

Nella sua tesi di laurea, dedicata al problema dell'empatia, la Stein così si esprime:

(il brano è tratto da: E. Stein, *L'empatia*, tr. it. di M. Nicoletti, Milano, Angeli, 1986).

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 arri-
vare 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 concreto 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 dati che potremmo più oltre esaminare. Verrebbe alla luce che vi è un'altra datià 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 dati e mettere eventualmente in risalto le relazioni fondative presenti, ma è possibile un'altra osservazione ancora più radicale. Tutte queste datià 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 «rendersi 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 datià in carne ed ossa (*leibhaftig*), 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 datià 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'esperienza di esperienze vissute, è un altro problema). Resta ancora la domanda: l'empatia possiede l'originarietà di un vis-suo 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; è 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» (*Gerichtseinsauß*)) 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 dattità delle proprie esperienze vissute: per ogni esperienza vissuta vi è la possibilità della dattità originaria, ciò significa che lo sguardo riflettente dell'Io vivente in esso ha la possibilità di un tipo di dattità 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 (5). 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 («*abstrahé*») 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 esperienza vissute, tra l'Io che fantastica e l'Io fantastico (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 Sessenheim 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 soggetto, 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 «illusione soggettiva del movimento», il movimento che intendiamo fare davanti a un oggetto, e «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'esplicitazione «riempiente» (*erfüllende Explikation*), 3. l'oggettualizzazione (*Vergegenständlichung*) riassuntiva dell'esperienza vissuta esplicitata. 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 fondamentalmente 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-Lebendigewesensein*), come la gioia ricordata, tanto meno quello di essere puramente fantasmatica 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 fantasmacheria, 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 altra da noi (*tremd*) 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 dattità 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'imiazione 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 «dattità 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 conosciamo — 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,