

## Espressività, empatia, intersoggettività

Alcune riflessioni a partire dal *Sympatiebuch* di Max Scheler<sup>1</sup>

Nel 1913, con il saggio *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass*,<sup>2</sup> Max Scheler determinò una svolta sul problema della percezione dell'altro all'interno del movimento fenomenologico. Nell'*Appendice* a tale saggio si sostiene che la percezione del vissuto altrui non è deducibile dalla percezione delle caratteristiche meramente fisiche del corpo altrui a cui successivamente verrebbero associati, per analogia, vissuti propri: nel sorriso dell'altro posso cogliere immediatamente la *sua* felicità, nell'arrossire il *suo* pudore e nel suo sguardo una certa intenzione benevola o malevola nei miei confronti, e questo molto prima di aver percepito la dimensione, il colore o la forma fisica dei suoi occhi. Nel 1917 tale tesi venne ripresa in modo sottaciuto da Edith Stein (e questo spiegherebbe la freddezza con cui Scheler accolse il lavoro di Stein) e posta al centro della sua tesi di dottorato sull'empatia (*Zum Problem der Einfühlung*).<sup>3</sup> Stein non riprende invece la critica di Scheler all'idea che l'"Io sono" cartesiano possa costituire il punto di partenza per la comprensione dell'altro.<sup>4</sup> Ambedue queste tesi vennero ulteriormente sviluppate da Scheler nel 1923 in *Essenza e forme della simpatia*, che rappresenta un ampliamento e una parziale rielaborazione del saggio del 1913.

Scheler osserva che «non ci formiamo le immagini dei vissuti altrui a partire "primariamente" dal materiale dei "nostri" vissuti, per poi proiettare tali vissuti nella manifestazione corporea altrui; al contrario: "primariamente" scorre un flusso di vissuti *indifferenziato rispetto all'Io-Tu*, flusso in cui il proprio e l'altrui sono in uno stato indistinguibile e mischiati l'uno nell'altro; progressivamente poi in questo flusso prendono forma vortici più stabili che

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010. La nuova traduzione del testo, ad opera di L. Oliva e S. Soannini, ha presupposto un lavoro particolarmente difficoltoso per la presenza di una terminologia primonovecentesca al confine fra la filosofia e la psicologia. Essa rappresenta, pur con scelte che non sempre ho condiviso, un passo in avanti rispetto a quella precedente di Lucio Pisci, uscita nel 1980 presso la Città nuova editrice. La precedente edizione, con una introduzione di G. Morra, risulta da tempo esaurita.

<sup>2</sup> Di questo saggio esiste una ottima traduzione italiana a cura di A. Zhok: M. Scheler, *Amore e odio*, Milano 1993.

<sup>3</sup> E. Stein, *Il problema dell'empatia*, con *Prefazione* di A. Ales Bello, Roma 1998.

<sup>4</sup> Per un confronto fra il testo di Scheler sui *Sympathiegefühle* del 1913 e quello di Stein sull'*Einfühlung* del 1917 rinvio a: G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, 231-246. Gli ormai numerosi tentativi di confrontare le posizioni di Scheler e Stein, senza prendere in considerazione il saggio del 1913, risultano pertanto falsati a favore di Stein. Per quanto riguarda gli studi in lingua italiana tale situazione può essere stata favorita dal fatto che nella traduzione italiana di Zhok del testo scheleriano del 1913 manca proprio l'importantissima *Appendice* sul problema dell'alterità.

lentamente attirano nei loro cerchi sempre nuovi elementi del flusso, e in questo processo, in successione e molto gradualmente, si costituiscono i diversi individui<sup>5</sup>. Da questa tesi generale della priorità del Noi sull'Io ne deriva che «l'uomo vive più negli *altri* che in se stesso, più nella comunità che nella sua individualità. [...] Solo molto lentamente il bambino solleva, per così dire, la propria testa spirituale al di sopra del flusso [...] e si trova come un essere che talvolta ha anche sentimenti, idee e pulsioni proprie. Ma ciò ha luogo soltanto nella misura in cui il bambino con-vive i vissuti dell'ambiente "in" cui innanzitutto vive, li *oggettiva* e con ciò guadagna "distanza" da essi<sup>6</sup>. L'Io e il Tu vengono messi a fuoco in un unico e medesimo processo di emersione da una situazione noicentrica.

Messa a confronto con tali passi, decisamente inadeguata si rivela un'interpretazione come quella di Karl Löwith, a cui Max Scheler non poté replicare perché scomparso alcuni mesi prima che venisse pubblicata, secondo cui al centro del *Sympatiebuch* ci sarebbe invece il problema di stabilire come gli «individui isolati possano essere „concatenati“ l'uno-con-l'altro e „partecipare“ l'uno-dell'altro<sup>7</sup>, tanto che se ne può dedurre che «il tradizionale punto di partenza dell'“io sono” non subisce in Scheler [...] una critica sostanziale, ma viene soltanto integrato oggettualmente attraverso il riconoscimento di altri io»<sup>8</sup>.

Recentemente l'importanza del *Sympatiebuch* è stata sottolineata da due esponenti di primo piano della fenomenologia: Shaun Gallagher e Dan Zahavi.<sup>9</sup> Alla domanda su come conosciamo gli altri spesso è stata data la risposta che li comprendiamo in *analogia* con noi stessi, nel senso di presupporre un primato dell'autocomprensione o dell'evidenza della percezione dei propri vissuti da cui in un secondo tempo, attraverso un ragionamento per analogia o una simulazione della mente, si arriverebbe alla comprensione dell'altro. Secondo Gallagher e Zahavi queste risposte non sono più accettabili. Né sono compatibili con la recente teoria dei neuroni specchio, infatti quando vediamo l'altro compiere una certa azione «l'altra persona ha un effetto su di noi. È l'altro che provoca l'attivazione. Ma questa non è simulazione, bensì un evento percettivo».<sup>10</sup> Per contrastare queste ipotesi Gallagher e Zahavi si rifanno a Max Scheler. Gli argomenti per analogia solitamente presuppongono una superiorità della percezione interna della propria coscienza e l'impossibilità di un accesso diretto all'altra persona. Non

---

<sup>5</sup> GW VII, 240

<sup>6</sup> GW VII, 241

<sup>7</sup> K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli 2007, 206.

<sup>8</sup> *Id.*

<sup>9</sup> Cfr. S. Gallagher e D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, Milano 2009.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 274.

è cioè possibile esperire i suoi pensieri o sentimenti, ma solo inferire la loro esistenza associando vissuti propri alla percezione fisica del corpo altrui. Scheler nega che la conoscenza diretta di se stessi sia di natura puramente mentale e che avvenga in isolamento rispetto agli altri, inoltre «che la conoscenza di base degli altri sia di natura inferenziale».<sup>11</sup> In ambedue i casi infatti si tratta di una conoscenza incarnata che passa attraverso il corpo proprio e altrui, ma non la percezione fisica del corpo (*Körper*), bensì la percezione dell'espressività della corporeità viva (*Leib*). «Durante un incontro faccia a faccia, non ci troviamo di fronte né semplicemente a un corpo, né a una psiche nascosta, ma a un tutto unico. Scheler parla di “unità espressiva (*Ausdruckseinheit*)”. È solo successivamente, attraverso un processo di astrazione, che questa unità può essere suddivisa secondo i nostri interessi in un “interno” e un “esterno”».<sup>12</sup>

A questo punto Gallagher e Zahavi passano a considerare il problema del mentalismo rifacendosi a una serie di autori a noi più vicini da McCulloch a Overgaard, per poi ritornare qualche pagina dopo sul problema scheleriano della percezione diretta dell'espressività altrui a proposito dell'intersoggettività primaria e secondaria. La tesi di Gallagher e Zahavi è che il nostro accesso primario alla comprensione degli altri avviene attraverso pratiche incarnate non concettuali, ma radicate nella sfera affettivo-emozionale e senso-motoria.<sup>13</sup> Basandosi sui più recenti studi della scienza dello sviluppo a proposito della percezione del neonato osservano che la percezione dell'espressività altrui non è ricostruita intellettualmente attraverso complesse inferenze: «quando si vedono le azioni e i movimenti espressivi dell'altra persona, si vede già il loro significato: non è necessaria alcuna inferenza verso un insieme nascosto di stati mentali (credenze, desideri, ecc.)».<sup>14</sup> Va rilevato che Scheler si era espresso in termini simili proprio facendo riferimento al problema della percezione del neonato.

La parte più discutibile della ricostruzione di Gallagher e Zahavi è, a mio avviso, quella in cui si riconduce la teoria scheleriana dell'espressività altrui a un concetto di empatia molto simile a quello di Stein,<sup>15</sup> questo “arruolamento forzato” di Scheler all'empatia è comprensibile solo tenendo presente l'enorme popolarità che sta riscuotendo questo termine e quindi

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 277.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 277-278. Sulla centralità del fenomeno espressivo per la fenomenologia dell'alterità cfr.: G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit. 231-257.

<sup>13</sup> S. Gallagher e D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, op. cit., 285.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 287.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 278.

anche l'ampliamento del suo significato.<sup>16</sup> Dietro questo successo c'è la riscoperta della centralità del momento partecipativo nell'esistenza umana di cui l'empatia è senz'altro una componente essenziale, anche se non l'unica. Sul concetto di empatia in realtà le strade di Scheler e Stein non coincidono. Stein ritiene che l'empatia sia il modo in cui un soggetto costituitosi monadicamente riesce a trascendersi per incontrare e comprendere un altro soggetto. Scheler invece sostiene che non possa esistere un soggetto che si costituisca da solo e che solo in un secondo tempo si ponga alla ricerca dell'alterità: come già osservato l'identità dell'Io e del Tu si configurano parallelamente, in un unico processo, o non prendono forma affatto. A questo bisogna aggiungere che mentre per Scheler l'incontro con l'altro avviene primariamente sul piano del sentire, è, come si direbbe oggi, una pratica incarnata, per Stein l'altro viene incontrato primariamente come un oggetto tematico di cognizione. In definitiva per Scheler l'empatia è la particolare abilità di entrare in sintonia con l'altro, percependone i sentimenti e lo stato d'animo, ma questo non implica automaticamente un superamento della prospettiva egocentrica. Questo passaggio per Scheler è possibile solo nell'amare agapico, che resta il concetto centrale. In assenza di tale momento, l'empatia potrebbe essere indirizzata anche contro l'altro, come nel caso del sadico che empatizza con la sofferenza della vittima, ma per goderne. L'empatia non si sviluppa necessariamente nell'amare.<sup>17</sup>

L'altro caposaldo della fenomenologia scheleriana dell'alterità è dato dalla percezione dell'espressività, a cui Scheler dà grande rilievo anche per la comprensione dello sviluppo del neonato.<sup>18</sup> Questo aspetto è indirettamente

---

<sup>16</sup> Questa estensione del significato mi pare particolarmente evidente ad es. in: R. Jeremy, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, Milano 2010.

<sup>17</sup> Sul concetto di empatia ritengo particolarmente preziose le analisi di A. Buttarelli, che ne ha messo in evidenza il carattere "trasformativo". Quello che mi lascia perplesso è il tentativo di immunizzare l'empatia nei confronti della violenza e dell'odio e la sua caratterizzazione in senso esclusivamente positiva, il che a volte sembra sottintendere una identificazione con l'«amore di altro». A mio avviso l'empatia costituisce solo il momento dell'apertura all'altro in quanto alterità, ma poi tale apertura può svilupparsi non solo in un senso positivo, ma anche negativo. Sull'empatia in Stein cfr.: L. Boella e A. Buttarelli, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Milano 2000; F. Brezzi (a cura di), *Amore ed empatia*, Milano 2003.

<sup>18</sup> «Secondo le indagini di W. Stern sulla psicologia dell'infanzia, si può osservare già nel secondo mese di vita che il bambino non rimane indifferente alla voce e al volto della madre, bensì è indotto "a un lieve sorriso". A metà del primo anno di vita si può constatare un differente comportamento rispetto a differenti unità di espressione dei volti dei genitori. Molto correttamente, Koffka nota a questo proposito: "allora rimarrebbe l'impressione che fenomeni come l'"amicizia" e l'"inimicizia" siano estremamente primitivi, più primitivi di quelli di una macchia blu". Da questi e da simili dati di fatto, traiamo la conseguenza che l'"espressione" è addirittura la *primissima* cosa che l'uomo coglie in ciò che esiste nel mondo esterno, e che egli coglie una qualche manifestazione sensibile soltanto e nella misura in cui in essa possano

confermato anche dalle critiche di Gurwitsch a Scheler, a cui fanno riferimento Gallagher e Zahavi. Quello che Gurwitsch contesta a Scheler è addirittura di aver “assolutizzato l’espressività”, cioè di aver pensato che l’espressività non abbia bisogno di essere contestualizzata. In realtà la posizione di Scheler è ben più complessa. Anzi si può notare che è Scheler stesso a fondare il problema della precomprensione in sociologia. La codificazione dell’espressività è un momento essenziale della quotidianità e dell’interazione sociale: quando agisco in una situazione di familiarità opero in base a una precomprensione sociale dell’espressività altrui. In pratica finché le cose procedono senza problemi continuo a vivere dentro la mia mappa mentale. Tale tematica viene sviluppata da Scheler fra il 1911 e il 1923 nel concetto di «disposizione naturale relativa» (*relativ natürliche Weltanschauungen*). A una *relativ natürliche Weltanschauung* appartiene per definizione «tutto ciò che viene presupposto come indubitabile all’interno di un determinato gruppo»<sup>19</sup>. Si tratta di una tesi che nei fatti corrisponde a una sociologizzazione dei vari etnocentrismi e che come tale risultò decisiva per Alfred Schütz nell’elaborazione del concetto di *Lebenswelt*.<sup>20</sup>

È noto che George Herbert Mead ha messo in luce come l’individuo costituisca la propria identità imparando a porsi «*in the role of the other person*», e come questo avvenga già nei bambini attraverso il gioco e l’imitazione dei ruoli sociali dell’adulto. In una prospettiva simile Gurwitsch ha sottolineato che l’individuo è originariamente inserito in un tessuto di relazioni sociali che costituisce la *Menschenwelt* da cui emerge gradualmente attraverso una cooriginaria certezza del Tu.<sup>21</sup>

Si tratta di tesi che Gurwitsch sviluppa anche sotto l’influsso di Scheler. In che cosa consiste allora la differenza? Scheler accanto a una precomprensione sociologica dell’espressività prevede anche casi in cui l’espressività possa rivoluzionare il contesto originario. Nei fatti prevede una dialettica fra espressività e contesto. Gurwitsch invece assolutizzando il primo momento rischia di emarginare i processi di trasformazione del contesto, cioè di bloccare il momento dinamico della sociologia scheleriana. È vero infatti

---

“presentarsi” unità *espressive* psichiche. Qui non si tratta assolutamente di “ragionamento per analogia”; tantomeno il discorso può riferirsi ai complicati “processi di assimilazione” che B. Erdmann ipotizza nei suoi lavori per spiegare questo primo “comprendere”. I brandelli di sensazioni, da cui la psicologia associativa farebbe nascere la nostra immagine del mondo, sono appunto pure finzioni» (*GW VII*, 233).

<sup>19</sup> *GW VIII*, 61.

<sup>20</sup> Cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 212-213. L’influsso di Scheler su Husserl e Schütz a proposito del concetto di *Lebenswelt* è stato sottolineato da M. Frings in: *Person und Dasein*, The Hague 1969, 4. Schütz cita varie volte l’espressione di Scheler riconoscendone l’importanza, cfr. Schütz, *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Torino 1971, 319; 379; 405.

<sup>21</sup> A. Gurwitsch, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin-New York 1977.

che per comprendere l'altro devo in primo luogo prestare attenzione al mondo che condivido con l'altro, ma come si codifica tale mondo comune? E che cosa succede se invece l'altro appartiene a un contesto culturale completamente diverso?

È chiaro che in una situazione "familiare", quella assolutizzata da Gurwitsch, non ho bisogno d'interpretare l'espressione della persona che mi sta di fronte: la desumerò dal contesto sociale in cui ha luogo. Viaggiando in treno, in una situazione normale, non ho bisogno di perdersi in sforzi ermeneutici per comprendere l'espressione del viso e dei movimenti del controllore di biglietti semplicemente perché la sua espressività è già stata codificata socialmente e culturalmente: istintivamente tirerò fuori il biglietto per farlo timbrare prima ancora che me lo abbia chiesto. Questo non esclude che prima o poi mi possa imbattere in qualche incongruenza, ed è lì che la percezione dell'espressività esplica la sua funzione orientativa fondante: trascendendo e rimettendo in discussione il contesto originario in cui è data.

#### *Le aporie dell'esperimento mentale di Robinson*

Il presupposto criticato da Scheler è che il soggetto abbia un accesso immediato a se stesso e che invece l'accesso all'alterità avvenga mediante processi di simulazione o per analogia basati sulla percezione del corpo di un'altra persona.<sup>22</sup> Che cosa significa qui accesso immediato a se stessi? È da intendere come immediato nel senso di non mediato dalla percezione della propria corporeità? Ad es. un individuo che fin dalla nascita non potesse avere alcuna esperienza del proprio corpo avrebbe teoricamente la possibilità di raggiungere una percezione immediata di se stesso? In tal caso si deve supporre che si ha bisogno della percezione della propria corporeità solo per percepire l'altro ma non se stessi? E se invece la percezione della propria espressività è mediata dalla propria corporeità in che senso risulta più evidente della percezione dell'espressività altrui? E basta questo preteso vantaggio a suffragare l'ipotesi secondo cui posso desumere gli stati d'animo di un altro associando alla sua corporeità i vissuti che associo ad espressioni analoghe della mia corporeità? Come faccio a collegare la visione del suo sorriso o delle sue lacrime ai miei vissuti se, prima ancora di vedere il mio sorriso o le mie lacrime in uno specchio, le ho viste nel volto dell'altro? Nessun bambino ha bisogno di osservare in continuazione le proprie espressioni del volto in uno specchio per comprendere quelle del volto della madre. È solo in presenza dell'altro che do forma a me stesso.

Per avvalorare queste tesi, Scheler ha proposto in varie occasioni un esperimento mentale (*Gedankenexperiment*): Robinson, pur vivendo in una

---

<sup>22</sup> Cfr. *GW*, VII, 232.

isola deserta fin dalla nascita, e senza aver mai visto un altro essere umano, avrebbe tuttavia una *Sehnsucht*, un'esperienza di vuoto e di non riempimento rispetto a tutta una serie di atti sociali intenzionali compreso l'amare.<sup>23</sup> La tesi di Scheler è che «se Robinson compisse atti spirituali o del sentire (*Gemüt*) avrebbe una “coscienza di mancanza” e di “non riempimento”» di tali atti e l'impatto di questa esperienza lo porterebbe alla «intuizione e idea assolutamente positive di qualcosa che c'è come sfera del Tu – e di cui soltanto egli non conosce nessun esemplare» (*GW* VII, 230). Il problema è che quel «se» contraddice proprio ciò che Scheler ribadisce continuamente a proposito dell'importanza dell'alterità per lo sviluppo della propria identità: quel Robinson funzionerebbe così solo in astratto – cioè «da un punto di vista teoretico-conoscitivo»<sup>24</sup> – perché in realtà non potrebbe compiere atti spirituali o affettivi così complessi da implicare l'esistenza di un Tu in generale, non potrebbe eseguire atti intenzionalmente sociali per il semplice fatto che in assenza dell'esperienza concreta dell'alterità non avrebbe potuto sviluppare neppure il proprio Io.

L'incongruità dell'esperimento mentale di Robinson non è tuttavia sufficiente a dimostrare la falsità della fenomenologia dell'alterità di Scheler. È quanto traspare nelle recenti considerazioni svolte da Vincenzo Costa,<sup>25</sup> uno dei migliori studiosi di Husserl. Le perplessità nascono dal fatto che Costa, criticando tale esperimento mentale, sembra ritornare alla tesi per cui la socialità non è qualcosa in cui l'individuo è immerso fin dall'inizio, ma qualcosa di cui l'individuo fa esperienza solo una volta che esce al di fuori di sé e incontra l'*alter ego*.<sup>26</sup> Su questo punto c'è ambiguità, perché se da un lato la posizione di Scheler viene circoscritta alle pagine sull'esperimento mentale di Robinson e liquidata come “innatismo”, dall'altro l'idea sviluppata nel resto del *Sympathiebuch*, ma non solo in esso, secondo cui il punto di partenza non può essere il soggetto isolato e l'individuo si costituisce di fronte all'altro, viene implicitamente fatta propria anche da Costa. Lo stesso Husserl, forse anche in modo autonomo dalla presa di posizione di Scheler del 1913 sulla natura intrinsecamente sociale dell'individuo, ha gradualmente superato certe asperità ancora presenti in *Idee I*, ed esplicitamente criticate da Scheler

---

<sup>23</sup> L'esperimento mentale di Robinson compare per la prima volta a pag. 96 dell'*Appendice* ai *Sympathiegefühle* del 1913, poco dopo nella prima parte del *Formalismus* (cfr. II, 511), e infine nel *Sympathiebuch* (cfr. VII, 228-229). Per una discussione su tale esperimento mentale, attraverso un confronto fra le posizioni di Husserl e Scheler, cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit. 231-257.

<sup>24</sup> Cfr. *GW* II, 511; VII, 228.

<sup>25</sup> Cfr. V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Macerata 2009.

<sup>26</sup> Cfr. V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, op. cit., 113.

proprio in questi testi, riconoscendo infine che il problema non è quello di “gettare ponti” fra soggetti isolati, in quanto «una cosa si costituisce per essenza insieme con l'altra».<sup>27</sup> Il problema è quello di chiedersi se io possa veramente raggiungere una consapevolezza di me stesso senza avere contemporaneamente consapevolezza dell'alterità.<sup>28</sup>

Nelle critiche di Costa a Scheler sono individuabili un'accusa di “innatismo” e un rilievo più tecnico, a proposito del riempimento degli atti sociali intenzionali. Relativamente al primo punto Costa sostiene che «secondo Scheler, gli atti sociali non si sarebbero formati nel rapporto effettivo tra uomo e uomo, cioè nel vivo di una relazione intersoggettiva e di un'interazione, non sarebbero la conseguenza dell'apparire di un *alter ego*» ma sarebbero innati.<sup>29</sup> Come ho già osservato si tratta del tentativo di “incapsulare” il pensiero di Scheler nell'accusa di innatismo, ma per appropriarsi poi dell'idea di fondo: è Scheler infatti il primo all'interno del movimento fenomenologico a insistere con maggior chiarezza e convinzione sul fatto che l'identità si costituisce nell'interazione con l'alterità. Il presunto innatismo di Scheler viene dedotto da Costa dall'esperimento mentale di Robinson: Robinson avrebbe un'apertura all'alterità indipendentemente dalla effettiva interazione con l'altro, quindi indipendentemente dall'esperienza, ergo avrebbe un'idea innata dell'alterità. Si tratta di un modo di procedere che fa leva, con perizia, sui punti deboli e le aporie del pensiero di Scheler, ma che purtroppo finisce con il fraintenderne il senso effettivo. Se si applicasse a Husserl, utilizzando al posto dell'innatismo l'accusa di solipsismo, otterrebbe esattamente gli stessi risultati.

Le aporie presenti nel ragionamento di Scheler vanno invece rilevate senza passare sopra alle sfumature che non tornano nel conto. Scheler sostiene che «se» Robinson, cioè un individuo isolato, fosse riuscito a raggiungere una consapevolezza di sé, questa sarebbe possibile solo attraverso una qualche apertura all'alterità. La possibilità di quel «se», come già detto, è proprio ciò che Scheler nega. Scheler cerca di confutare l'ipotesi avversaria fingendo di sposarne il punto di vista: attribuire “socialità” al “soggetto originariamente isolato” è un modo per affondare l'ipotesi dell'io monadologico. Le domande in cerca di risposta rimangono tuttavia numerose: quel Robinson, privato fin

---

<sup>27</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo*, a cura di V. Costa, Torino 2002.

<sup>28</sup> Queste questioni sono al centro non solo di *Forme ed essenza della simpatia* (1923), ma anche dell'opera di G. H. Mead, *Mente, sé e società*, Milano 1966. Il testo di Mead, che si basa su un corso universitario del 1927, rappresenta, assieme al testo di Scheler, uno dei più importanti tentativi del Novecento di ripensare il problema dell'identità in senso non solipsistico.

<sup>29</sup> Cfr. V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Roma 2010, 112.



dalla nascita di una qualsiasi esperienza dell'alterità, anche indiretta, in quell'isola avrebbe mai incontrato se stesso oppure sarebbe rimasto in uno stadio di minorità mentale? E prima della nascita non avrebbe in ogni caso avuto una qualche esperienza di contatto con la madre? Infine, avendo a che fare con un pensatore come Scheler, sarebbe inevitabile chiedersi: in che termini si porrebbe l'apertura intenzionale di un tale Robinson isolato con la possibilità di un'apertura al divino? Come si vede il risultato è quello di moltiplicare gli interrogativi invece di ridurli. Sono pertanto condivisibili le perplessità di Costa sul senso e la riuscita di questo esperimento mentale. Proprio per questo è opportuno non limitarsi a considerare solo l'esperimento mentale di Robinson, ma prendere in esame la fenomenologia dell'alterità di Scheler nel suo complesso.

Per Scheler tale "socialità" originaria non va fatta risalire all'innatismo,<sup>30</sup> ma piuttosto alla teoria dell'unipatia (*Einsfühlung*): l'individuo è un vortice che si forma all'interno del flusso noicentrico. Quello che Costa non considera è che nella prospettiva di Scheler il "soggetto isolato" non è il punto di partenza, ma piuttosto solo quello di arrivo: l'individuo adulto che è capace di pensare in modo autonomo rispetto all'ambiente che lo circonda. I problemi derivano dunque dal proiettare sulla prospettiva di Scheler quella monadologica: in effetti se potesse esistere un "soggetto originariamente isolato", e questi avesse una socialità, ebbene questa potrebbe essere solo "innata". Ma se l'individuo dà forma alla propria singolarità solo nell'interazione con l'altro, si distingue e singolarizza cioè come il vortice dal flusso, allora tale "socialità" non è innata, ma incarnata. Non c'è un'idea innata da risvegliare con l'intuizione, e neppure da porre alla base di atti intenzionali vuoti, ma piuttosto una situazione di comunanza originaria, noicentrica, a cui l'individuo rimane radicato anche successivamente. È una tesi discutibile, che personalmente mi ricorda certe ipotesi di Bateson, ma non è innatismo.

Più rilevante è invece la seconda obiezione. Secondo Costa nel caso di Robinson non si può parlare di mancato riempimento di un atto intenzionale nel senso di Husserl, ma solo di mancanza di un oggetto intenzionale. Robinson «non può avere un atto di amore che non trova riempimento [...] infatti il nostro desiderio presuppone già una vita comunitaria e l'esperienza di un *alter ego*».<sup>31</sup> In pratica qui Scheler confonderebbe la rappresentazione vuota con una direzione istintiva vuota. Al massimo, seguendo il tardo

---

<sup>30</sup> A proposito di tale esperimento mentale Scheler afferma esplicitamente che «di una cosiddetta idea "innata" (virtuale o attuale) non si parlava [nei *Sympathiegefühle* del 1913] e non si parla ora, tantomeno di una "certezza immediata di qualcosa di non esperibile» (*GW* VII, 230; tr. it. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., 223).

<sup>31</sup> V. Costa, *I modi del sentire*, op. cit., 119.

Husserl, si potrebbe affermare che Robinson è guidato da una sorta di “intenzionalità istintiva”, ma in tal caso, secondo Costa, la situazione sarà simile a quella di un neonato che per soddisfare la propria fame cerca invano il seno della madre: non fa l’esperienza di una rappresentazione vuota del seno, ma solo del mancato soddisfacimento della propria fame.

Si tratta di una critica corretta dal punto di vista di Husserl, ma che non considera la possibilità di un diverso modello percettivo, implicante livelli di esperienza pre-rappresentativa dell’alterità. Infatti non mi sembra corretto affermare che il neonato, in mancanza di facoltà rappresentative, «non può avvertire la mancanza del seno della madre o del biberon. Avverte solo che la propria fame non viene soddisfatta».<sup>32</sup> Secondo tale ipotesi il neonato vivrebbe chiuso all’interno di se stesso, e poi assumendo una identità e uscendo dal proprio guscio getterebbe un ponte verso sua madre; invece ipotizzare una “non chiusura” del neonato, significherebbe presupporre che il neonato abbia già un’idea innata dell’alterità. In tal modo si sottovaluta profondamente l’importanza di quello che avviene nel periodo in cui il bambino rimane nel grembo della madre, ma l’esempio non mi convince per un motivo più intrinseco: sicuramente un neonato di poche settimane non ha una rappresentazione (*Vorstellung*) del seno della madre, tuttavia riesce a riconoscerlo e distinguerlo dal biberon: ambedue possono soddisfare l’istinto di fame, il problema è che il neonato, come sa ogni madre che allatta, vuole soddisfarla in un modo ben preciso. Un neonato che viene allattato non si limita ad avvertire «che la propria fame non viene soddisfatta», ma ha una precisa “immagine” di come vuole soddisfare il proprio bisogno. Utilizzo qui il termine “immagine” in un senso specifico, avendo presente la teoria di una funzione pre-rappresentativa del “*Bild*” rintracciabile sia nelle opere di Dilthey che in quelle di Scheler.<sup>33</sup> Il modello percettivo sviluppato da Scheler prevede che la percezione, prima ancora che dalla rappresentazione (*Vorstellung*), venga orientata da una recezione valoriale (*Wertnehmung*) che è già un qualcosa di più che il cieco constatare l’appagamento o meno di un proprio bisogno.<sup>34</sup> Un animale affamato, in mancanza di una facoltà intellettuale rappresentativa, non fa solo l’esperienza della soddisfazione o meno della propria fame, ma ha anche una “immagine” del valore gradevole o sgradevole di quel qualcosa con cui vorrebbe riempirsi lo stomaco. Anche a questo livello può verificarsi una situazione di riempimento o non

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>33</sup> Sulla teoria dei *Bilder* e la sua rilevanza per lo schema corporeo, e quindi la percezione, cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 130-142.

<sup>34</sup> Sulla teoria della priorità della *Wertnehmung* sulla *Wahrnehmung* cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, Napoli 1999, 167-174.

riempimento intenzionale, tanto che anche un animale può rifiutare un cibo particolarmente sgradevole.

È difficile pensare che un neonato entri in contatto con la madre solo dopo aver sviluppato facoltà rappresentative sviluppate, e che fino a quel momento non abbia visto la madre, ma solo il proprio bisogno di accudimento. I presupposti di questa tesi mi pare che siano incompatibili con la tesi secondo cui l'Io e il Tu si determinerebbero in un unico processo, piuttosto rimandano alla classica teoria freudiana di un'origine narcisista dell'individuo,<sup>35</sup> tesi che però oggi incontra sempre maggiori obiezioni. Anche gli studi di Stern hanno messo in discussione l'idea che il neonato sia motivato esclusivamente da pulsioni fisiologiche e non ad es. dal bisogno di riconoscimento.<sup>36</sup> Sembra infatti che la funzione essenziale nello sviluppo psichico sia riservata proprio allo sguardo reciproco fra neonato e madre, come se il neonato crescesse non nel chiuso di una prospettiva narcisistica, ma solo al cospetto dello sguardo e delle cure della madre. Si potrebbe supporre che nell'entrare in contatto visivo con lo sguardo della madre il neonato nasca una seconda volta. È questa una tappa decisiva nel processo di formazione del neonato.

#### *Sull'esemplarità*

Uno dei maggiori limiti del *Sympathiebuch* è l'assenza di un legame esplicito con le analisi condotte da Scheler a proposito del fenomeno dell'esemplarità (*Vorbild*). Se la messa a fuoco del Sé e dell'altro avviene contemporaneamente, allora l'empatia non è solo una scoperta dell'altro, ma nel medesimo tempo è associata a una scoperta e trasformazione di se stessi. Non è solo un porsi accanto all'acrobata, ma anche un essere trasformato dall'esperienza di vederlo librare in aria. Un individuo che non viene messo in discussione, e quindi "ferito" dall'altro, non si salva, perché continuerebbe a costituire la propria identità esclusivamente in base alla propria autoprogettualità, e quindi rimanendo incapace di superare la propria intrascendenza. Il problema è che, come messo ben in luce da Scheler, la realizzazione della propria identità non può mai essere il risultato di una progettualità intenzionale, ma solo la conseguenza di una presa di distanza dal proprio egocentrismo. Solo in tale rottura può prendere forma una vocazione individuale che altrimenti rimarrebbe celata a noi stessi. Qual è allora quella forza capace di strapparci alla nostra intrascendenza? Capace di emancipare l'individuo dalle forze weberiane della tradizione e della legalità?

---

<sup>35</sup> Cfr. S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, Torino 1976.

<sup>36</sup> Cfr. D. N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Torino 2004; R. A. Spitz, *Il primo anno di vita*, Roma 1973.

Scheler in *Modelli e capi*,<sup>37</sup> una raccolta di scritti composti fra il 1912 e il 1921, risponde che è l'esemplarità dell'altro. È l'imprevisto rappresentato dall'irruzione dell'alterità che permette di far luce su noi stessi, di farci capire chi siamo. Si tratta di un'intuizione che rimane assente proprio nel *Sympathiebuch*. Strana "dimenticanza", perché è proprio l'esemplarità a spiegare le dinamiche che si scatenano nel confronto con l'alterità. È l'esemplarità, come forza diversificante, a dar voce alla legge individuale, al dover essere individuale e cioè alla vocazione del singolo. Ma soprattutto l'esemplarità è il momento determinante del percorso espressivo in cui si costituisce l'identità personale.

Ho già proposto di considerare tale connessione fra esemplarità ed espressività come il punto di partenza per un ripensamento della fenomenologia dell'alterità. Non si tratta di porre una «equivalenza fra intersoggettività e espressività»,<sup>38</sup> ma al contrario di ripensare il problema dell'alterità oltre le classiche teorie dell'intersoggettività, facendo riferimento all'espressività. Il Sé e l'alterità prendono forma assieme, in un unico processo, oppure l'Io incontra per la prima volta il Tu solo una volta che esce dalla propria sfera? L'alterità è una dimensione che delimita e costituisce l'identità personale già dall'interno o di cui si fa esperienza solo una volta usciti dalla propria sfera monadica?

Se si propende per la prima ipotesi è a mio avviso inevitabile porsi una serie di interrogativi sull'opportunità di continuare a usare il termine "intersoggettività". Questo termine suggerisce infatti di confinare l'esperienza dell'alterità in una regione situata "fra" soggetti già costituiti, in uno spazio esterno a due soggetti *autopoietici* che entrano in contatto fra loro solo gettandosi ponti. Ecco allora che tale spazio, in cui i soggetti si rapportano fra di loro, va regolamentato nel senso di Hobbes, Kant o Nietzsche, per salvaguardarne l'autonomia, la sua salute e potenza. Il presupposto è che tale interazione sia intesa come un urto o una contaminazione, cioè una minaccia e un limite all'autonomia del soggetto. È invece Hegel che, nella dialettica fra servo e padrone, assume la lotta per il riconoscimento da parte dell'altro come

---

<sup>37</sup> M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Milano 2011.

<sup>38</sup> È questo quanto sembra suggerire L. Boella (cfr. L. Boella, *Introduzione* a: M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Milano 2010, 26) citando un mio passo: «La teoria dell'intersoggettività va dunque dissolta in una teoria dell'espressività: il punto di partenza non è una situazione di intersoggetti, bensì una manifestatività originaria intenzionata ad esprimersi» (G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 246). Non mi pare che in tale passo traspia una qualche "equivalenza" fra espressività e intersoggettività, piuttosto si sottolinea la centralità del fenomeno espressivo. Questa attenzione al fenomeno espressivo era invece assente nella versione precedente della *Introduzione* di Boella, (cfr. L. Boella, *Rileggere il Sympathiebuch*, in: G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Milano 2007, 33-52).

momento centrale per la costituzione dell'identità. Ma si tratta di una alterità vissuta ancora in termini oppositivi.

La tesi che avevo proposto in *La Totalità incompiuta* è che invece esista un ente, la persona, che si differenzia da tutti gli altri in quanto rafforza la propria singolarità *eteropoieticamente*, cioè facendosi contaminare dall'alterità. Per questo al centro ritorna il problema dell'espressività, o meglio: *l'unità vivente che ogni vissuto stabilisce con la propria espressività*<sup>39</sup>. L'espressività implica una "esteriorizzazione", ma tale esteriorizzazione è già "contaminata". Il problema allora non è tanto il "passaggio" dal soggetto incontaminato ad una alterità posta oltre il proprio guscio, ma il rapporto che si stabilisce fra il vissuto e l'espressione, in quanto l'espressione è già "altro" rispetto al proprio vissuto. Il problema non è come uscire da me per gettare un ponte verso l'altro, ma piuttosto come l'altro agisce nel prender forma della mia identità. È il tema dell'esemplarità.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 284-290.

<sup>40</sup> Su questo aspetto cfr. G. Cusinato, *Sull'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo a: M. Scheler, *Modelli e capi*, op. cit., 7-28.