dove, come per la mimica espressiva, il «parlare» stesso, in modo del tutto analogo a quello dell'espressività corporea, rende manifesta la «vita intima dell'altro e i suoi correlati non visibili».¹¹ Attraverso l'espressione io posso dunque cogliere la *motivazione spirituale* altrui, il fondamento del suo agire e volere. Tutto ciò trasforma l'empatia psichico-corporea in qualcosa di più complesso del problema della semplice percezione rivelandone un significato più profondo: quello di render presente la personalità dell'altro nella sua individualità.

4. *Empatia e simpatia*

Per la Stein nel fenomeno dell'empatia io non colgo assolutamente l'altro come un'altro me stesso: «se, mentre empatizziamo, ci basiamo sulla nostra costituzione individuale anziché sul nostro 'tipo', in questo modo giungiamo a falsi risultati. Così succede se assegniamo ad un daltonico le nostre impressioni cromatiche, al bambino la nostra capacità di giudizio, al selvaggio la nostra sensibilità estetica». Su questo punto fondamentale si basa anche la critica della Stein all'esemplificazione di Scheler del concetto di empatia.¹² Per Scheler è il voler partire dalla posizione del-

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 59 sgg.; tr. it. cit., pp. 142 sgg.

¹¹ *Einführung in die Philosophie, Edith Steins Werke*, vol. XIII, Freiburg i.B., Herder, 1991, p. 191; tr. it. di A.M. Pezzella in *Introduzione alla filosofia*, Roma, Città Nuova, 1998, p. 218. Bisogna però tener presente che espressione mimica e parola significante non sono per la Stein la medesima cosa poiché nella parola espressione e significato sono indipendenti, non hanno cioè quel legame necessariamente corporeo *individuale* di ciò che viene espresso dell'anima tramite la mimica; cfr. *ivi*, pp. 181-182; tr. it. cit., pp. 208-209.

l'io, ritenendo che l'esistenza altrui sia essenzialmente coglibile come un alter ego, il presupposto errato della empatia. Scheler usa il termine *simpatia* (*Mit-fühl*) come forma del condividere i sentimenti altrui, proprio per escludere questo tipo di indebita intrusione nell'altro che sembrerebbe essere, invece, il senso dello *Ein-fühlen* inteso come accesso alla coscienza altrui.¹³ Ma l'empatia, secondo la Stein, non è affatto un'indebita trasposizione nell'altro, è piuttosto quella sua individuazione la cui esperienza, come esperienza personale, consente anche il riconoscimento della propria individualità. Che non sia possibile confondere i reciproci tratti personali con una falsa proiezione egologica si rivela ancora una volta per la Stein attraverso il senso espressivo dell'empatia: «Se io empatizzo una persona, che non ha sensibilità per la musica, assegnandole il godimento che provo nell'ascoltare una sinfonia di Beethoven, quest'inganno si eclisserà non appena lo guardo nel volto in cui colgo l'espressione di una noia mortale».¹⁴ Non vi è invece alcuna differenza, secondo Scheler, dal punto di vista del suo darsi immediato, tra l'io estraneo e l'io proprio. Noi possiamo pensare un pensiero senza dover sapere se sia nostro o se sia frutto di una lettura, così come siamo in grado, tramite la simpatia, di vivere i sentimenti degli altri come sentimenti nostri.¹⁵ La dimensione del noi è più originaria di quella dell'io: anche la società è in qualche modo internamente presente ad ogni individuo, l'uomo non è solo parte della società, ma anche la società è parte essenziale dell'uomo. «L'io è solo una componente del noi ed anche il noi è una parte necessaria dell'io».¹⁶ L'evidenza dell'io è per Scheler puramente un'inganno psichico, quello dell'assolutizzazione della percezione interiore come fonte inequivocabile della certezza dei propri vissuti. Si tratta di una pura illusione basata sul fatto che i vissuti propri sono in primo luogo *totalmente nascosti* alla percezione interna per la semplice ragione che sono già immersi nei vissuti altrui, li condividono e ne fanno parte costitutivamente.¹⁷ Per Scheler «la conoscenza di processi psichici in altri *non* presuppone che processi simili o uguali siano stati osservati in *noi stessi*. Noi possiamo rappresentarci, con gli elementi costitutivi comuni di ogni essere e accadere psichico, anche *quegli ambiti* che noi stessi non abbiamo vissuto e in questo modo *estendere a piacere* la nostra conoscenza del mondo psichico oltre i vissuti propri. Se così non

¹² *Zum Problem...*, cit., p. 98; tr. it. cit., p. 189.

¹³ Cfr. *Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke*, vol. VII, Bern, Francke Verlag, 1973.

¹⁴ *Zum Problem...*, cit., p. 98, tr. it. cit., p. 189.

¹⁵ Cfr. *Wesen und Formen...*, cit., p. 239 e *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, vol. III, Bern, Francke Verlag, 1973, pp. 226 sgg.

¹⁶ *Wesen und Formen...*, cit., p. 225.

¹⁷ Cfr. *Die Idole der Selbsterkenntnis*, cit., p. 285.

fosse, conosceremmo negli altri solo ciò che 'noi stessi abbiamo vissuto' e sarebbe del tutto inconcepibile l'utilità in generale di ogni conoscenza storica e di ogni osservazione degli uomini".¹⁸ Il partire dalla presunzione dell'evidenza del proprio vissuto come certezza psichica per accertare l'esistenza dell'altro sarebbe, per Scheler, una vera e propria prevaricazione dell'individualità altrui, prevaricazione di quella proprietà intenzionale-relazionale che sta alla base dell'essenza della persona. La persona non è la dimensione della percezione psichica rispetto ad un mondo esterno, e non è neppure la coscienza come forma di unità appercettiva del molteplice empirico. L'essere personale per Scheler è indifferente alla contrapposizione «Io-Tu», «psichico-fisico», «Io-Mondo esteriore». Quel che distingue la persona dall'io e dalla sua sfera psichico-corporea, è il fatto di essere assolutamente inoggettivabile, la persona non è mai riducibile ad oggetto di rappresentazione o di percezione. La persona è invece sempre l'effettivo centro della vita intenzionale: "All'essenza della persona compete il fatto di esistere e vivere unicamente nel processo di compimento d'atti intenzionali. Per essenza essa non è quindi un 'oggetto'. Di riscontro, ogni atteggiamento oggettivante (cioè la percezione, la rappresentazione, il pensiero, il ricordo, l'attesa) rende subito trascendente l'essere della persona".¹⁹

A fondamento di ogni vissuto intenzionale sia esso quello del giudicare, dell'amare, dell'odiare, del sentire o del volere, possiamo scorgere secondo Scheler l'unità dell'esser persona. È su di un terreno del tutto effettivo, infatti, quale appunto quello degli atti del sentire i valori, del voler realizzare progetti, o del giudicare qualcosa, che incontriamo la sfera personale come sfera intenzionale. La persona non è il denominatore universale di tutti gli individui-persona. L'«essenza persona» è un'essenza concreta poiché essa è l'unità relazionale di vissuti differenti al cui compimento spetta la determinazione dell'essere riferiti alla persona ed ai rapporti interpersonali. L'amare, il sentire, il giudicare, il volere, non avrebbero infatti alcun senso se non in riferimento all'unità personale. Simile allo stile di un autore che riconosciamo nelle opere d'arte, la persona è il fulcro dei diversi vissuti intenzionali, il loro fondamentale riferimento: essi acquisiscono significato solamente poiché sono personali, sono cioè riferibili all'unità essenziale della persona.

In un procedimento apparentemente del tutto opposto rispetto a quello della Stein, Scheler ritiene che anche l'individuazione dell'io e del corpo-proprio altrui derivino dall'unità dell'essere personale. Secondo

Scheler, io vivo il mio corpo come tale e il corpo altrui come appartenente ad un altro perché è alla stessa indivisa concreta persona che entrambi, l'io e il corpo (come corpo animato e come corpo materiale), vanno riferiti. Ma anche per Scheler, come per la Stein, è il tratto espressivo quello che mi mostra tale unità essenziale. Tanto l'io quanto il corpo trovano nell'espressività della persona la vera possibilità dell'essere riconosciuti come io individuali. Non è quel che penso, sento o voglio, inteso come contenuto della mia coscienza, ciò da cui posso riconoscere la persona nella sua individualità. Per Scheler, come si è visto, gli stessi vissuti potrebbero anche appartenere a differenti io individuali. Un individuo non è mai né l'aggregato dei suoi vissuti né la loro sintesi come se si trattasse di una coscienza «sovraindividuale». Al contrario, invece, la comprensione altrui rimanda all'interezza dell'essere personale che mi si offre concretamente solo attraverso l'espressione. Non colgo mai dell'altro semplicemente i suoi singoli vissuti, ma nelle sue manifestazioni espressive, si rende presente sempre il suo carattere individuale che non è confondibile con un semplice fatto percettivo. Piccole variazioni corporee come quelle del naso, della bocca, degli occhi, che l'altro può subire, possono cambiarne totalmente l'aspetto, mentre altre variazioni rilevanti lo possono lasciare del tutto inalterato. Che qualcuno si disponga nei miei confronti in modo amichevole o con aperta ostilità, lo colgo immediatamente nell'unità espressiva dello sguardo ben prima di poter indicare qualcosa come il colore o la grandezza dei suoi occhi.²⁰ Anche qui, come per la Stein, al fondo del conoscere sta il legame tra il *Fühlen* e l'espressione. Per Scheler bisogna partire dall'evidenza che l'espressione è quanto l'uomo primariamente coglie nell'esistenza situata al suo esterno, e che egli può afferrare qualsiasi apparire sensibile sin tanto e purché tale apparire sia in grado di presentarsi come un'unità di espressione psichica".²¹

In sostanza, il problema dell'empatia disconosce, per Scheler, il fatto evidente che non ci è sempre dato in primo luogo e soltanto il proprio io e che gli altri non ci si presentano necessariamente attraverso la loro realtà proprio corporea in base alla quale si dovrebbe poi dedurre l'esistenza dell'altro io come io vivente. Noi non ci formiamo dunque le immagini dell'altro in base ad un materiale, dato «inizialmente» alle «nostre» esperienze, per poi riversarle nelle manifestazioni corporee degli altri; si tratta piuttosto di un flusso di esperienze indifferente rispetto alla distinzione Io-Tu, che «in un primo tempo» scorre e mantiene di fatto indivisi e commisti l'uno nell'altro il proprio e l'estraneo.²² Per Scheler l'uo-

¹⁸ *Ivi*, p. 286.

¹⁹ *Der Formalismus in der Ethik...*, cit., pp. 389-390; tr. it. cit., p. 482.

²⁰ Cfr. *Wesen und Formen...*, cit., pp. 237-238.

²¹ *Ivi*, p. 233.

²² Cfr. *ivi*, pp. 240-241.

mo vive più negli *altri* che nell'intimità di se stesso; più nella comunità che nella propria dimensione individuale: "È proprio tramite il medesimo atto del distinguersi rispetto ad un tutto inizialmente poco differenziato che ci perviene a chiara coscienza contemporaneamente il proprio e l'estraneo".²³

Per la Stein, al contrario, un flusso indistinto di vissuti è "una rappresentazione assolutamente ineffettuabile"²⁴ poiché non è possibile riferirsi a dei vissuti senza individuarli in un io e riferirli ad esso. Qui è il senso attribuito all'io e alla soggettività conseguente a svolgere, dunque, un ruolo discriminante. Per la Stein al fondo dell'esser individuale della persona sta l'io come centro spirituale, fonte di irradiazione dei vissuti, che è concepito in modo del tutto analogo all'io puro della riduzione trascendentale husserliana ottenuto attraverso la totale *neutralizzazione* dell'esistente.²⁵ In questo senso la Stein può affermare che "solo per il fatto che Scheler non conosce l'io puro – e quando dice 'Io' intende sempre 'Individuo psichico' – che egli può parlare di un'esperienza vissuta antecedente la costituzione degli 'Ii'".²⁶ Un vissuto che non venga riferito ad un tale io è per la Stein un totale controsenso. Ma l'errore fondamentale di Scheler sarebbe quello di confondere l'io puro con la riflessione e la riflessione con la percezione interna.²⁷ Scheler confonde il fenomeno dell'empatia, della comprensione dell'altro, con quello della comprensione *tout court* dell'io psichico-percettivo. L'io altrui dell'empatia non è la proiezione soggettiva della certezza dell'auto-percezione intesa come risultato della riflessione interiore. Il problema dell'empatia è per la Stein – come si è visto – proprio quello, invece, di non poter ridurre la comprensione dell'altro ad un fenomeno puramente percettivo: il problema dell'empatia personale è il cogliimento del sentire altrui, del suo nucleo individuale che l'espressione mi rivela sì nella sua presenza ma come presenza *differente* ed irriducibile al mio io personale. Certamente non è chiaro cosa si

²³ *Ivi*, p. 244.

²⁴ *Zum Problem*, cit., p. 31; tr. it. cit., p. 105.

²⁵ Cfr. *Einführung in die Philosophie*, cit., pp. 125-126, tr. it. cit., pp. 149-150.

²⁶ *Zum Problem*, cit., p. 31, tr. it. cit., p. 105.

²⁷ *Ivi*, pp. 33 sgg., tr. it. cit., pp. 107 sgg.; una delle accuse che Scheler rivolge ad Husserl in *Idole der Selbsterkenntnis*, cit., pp. 246-247, nota I, è quella di prediligere la percezione interna rispetto a quella esteriore e di confondere la percezione interna con la riflessione. Secondo Scheler, invece, è possibile tematizzare, tramite la riflessione, tanto la percezione interiore relativa alla dimensione psichica quanto quella esteriore relativa alla dimensione fisica, mentre la percezione interiore non può mai avere come proprio contenuto quella esteriore. Ma la Stein ricorda che proprio per evitare la confusione cui si richiama Scheler, Husserl parla di riflessione in senso *trascendentale* come tematizzazione della struttura della datità assoluta del vissuto di coscienza e abbandona di conseguenza l'uso del termine «percezione interiore»; cfr. *Zum Problem*, cit., p. 34; tr. it. cit., p. 108; cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, § 77.

debba intendere con Scheler per flusso di vita psichico-originario indistinto rispetto alla differenza tra l'io e il tu, e neppure come tale indifferenza possa trasformarsi concretamente nel *Mitfühlen* delle relazioni individuali, poiché vivere i sentimenti altrui come propri, come Scheler sostiene, sottintende già l'aver compreso la distinzione fondamentale tra io e tu.

5. La profondità dell'anima e la maschera personale

Vi sono, però, nonostante alcune oscurità concettuali di Scheler e il differente approccio fenomenologico della Stein, delle convergenze importanti proprio sul senso profondo dell'essere personale e sul senso della sua comprensione su cui vorrei insistere. Come ritiene Scheler, anche per la Stein, nei vissuti di sentimento (*Fühlen*), il sé personale appare con maggiore chiarezza di quanto appaia nei vissuti intenzionali percettivi o della volontà. Anche per la Stein conosciamo l'*ethos* della persona dalla sua reattività ai valori, "dal mondo dei valori in cui vive, dai valori verso cui è disponibile e che può creare attraverso i valori ricevuti".²⁸ Tale sensibilità per i valori è ciò che caratterizza la profondità dell'anima, il nucleo spirituale irriducibile della persona. Si tratta del principio formativo dell'essere personale nella sua individualità, del suo centro intenzionale: "la persona possiede certamente un corpo e un anima, ma questo possedere ha un significato particolare. Una caratteristica delle persone è il fatto di vivere muovendo da un centro spirituale (come sostiene Scheler). Si tratta di un centro che si manifesta in anima e corpo e che fa diventare la persona qualitativamente unitaria".²⁹ Le persone "sono *soggetti* di una *vita* multiforme dell'io, di una coscienza intenzionale".³⁰ Questa sfera assolutamente intima che la Stein chiama io, non è del tutto differente rispetto all'essenza personale-spirituale di cui parla Scheler come incessante, inesauribile, compimento di vissuti intenzionali. Sebbene in Scheler, come si è visto, sembrerebbe che il momento fondamentale dell'espressione riveli una sorte di origine unipatica con l'altro, mentre per la Stein il fenomeno dell'espressione rende effettivamente *visibile* l'esperienza empatica, anche per Scheler è rintracciabile nella sfera più propria di ciascuna persona un nucleo del tutto intangibile che fa sì che il rapporto tra perso-

²⁸ *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1970, p. 205; tr. it. di A.M. Pezzella, in *Psicologia e scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, 1996, p. 245.

²⁹ *Ivi*, p. 179; tr. it. cit., pp. 220-221.

³⁰ *Einführung in die Philosophie*, cit., p. 123; tr. it. cit., p. 146.

ne non si trasformi in una indistinta fusione che annullerebbe qualsiasi possibile identità. Scheler distingue tra un aspetto intimo ed uno sociale della persona. Nella sfera intima la persona fa esperienza del proprio sé e del proprio vissuto in modo del tutto autonomo rispetto a qualsiasi tipo di vincolo con le organizzazioni sociali. «Persona intima è quanto ciascuno avverte come possibile referente essenziale di un tale vissuto di sé stesso; da essa *va* distinto esplicitamente quanto costituisce il vissuto di tutte le forme di esperienza che ciascuno ha di sé in un riferimento (...) alla persona sociale».³¹ Scheler individua forse con maggiore efficacia di quanto non riesca a fare la Stein, il fatto che questa dimensione di *solitudine*, non deve essere stravolta nell'auto-inganno del solipsismo. Che si tratti di una sfera di radicale intimità con sé stessi del tutto inaccessibile alla conoscenza altrui, è paradossalmente quanto la persona individuale, nella sua finitezza, condivide essenzialmente con le altre persone. Il dover astenersi sul piano morale da un giudizio definitivo sull'altro, si basa, per Scheler, proprio su questa ineffabilità della sfera più intima dell'essere personale. La conoscenza altrui ha a che fare dunque con una insopprimibile *doppiezza*: essa si imbatte, al pari dell'esperienza empatica descritta dalla Stein, nella differenza qualitativa che appartiene all'altro come *sua propria* identità individuale e, assieme, mette in luce la trascendenza, per l'altro, della mia assoluta intimità personale. È la stessa trascendenza che la Stein mostra nel problema dell'empatia. L'empatia personale mostra anch'essa l'irriducibilità dell'intimo sé di ogni persona nella sua individualità come indispensabile presupposto di ogni autentico rapporto personale. Sia per Scheler che per la Stein la scoperta di tale irriducibilità è dunque qualcosa di più di un'esperienza dell'ineffabile che appartiene alle persone in quanto persone finite. Avvertire l'alterità personale senza volerne violare la sfera più intima significa anche lasciar essere quel carattere inoggettivabile che costituisce il carattere spirituale-intenzionale della persona, come quel carattere comune, interpersonale, che anche le riflessioni sull'empatia hanno posto in luce. Questo elemento *comune* è del tutto inattingibile ad una qualsiasi volontà di conoscenza che voglia appropriarsene, poiché esso è la stessa inestinguibile differenza senza di cui non si darebbe alcuna relazione personale. Riconoscere nell'altro l'inviolabilità del suo nucleo più intimo significa, dunque, anche fare esperienza della propria identità nella sua necessaria differenza rispetto a quella altrui. La percezione dell'*altra persona* si rivela, in questo modo, come un incolmabile eccedenza e, allo stesso tempo, come la condizione stessa della reciprocità personale.

Che tale differenza non si possa estinguere mostra però, seppure in

tutta la sua ricchezza di significato, l'ineludibile ambiguità del concetto di persona: così come accade per il suo incerto etimo greco, la persona è *prosopon*, maschera che non può venir strappata dal volto poiché maschera e volto sono un tutt'uno, dove ciò che si nasconde e ciò che si mostra formano una realtà inseparabile.

³¹ *Der Formalismus...*, cit., pp. 548-549; tr. it. cit., pp. 682-683.

FILOSOFI ITALIANI CONTEMPORANEI
AUTOPRESENTAZIONI

- PAOLO ROSSI, *Sul mestiere dello storico: incontri e libri* Pag. 7
 1. Filosofi e storici, p. 7. 2. Storici e glossatori, p. 8. 3. Problemi per gli storici, p. 10. 4. Sguardo distante e senso storico, p. 13. 5. Storie apriori, p. 14. 6. Immagini della scienza, immagini della filosofia, p. 15. 7. Viaggiare in paesi stranieri, p. 16. 8. Ingarbugliare le favole, p. 19. 9. Sulla storia delle idee, p. 20.

- FULVIO TESSITORE, *Criticità dello storicismo e nuova storia della cultura* » 23
 1. La Napoli accademica e culturale degli anni '50, p. 23. 2. Lo studio di Vincenzo Cuoco e il rinnovamento della cultura filosofica napoletana ad opera di Pietro Piovani, p. 28. 3. Storicismo conseguente. Centralità dell'attimo e dell'individuo e orizzonte kantiano, p. 33. 4. Nuovo storicismo come scienza critica della vita e sua collocazione nella filosofia del '900. Il significato di Weber. Storicismo e filosofia della storia, p. 38. 5. Conclusioni. Pluralismo etico e prospettivismo gnoseologico radicale. Idea di una nuova storia della cultura e speranza nella continuità della libertà dell'azione responsabile, p. 41.

SAGGI

- REINHARD LAUTH, *Il cuore della concezione pratica di Fichte* » 47
 UGO PERONE, *Sentimento e riflessione, ovvero immediatezza e mediazione. Una breve storia* » 63
 1. L'infinita reduplicazione della meraviglia e la riflessione come potenziamento, p. 63. 2. Il labirinto del dubbio e la mediazione ridotta, p. 68. 3. Lo specchio dell'angoscia, p. 75. 4. L'infinità del sentimento e l'assolutezza della mediazione, p. 78. 5. La prossimità irraggiungibile: la mediazione come strategia (Umweg), p. 85.

CARLA CANULLO, *Il rovescio dei fenomeni, o il dato infranto* . . . Pag. 89

1. Quale rovesciamento? A proposito della "fenomenologia rovesciata" di Jean-Luc Marion e di Michel Henry, p. 89. 2. L'immanenza e l'invisibile, p. 92. 3. Il rovescio dei fenomeni, p. 99. 4. Le oscillazioni della trascendenza, p. 107. 5. Il dato infranto, p. 113.

FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA

MARCO IVALDO, *Vita originaria, appercezione, compito della libertà. Sull'ultimo domandare di Fichte (fine 1813-inizio 1814)* . . . » 125

1. Fichte all'università di Berlino, p. 125. 2. Il Diario, p. 126. 3. *Ultima inquirenda*. La vita assoluta e l'io, p. 128. 4. Vita originaria e posizione dell'essere, p. 132. 5. Nichilismo?, p. 134. 6. Appercezione e compito, p. 135.

GIOVANNI COGLIANDRO, *L'autocostruzione dell'intuizione intellettuale nella Darstellung der Wissenschaftslehre (1801-1802) di J. G. Fichte* . . . » 141

1. Introduzione, p. 141. 2. Un possibile schema della materia trattata nella *Darstellung*, p. 145. 3. Esposizione del concetto rinnovato della *Wissenschaftslehre*, p. 149. 4. L'impossibilità di conoscere o sapere l'assoluto, p. 157. 5. La costruzione del sapere assoluto, p. 159. 6. Riunione della libertà e dell'essere nel Sapere, p. 168. 7. Conseguimento del punto di vista della *Wissenschaftslehre*, p. 175. 8. Il passaggio alla dottrina della scienza superiore. L'assoluto invita l'io al sapere assoluto, p. 183.

ANTONIO CARRANO, *La storia 'rappresentata'. Sull'uso dei generi letterari nella riflessione sulla storia di F. W. J. Schelling* . . . » 189

1. Una tesi a confronto, p. 189. 2. Un'indispensabile premessa: la storia non è una scienza, p. 192. 3. L'effetto dramma della storia, p. 198. 4. La storia nell'immagine dell'epos, p. 224.

EZIO GAMBA, *Arte, mito e poesia nei primi scritti psicologici di Hermann Cohen* . . . » 253

1. Introduzione, p. 253. 2. La creazione artistica come intuizione, p. 255. 3. Mito e poesia nei saggi del 1868-69, p. 257. 4. Conclusioni, p. 272.

MARCO GIOVANELLI, *Grandezza intensiva e grandezza infinitesimale. Hermann Cohen e il principio kantiano delle Anticipazioni della percezione* Pag. 275

1. Introduzione, p. 275. 2. La storia del metodo infinitesimale, p. 280. 3. Il concetto di forza e il problema della realtà nel pensiero di Leibniz, p. 295. 4. La grandezza intensiva nel principio delle Anticipazioni della percezione, p. 298. 5. Grandezza intensiva e grandezza infinitesimale in Kant, p. 307.

VENIERO VENIER, *L'altra persona. Note sul problema dell'empatia in Edith Stein e Max Scheler* » 319

1. L'individualità personale, p. 319. 2. L'esperienza dell'altro, p. 320. 3. L'intersoggettività originaria del campo espressivo, p. 321. 4. Empatia e simpatia, p. 324. 5. La profondità dell'anima e la maschera personale, p. 329.

GUGLIELMO GALLINO, *La cifra della modernità in Arthur Schopenhauer e in Thomas Mann* » 333

1. Il modello estetico e la filosofia, p. 333. 2. Il soccombente e il tema estetico-consolatorio della filosofia di Schopenhauer, p. 339. 3. La sfida musicale: la presenza e l'assenza, il patetico e il riflesso, p. 346. 4. La «meditatio mortis» e la sovrabbondanza della vita: il contingente e l'eterno, l'immanenza e la trascendenza, p. 354.

ENZO RANDONE, *Trascendenza e storia nel pensiero di Ernst Nolte* » 361

1. Il problema, p. 361. 2. Il filosofare di Ernst Nolte e il suo "problema", p. 365. 3. Trascendenza e religione, p. 368. 4. Trascendenza, tradizione, rivoluzione, p. 373. 5. La trascendenza pratica e il suo dominio, p. 376. 6. La storia come "tragedia" e il suo rapporto con la filosofia, p. 378.

EDOARDO TONIOLATTI, *Etica e giustizia in Emmanuel Levinas. Dal comando alla legge* » 383

1. Posizione della questione, p. 383. 2. Il terzo e la socialità, p. 385. 3. Etica e giustizia, p. 387. 4. Fra etica e giustizia. Il posto del soggetto, p. 388. 5. Conclusione, p. 394.

IN MEMORIA DI FRANCESCO MOISO
LA FILOSOFIA DELLA NATURA

PREMESSA	Pag. 399
MARCO IVALDO, <i>La fichtiana dottrina della scienza 1805 e l'interpretazione di Francesco Moiso</i>	» 401
PAUL ZICHE, <i>"Un terzo più alto, la loro sintesi comune". Teorie della mediazione in Schelling</i>	» 421
1. Dalla duplicità alla triplicità: l'inserirsi del medio, p. 421. 2. Medi costruiti e costruttivi, p. 426. 3. Medi originari: il medio come forma processuale di pensiero nel mito, p. 430. 4. Modelli processuali e au- toesplicanti: l'uomo come mediatore, p. 432.	
STEFANO POGGI, <i>Dopo Schelling, dopo Goethe. Francesco Moiso lettore di Mach</i>	» 435
FEDERICO VERCELLONE, <i>Da Goethe a Nietzsche. Francesco Moiso tra morfologia ed ermeneutica</i>	» 449
1. Tra morfologia ed ermeneutica, p. 449. 2. Nietzsche e il declino della forma, p. 450. 3. Da Nietzsche a Goethe e oltre..., p. 455. 4. Da Dilthey all'espressionismo, p. 462.	