

STEFANO BESOLI*

REQUISITO DI DISTINZIONE ED ESIGENZA DI PROSSIMITÀ
LA CONCEZIONE HUSSERLIANA DELL'EMPATIA COME BASE DELL'INTERSOGGETTIVITÀ
TRASCENDENTALE

Abstract: *Requirement of Distinction and Need for Proximity. The Husserlian Conception of Empathy as the Basis of Transcendental Intersubjectivity*

In this essay my aim is to defend the Husserlian account of empathy. The problem of the other is the touchstone of transcendental phenomenology and I shall argue that the account Husserl provides in the fifth chapter of *Cartesian Meditations* is both schematically sound and methodological fruitful. The philosophic problem of other is particularly acute for Husserl because the aim of his inquiry requires its solution yet the procedure he employs appears to preclude. By analyzing the evolution of the entire Husserlian problem of empathy and, in parallel, the extension of the reduction to intersubjectivity, it was intended to show that whatever the content of empathy, Husserl has reached his philosophical goal: to disclose its foundation and to articulate its invariant eidetic structure.

Keywords: Analogical Apperception, Appresentation, Empathy, Husserl, Phenomenology

O.

L'incontro con il problema dell'intersoggettività non ha rappresentato, in Husserl, il frutto tardivo del suo processo di riflessione e l'esito non voluto di un solipsismo rincarato in senso trascendentale, che avrebbe irrimediabilmente compromesso la possibilità di accedere al tema del mondo e a quello degli altri. Tra le narrazioni in voga in molti ambienti di matrice anche fenomenologica, la riflessione husserliana si sarebbe legata infatti a un disegno solipsistico inemendabile, che avrebbe accompagnato l'incedere sempre più idealistico della sua filosofia, disinteressata tra l'altro ai temi della corporeità. A questo riguardo, il riferimento al corpo è stato invece sempre presente, e in larga parte decisivo, nella filosofia di Husserl, almeno dai tempi di *Ding und Raum* (1907), laddove l'irruzione di un'esperienza legata agli oggetti spaziali e di una riflessione sulla funzione trascendentale delle sensazioni cinestetiche aveva di fatto impostato il progetto di una nuova critica della ragione, che conteneva già aperture circa il ruolo fondante esercitato dal mondo della vita. Al contempo, sono esemplari le riflessioni che Husserl conduce, in *Ideen II*, sulla peculiare bilateralità del corpo. Il nostro corpo ci è dato, infatti, nella sua interiorità, come struttura volizionale, e nella sua dimensione sensoriale, ma ci è dato anche nella sua exteriorità visiva e tattile. In relazione alla corporeità esteriore, Husserl fa un esempio gravido d'implicazioni significative: quando tocco una mano con l'altra, la mano toccata non è data semplicemente come un oggetto, come una cosa, poiché essa sente il contatto, sente di essere toccata. La differenza che intercorre tra toccare il corpo proprio (o una parte di esso) e toccare qualsiasi altra cosa emerge in questa duplice sensazione che scaturisce nel primo caso. Qui, infatti, la relazione tra ciò che tocca e ciò che è toccato è reversibile, e questa reversibilità testimonia che interiorità ed exteriorità corporea sono differenti manifestazioni del medesimo. L'esplorazione corporea che esercito su di me, mi consente di confrontarmi con la mia propria exteriorità, ed è proprio quest'esperienza a rappresentare una precondizione cruciale dell'empatia. Nel toccare la mia mano sinistra non ho ad esempio solo delle sensazioni, ma registro delle «manifestazioni tattili», nel senso che percepisco delle sensazioni tattili che si trasformano in note caratteristiche appartenenti alla mano destra che tocca. Nella stessa mano sinistra toccata si localizzano al tempo stesso, però, una serie di sensazioni tattili che, una volta prese in considerazione, la trasformano, da mera cosa fisica, in un *corpo vivo senziente*¹. È in fondo questo duplice *status* del corpo

* Università di Bologna.

(come soggetto-oggetto), quest'intreccio originario tra ipseità e alterità², a caratterizzare la mia coscienza corporea come abilitata a riconoscere gli altri soggetti corporei. Quando la mia mano sinistra tocca la mano destra, o quando percepisco un'altra parte del mio corpo, io sto infatti sperando me stesso in un modo che anticipa sia il modo in cui un altro farebbe esperienza di un'altra persona, sia quello in cui io stesso farei esperienza di un altro. Non è un caso quindi che su queste basi Husserl giunga ad affermare che la «possibilità della socialità, la possibilità di una comprensione» presupponga una «certa intersoggettività del corpo»³.

Se è vero che il metodo fenomenologico sorge da un mutamento radicale dell'atteggiamento dell'esperienza naturale, con l'obiettivo di comprenderne la relativa coscienza, e che l'istanza del solipsismo è per così dire intrinseca ad esso, lo svolgimento più dispiegato della fenomenologia trascendentale non può essere però confinato alla pur necessaria «*parvenza trascendentale*» in base a cui «tutto ciò che per me può avere valore d'essere, è costituito nel mio ego, per cui sembra che in realtà ogni ente sia un semplice momento del mio proprio essere trascendentale»⁴. Tale impostazione solipsistica, necessariamente richiesta da un atteggiamento trascendentale distinto da quello naturale in cui il solipsismo, nel suo «senso ridicolo e abituale»⁵, trova ospitalità, sembra legare indissolubilmente le sorti della fenomenologia a una prospettiva egologica, che coincide con l'esercizio più ristretto dell'*epoché*, come metodo universale tramite cui «mi colgo come io puro insieme alla vita di coscienza che mi è propria, nella quale e attraverso la quale l'intero mondo oggettivo è per me, così come esso è appunto per me»⁶. Tuttavia, anche se ciò che di volta in volta è esperito – «le cose, l'io stesso, gli altri» – e tutto ciò che ancora resta da esperire è «incluso intenzionalmente nella coscienza stessa», come intenzionalità di cui si può interrogare la struttura nei termini della sua attualità e potenzialità⁷, è chiaro che tale dimensione per così dire privata «porta anticipatamente fuori strada e per lo più paralizza ogni tentativo di dare inizio a una coerente filosofia trascendentale»⁸. Pertanto, la soluzione dell'enigma del solipsismo può delinarsi solo nel momento cui il problema dell'intersoggettività viene posto al centro dello svolgimento sistematico della problematica costitutiva, e cioè nell'orizzonte dell'idea di una fenomenologia trascendentale. Di qui l'inevitabile corso che conduce da una «fenomenologia egologica a una fenomenologia sociologica trascendentale che fa riferimento a una manifesta molteplicità di soggetti coscienti che comunicano tra loro»⁹.

In fenomenologia, il ritorno alla soggettività non può essere caricato di significati prestabiliti, contrapponendo ad esempio tale termine a un'oggettività di stampo naturalistico, o l'io alla dimensione comunitaria e sociale. Il tratto antidogmatico della fenomenologia husserliana consiste nell'accettare, e portare alle estreme conseguenze, la sfida scettica all'atteggiamento naturale, nella cui crisi lo scetticismo stesso era rimasto però impigliato. Nel contesto della riflessione trascendentale, con l'inibizione di ogni ipotesi trascendente, e con la conseguente riduzione al fenomeno, la distinzione tra trascendenza e immanenza non viene a cadere, ma è solo riformulata nel suo senso più autentico, poiché ciò che in tal caso scompare non è che l'assunzione ingenua dell'inseità, frutto di una rigida determinazione di confini regionali. È questa, tra l'altro, una delle ragioni essenziali del ritorno alla soggettività, un ritorno che è costitutivo dell'intersoggettività stessa e della filosofia come scienza rigorosa, ovvero del senso da attribuire all'oggettività e a tutti i dualismi filosoficamente tradizionali. Restando nell'immanenza del piano fenomenico e analizzando il correlarsi dei modi di datità di tutto ciò che si manifesta, la fenomenologia trascendentale husserliana si propone di stabilire analiticamente la costituzione del senso dell'essere trascendente, rifiutando il realismo trascendentale e quello ingenuo come teorie

¹ Husserl (2002a), vol. 2, p. 147.

² Cfr. Husserl (2007), p. 79; (1973a), p. 263; (1973b), p. 457.

³ Husserl (2002a), vol. 2, p. 296.

⁴ Husserl (1966a), p. 298 ss., trad. in parte modif.

⁵ Husserl (2007), p. 222.

⁶ Husserl (2017), p. 92, trad. modif.

⁷ Cfr. Husserl (1966a), p. 289.

⁸ Ivi, p. 298, trad. modif.

⁹ Husserl (1981), p. 68.

precostituite e come tali prive di fondamento. In questo quadro problematico s'inscrive il tema dell'empatia e dell'esperienza dell'estraneo, per cui anche gli altri vanno messi preliminarmente da parte, dovendo essere a loro volta costituiti. Il regredire alla soggettività non fa che sospendere dunque, e mettere fuori gioco, ciò che in verità esso intende raggiungere, vale a dire l'intersoggettività. Allorché per porsi nelle condizioni di costituire l'altro Husserl inizia a parlare del proprio, e ne coglie i tratti costitutivi mettendo da parte l'altro, egli non lo fa per ritagliarsi una posizione isolata entro cui rinchiudersi, ma perché ambisce a configurare il percorso che conduce a essere presso l'altro. Ciò significa che l'analisi fenomenologica si richiama a un metodo che esclude di voler dar luogo a un sistema, cosicché l'adozione husserliana di un solipsismo metodico non può risolversi nell'appello fin troppo ovvio all'essere o allo stare insieme quotidiano e alla certezza che esso sembra comportare. Viceversa, si richiede la fondazione costitutiva dell'alterità, sulla base di una legittimazione fenomenologica che proprio l'istanza scettico-solipsistica è stata in grado di dischiudere. Nel metter capo all'aporia solipsistica, il metodo fenomenologico pone dunque il tema dell'intersoggettività come suo necessario compimento, evocando per così dire il passaggio da Descartes a Leibniz, e precisamente dal cogito a una pluralità indefinita di cogito.

Sotto questo profilo, non c'è mai stato motivo di ritenere che solo il ricorso all'*In-der-welt-sein* potesse superare la scissione tra un io coscienziale e la realtà mondana, tra un ego concepito come *solus ipse* e un ego nelle vesti di *unus inter nos*, dal momento che in Husserl non si è mai coltivata l'idea di un tale divorzio, avendo il tema fenomenologico della correlazione la stessa funzione ricoperta dal *Dasein* e dai vari *Existenzialien*. L'esito più maturo delle analisi condotte da Husserl intorno al tema della correlazione giungono a concepirla non come una mera relazione, ma come un contenuto che esprime il carattere organico dell'esperienza fenomenologica. La correlazione è soggetta a essere tematizzata in diversi modi, e il suo carattere contenutistico si riconosce dal fatto che si è sempre in presenza di qualcosa di più originario dei termini rispetto a cui essa si definisce. Essendo la correlazione lo schema fondamentale che emerge riflessivamente dall'esperienza, questo suo venir prima fa sì che soggetto e oggetto, io e mondo, ego e alter ego vadano visti come secondari rispetto a tale aspetto strutturale. Anche la riflessione trascendentale, che attua questo reticolo di connessioni, non può essere intesa come una proprietà della coscienza singola o un suo stato soggettivamente privato, poiché la riflessione è la proprietà auto-relazionale dell'esperienza stessa, attraverso cui questa – stabilendo un rapporto riflessivo – può focalizzarsi in diversi campi e all'interno di varie linee di forza, cosicché l'ambito dell'esperienza concreta, come risultante dall'intersezione di tanti diversi poli (ego, alter ego, mondo, natura, società ecc.), appare sempre come il più difficile da analizzare.

Senza mai anticipare i risultati del proprio modo di procedere, la fenomenologia husserliana mette tra parentesi l'ovvietà degli altri, ritornando a quella sfera propria in cui si assiste a un primo incontro con essi, reso possibile dalla messa a nudo del fondamento costitutivo dell'alterità. Muovendoci su questo piano, nell'analisi indirizzata a descrivere l'esperienza dell'alterità ci poniamo sul terreno trascendentale e dunque su quello costitutivo: tramite il ritorno al soggetto occorre infatti scoprire il modo di darsi tipico dell'altro come altro. L'altro è sempre dato in termini fenomenici, ma se nella dimensione d'ingenuità che precede l'analisi intenzionale costituente l'altro c'è già, sul piano trascendentale questo esserci già è lasciato in sospenso, investendo tale ovvietà di un nuovo significato che l'arricchisce, disvelandola nella sua accezione più autentica. Nondimeno, se si cerca l'oggettività è perché essa non è ovvia, e l'ingenuità di una concezione che non problematizza l'evidenza di ciò che è oggettivo si presta appunto ad essere messa in crisi, giacché l'oggettivo non è mai esperibile in quanto tale¹⁰. Di conseguenza, solo nell'esigenza di comprenderla l'oggettività può risultare rigorosa, ma per raggiungere l'oggettività occorre prendere anzitutto le mosse dalla costituzione dell'altro. Su questo fronte, Descartes aveva secondo Husserl fallito, non avendo compreso l'autentico senso filosofico della sua scoperta, con l'esito di rimanere invischiato nelle maglie di un problema del realismo del tutto privo di senso. Dando unicamente sviluppo a una metafisica dogmatica e a scienze particolari altrettanto pregiudicate, l'impostazione cartesiana non aveva colto la «soggettività trascendentale della comunità universale dei singoli soggetti trascendentali,

¹⁰ Cfr. Husserl (2008), p. 431 ss., appendice VII, forse inverno 1936-1937.

trascendentalmente legata da una possibile intesa reciproca»¹¹. Le molteplici confusioni derivanti dal realismo ingenuo, dal paralogismo della trascendenza e dalle assurde cose in sé si sarebbero infatti dissolte tracciando il cammino dalla sfera della primordialità al terreno di pertinenza degli altri soggetti, rendendo con ciò ancor più dispiegata l'operatività coscienziale tramite cui ogni cosa costitutivamente si manifesta. Difatti, se si prende in considerazione la «vita trascendentale estranea nella sua comunità con la mia vita propria», la conoscenza va incontro a un incremento, giacché la «costituzione intenzionale del mio mondo cosale» ottiene una «dimensione comunitaria», entrando in comunicazione con la costituzione del medesimo mondo cosale effettuata dall'altro. Così come nel «quadro della mia vita» posso operare un'unificazione sintetica tra la percezione attuale di una cosa e una percezione della medesima cosa «riprodotta nel ricordo», allo stesso modo «penetrando» nell'altro «tramite *empatia*» posso portare a unità sintetica una percezione effettuata dall'altro (e «attribuitagli empaticamente») con la mia propria percezione, maturando la coscienza che si tratti di una medesima cosa percepita da entrambi. Tale situazione si presenta inoltre come reciproca e le cose non stanno del resto in maniera diversa nemmeno per ciò che riguarda le «oggettualità *ideali*». La verità, che è tale per me, lo è in quanto intersoggettiva, essendo costituita a titolo di correlato intenzionale «nella vita conoscitiva di ciascuno». In tal senso, per Husserl il destino della fenomenologia sembra per essenza orientato alla «*monadologia*, anticipata da Leibniz con un geniale *aperçu*»¹². Questa prospettiva ha il merito infatti di rendere giustizia alla pluralità differenziale delle monadi pur nel loro coordinamento trascendentale, esibendo come una riflessione sul sé e sull'alterità a sé porti necessariamente a dar conto del senso d'essere degli altri.

1.

Nel tracciare i contorni di una fenomenologia che è trascendentale perché si fa carico di come la trascendenza debba essere compresa in senso costitutivo, Husserl si assume anche la responsabilità di un «solipsismo trascendentale» che non cede all'ingenuità di arroccarsi in un'immanenza di segno psicologico. Come del resto indica il titolo della *Quinta meditazione cartesiana* («Disvelamento della sfera d'essere trascendentale come intersoggettività monadologica»), la questione posta da Husserl è di natura trascendentale, non riducendosi alla questione di come si sviluppi la mia esperienza dell'altro sotto il profilo strettamente personale o empirico. La faccenda non coinvolge dunque l'assetto introspettivo della psicologia, ma punta a mostrare come l'altro si costituisca in me non come qualcosa di oggettivabile, ma come un soggetto-altro, donatore di senso al pari di me. Il filo conduttore delle indagini husserliane si snoda intorno a una tensione produttiva che, da un lato, è incentrata in maniera più statica sull'obiettivo di delimitare la sfera esperienziale di ciò che è proprio dalla giurisdizione di ciò che è altrui, ma dall'altro approfondisce – in termini di dinamica generativa – il problema della costituzione dell'altro. Al riparo, dunque, da ogni naturalizzazione della soggettività, l'impegno della ricerca fenomenologica non investe sul solipsismo come possibile restrizione all'ambito dei fenomeni psichici individuali, ma guarda all'«immanenza fenomenologica» come a un tratto indispensabile della propria articolazione metodologica. Al fondo del solipsismo ricompreso in senso fenomenologico non vi è l'*outrance* di un'istanza scettica, che chiederebbe conto dell'esistenza degli altri in termini dimostrativi. L'esistenza dell'alterità è per certi versi presuntiva, come quella di ogni altra cosa, ma ciò non significa che essa debba essere dimostrata per non ridursi a un mero risvolto interno del mio flusso coscienziale¹³. L'alterità mi è data in un'esperienza peculiare che contempla un sistema di possibili conferme. Ma al di sopra di tutto ciò vi è il procedimento di riduzione, che disvela l'intenzionalità nel suo fungere, mettendo fuori circuito non solo il mondo ma anche «i miei stati e atti psichici». In tal senso va colta

¹¹ Husserl (1989), p. 198, trad. in parte modif. Cfr. anche Husserl (1956), p. 334.

¹² Husserl (2007), p. 241, trad. in parte modif.

¹³ L'impostazione generale della fenomenologia husserliana – che non prevede alcuna divaricazione tra fenomeno ed essere – non viene contraddetta dal fatto che in un Testo (n. 9) del 1914 o 1915 Husserl, con riferimento all'unitarietà sintetica del corpo vivo estraneo, parli di un io analogo, che viene «posto in maniera tetica, nell'ora, e non in maniera ipotetica» (Husserl, 1973a, p. 274 ss.), ovvero tramite un'appresentazione di stampo posizionale, che non ha dunque nulla a che fare con la mera immaginazione o supposizione congetturale.

l'assurdità del solipsismo che si candida a «teoria della conoscenza», poiché – pur ignorando il principio radicale della riduzione fenomenologica – esso ambisce a disattivare la «*trascendenza*», di cui finisce per fraintendere però il «senso proprio»¹⁴. L'alterità non dev'esser quindi passibile di dimostrazione solo perché ha a che fare con la cornice metodologica del solipsismo, così come più in generale non è lecito, dal punto di vista fenomenologico, ritenere che l'esistenza del mondo esterno necessiti di essere provata. Con ciò, non solo la fenomenologia trascendentale non lede i diritti dell'empirico, ma spinge il «disvelamento fenomenologico dell'*ego* trascendentale»¹⁵ a ricomprendere gli altri nella loro funzione trascendentalmente costitutiva di ogni oggettualità, e cioè come partecipi di una comune esperienza trascendentale, confutando così il «presunto solipsismo» con l'esibizione di un'indagine volta a un «*a priori dell'intenzionalità intersoggettiva*»¹⁶. Tutto ciò rende l'idealismo fenomenologico-trascendentale qualcosa di opposto a qualunque forma di idealismo psicologico, motivando al contempo la sua estraneità rispetto alle speculari contrapposizioni argomentative che hanno connotato il dibattito tra realismo e idealismo comunemente intesi¹⁷. Tra i compiti della fenomenologia trascendentale non c'è dunque quello di ritenere dimostrabile, o addirittura bisognosa di dimostrazione, l'esistenza del mondo o quella degli altri, per cui la problematica di cui essa è investita non incorre nell'errore ontologico che ha avviato il «controsenso» del *realismo trascendentale* cartesiano.

Il fantasma di un io puro, più o meno trascendentalmente purificato, e l'auto-esplicitazione del mio ego non comportano una chiusura monadica della fenomenologia costitutiva. Una volta messo in chiaro il segreto della sua costituzione, così come il senso della coincidenza riguardante il momento empirico e quello trascendentale, il rilievo conferito al soggetto coglie l'aspetto corporeo di umanità sempre in bilico tra natura e spirito. Attraverso la tematizzazione dell'operatività egologica, la fenomenologia sembra mettere allo scoperto la funzione individualizzatrice della coscienza, andando dunque a parare nel solipsismo trascendentale. Ma in verità non è questo l'intento che Husserl persegue. Nel tematizzare il momento trascendentalmente costitutivo, Husserl lo sottrae a una condizione di latenza e anonimata, consentendo di valutarne – sul piano della fenomenologia egologica – la portata operativa. Il modo per confutare lo scandalo del solipsismo trascendentale passa attraverso la capacità fenomenologica d'impostare correttamente il rapporto tra io e mondo, tra ego e alter ego, superando la stessa aporia di un'incomunicabilità delle monadi. Nelle *Meditazioni cartesiane*, il problema dell'esperienza trascendentale dell'estraneo introduce più in generale a quello dell'intersoggettività trascendentale, ed è chiaro che qui non è più semplicemente in atto l'atteggiamento eidetico che fa variare idealmente le possibilità dell'ego, disegnando il vuoto ideale dell'*essere altrimenti*, ma si delinea la problematica dell'*essere un altro* come determinazione costitutiva degli alter ego, che prelude alla concretezza di autentiche possibilità esperienziali dello stesso io. Solo «l'*arte d'interrogare*»¹⁸ in maniera radicale l'esperienza della soggettività e le stratificazioni profonde della vita coscienziale può dar accesso, quindi, al ruolo trascendentale della fenomenologia, disvelando l'intenzionalità costitutiva di tutte le trascendenze od oggettualità in generale. È esattamente a tal riguardo che s'infittisce l'*ingens sylva* dei problemi relativi al costituirsi dell'esperienza dell'alterità e all'intersoggettività propriamente intesa. Infatti, l'assunzione del solipsismo nella sua indispensabile valenza metodologica passa attraverso l'esercizio della riduzione, che sembra dar luogo, inesorabilmente, a una scienza d'*inaudita peculiarità [...]* una scienza per così dire soggettiva in senso assoluto, una scienza il cui oggetto, nel suo essere, è indipendentemente dalla decisione riguardo all'essere o non essere del mondo. Ma ancora più. Può sembrare che il mio ego trascendentale, quello di colui che filosofa, sia e possa essere il primo e l'unico oggetto di tale scienza»¹⁹. In tal modo si riproporrebbe la scabrosa presenza di un solipsismo tale da impedire l'estensione del campo d'indagine fenomenologica e di ridimensionare la portata della stessa fenomenologia trascendentale.

¹⁴ Husserl (2008a), p. 43.

¹⁵ Husserl (2002a), p. 428.

¹⁶ Husserl (1966a), p. 304.

¹⁷ Cfr. Husserl (2002a), vol. 1, p. 426 ss.

¹⁸ Ivi, p. 431.

¹⁹ Husserl (2017), p. 102, trad. modif.

In realtà, però, la parvenza solipsistica che deriva da tale operazione riduttiva contrasta con la gradualità in cui procede la fenomenologia trascendentale nell'attuazione del suo programma integrale. Il compito che attiene a una «*critica dell'esperienza trascendentale di sé*» prevede, infatti, due livelli o piani della ricerca: nel primo «si dovrà attraversare l'intero regno dell'esperienza trascendentale di sé, anzitutto con mera dedizione all'evidenza immanente a tale esperienza nel suo decorso concordante», mentre il secondo «riguarderebbe appunto la critica dell'esperienza trascendentale e, quindi, della conoscenza trascendentale in generale»²⁰. Traducendo il senso di tale articolazione, nel primo stadio della ricerca non si è acquisito ancora, per Husserl, un atteggiamento pienamente filosofico, ma ci si muove nel solco di un'esperienza che è in certo modo naturale, mentre per dischiudere il campo infinito dell'esperienza trascendentale occorre «poter mettere in gioco, nel modo corretto, la problematica dell'intersoggettività, come problematica fondata e dunque di livello superiore»²¹. Il contemplare che tale problematica, almeno nei suoi inizi, si dipana ancora in termini egologici, tramite un solipsismo di segno trascendentale, lascia ancora aperta la questione se la soggettività non maturi in effetti il proprio ruolo costituente solo una volta abbandonata tale condotta solitaria, ovvero quella scelta deliberata di povertà che prelude però a un insospettabile arricchimento del proprio essere. Si è a lungo ritenuto, infatti, che la fenomenologia husserliana fosse rimasta prigioniera dei propri vincoli solipsistici, anche quando – come nella terza parte di *Ideen II* – Husserl si era aperto all'analisi della «soggettività sociale» e della «collettività delle persone»²², lasciando peraltro sempre l'ultima parola al tema dell'individuo e all'individuazione primordiale dello spirito. Detto altrimenti, se tale mondo di relazioni percepito come comune lo è solo tramite me, alla realtà sociale o collettiva sembra spettare ancora un modo di coscienza derivato, che il «fenomenologo avrà il compito di costituire negli scambi assai complessi dell'intersoggettività e di subordinare, da ultimo, all'unica coscienza originaria, la mia»²³.

Tale valutazione relativa al carattere non primario dell'intersoggettività, e al suo dover essere necessariamente costituita, sembrerebbe decretare l'impossibilità di evitare il solipsismo, dando così per scontato il fallimento del carattere trascendentale della fenomenologia. Tuttavia, ciò non rende giustizia all'autentico significato dell'impostazione trascendentale della filosofia husserliana. La sequenza ordinata che regola l'attuazione del metodo fenomenologico non considera l'ampliarsi della soggettività trascendentale in direzione dell'intersoggettività come una mera estensione del campo tematico della fenomenologia, ma gli assegna un rilievo per così dire qualitativo, poiché tramite tale passaggio la soggettività trascendentale finisce per accedere a una migliore comprensione di sé, realizzandosi le condizioni per definire la struttura intersoggettiva dell'esperienza trascendentale²⁴. Anche se con biasimevole ritardo²⁵, Husserl spiega, al riguardo, che l'incomprensione di tale proposta andava messa soprattutto in conto al tenore graduale della sua esposizione e, quindi, all'«incompletezza» che l'aveva inevitabilmente limitata in corso d'opera, sottraendo in qualche modo alla vista la motivazione teleologica intrinseca al suo processo di pensiero. Con la messa in rilievo del ruolo che spetta all'intersoggettività come necessario completamento dell'analisi costitutiva, la fenomenologia husserliana non intendeva concorrere all'indebolimento pluralistico dell'a priori trascendentale, avanzato senza troppo successo in ambito neokantiano, né collocarsi direttamente sulla scia di Kant attraverso una riformulazione del trascendentale in chiave di mera organizzazione analogica dell'esperienza, ma decretare con trasparenza che, con il riferimento alla soggettività trascendentale, non bisogna intendere solo «io in quanto io-stesso trascendentale, concretamente nella mia propria vita trascendentale di coscienza, ma anche: gli altri soggetti [*Mitsubjekte*] che si rivelano come trascendentali nella mia vita trascendentale, nella comunità trascendentale del noi, che insieme con loro viene alla luce. Nell'intersoggettività

²⁰ Ivi, p. 101, trad. modif.

²¹ Ivi, p. 102, trad. modif.

²² Cfr. Husserl (2002a), vol. 2, p. 194 ss.

²³ Ricoeur (1985), p. 65.

²⁴ Cfr. Husserl (1973c), p. 17. Testo n. 1, fine marzo-inizio aprile 1929. Si tratta della prima redazione della *Quinta Meditazione cartesiana*.

²⁵ Cfr. Husserl (2002a), vol. 1, p. 426 ss. e n. 2; (1966a), p. 301, n. 27.

trascendentale si costituisce dunque il mondo reale in quanto mondo obiettivo, in quanto esistente per “chiunque”²⁶.

In linea con tale indicazione, Husserl sottolinea che il «mondo è costantemente là per noi, ma anzitutto è là per me. Con ciò è per me là anche il fatto, e solo per questo esso ha senso per me, che il mondo è là *per noi* ed è là come il medesimo mondo»²⁷. Su questa base, è ovvio riconoscere che l'introduzione dell'intersoggettività non può essere vista come un'espansione, dall'esterno, della sfera più riparata della soggettività, ma va inteso come un approfondimento ben radicato nelle maglie di un procedimento riduttivo che non poteva arrestarsi di fronte a una barriera di fatto inesistente. L'esito della riduzione non circoscrive l'ambito della soggettività trascendentale, ma interessa ugualmente «l'intersoggettività trascendentale che si dischiude in essa»²⁸, al punto che quest'ultima si configura come «l'assoluto che sveliamo, è il “fatto” assoluto»²⁹. Ciò comporta che l'assoluto si rivela nel modo in cui le «soggettività assolute» sono intersoggettivamente in relazione tra loro³⁰, per cui la «piena universalità della soggettività trascendentale» va intesa come «inter-soggettività», di cui il mondo non può che essere il correlato³¹. Il profondo legame che unisce la fenomenologia trascendentale all'intersoggettività si manifesta nel riconoscere, dunque, che la «socialità intersoggettivo-trascendentale» è il terreno in cui, più in generale, si costituiscono la natura e il mondo, ma anche «l'essere intersoggettivo di tutte le oggettualità ideali»³², poiché «l'essere primo in sé» della totalità monadica³³ racchiude la «fonte intenzionale di ogni verità e di ogni essere autenticamente vero»³⁴. Ciò che consentirebbe di conferire senso e validità ad ogni cosa, riscattando anche la metafisica da un'ingenuità atavica, è la chiarificazione del problema costitutivo dell'intersoggettività, nella misura in cui la «sola trascendenza che si può dire propriamente tale, e tutto ciò che altrimenti è chiamato, come il mondo oggettivo, trascendenza, si basa sulla trascendenza della soggettività estranea»³⁵. È nel mio *ego* che il trascendente inizia a precisarsi, dapprima in maniera indeterminata, come l'altro da me che «rende possibile in modo costitutivo un nuovo campo infinito di ciò che mi è estraneo: una natura oggettiva e un mondo oggettivo, cui appartengono tutti gli altri e me stesso. Nell'essenza di tale costituzione, che sorge sulla base di altri “puri” [...] si trova che gli altri per me non restino isolati, ma che piuttosto [...] si costituisca una comunità di io che include me stesso [...] e infine una comunità di monadi tale per cui [...] si costituisca un unico e medesimo mondo»³⁶. Scoprendo in me la presenza dell'altro, scopro dunque una trascendenza che mi fa appartenere a una comunità, poiché – non essendo tale trascendenza riducibile ai miei modi coscienziali – si tratta di una trascendenza che necessariamente rimanda a una sfera intersoggettiva, in cui si esprime la *trascendentalità del noi*³⁷. Nella sua unità, il campo trascendentale è attraversato da una molteplicità, ed è così che la soggettività si trasforma in intersoggettività, in un noi che ha il potere di costituire.

2.

A lungo, le *Meditazioni cartesiane* sono state ritenute un'opera che consacrava la fenomenologia a una nuova specie di cartesianismo, che avrebbe potuto adottare, quindi,

²⁶ Husserl (2002a), vol. 1, p. 428. Sulla costituzione dell'«orizzonte degli altri io trascendentali», ovvero dei soggetti appartenenti all'«intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo», cfr. Husserl (2008a), p. 210 ss.

²⁷ Husserl (1966a), p. 299, trad. modif.

²⁸ Husserl (1973c), p. 73, ma cfr. anche p. 74 ss. Si tratta del Testo n. 5, senza dubbio del 1930.

²⁹ Ivi, p. 403. Appendice XXIII, all'incirca 13 novembre 1931.

³⁰ Cfr. Husserl (1973a), p. 482. Appendice LVIII, copia senza dubbio del 1927 di un testo del 1920 o un po' posteriore.

³¹ Husserl (1956), p. 480. Appendice XXX, all'incirca 1924.

³² Husserl (2017), p. 65 ss., *Lezioni parigine*.

³³ Cfr. ivi, p. 240.

³⁴ Husserl (1956), p. 449. Appendice XXIII, stesa senza dubbio nel 1925, alla quarantottesima lezione di *Erste Philosophie II*. Cfr. anche Husserl (1962/1968²), p. 344. Si tratta degli *Amsterdamer Vorträge* del 1928. E p. 474, si tratta dell'appendice XXII, del 1923, al § 37 della *Phänomenologische Psychologie*.

³⁵ Husserl (1956), p. 495. Si tratta dell'appendice XXXI, del 1923, alla cinquantaquattresima lezione.

³⁶ Husserl (2017), p. 184 ss., trad. modif.

³⁷ Cfr. ivi, p. 185.

solo una forma egologica e affrontare il problema della costituzione dell'altro a margine dello sviluppo di un'egologia trascendentale. L'opinione assai diffusa che la fenomenologia potesse essere possibile solo in tale fisionomia derivava dai «frintamenti del senso e del modo in cui la riduzione va eseguita»³⁸, per cui il disegno stesso dell'intera fenomenologia, «*come prima forma rigorosamente scientifica*»³⁹ dell'idealismo trascendentale, rischiava di rimanere consegnato ai limiti inaggrabili di un atteggiamento solipsistico. Ma in contrasto con le perplessità suscitate dal solipsismo cosiddetto trascendentale, una più mirata considerazione dell'itinerario filosofico husserliano avrebbe mostrato che il contributo dell'alterità viene prima della relativa esperienza ed è al tempo stesso indipendente dall'incontro che l'io realizza con l'altro, all'insegna del fatto che l'intersoggettività non è rubricabile a relazione contingente, appartenendo viceversa a priori alla struttura della soggettività costituente. Tutto ciò lascia intendere come soggettività e intersoggettività non siano alternative o in competizione tra loro, ma vadano concepite nella loro complementarità e interdipendenza reciproca. L'accusa di cartesianismo è un equivoco per molti versi ridicolo⁴⁰, anche se la fenomenologia husserliana non rinnega la necessità di approfondire il polo soggettivo della relazione. Ma tentare di descrivere, nella sua sterminata ampiezza, il campo delineato dall'ego cogito, concepito come il chi della relazione intenzionale, significa forse cadere prigionieri nelle maglie del solipsismo? La teoria husserliana dell'intenzionalità non impegna, in tal senso, a una forma d'internalismo, che sarebbe ulteriormente compromesso da un solipsismo addirittura metafisico. La richiesta che il solipsismo costituirebbe la debolezza fatale della fenomenologia non è nuova, ma s'inibisce dal cogliere la radicalità della sua impostazione. Non solo Husserl non è solipsista, ma l'intersoggettività non è un problema isolato che la fenomenologia trascendentale finisca per affrontare quasi casualmente, poiché – come lui sostiene nelle *Meditazioni Cartesiane* – è possibile cogliere l'autentico significato dell'idealismo trascendentale solo prendendo in considerazione il problema dell'intersoggettività. Come evento storico, la fenomenologia s'inscrive nel movimento trascendentalistico, cercando però di evitarne il limite del soggettivismo attraverso il superamento di ogni atteggiamento antropologico e mondano nell'unità intenzionale dell'esperienza – di tutta l'esperienza vissuta umana – racchiusa nella nozione di mondo come «concrezione dell'intersoggettività trascendentale»⁴¹.

Nell'incontro con l'altro, tramite l'esperienza empatica si costituisce la vita intersoggettiva in un flusso temporale che condiziona lo stesso operare della soggettività trascendentalmente costitutiva, imponendo a questa anche un legame di tipo generativo. Ogni soggetto implica sempre l'esistenza di un altro, formando una coesistenza comunitaria che ha luogo nel tempo, assumendo perciò i tratti della storicità. Proprio la fondazione sistematica di una teoria della soggettività trascendentale, dischiusa nella sua intrinseca natura intersoggettiva, ha progressivamente orientato la ricognizione husserliana riguardante la produttività della vita esperienziale verso nuovi contenuti noematici, rappresentati dal mondo della prassi, dall'aspirazione etica e religiosa, dagli infiniti risvolti culturali della socialità, riattivando il senso di una teleologia intimamente connessa ai principi dell'analisi intenzionale. «L'essere in sé primo, che precede e reca in sé ogni oggettività mondana, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che diviene comunità in varie forme. Ma all'interno della sfera monadica effettiva, e come ideale possibilità d'essenza, in ogni monade immaginabile compaiono tutti i problemi della fatticità accidentale, della morte, del destino, della possibilità di un'"autentica" vita umana, che si richiede in un significato particolare "piena di senso" – tra cui anche i problemi del "senso" della storia e altri problemi più elevati»⁴². Oltre a rimuovere le critiche sull'aver condotto l'indagine fenomenologica in chiave solipsistica, l'esplicitazione del tema dell'intersoggettività distoglie dalla filosofia husserliana anche le accuse di aver privilegiato la dimensione intellettualistica della soggettività stessa, trascurando gli aspetti della vita pratica e le problematiche della cosiddetta "esistenza". Tuttavia, non si trattava di restare,

³⁸ Husserl (2007), p. 231.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. Husserl (2008a), p. 215.

⁴¹ Husserl (2008), p. 281.

⁴² Husserl (2017), p. 240, trad. modif.

per Husserl, sul piano della soggettività mondana, dell'uomo inteso come ente antropologico, ma di avviare il passaggio a una fenomenologia sociologico-trascendentale, facendo emergere dalla sfera passiva e genetica dell'intersoggettività campi d'interesse fino a quel momento insondati. La prospettiva di una vita trascendentale che costituisce il mondo prende le mosse dall'esplicitazione del motivo trascendentale che anima la genesi stessa del soggetto, poiché una dottrina della comunità richiede che l'intenzionalità egoica sia capace di accedere all'intenzionalità dell'altro, costituendo un senso condiviso che procede anzitutto da una mediazione corporea. «Se ogni monade è realmente [*reell*] un'unità assolutamente chiusa, il giungere irreal e intenzionale dell'altro nella mia primordialità non è irreal nel senso di un essere sognato in essa o di un essere presente alla maniera di una mera fantasia. Ciò che esiste è in comunione intenzionale con ciò che esiste. È un legame di principio peculiare, un'effettiva comunità, quella che per l'appunto rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo, di un mondo di uomini e cose»⁴³.

Husserl s'imbatte nel tema dell'intersoggettività – termine messo in circolazione nella filosofia tedesca da Johannes Volkelt nel 1886 (*Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*) – fin dalle *Ricerche logiche*, partendo dal problema della funzione comunicativa delle espressioni linguistiche affrontato nella *Prima ricerca logica*. Al riguardo, la questione riguardante la comprensione dell'altro e l'individuazione del meccanismo associativo che avrebbe potuto condurre al di là dell'esperienza di sé eccedeva però l'orizzonte problematico delle *Ricerche logiche*⁴⁴. La questione dell'esperienza dell'altro in quanto tale appare infatti, in senso proprio, nel momento in cui egli inizia a porre i fondamenti metodologici della fenomenologia, ovvero dal 1905 circa, periodo nel quale viene messa a punto la riduzione fenomenologica come «il più fondamentale di tutti i metodi»⁴⁵. È infatti il metodo stesso della riduzione che costringe Husserl a porre il problema dell'intersoggettività, chiedendosi come la riduzione, intesa come riconduzione a una coscienza contrassegnata da assoluta purezza, possa render conto anche di una pluralità di coscienze ugualmente assolute. In fondo, è l'assunzione consapevole del solipsismo come artificio, come «esperimento di pensiero»⁴⁶ e vera e propria finzione che rimanda alla fondazione costitutiva dell'alterità, nel senso che l'aporia solipsistica sprona il metodo fenomenologico a cogliere nel tema dell'intersoggettività il suo necessario compimento. In un manoscritto all'incirca del 1908, intitolato *Monadologia*, Husserl dice che «la mia coscienza è essere assoluto e ogni coscienza è essere assoluto [...] La tua coscienza è per la mia coscienza un essere esteriore *assoluto* e la mia coscienza lo è per te»⁴⁷. Ma già in precedenza, in un testo del *Nachlass* redatto a Seefeld nell'estate del 1905, Husserl aveva introdotto la questione sulla «differenza degli individui» e sul «fare esperienza in relazione ad altri», con riferimento all'individualità dell'io e dei relativi vissuti⁴⁸. Ma non c'è solo il porre sullo stesso piano l'io e il tu, con il richiamo cioè a una comunicazione intermonadica. Con lo stagliarsi di una trama intersoggettiva, l'istanza solipsistica formula un'obiezione intrinseca allo stesso programma della fenomenologia, rintracciando all'interno dell'ego l'esperienza di qualcosa che mi trascende in ragione della sua alterità, che mi è irriducibile avendo a sua volta la forma dell'*ego*, rappresentando una trascendenza più spinta di qualunque altra cosa, quasi a configurare la più autentica trascendenza del mondo. Qui compare, come ulteriore ingrediente della problematica costitutiva dell'alterità, e dunque dell'intersoggettività trascendentale, il richiamo all'empatia (*Einfühlung*) come forma esperienziale *sui generis* – per dirla con le parole di Edith Stein⁴⁹ – e cioè a una forma d'intenzionalità indirizzata ai vissuti altrui⁵⁰.

Tra il 1905 e il 1911 Husserl si è confrontato in maniera approfondita con alcune tra le principali teorie riguardanti la conoscenza dell'io estraneo, e in particolar modo con quella sviluppata da Benno Erdmann sulla base di una «conclusione per analogia» e con la

⁴³ Ivi, p. 209, trad. modif.

⁴⁴ Cfr. Kern (1973a), p. XXIV.

⁴⁵ Husserl (1956), p. 234.

⁴⁶ Husserl (2002a), vol. 2, p. 83.

⁴⁷ Husserl (1973a), p. 6. Si tratta dell'Appendice III, datata intorno al 1908.

⁴⁸ Ivi, p. 1 ss. Testo n. 1, Seefeld (1905). Cfr. anche appendice I, all'incirca del 1908, p. 3 ss.

⁴⁹ Cfr. Stein (1998), p. 79.

⁵⁰ Cfr. Husserl (2008b), p. 617, laddove si dice che l'empatia o «l'esperire comprendente» è in ogni caso, comunque ci si voglia esprimere, «*esperienza*» (testo n. 53 del 14 dicembre 1932).

dottrina di Theodor Lipps, impiantata su uno sfondo di natura estetica. Husserl aveva già fatto uso in senso proprio del termine *Einfühlung* nel corso di lezioni del 1905 sulla “teoria del giudizio”⁵¹, avendolo ripreso dagli scritti lippsiani o forse anche dalla lettura attenta di *Über Annahmen* (1902, in particolare §§ 53-54), l’opera fondamentale di Alexius Meinong⁵². Nondimeno, è senz’altro la dottrina di Lipps ad aver attirato i maggiori rilievi critici da parte di Husserl, sebbene non mancassero alcune convergenze tematiche con la concezione lippsiana dell’empatia, che finirono infatti per ostacolare, *in itinere*, una soluzione del «*problema dell’empatia come costituzione dell’io estraneo nella mia coscienza*»⁵³. Il rifiuto della teoria di Lipps è banalmente confermato dal fatto che Husserl considerava l’*Einfühlung* una «*falsa espressione*»⁵⁴, ma certo le ragioni del contrasto erano più profonde. Non era chiaro, ad esempio, se con tale termine s’intendesse che l’io proietta il proprio sé in un corpo estraneo o se esso stesse realmente incontrando il sé estraneo tramite il suo corpo. In ogni caso, l’esperienza estranea non poteva mai tradursi, per Husserl, nella proiezione di un vissuto immediato in un corpo esteriormente percepito, con l’aggravante di potersi addirittura sentire tutt’uno con l’altro. Con nettezza, Husserl afferma infatti che «*non ha luogo propriamente alcun’empatia [...] alcun procedimento analogico, alcuna conclusione per analogia o trasposizione analogica [...] Ciò che qui si effettua è senz’altro l’appercezione della vita psichica estranea. Il corpo estraneo viene compreso, nella sua manifestazione esteriore, come corpo*»⁵⁵. Nondimeno, il problema della costituzione dell’altro non riguarda più un’assunzione empirica, destituita di significato, e tanto meno attiene al piano delle argomentazioni dialettiche o a ipotesi di natura metafisica, bensì esige l’esplicitazione fenomenologica di ciò che si indica con l’espressione “*alter ego*”. Liberi da ogni ovvietà, si tratta di comprendere il senso della presenza soggettivamente estranea dell’altro a me. «Dobbiamo farci un’idea approfondita dell’intenzionalità implicita ed esplicita nella quale, sul terreno del nostro ego trascendentale, si annuncia e verifica l’*alter ego*, e di come – in quali intenzionalità, in quali sintesi e in quali motivazioni – si forma in me il senso “*alter ego*” e, sotto il titolo di esperienza concordante dell’estraneo, viene verificato come essente nel suo essere e perfino, alla sua maniera, come esso stesso-là. Queste esperienze e le loro operazioni sono fatti trascendentali della mia sfera fenomenologica. In quale altro modo, se non interrogandoli, posso esplicitare in tutti i suoi aspetti il senso degli altri essenti?»⁵⁶.

Fin dalle sue prime riflessioni sul tema, Husserl si rifiuta quindi di trattare l’empatia in termini di ragionamento analogico o di argomento inferenziale, secondo la formulazione che procedeva da John Stuart Mill (*An Examination of Sir William Hamilton’s Philosophy*, 1865)⁵⁷, allontanandosi sensibilmente anche dalla modalità cartesiana – esibita nella seconda *Meditazione metafisica* nell’esempio dei possibili automi valutati come uomini – che si reggeva su una trasposizione intellettuale o su un vero e proprio giudizio, capace di condurci a vedere ciò che in realtà si nasconde alla vista. L’opposizione nei confronti del tentativo di render conto dell’empatia in termini di meccanismo proiettivo e imitativo porta Husserl a considerare la posizione di Lipps come un «rifugio dell’ignoranza fenomenologica»⁵⁸, poiché – invece d’invocare un’inesplicata «dottrina degli istinti» – si sarebbe dovuto chiarire ciò che legittima tale esperienza o percezione dell’estraneo. Essendo ogni appercezione un’«appercezione d’esperienza», si trattava di operare una ricognizione strutturale della coscienza di un oggetto trascendente, la cui trascendenza si può solo costituire nella forma di una coscienza che “intende” ed esige un riempimento motivato. Stante che l’empatia, come accesso alla vita coscienziale altrui, può assumere solo una forma indiretta, giacché con essa ci si limita ad essere presso l’altro senza identificarci con esso o costruircene un’immagine a guisa di un atteggiamento riproduttivo che falsificherebbe la natura stessa di quest’incontro, il percorso di tale meccanismo associativo presenta, da un lato, il filo conduttore di ciò che originariamente e da sempre

⁵¹ Husserl (2002b), p. 136 ss.

⁵² Cfr. Kern (1973a), p. XXVI ss.

⁵³ Husserl (1973a), p. 44, n. 1. Testo n. 3 del 1909.

⁵⁴ Ivi, p. 335 ss. Testo n. 13 del 1914 o 1915.

⁵⁵ Ivi, p. 338.

⁵⁶ Husserl (2017), p. 166 ss., trad. modif.

⁵⁷ Cfr. al riguardo Zahavi (2001), (2010), (2018).

⁵⁸ Husserl (1973a), p. 24. Testo n. 2, precedente al 1909.

è di nostra appartenenza e, dall'altro, il materiale estraneo che va ricostruito nei termini di un'analisi intenzionale del riferimento a un *alter ego*. Affermare che un'esperienza, come quella empatica, è per così dire mediata non comporta però sostenere che essa possa risultare fondata su un ragionamento di qualche tipo, non importa se analogico. Nei tratti evolutivi dell'impostazione trascelta, Husserl giunge a esplicitare infatti che «l'entropatia [empatia] non è un esperire mediato nel senso che l'altro venga esperito come qualcosa di psicofisicamente dipendente dal suo corpo somatico, ma un'esperienza immediata dell'altro [e] qualcosa di analogo vale per l'esperienza della comunicazione con altri, del commercio reciproco con loro»⁵⁹. Ciò significa che, nella *Fremderfahrung*, dell'altro non percepiamo solo le sembianze corporee. Attraverso la mediazione necessaria dell'empatia, «noi “vediamo” l'altro e non soltanto il corpo vivo dell'altro; egli ci è presente non solo corporalmente, ma anche spiritualmente, “nella sua persona”»⁶⁰.

3.

Il tema dell'intersoggettività, per quanto si sviluppi in maniera continua nei manoscritti di ricerca husserliani fin dal primo decennio del Novecento, trova il suo snodo decisivo nella *Quinta* meditazione cartesiana, in cui Husserl sceglie ancora di battere, in prima istanza, la via cartesiana della riduzione. In questa meditazione, l'interesse per la questione dell'altro sembra assumere anche toni drammatici, proprio per il rilancio del tema solipsistico. Husserl parte, alla maniera di Descartes, dall'evidenza assoluta dell'ego, ma sottolinea come questi abbia tradito tale impostazione cogliendo nell'ego cogito una sorta di assioma, di primo anello di una catena deduttiva che va dalla scoperta del soggetto come *res cogitans* a quella di un Dio veridico, permettendo di riaffermare tutto ciò che era caduto sotto la scure del dubbio iperbolico, e cioè la totalità del mondo esterno. Di Descartes, però, Husserl non conserva né il motivo egologico, né quello teologico, ed è per questo che gli occorre trovare una soluzione diversa al problema di ciò che garantisce il valere dell'oggettività. Se per Descartes Dio è il garante della realtà del mondo esterno, per Husserl la fondazione dell'oggettività può essere data solo tramite l'intersoggettività – il che comporta il superamento del solipsismo, trasformando l'obiezione di solipsismo in argomento o, in altri termini, attraverso un superamento del solipsismo dall'interno, con la possibilità di accedere all'altro a partire dalla stessa dimensione solipsista richiesta dall'*incipit* del metodo fenomenologico. Husserl cerca di mostrare, infatti, come una teoria della comunità sia erigibile solo su queste basi. Ciò è possibile se l'intenzionalità solipsista (dell'ego puro) è in grado di trovare in essa un accesso all'intenzionalità dell'altro, ovvero se il senso costituito da me è al tempo stesso un senso che vale anche per l'altro. Ma tutto ciò si mostrerà possibile solo in maniera mediata, e la mediazione è data anzitutto tramite il corpo. Il fatto che Husserl, nel § 49 delle *Meditazioni cartesiane*, giunga a definire l'altro io come il «primo estraneo in sé (il primo non-io)»⁶¹ – laddove Nietzsche, nella *Genealogia della morale*, stabilisce invece che ognuno è il più lontano da sé – significa che ciascun oggetto, in qualità a sua volta di non-io, dev'essere fondato su questo non-io più originario, su quest'alterità, per cui la stessa oggettività non può che essere fondata sull'intersoggettività. La riflessione fenomenologica sul modo di dati dell'altro è implicitamente portatrice, dunque, di una tesi ontologica che, in negativo, indica che non si tratta, al riguardo, di un commercio diretto tra anime o di un'unione mistica tra ego trascendentali. Interpretazioni del genere vengono rigettate alla fonte, anche perché gli altri ego non sono separabili dal tipo di evidenza strutturale prescritto dal loro senso ontico. Tale riflessione è portatrice, perciò, di una specifica presa di posizione metodologica: se la vita trascendentale dell'altro si può dare solo in maniera fondata sullo strato materiale della corporeità, e se non è per principio passibile di presentarsi in maniera diretta, l'analisi costituente deve chiarire le specificità strutturali dell'intenzione e dell'evidenza che ne ha. Qual è dunque la motivazione che mi conduce a porre un senso ontico che oltrepassa le mie possibilità d'attestazione o di conferma propriamente intuitiva? E come si manifesta, o si annuncia, un tale senso psichico o trascendentale sulla base dello strato materiale del

⁵⁹ Husserl (2000b), p. 361.

⁶⁰ *Ibidem*, trad. in parte modificata.

⁶¹ Husserl (2017), p. 184.

mondo percettivo? E infine, come può tale senso confermarsi non potendo accedere all'evidenza di una presenza immediata?

Essendo condotta sul terreno percettivo, la costituzione dell'altro infrange alla radice ogni discorso solipsistico⁶², introducendo di necessità considerazioni che accentuano l'aspetto della mediazione, sia rispetto al tema della natura, sia in relazione a quello della cultura e del mondo umano più in generale. Nell'esperienza trascendentale dell'alterità, che avviene per il tramite dell'empatia, il corpo dell'altro non è più inteso in termini cosali, e neppure semplicemente come corpo vivo, ma come mezzo espressivo attraverso cui si legge l'intenzionalità operante dell'alter ego. A differenza di Scheler, per Husserl non è possibile avere un'immediata esperienza dell'alterità, giacché se l'altro da me potesse risultarmi direttamente accessibile, finirebbe per fare tutt'uno con me, andando persa con ciò la sua caratteristica essenziale di essere per l'appunto altro. Nel campo percettivo, c'è qualcosa di caratterizzabile come un altro corpo vivo, che è a sua volta soggetto di percezione. Esso non si risolve però nel suo mero esser presente, poiché in tal senso non sarebbe per me un altro, e in fondo nemmeno un corpo vivo. Se l'esperienza originale è limitata sempre alla percezione che si ha del proprio corpo e all'aspetto materiale o fisico dei corpi percepiti, l'altro eccede invece la semplice presenza, essendo piuttosto co-presente. Di qui la circostanza che l'atto intenzionale percettivo, che reca a datità l'altro come tale, venga designato come «appresentazione»⁶³. L'altro è infatti co-presente o, detto altrimenti, presentificato, non fruendo della presenza originale che qualifica l'essere egologico che mi è proprio. L'essere dato solo come co-presente non comporta però il fatto che esso rientri in una sorta di presunzione indiretta, ma indica che l'esperienza dell'altro si limita ad appresentare, giacché l'altro – pur essendo nel mio orizzonte percettivo – vi compare come espressione di una radicale trascendenza. In altri termini, se delle cose possiamo avere un'esperienza direttamente percettiva, per esperire l'alterità personale occorre far ricorso al *medium* dell'empatia, in corrispondenza del maggior grado di complessità e dignità concettuale che vige in tale sfera non naturalistica. In considerazione di tutto ciò, è evidente che nell'esperienza dell'estraneo non si tratta di ridurre a tutti i costi la distanza tra ego e alter ego, bensì di comprendere a pieno il senso che tale distanza riserva. La certificazione dell'esistenza dell'alter ego si annida, infatti, nel suo costituirsi nelle profondità dell'ego, per cui una confutazione radicale del solipsismo ottiene la sua cogenza a prescindere da prove riguardanti l'ingenua trascendenza dell'altro, stante che la reciproca collaborazione di ego e alter ego nella costituzione dell'oggettività mondana testimonia di un vincolo ben più saldo di qualunque legame che si configuri come esteriore. Il senso dell'alterità, che prende corpo già al livello pre-egoico del flusso iletico e dell'orizzonte temporale che spontaneamente organizza i *sense-data* in base a un'intenzionalità passiva e latente, rivela l'originaria natura intersoggettiva del nesso che l'ipseità stringe con l'alterità che la abita fin dall'inizio, nella misura in cui l'alterità a sé svela come l'altro che si costituisce in me non sia semplicemente un altro, ma un altro sé. L'alterità dell'altro manifesta, infatti, una peculiare absolutezza pur essendo costituita nello sfondo egoico in cui la riduzione tematica alla «sfera del proprio», ovvero di «ciò che mi appartiene propriamente», s'inscrive – come forma peculiare di *epoché* – in un saldo regime trascendentale⁶⁴. L'alter ego e la rispettiva alterità non sono quindi rubricabili a mere rappresentazioni del soggetto o a variazioni eidetiche del proprio ego, e in ciò si racchiude il mistero – per nulla paradossale – di un accesso all'altro che procede dai risvolti più propri della mia esperienza, da ciò che custodiamo di più proprio. Il costituirsi nell'ego di un alter ego passa sempre attraverso il riconoscimento di ciò che è proprio, partendo anzitutto dal mio corpo proprio per spingersi fino al corpo altrui tramite una sorta di sentire, carico di valenze cognitive ma anche di connotati emozionali e affettivi. In questa cornice problematica entra in gioco l'empatia – termine che nelle *Meditazioni cartesiane* fa la sua comparsa nel § 47 – imponendo di farsi carico dell'esperienza dell'altro tramite l'individuazione della prossimità che regna, in termini strutturali, tra l'ego e l'alter ego. Il

⁶² Cfr. Husserl (1973b), appendice XLIII, n. 17, pp. 341-357: *Il controsenso del realismo trascendentale. Contro l'obiezione del solipsismo* (fine 1924). Si veda però anche Husserl (1973c), Testo n. 1: *Erste Fassung der fünften Cartesianischen Meditation*, fine marzo-inizio aprile 1929, p. 3 ss.

⁶³ Cfr. Husserl (2017), p. 186 ss.

⁶⁴ Ivi, p. 169 ss.

condividere una comunità esperienziale, che ha come nucleo portante il tema della corporeità, conduce a riflettere sulla peculiarità del legame che ci unisce all'altro, vale a dire a ciò che fa sì che l'altro mi sia presente ma come altro, al punto che si può dire vi sia anche un'«originalità dell'appresentazione», poiché la «mia "percezione" degli altri è un originale darsi in se stessi [*Selbstgebung*] degli altri uomini»⁶⁵, nel quale tale appresentazione si legittima, in maniera conseguente, nella sintesi di un'esperienza progrediente e sempre più completa, che tende all'auto-conferma.

Nell'evoluzione del suo pensiero e nella conseguente radicalizzazione di certi temi, l'indagine husserliana sull'empatia trova un suo assestamento non solo nell'evidenziare che l'oggettività del mondo e ogni ambito di validità hanno un fondamento intersoggettivo, e cioè che l'oggettività passa attraverso l'esperienza dell'altro, ma che la struttura dell'intersoggettività partecipa di un radicamento egologico, al pari di come la struttura intenzionale dell'ego si nutre, mediatamente, della soggettività altrui e delle sue prerogative trascendentali. Per questo, ogni apparenza solipsistica della fenomenologia si dilegua considerando che l'ego trascendentale – nella sua operatività costitutiva – non produce o crea la datità originaria dell'altro, ma che, alla stregua di un a priori, vige la circostanza per cui «coscienza di sé e coscienza dell'estraneo sono inseparabili»⁶⁶. Cogliere la possibilità del peculiare modo d'essere dell'altro richiede di affrontare dunque il quadro dell'egologia con un rigore metodologico accresciuto. Al riguardo, la tesi husserliana è che «all'interno di ciò che gli appartiene propriamente, e grazie ad esso, l'ego costituisca il mondo oggettivo come l'universo d'essere che gli è estraneo, costituendo all'interno del primo livello di tale costituzione l'estraneo nel modo dell'alter ego»⁶⁷. In maniera per certi versi ancor più definita, Husserl afferma come «in questa sfera di proprietà primordiale del mio ego trascendentale debba risiedere il *fondamento di motivazione* per la costituzione di quelle *trascendenze autentiche* che oltrepassano tale sfera [...] *un mondo del non-io*, dell'estraneo all'io. Ogni oggettività intesa in questo senso rinvia costitutivamente al primo essere estraneo all'io, nella forma dell'"altro", cioè del non io nella forma dell'"altro io"»⁶⁸. Come esperienza costituente, l'esperienza del mondo non designa dunque un'esperienza privata, ma un'esperienza comunitaria, in cui la possibile reciprocità d'intesa presuppone la costituzione dell'altro per me come correlato dei miei vissuti intenzionali⁶⁹. Nel battere la via cartesiana della riduzione – che presenta il difetto di ricondurre troppo in fretta all'atteggiamento naturale e di arrivare con un salto all'ego trascendentale privandolo, per assenza di un'esplicitazione graduale, di qualsiasi contenuto⁷⁰ – Husserl da un lato riconosce che tale tragitto non è destinato ad accedere all'intersoggettività, come unico esercizio ammissibile della soggettività trascendentale, ma soprattutto che il rischio è dar luogo con ciò a una reificazione dell'alter ego. Viceversa, dal punto di vista husserliano, l'impresa di ricondurre costitutivamente l'altro all'io intende salvaguardare i diritti dell'alterità, senza i quali non sarebbe possibile fondare una comunità attrezzata per opporsi alle insidie del relativismo. La costituzione di un mondo comune e la fondazione della sua unicità seguono dunque la costituzione del senso dell'altro nella sua trascendenza, laddove il mondo in questione rappresenta una «trascendenza immanente»⁷¹ all'intersoggettività. In questa chiave, a partire dalla determinazione dell'ego di cui l'alter ego costituisce l'alterità, si evince che l'empatia non può significare il fatto di sostituirsi all'altro prendendone per così dire il posto, bensì che ciò segna il divario, se non proprio l'abisso, che ci separa dalla soggettività estranea.

Per esperire l'alterità personale è necessario far ricorso dunque all'empatia. A fronte del carattere diretto dell'esperienza percettiva, la comprensione degli altri si serve di un tramite che guida, in una sorta di sdoppiamento psichico, l'intenzionalità intersoggettiva in

⁶⁵ Husserl (2008b), p. 31. Appendice II, n. 4 (datato 1928).

⁶⁶ Husserl (2008a), p. 272, trad. modif.

⁶⁷ Husserl (2017), p. 177.

⁶⁸ Husserl (1966a), p. 298, trad. modif.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 292 ss.

⁷⁰ Husserl (2008a), p. 181 ss.

⁷¹ Tale espressione, con le relative distinzioni polisemiche, compare già nella *Idea della filosofia* (1907), ma è ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* (1910-1911) che si torna a considerare la «trascendenza dell'immanenza» riguardo alla possibilità dell'inganno e all'empatia stessa. Su questo piano, essa s'inquadra nell'ambito di una «trasgressione» del dominio della datità assoluta, delineando con ciò la necessaria condizione di possibilità di una scienza fenomenologica (cfr. Husserl, 2008b, p. 54 ss.; 2017, p. 181 ss.).

entrambe le direzioni: verso il polo proprio e verso quello altrui. In tal modo sembrano trovare soluzione le aporie solipsistiche che altrimenti condannerebbero la fenomenologia alle ristrettezze della sfera egologica. Dietro al problema dell'empatia c'è, del resto, il compito di evidenziare il senso d'essere del mondo obiettivo, e cioè esibire che l'oggettività ha una valenza intersoggettiva. Da qui si evince come la questione dell'esperienza dell'altro, ovvero dell'empatia, non costituisca un problema particolare. In senso ampio, il tema dell'esperienza dell'altro attiene, infatti, agli stati esperienziali e cognitivi, giacché – infittendo sempre più la trama della propria ricognizione fenomenologica – Husserl sancisce che «seguendo nella visione immanente il flusso dei fenomeni, noi passiamo da fenomeno a fenomeno [...] e mai ad altro che fenomeni. Solo se la visione immanente e l'esperienza cosale giungono a sintesi, il fenomeno intuito e la cosa esperita entrano in relazione tra loro. Grazie alla mediazione dell'esperienza della cosa e di una tale esperienza di relazione, si ha al tempo stesso l'empatia come una specie di visione indiretta dello psichico, caratterizzata in sé come visione che penetra in una seconda connessione monadica»⁷². Su questo punto, la posizione di Husserl matura un distacco considerevole dalla concezione stratificata della «simpatia» promossa da Scheler, per la quale il ricorso all'analogia doveva necessariamente ancorare la stessa tematica husserliana a una dimensione intellettualistica e raziocinante, incapace di dar conto del complesso della vita emozionale, e segnatamente di tradursi nell'esperienza diretta di sentirsi insieme con l'altro. Nella sua teoria percettiva dell'altro⁷³, Scheler – oltre ad escludere ogni ragionamento di ordine analogico e quegli aspetti proiettivi che finirebbero per imprigionarci nella nostra mente – sostiene la possibilità di cogliere direttamente, nell'ampio spettro dei fenomeni espressivi, gli stati d'animo e i vissuti di una persona, ottenendo con ciò una giustificazione esperienziale della comprensione degli altri. Scheler contesta infatti sia il punto di partenza egologico, ovvero la possibilità di aver accesso in maniera immediata alla propria sfera coscienziale, sia la tesi complementare secondo cui non sarebbe possibile entrare in contatto diretto con i vissuti altrui. Scheler nega che vi sia uno stadio d'iniziale isolamento dagli altri, ma soprattutto si oppone al fatto che l'incontro con gli altri debba *in primis* tener conto dell'aspetto corporeo e di tratti per così dire comportamentali, ovvero di exteriorità prive di connotati psicologici. Dal punto di vista scheleriano, gli stati emozionali e affettivi non sono mere qualificazioni dell'esperienza soggettiva ma, nel loro pieno statuto espressivo, manifestano una visibilità immediata che, senza fornire per questo una scorciatoia, abbrevia di molto la distanza tra l'esperienza di sé e l'esperienza dell'altro, rendendo assai meno problematico quell'accesso alle menti altrui che per Husserl e Stein non cessò mai di caratterizzarsi invece come un problema.

In termini husserliani, la vicinanza strutturale tra me e l'altro traccia i contorni di un contesto esperienziale in cui vige una misura comune che ci lega strettamente l'uno all'altro, e precisamente una conformazione dell'ordine della corporeità che ci mette per così dire in presenza l'uno dell'altro, dovendo però ammettere, riguardo a tale presenza in carne ed ossa, che in questo caso «né l'altro io stesso, né i suoi vissuti e le sue manifestazioni, niente di ciò che appartiene alla sua essenza propria giunge a datità originaria»⁷⁴. Nel caso della datità dell'altro siamo infatti al cospetto di un'intenzionalità che, in virtù della sua «mediatezza», «rende presente un essere “insieme-li” [*Mit-da*], che tuttavia non è esso stesso lì e che non può mai divenire un esso stesso-li [*ein Selbst-da*]. Si tratta di un modo di render co-presente, di un tipo di “appresentazione”»⁷⁵. Ciò che Husserl al riguardo ci comunica è il paradosso in cui consiste la datità dell'altro, che per un verso si dà in carne ed ossa davanti a noi, ma che in senso stretto non si presenta, sfugge all'intuizione, sfumando la sua stessa veste di fenomeno. Così come per trovare il tempo era stato necessario abbandonare il terreno dell'esperienza percettiva e discendere nelle profondità dei materiali sensibili iletici, così per fare esperienza dell'alter ego si richiede di non attenersi all'esperienza percettiva abituale, per aprirsi non alla percezione dell'altro da sé, al mero non-io in generale, al non-io inteso come una qualunque oggettualità, ma a un altro che, essendo del tutto simile a me, è un altro me stesso. Da qui l'idea di poter analogicamente trasferire il medesimo senso dell'essere a un corpo diverso dal mio, fidando su una «percezione interpretante», su una forma di

⁷² Husserl (1994/2005), p. 51.

⁷³ Scheler (2021), in particolare p. 225 ss.

⁷⁴ Husserl (2017), p. 186 ss., trad. modif.

⁷⁵ Ivi, p. 187, trad. modif.

percezione secondaria che presuppone la percezione del proprio corpo vivo, concorrendo a costituire l'esperienza dell'altro. Proprio «quest'esperienza tramite interpretazione» individua ciò che in maniera «poco appropriata» si definisce come «empatia»⁷⁶. Ancora una volta si avverte come l'impostazione che Husserl dà a tale problema operi uno scarto rispetto alla maggior parte degli approcci di carattere estetico, psicologico ed etico-morale, anche perché l'esperienza dell'altro non è di stampo fusionale e l'empatia non è il frutto di un'associazione immediata che delinea uno spazio di relazione condiviso di tenore prevalentemente emozionale. Al contrario, l'empatia pone l'esperienza dell'altro nel segno di una differenza irriducibile, di un divario di principio incolmabile, ma soprattutto la fa rientrare nella dimensione costitutiva della fenomenologia trascendentale. La curvatura che Husserl imprime al complesso straordinariamente vasto d'indagini concernenti il mondo primordiale le abilita a far parte di un'«estetica trascendentale» – invero assai dilatata rispetto a quella kantiana – giacché la ricerca di un «a priori concreto della natura (e precisamente di quella primordiale), data in un'intuizione puramente sensibile»⁷⁷ necessitava di profonde integrazioni fenomenologico-trascendentali, con il conseguente inserimento di tali temi all'interno di una «problematica costitutiva»⁷⁸. Il primo piano che sta sopra a tale estetica trascendentale riformulata è rappresentato dalla «cosiddetta empatia», e cioè dalla «teoria dell'esperienza dell'estraneo». In tale collocazione in seno alla «fenomenologia costitutiva», il «problema dell'empatia» ha finalmente acquisito il «suo vero senso e il suo vero metodo di soluzione». Ciò mostra, infatti, che tutte le teorie succedutesi finora (inclusa quella di Scheler) non hanno conseguito per Husserl un risultato effettivo, non avendo mai riconosciuto il modo in cui «l'estraneità dell'«altro» si trasferisce al mondo intero come sua «oggettività», conferendo ad esso per la prima volta questo senso»⁷⁹.

4.

Nello sviluppo delle analisi tese a evidenziare la struttura intenzionale dell'empatia, che all'altezza degli *Amsterdamer Vorträge* (1928) Husserl qualifica come forma d'intenzionalità radicata nell'io proprio e indirizzata verso l'io estraneo⁸⁰, si registrano varie oscillazioni, anche di carattere lessicale, che scandiscono la diffidenza di Husserl per il termine *Einfühlung*, che a suo dire designava assai «malamente» un certo tipo di esperienze rivolte agli altri⁸¹, ovvero i vissuti in cui l'altro è dato come tu nei modi dell'alter ego. Husserl si avvale spesso, per mitigare l'impatto dell'empatia e sterilizzarne gli effetti indesiderati, di espressioni o singoli vocaboli (*Eindeutung*, *interpretative Wahrnehmung*, *interpretative Erfahrung*, *Interpretation*, *Komprehension*, *komprehensive Erfahrung*, *comprehensive Bewusstsein*, *comprehensio*) che rimandano alla comprensione e all'atteggiamento comprendente, sia in chiave esperienziale sia in quella percettiva. In ogni caso, egli inizia a servirsi consapevolmente del termine «empatia» (*Einfühlung*) solo a partire dal 1905, allorché non bastava più aver realizzato che la comprensione di un'altra persona non avviene tramite un pensiero logico o una mera inferenza, ma occorreva calare tale questione nell'orizzonte dischiuso dalla riduzione fenomenologica. Husserl recupera questo termine, che era in uso nella lingua tedesca dall'epoca romantica, rifacendosi a un dibattito che si era sviluppato in chiave filosofico-psicologica nel secondo Ottocento (cui presero parte, tra gli altri, Friedrich Theodor e Robert Vischer, Münsterberg, Witasek, Benno Erdmann, Volkelt, Külpe, Meinong e Theodor Lipps), e nel quale il tema dell'empatia era stato prevalentemente analizzato in rapporto all'opera d'arte e alla sua ricezione. Malgrado ciò, il contesto delle riflessioni lippsiane sui modi di cogliere la vita cosciente, le esperienze vissute e gli stati psichici di un'altra persona influirono sulla messa a punto della problematica husserliana, che all'inizio continuò a presentare alcuni punti di contatto con la teoria di Lipps, e segnatamente in ordine a un certo parallelismo tra l'empatia e il ricordo. Il rifiuto husserliano – condiviso peraltro da Lipps, e in seguito da Scheler e dalla stessa Stein – di una spiegazione del fenomeno empatico basata su un'inferenza analogica, derivava in primo luogo dall'aver affrontato l'empatia sotto il profilo dello «strato estesiologico» dei campi sensoriali relativi al

⁷⁶ Husserl (2007), p. 81 e n. 1.

⁷⁷ Ivi, p. 228, trad. modif.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, p. 229, trad. modif.

⁸⁰ Cfr. Husserl (1962), (1968²), p. 331.

⁸¹ Cfr. Husserl (1959), p. 438.

corpo estraneo⁸², non cedendo quindi alla tentazione d'interpretare l'empatia come la proiezione di un vissuto immediato in un corpo esteriormente percepito – soluzione, tipicamente lippsiana, che Husserl reputava alquanto deficitaria sotto il profilo della dottrina fenomenologica. Al riguardo, infatti, l'accostamento al tema della percezione ha in Husserl il sopravvento, per cui l'approccio all'empatia avviene sempre con riferimento al corpo vivo estraneo. L'apprensione del corpo estraneo come sensibile (*Körper*) rappresenta il livello inferiore che fonda il corpo estraneo come corpo vivo (*Leib*), prima d'interpretarne cioè qualsiasi tipo di risvolto espressivo⁸³. Ne consegue che, rispetto alle sensazioni, non si parla di «espressione dello psichico», poiché lo «strato dello psichico» si riferisce a una «sfera più elevata», che è quella degli «atti, dei sentimenti e delle prese di posizione»⁸⁴.

Il divario con il modo lippsiano d'intendere l'empatia si registra, quindi, nel momento in cui Husserl stabilisce che un corpo vivo dev'essere già lì, affinché nei suoi mutevoli processi corporei possano esprimersi pensieri, sentimenti, decisioni, attese ecc. Husserl afferma infatti di non aver elevato a tema principale delle sue ricerche empatiche l'espressione dei movimenti psichici e l'esteriorizzazione di una vita estranea. Per Husserl, ciò che è più importante è l'unità, data nella percezione di sé, della nostra corporeità vivente, dei campi sensoriali e cinestetici, per cui è sbagliato voler legare ogni problema empatico ai semplici movimenti espressivi, alle espressioni gestuali e alle esteriorizzazioni dello psichico, com'era invece consuetudine di Lipps. L'apprensione dell'esteriorizzazione, dell'espressione degli atti e degli stati psichici è già mediata, infatti, dall'apprensione del corpo vivo in quanto tale⁸⁵. Per Lipps, invece, l'empatia costituiva una terza fonte di conoscenza, e precisamente la via che conduce alla conoscenza degli altri, in aggiunta alla percezione sensibile e alla percezione interna, intese rispettivamente come modalità di accesso al dominio del mondo esterno e al coglimento dell'io e delle sue determinazioni sia nell'immediatezza sia nel ricordo⁸⁶. Sotto questo profilo, l'empatia rappresentava una modalità di conoscenza *sui generis* che supera l'aspetto puramente conoscitivo, per nulla riducibile cioè a un'inferenza analogica⁸⁷ e anzi – in virtù del retroterra estetico da cui scaturiva – tale da rivestire dapprima il ruolo di «obiettivazione di sé», nella misura in cui – appercependo un oggetto – finisco per trovare in esso, come se si trattasse di una sua componente, una determinata modalità del mio comportamento interiore⁸⁸.

Agli esordi Husserl era rimasto in parte irretito nella visione lippsiana, intendendo in maniera provvisoria l'esperienza dell'altro come una fusione introiettiva derivante dall'esportare empaticamente i miei campi sensoriali nel corpo altrui, in linea con una concezione dell'esperienza estetica di stampo simpatetico, che costituiva però solo il grado inferiore dell'empatia⁸⁹. Ben presto, però, in un estratto delle sue prime riflessioni sull'empatia precedenti il 1909 (ma poi prodotto intorno al 1916), Husserl mostra di essere già in cerca di una diversa nozione di empatia, che doveva passare attraverso una critica della dottrina lippsiana, ma anche delle stesse argomentazioni di Lipps contrastive dell'inferenza per analogia⁹⁰. Come coscienza di un oggetto trascendente l'appercezione è *eo ipso* un'appercezione esperienziale, ma in opposizione alla «dottrina degli istinti» sviluppata da Lipps, Husserl mette fortemente in discussione che l'appercezione del corpo vivo estraneo possa dirsi originaria e immediata, ancorché l'esperienza degli altri rivesta per certi versi il carattere di una «percezione» e di un'apprensione nell'originale⁹¹. L'esplicitazione del carattere mediato dell'empatia⁹², accompagnato dall'utilizzo di termini come interpretazione, traduzione, trasferimento o trasposizione immaginativa, rende sempre più evidente il distacco dal contesto della riflessione lippsiana, ancorato a un modello fusionale retto da tratti imitativi, istintuali e proiettivi. Il tema di come tradurre o

⁸² Kern (1973a), p. XXVIII.

⁸³ Cfr. Husserl (1973a), pp. 28, 50, 52, 62, 64, 70. Si tratta rispettivamente di: testo n. 2 precedente al 1909; testo n. 3 del 1909; testo n. 4 all'incirca del 1910 e appendice XVI senza dubbio intorno al 1913.

⁸⁴ Ivi, p. 64 e n. 1. Testo n. 4 del 1910.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 70. Appendice XVI, senza dubbio intorno al 1913.

⁸⁶ Cfr. Lipps (1909), pp. 222-241; (2002).

⁸⁷ Cfr. Lipps (1907), p. 697 ss. e 710.

⁸⁸ Cfr. Lipps (1909), pp. 222 ss.; (2002), p. 47 ss.

⁸⁹ Cfr. Depraz (1994), pp. 145 ss. e 189.

⁹⁰ Per una ricompreensione delle varie sfaccettature della dottrina lippsiana dell'empatia, cfr. Fabbianelli (2016) e (2018); Henckmann (2002); Moran (2004); Zahavi (2004), (2010), (2012), (2014a), (2014b).

⁹¹ Husserl (1973a), Testo n. 2, p. 24.

⁹² Cfr. ivi, pp. 33 ss., 38 ss., 70 ss.

interpretare mediatamente i vissuti altrui s'imponeva sempre più al centro della prospettiva indicata da Husserl a metà della seconda decade del Novecento, senza che però il richiamo a un determinato livello espressivo potesse mettere in discussione l'apprensione "pre-espressiva" dell'altro di natura esclusivamente estesiologica, su cui Husserl si era assestato negli anni precedenti. L'approccio analogico all'altro doveva fruire di una struttura capace di mediare il passaggio dal corpo fisico che è là, nella mia sfera primordiale, con il mio corpo fisico, fornendo la motivazione per un'apprensione "analogizzante", annoverabile a un certo tipo di «appercezione assimilatrice», del tutto priva di un tenore inferenziale⁹³. Tra gli estremi di un'inferenza analogica, dichiarata impossibile⁹⁴, e una destinazione fusionale dell'empatia, Husserl punta a reperire un'analogizzazione il cui carattere mediato non sia più legato a una costruzione logica o a un rapporto meramente proporzionale, ma affidato a un riscontro di natura esperienziale. In tale quadro problematico, che riuscirà a stabilizzarsi solo verso la fine degli anni Venti, lo sfondo dell'unipatia lippsiana si dilegua e alla vista permane solo il richiamo alla critica rivolta da Lipps nei confronti di Benno Erdmann⁹⁵ e del suo tentativo di applicare, alla sfera della psicologia, uno strumento logico come il ragionamento per analogia⁹⁶. L'inferenza cui Erdmann si affida manca, nella sua astrattezza, di ogni supporto esperienziale, rischiando così di sfumare nella «mistica» e di realizzare un vero e proprio «sofisma»⁹⁷. Peraltro, anche la critica di Lipps andrebbe al riguardo quanto meno radicalizzata, poiché la sua messa in luce delle lacune contenute nell'inferenza per analogia e della sua mediatezza procedurale sfociano nuovamente nell'immediatezza fusionale⁹⁸, cosicché Husserl ritiene di dover sottoporre a critica sia l'impostazione lippsiana sia la propria originaria impostazione critica di tale ragionamento inferenziale⁹⁹. Il carattere immediato dell'*Einfühlung* lippsiana fa tutt'uno con il rilievo dato al livello espressivo e con il suo discutibile primato, che non riconosce – dal punto di vista husserliano – la presenza costitutiva della corporeità e il carattere fondante del campo estesiologico rispetto ad ogni espressività dello psichismo. Su questo piano, Husserl non deflette dal riconoscere che i vissuti altrui non possono essere restituiti nella loro datità originaria e che l'esperienza dell'altro non può che essere mediata: tuttavia, si può dire che l'indirizzo tratteggiato da Husserl preveda – a differenza di quanto riconosciuto da Lipps e da altri protagonisti del dibattito sullo statuto dell'empatia – una concezione «stratificata» nella quale gli sviluppi relativi all'associazione, all'appaiamento, alla somiglianza e ai vari rimandi presentificanti s'innestano su un'esperienza immediata che lega strutturalmente, in un vissuto d'analogia, la percezione del corpo proprio e quella del corpo altrui, poiché in ultima analisi la «percezione dell'estraneo [...] è percezione»¹⁰⁰, sebbene la conoscenza dell'altro possa dischiuderne la storicità individuale e la costituzione genetica solo per singoli tratti e mai in maniera compiuta. I limiti della posizione lippsiana riguardano dunque il fatto di non essersi inoltrata in quella sfera percettiva preordinata all'apparizione presentificata della soggettività estranea e dei rispettivi vissuti, dando luogo a una dottrina dell'empatia incentrata su imitazione e proiezione. In ragione di una sorta d'«istinto naturale», che consente di ritenere – in maniera miracolistica ma certificando al tempo stesso il «fallimento della ricerca scientifica»¹⁰¹ – che a certi corpi sia associata una vita cosciente, Lipps assecondò la tendenza a riprodurre in maniera istintuale un'espressione o un gesto estraneo, per evocare al proprio interno un sentimento da proiettare sull'altro, rivestendolo così con le proprie sembianze, ovvero con i propri vissuti psichici, che sono gli unici cui si possa accedere esperienzialmente in modo adeguato¹⁰². Stretto tra l'esigenza di rifiutare l'inferenza analogica e quella di avanzare in termini propositivi la propria dottrina dell'empatia, Lipps – pur criticando l'argomentare di segno analogico – sembra ricadere nell'ambito delle stesse teorie criticate¹⁰³, rimanendo in bilico tra «empatia proiettiva» e

⁹³ Husserl (2017), p. 189.

⁹⁴ Cfr. Husserl (1973a), Testo n. 10, p. 289.

⁹⁵ Erdmann (1907), in particolare p. 46 ss.

⁹⁶ Cfr. Husserl (1973a), Appendice IX, p. 36 ss.

⁹⁷ Ivi, p. 36 e 38; Lipps 1909, p. 46.

⁹⁸ Cfr. Husserl (1973b), Testo n. 12, p. 236 ss.

⁹⁹ Cfr. Husserl (1973a), Testo n. 2, p. 20 ss. e Appendice X, p. 38 ss.

¹⁰⁰ Ivi, Appendice XLIII, p. 343; su ciò cfr. Depraz (1994), p. 165 ss.

¹⁰¹ Stein (1998), p. 119 ss.

¹⁰² Cfr. Lipps (1907), p. 713 ss.

¹⁰³ Cfr. Gurwitsch (1977), p. 27 ss.

«impulso di imitazione»¹⁰⁴, con esito non certo promettente per una corretta comprensione dei rapporti interpersonali. Attribuendo alla componente imitativa un ruolo fondante nell'economia dell'atto empatico, Lipps si nega la possibilità di "spiegare" il fenomeno o la datità del vissuto estraneo o, più in generale, il funzionamento dell'empatia, per limitarsi a cogliere come si realizza il vissuto proprio a partire dal gesto estraneo che si è visto compiere¹⁰⁵, avviando così una possibile reduplicazione dell'io del tutto *praeter necessitatem*: «l'individuo psichico estraneo è creato da me a partire da me. La sua interiorità è presa dalla mia. L'individuo estraneo o io è il risultato di una proiezione, di un riflesso, di un'irradiazione del mio sé o di ciò che vivo in me stesso a causa della percezione sensibile di una manifestazione corporea estranea – una manifestazione sensibile, un peculiare genere di raddoppiamento di me»¹⁰⁶.

È da qui che inizia a delinarsi il problema di come operare una costituzione dell'altro senza poter entrare direttamente in contatto con la sua sfera coscienziale. All'altezza del suo lavoro su *Intellekt und Intuition bei Bergson* (1921), anche Ingarden aveva sottolineato come la posta in gioco fosse quella, dal punto di vista fenomenologico, di abbandonare la «teoria classica dell'empatia» come particolare tipo di proiezione dei propri stati psichici nel corpo estraneo, sostituendola con una teoria di uno specifico genere di percezione degli stati psichici che giungono a manifestarsi nell'espressione corporea»¹⁰⁷. Per costituire l'alter ego, occorre sempre passare dal corpo proprio, al fine di sentire il corpo altrui, che percepiamo e vediamo animato alla stregua del nostro. La distinzione tra la sfera propria, di cui possiamo fare esperienza in prima persona, e quella per così dire estranea, che necessita di essere riconosciuta tramite un rapporto di fondazione e la presenza di un *medium*, attraversa l'intero campo della problematica fenomenologica, riguardando il tema della costituzione dell'alterità in senso lato. Proprio perché l'altro ci è sempre presente *come altro*, l'empatia non può risolversi in un'identificazione o in una sorta di fusione o di sentire all'unisono (*Einsfühlung*) di stampo imitativo o mimetico, che cancella la ragione sociale dell'empatia stessa. Quest'ultima è infatti, per Husserl, un tipo di appercezione (*Apperzeption*) o presentificazione (*Vergegenwärtigung*) di qualcosa che non ci è dato direttamente e che, per questo, non è presente nell'originale. Tra me e l'altro non c'è un'unità per la quale l'alter ego possa essere riconosciuto come l'altro io che mi è accaduto di essere un tempo: l'altro si staglia nella sua trascendenza e non c'è alcuna continuità tra il mio polo egologico, nel flusso temporale che accompagna il sostrato dei miei atti e delle intenzionalità di ogni genere, e la complessità di un altro polo egologico nel ruolo di suo correlato. Nel presente mi presentifico un altro presente, ed è per questo che l'empatia è una forma particolare di presentificazione. Nell'empatia, i miei atti implicano in maniera intenzionale e appresentativa gli atti estranei, ovvero le presentazioni dell'altro in maniera appresentativa, ma anche il presentare e appresentare tramite cui esso si costituisce temporalmente nella propria immanenza egologica, riconoscendo anche in me qualcosa di perfettamente analogo. Il mio render presente è diretto, dunque, su un altro render presente, su ciò che è già di per sé presentificante, per cui nell'empatia si perviene a un io che è altro dall'io che sono, e cioè a un io che mi sta di fronte in un campo temporale esternamente presente rispetto al mio. A differenza di Scheler, non può darsi dunque un'immediata esperienza dell'estraneo, giacché è l'esperienza reale e possibile a dirmi che «di me stesso io ho esperienza in un'originalità primaria, mentre degli altri e della loro vita psichica ho esperienza in un'originalità meramente secondaria, in quanto l'estraneo non mi è di principio accessibile in una percezione diretta»¹⁰⁸. Per questo, Husserl intende penetrare nella fungente operatività intenzionale della soggettività, a partire dalla «necessità insuperabile» che individua nell'«io

¹⁰⁴ Scheler (2010), p. 44, ma cfr. anche pp. 45 ss., 211 ss. e 229 ss.

¹⁰⁵ Cfr. Stein (1998), p. 96 ss.

¹⁰⁶ Lipps (1899/1905), p. 17. Con riferimento a un passo della seconda edizione del *Leitfaden der Psychologie* (1906), in cui si dice che «gli io estranei sono il risultato di una pluralizzazione istintiva del mio sé, suscitata da determinate percezioni sensibili, e al contempo modificata in base alla loro natura», Husserl approfondisce la critica della concezione lippsiana dell'empatia, aggiungendo che ciò ricorda la teoria di Scheler secondo cui, in termini evolutivi, vi sarebbe un flusso coscienziale indifferenziato dal quale solo in seguito si differenziano l'io e gli altri soggetti, esibendo cioè una matrice pre-egoica della costituzione dei vari ego o persone (cfr. Husserl, 1973a, p. 73 e n. 1; Scheler, 2010, p. 232 ss.).

¹⁰⁷ Ingarden (1994), p. 170 ss., n. 203.

¹⁰⁸ Husserl (1966a), p. 289.

sono», ovvero nella «soggettività di ciascuno», in tutta la pienezza contenutistica della sua esistenza, il terreno originario della fenomenologia intesa come *egologia trascendentale*, su cui può innestarsi un ampliamento problematico che superi l'iniziale, consapevole metodo solipsistico, in considerazione del fatto che per Husserl la trascendentalità dell'io – tema di chiarificazione fenomenologica – coincide con la sua immediata empiricità. «Questo “io sono” è per me [...] l'originario fondamento intenzionale del mio mondo [...], esso è l'originario dato di fatto, cui devo tener testa, dal quale come filosofo non posso distogliere lo sguardo. Per apprendisti filosofi questo può essere l'angolo oscuro in cui si aggirano gli spettri del solipsismo, o anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo, invece di fuggire di fronte ad essi, preferisce far luce su questo angolo oscuro»¹⁰⁹.

In tale prospettiva, la costituzione degli alter ego tramite l'ego proprio si mostrava il passaggio metodologicamente obbligato per caratterizzare l'empatia come una forma di esperienza o di appercezione esperienziale¹¹⁰, poiché la costituzione dell'alter ego può comprendersi solo come il costituirsi di un'intersoggettività trascendentale in cui, a partire dalla mia sfera propria, mi è possibile costituire il “senso del mondo” percepito da un altro, introducendo così tra il mondo e la soggettività individuale la dimensione *sociale* dell'*ontologia*. Liberando l'accesso all'alter ego, la riduzione dischiude il campo a un mondo comune nel suo significato di mondo costituito dall'intersoggettività trascendentale. La svolta definitiva nella trattazione husserliana dell'empatia si ha però solo intorno agli anni 1914-1915, nei quali Husserl inizia a sviluppare la propria dottrina dell'esperienza estranea¹¹¹, di cui si occuperà in maniera intensiva fino alle *Meditazioni cartesiane* e agli scritti successivi in larga parte contenuti nel *Nachlass*¹¹², tornando sulla «fenomenologia dell'empatia» anche in un corso di lezioni tenuto nel semestre invernale 1928-1929 (*Phänomenologie der Einfühlung in Vorlesungen und Übungen*). Per tale problematica è importante l'idea che era già stata enunciata nella *Prima ricerca logica*, in base a cui i vissuti altrui non sono percepibili propriamente o in maniera originaria, benché si tratti di un tipo di percezione e non di un'attività giudicativa. Per questo, Husserl cerca di caratterizzare la percezione dell'altro, in contrasto con quella cosale, come co-percezione (*Mitwahrnehmung*) o come co-presentazione (*Kompräsentation*), termini che verranno poi rimpiazzati con quello di appresentazione¹¹³, implicante che l'esperienza estranea, in quanto inclusiva del momento della presentificazione, manifesta appunto una certezza indiretta.

Nel periodo intermedio della sua riflessione, Husserl introduce – sotto l'influenza di Dilthey e dell'idea di sviluppare una psicologia che fungesse da base comprensiva delle scienze umane – anche un ulteriore aspetto tematico dell'intersoggettività, e precisamente quello dell'esperienza specifica del mondo spirituale, sociale e storico. Questo tratto conferisce a Husserl l'impulso per inscrivere nel campo della fenomenologia pura l'intersoggettività come rapporto di natura soggettiva e non solo come rapporto naturale tra soggetti differenti¹¹⁴. In questa prospettiva, già nelle lezioni del corso invernale del 1910-1911 (*Grundprobleme der Phänomenologie*) – in cui a una «dottrina fenomenologica di essenze» viene a sostituirsi una «fenomenologia esperienziale»¹¹⁵ – si annuncia un'estensione della riduzione fenomenologica all'intersoggettività, a una «riduzione universale intersoggettiva», che sola poteva dar luogo a una «compiuta fenomenologia trascendentale» e, a un livello superiore, a una «filosofia trascendentale» *tout court*¹¹⁶. L'idea di una doppia riduzione, preparata gradualmente, svincola la fenomenologia dall'immagine cartesiana di una datità egologica assoluta, senza per questo incorrere in atteggiamenti naturalistici ed escludendo al contempo, in maniera definitiva, la possibilità di un richiamo a una «psicologia

¹⁰⁹ Husserl (1996), p. 293, trad. modif.

¹¹⁰ Cfr. Husserl (2017), p. 192 ss.

¹¹¹ Waldenfels (1989); Elliston (1977).

¹¹² Kern (1973a), (1973b), (1973c), (2017); Depraz (1992).

¹¹³ Cfr. Husserl (1973a), Testo n. 2, p. 25; Appendice VIII, intorno al 1916, p. 33 ss.; cfr. Husserl (2017), p. 186 ss. Cfr. Husserl (1973a), Appendice X, p. 38 ss. Presentificazione, appresentazione e appercezione sono spesso usati come termini sinonimici per designare l'esperienza dell'altro, ma Husserl sottolinea altresì che il loro senso muta quando si fa riferimento a tale sfera o, viceversa, quando è in gioco la percezione o il ricordo di un oggetto cosale. Cfr. anche Husserl (2017), p. 187.

¹¹⁴ Cfr. Kern (1973a), p. XXXII ss.

¹¹⁵ Husserl (2008c), p. 3.

¹¹⁶ Husserl (2007), p. 222 ss., n. 1.

dell'empatia»¹¹⁷. L'estensione della riduzione fenomenologica all'altro incrementa, infatti, la problematica dell'indagine fenomenologica, mostrando che l'empatia, come «particolare forma di esperienza empirica»¹¹⁸, può essere ridotta fenomenologicamente al pari di qualsiasi altra esperienza¹¹⁹. Il doppio tipo di riduzione fenomenologica prevede che – essendo l'empatia «esperienza di una coscienza empatizzata» – la riduzione fenomenologica possa essere esercitata anche nei confronti di quest'ultima¹²⁰. Attraverso la messa fuori circuito degli altri io, «gli oggetti della natura empiricamente esperiti si riducono a *indici* di certe attuali connessioni di coscienza e di certe relative e motivate possibilità di coscienza», per cui «nella riduzione fenomenologica ogni cosa è anche per l'io *empatizzato* un indice di connessioni di esperienza e di possibilità di esperienza ad esso relativo, che io ho empatizzato in lui. E così per ogni io»¹²¹. Da questa trasformazione della fenomenologia scaturisce una concezione della natura come «indice di una legalità [*Regelung*] universale che abbraccia tutte le correnti di coscienza che, attraverso l'empatia, stanno l'una con l'altra in una relazione di esperienza»¹²². Tale radicalizzazione della problematica fenomenologica portò Husserl nel 1922, in una seconda fase di riflessione sui temi dell'intersoggettività, a definire i contorni di una «monadologia assoluta come estensione dell'egologia trascendentale»¹²³, dal momento che è l'empatia a creare la «prima vera trascendenza», nel senso che tramite tale esperienza la «*coscienza supera per la prima volta realmente se stessa*»¹²⁴.

5.

Al di là dello sviluppo problematico che attiene a tali questioni, il punto centrale riguarda sempre la struttura dell'empatia, e cioè di un atto che rientra nella famiglia delle presentificazioni¹²⁵, per cui «se attraverso l'empatia esperisco che l'altro è adirato, io non sono a mia volta adirato, neanche minimamente, così come non lo sono se m'immagino un'ira o se mi ricordo meramente della sua, a meno che, nell'ultimo caso, in me non risorga l'ira»¹²⁶. Il carattere enigmatico dell'alter ego consiste nel fatto che la coscienza empatizzata – priva di un «canale» di comunicazione diretto con la corrente cui appartiene l'empatizzare – non rientra nel mio flusso di vissuti, dando spazio in me a uno sguardo che eccede ciò che mi è dato esperire, con l'esito di appropinquare il mondo da una prospettiva che non è la mia pur essendo convergente con la mia. La soggettività estranea non si dà dunque, *d'emblée*, nella sua originarietà (*originaliter*), poiché è in funzione di un'interpretazione aggiuntiva che il corpo vivo estraneo si manifesta come tale, ovvero come ciò che non si dà allo stesso modo del mio. È proprio perché l'altro non si offre nell'originale che occorre far ricorso a un'«analogizzazione»¹²⁷, a un'appercezione analogizzante che fa presa sul corpo vivo – su ciò che mi appartiene originariamente come il «più vicino tra tutte le cose»¹²⁸ – per accedere a quell'alter ego che si costituisce per analogia funzionale con il proprio *ego*, al punto che il «corpo vivo dell'altro», il corpo vivo estraneo, diviene «*la prima cosa intersoggettiva*»¹²⁹. In questo caso non è in gioco, però, un meccanismo proiettivo che dà luogo a un effetto di duplicazione o a una dislocazione immaginativa di sé, quasi che

¹¹⁷ Husserl (2008c), p. 74.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 75.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*.

¹²¹ *Ivi*, p. 77; cfr. Husserl (2017), p. 30, *Discorsi Parigini*; Husserl (1973a), p. 189 ss.

¹²² Husserl (2008c), p. 77.

¹²³ Cfr. Husserl (1973b), p. 244 ss., Testo n. 13, gennaio-febbraio 1922. Husserl ha tenuto un carteggio trentennale (dal 1905 al 1934) con un suo allievo di Gottinga, Dietrich Mahnke, studioso di Leibniz e di matematica formale, nonché autore, tra i suoi vari scritti, di *Eine neue Monadologie* (1917). In una lettera del 17 ottobre 1932, Husserl lo elogia per essere stato il primo ad aver compreso il grande significato che riveste, per la psicologia e la filosofia, l'abbozzo di una prima teoria dell'empatia sviluppata nelle *Meditazioni cartesiane*, soprattutto in relazione al fondamentale problema gnoseologico che essa racchiude (cfr. Husserl, 1994, p. 484; cfr. Husserl (1973b), Appendici XL e XLI, p. 298 ss.).

¹²⁴ Husserl (1973b), p. 8 ss., Testo n. 1, semestre estivo 1921.

¹²⁵ Cfr. Stein (1998), p. 73 ss.

¹²⁶ Husserl (2008a), p. 74. Cfr. Husserl (2002d), p. 107, laddove si parla al riguardo di una «presentificazione empatizzante».

¹²⁷ Cfr. Husserl (1973a), p. 221, appendice XXVI ai *Grundprobleme der Phänomenologie*, redatta tra novembre e dicembre del 1910.

¹²⁸ Husserl (1973b), p. 58. Testo n. 3, redatto durante le vacanze estive del 1921 a St. Märgen. Fa parte degli scritti in preparazione di una «grande opera sistematica» (1921-1922).

¹²⁹ *Ivi*, p. 110. Testo n. 5, redatto nel settembre del 1921 a St. Märgen.

l'alterità si potesse ottenere pensandosi in maniera diversa da come si è¹³⁰, ma ci si limita a leggere ciò che si annuncia o si presenta, in termini indicativi, nel corpo vivo estraneo. Questa cosa, che è il corpo vivo estraneo, è ciò che anzitutto «si vede» e che «reca la storia dell'apprensione "corpo vivo estraneo", così come si vede un indicatore stradale [Wegweiser] o una parola»¹³¹. «L'essere-per-me dell'altro» è dato quindi, nell'empatia, come in una sorta di «percezione»¹³², per cui «sarebbe un controsenso dire che [la soggettività estranea] non sia esperita, come diciamo, nel modo di quest'*originale* [ursprünglichen] manifestazione dell'empatia, ma sia desunta»¹³³. Ma riguardo al fatto che l'empatia debba essere considerata come un'esperienza diretta dell'altro o, viceversa, come un'esperienza necessariamente mediata, Husserl è talvolta apparso oscillare tra i due estremi, sostenendo ad esempio che «l'empatia [entropatia] non è un esperire mediato nel senso che l'altro venga esperito come psicofisicamente dipendente dal suo corpo somatico [Leibkörper], bensì un'esperienza immediata dell'altro»¹³⁴. Husserl richiede, pertanto, che l'empatia sia ciò che concorre a rendere presente l'altro da un punto di vista percettivo, cosicché l'altro non è visto meramente come un segno o un mero analogo, ma ha appunto lo statuto di un alter ego¹³⁵. L'altro è dato dunque per me, nell'empatia, in un contesto essenzialmente percettivo, anche perché «ogni ipotesi di un soggetto estraneo presuppone già la "percezione" di questo soggetto in quanto estraneo, e questa percezione è appunto l'empatia»¹³⁶. Nondimeno, come modo di accedere alla vita esperienziale altrui, l'empatia non vale come «coscienza di datità della coscienza estranea»¹³⁷, per cui la percezione della vita psichica dell'altro manca dell'originalità propria della percezione di sé, non potendo restituire l'esperienza empatizzata nella sua presenza originale, ma solo in una sorta di peculiare co-presenza¹³⁸. Pur essendoci dato intuitivamente, in persona, solo il corpo dell'altro, «in certo modo io esperisco (e in ciò risiede la datità nell'originale) anche i vissuti dell'altro: nella misura in cui l'empatia (*comprehensio*) si attua insieme con l'esperienza originaria del corpo vivo è una specie di presentificazione, che però fonda anche il carattere della co-esistenza corporea. Per questo abbiamo dunque esperienza, percezione. Ma questa co-esistenza ("appresenza" nel senso precedentemente indicato) non può di principio essere trasformata in immediata esistenza originaria (in presenza originaria)»¹³⁹.

Ancora nel primo volume delle *Idee* (1913) l'impatto di tali questioni appariva assai limitato e l'elaborazione della fenomenologia husserliana risultava in ritardo rispetto ai temi su cui Husserl stava indagando da qualche anno e che erano fortemente intrecciati con l'atteso sviluppo delle analisi intenzionali. L'empatia (o entropatia) è indicata come atto intuitivo che consente di avere esperienza degli altri e dei loro vissuti, pur non essendo un'intuizione «originariamente offerente», dato che la coscienza dell'altro non ci è data nell'originale¹⁴⁰. Se per Husserl la conoscenza naturale sorge sempre nell'esperienza e permane in essa, l'esperienza dell'alterità personale e la relativa costituzione esulano però dall'ontologia regionale della natura per rientrare in quella dello psichico, in cui vige lo spirito come schema trascendentale. Tuttavia, a quest'altezza, è ancora interlocutorio il grado di riflessione attraverso cui ci s'interroga sul significato annesso alla costituzione dell'altro, per cui solo a mo' d'integrazione si fa riferimento al fatto che il mondo intersoggettivo è il «correlato dell'esperienza intersoggettiva», ovvero di quella mediata dall'entropatia¹⁴¹, anche se poi si indica il verso di un'estensione del problema costitutivo ad altre regioni. Ad essere costituito come elemento reale nell'esperienza non è infatti solo il soggetto esperiente – come uomo o animale – ma sono costituite anche le «comunità intersoggettive in quanto comunità di esseri animati»¹⁴². Tali comunità rappresentano «nuove oggettualità di ordine superiore»,

¹³⁰ Cfr. Husserl (1973c), Appendice XXI, p. 357 ss.

¹³¹ Husserl (1973b), p. 234, Testo n. 11, intorno al 1921.

¹³² Husserl (1973c), p. 641. Appendice I, gennaio 1934.

¹³³ Husserl (1973b), p. 352. Testo n. 17, fine del 1924.

¹³⁴ Husserl (2002a), vol. 2, Appendice XIII, p. 361.

¹³⁵ Cfr. Husserl (1973b), p. 385; (1973c), p. 506; (2017), p. 204.

¹³⁶ Husserl (1973b), p. 352.

¹³⁷ Husserl (1973a), p. 20.

¹³⁸ Husserl (1973a), pp. 347, 440; (1973c), pp. 83 ss. e 354; (2002a), vol. 2, p. 203 ss.; Husserl (2017), p. 186 ss.

¹³⁹ Husserl (2002a), vol. 2, p. 202.

¹⁴⁰ Ivi, vol. 1, p. 14.

¹⁴¹ Ivi, p. 376.

¹⁴² Ivi, p. 377.

per cui occorre saper descrivere come esse giungono a datità, affrontando i problemi della rispettiva costituzione. Era questo il compito che attendeva, del resto, la problematica trascendentale della fenomenologia, giacché «ogni caratteristico tipo di realtà comporta infatti la sua propria fenomenologia costitutiva e quindi una nuova concreta dottrina della ragione»¹⁴³. Husserl era consapevole però del fatto di non essere riuscito ancora ad affrontare, in maniera risolutiva, il modo di attuare una relazione mediata con i vissuti estranei, dato che per «ogni ego gli altri ego non sono punti centrali, bensì punti dell'ambiente circostante»¹⁴⁴, come se egli sospettasse che il compito assunto non si potesse assolvere tramite la procedura cui si era fin lì attenuto.

Per quanto, secondo Husserl, ogni ego sia una monade dotata di finestre e di porte¹⁴⁵, esso appare per così dire impermeabile nella misura in cui nessun altro soggetto può realmente entrarvi – il che non elide però la questione di come ci si possa rapportare ad altri io di uguale natura fenomenologica¹⁴⁶. In modo retrospettivo, Husserl riconobbe che la parziale comprensione della sua filosofia e, ancor più, l'accusa di solipsismo rivolta all'idealismo fenomenologico, potevano addebitarsi solo a un'incompletezza espositiva. Difatti, un abbozzo della teoria trascendentale dell'empatia e i «punti principali per la soluzione del problema dell'intersoggettività e del superamento del solipsismo trascendentale» erano già stati sviluppati nelle lezioni di Gottinga del 1910-1911, anche se una sua effettiva realizzazione richiedeva ancora «difficili ricerche singole»¹⁴⁷, di cui nelle *Meditazioni cartesiane* si sarebbe fornito un breve sunto. In qualche modo distratto dalla progettazione di una grande opera sistematica (a partire dal 1921)¹⁴⁸ che avrebbe dovuto rimpiazzare il piano originario di prosecuzione delle *Idee*, negli anni Venti Husserl continuò a elaborare entrambi i temi che scaturivano direttamente dai *Grundprobleme der Phänomenologie*: il tentativo – a partire dal «concetto naturale di mondo» – di delineare il percorso della fenomenologia attraverso «l'ontologia del mondo dell'esperienza» e l'approfondimento della dimensione intersoggettiva inerente a tale problematica. Rispetto al tema dell'esperienza estranea, in alcuni testi dell'inizio del 1927 – corrispondenti alle lezioni del corso del semestre invernale 1926-1927¹⁴⁹ – è contenuto un livello di penetrazione che non sarà più raggiunto nemmeno nei luoghi paralleli delle *Meditazioni cartesiane*¹⁵⁰. Il problema di fondo era sempre quello di apportare un'estensione della riduzione fenomenologica all'intersoggettività, in modo da realizzare una compiuta concezione dell'empatia. Quest'ultima non è, infatti, solo la capacità di cogliere determinati campi sensoriali in un corpo estraneo, né il modo di costruirsi un'immagine coscienziale di ciò che un altro soggetto sente, ma è avere esperienza di un alter ego che costituisce il mondo. L'altro non è un mero raddoppiamento del mio corpo proprio, ma è un centro costitutivo che esperisce il mondo a partire da una soggettività che partecipa di una corrente coscienziale essenzialmente analoga alla mia. L'empatia non significa poter entrare nello spirito altrui, e tanto meno sostituirsi all'altro per vivere abusivamente ciò che egli vive, ma segna al contrario il divario che ci separa dall'alterità personale, pur mantenendoci presso di essa, al fine di «renderci conto» (*gewahren*) delle esperienze altrui¹⁵¹.

L'esperienza originaria del corpo proprio funge da base per la datità del corpo estraneo, che è a sua volta un centro di esperienza del mondo, e ciò si fonda anzitutto sull'associazione tra la somiglianza attinente al mio corpo e a quello altrui. Ma il disvelamento della sfera d'essere trascendentale come intersoggettività monadologica richiedeva di non fermarsi qui¹⁵². Se si fosse voluto giungere alla chiarificazione del tema della costituzione intersoggettiva sarebbe occorso per Husserl passare attraverso una riduzione peculiare di tipo astrattivo, che riportasse alla sfera trascendentale propria, escludendo cioè dal campo tematico tutte le «operazioni costitutive dell'intenzionalità riferita mediamente o

¹⁴³ Ivi, p. 378.

¹⁴⁴ Husserl (2008c), p. 9.

¹⁴⁵ Cfr. Husserl (1973b), Testo n. 13, p. 258 ss.

¹⁴⁶ Cfr. Husserl (2008c), p. 75.

¹⁴⁷ Husserl (1996), p. 301, n. 27; (2002a), vol. 1, p. 426, n. 2.

¹⁴⁸ Cfr. Husserl (1973b), p. 1 ss.

¹⁴⁹ *Einführung in die Phänomenologie*, cfr. Husserl (1973b), p. 373 ss.

¹⁵⁰ Cfr. Kern (1973b), p. XXXIV.

¹⁵¹ Cfr. Stein (1998), p. 71 ss.

¹⁵² Cfr. Husserl (2017), p. 165 ss.

immediatamente alla soggettività estranea»¹⁵³. Con questo restringimento di orizzonti, che esclude il rimando alle appercezioni del mondo per loro essenza di natura comunitaria e sociale, si coglie lo strato dell'esperienza primordiale (fino all'autunno del 1929 Husserl usa anche la forma latina "primordiale" di ascendenza matematica), di quella sfera originaria che funge da sfondo di ogni altra costituzione. Nella *Quinta meditazione cartesiana*, la riduzione alla sfera di ciò che è proprio serve a determinare la condizione per costituire il senso d'essere della soggettività estranea. Husserl intende cioè esplicitare la costituzione dell'alter ego a partire dal mio ego, senza con questo sacrificare l'alterità dell'altro, che non è un mio «duplicato»¹⁵⁴, un «sosia»¹⁵⁵, una sterile riproduzione o un mio semplice riflesso¹⁵⁶. Tale riduzione si propone di essere duplicemente rivelatrice, nel momento in cui, da un lato, dischiude il senso dell'altro come trasgressione della propria soggettività, e dall'altro apre all'alterità del mondo oggettivo come esito di una costituzione comunitaria. Il ritorno alla sfera primordiale non significa dunque rinchiudersi in una parte isolata del mondo, ma guadagnare l'accesso a quello strato originario a partire dal quale il senso del mondo può essere costituito nella sua oggettività, opponendo alle obiezioni del solipsismo l'individuazione di un percorso in cui si definisce il senso del «mondo per tutti», prendendo le mosse da un ego trascendentale originariamente costituente – da una «prima sfera oggettuale "primordiale"» – nella quale, senza salti, si costituisce l'intersoggettività trascendentale, e dalla quale si effettua «in modo motivato un'operazione costitutiva» tramite cui una «modificazione intenzionale» dell'ego e della sua primordialità giunge alla «validità d'essere sotto il titolo di "percezione dell'estraneità", percezione dell'altro, di un altro io, che, per se stesso, è un io come io sono io per me»¹⁵⁷.

Al riguardo, la teoria trascendentale dell'esperienza estranea – così com'era stata in principio sviluppata nella *Quinta meditazione cartesiana* – non doveva essere apparsa però del tutto soddisfacente neppure allo stesso Husserl, al punto che egli apportò costanti modifiche a tale meditazione (a partire dal 1929), pianificando una completa trasformazione di quello che considerava il suo *Hauptschrift*, in vista di un'edizione tedesca dell'opera, che invece apparve solo postuma nel 1950. Nell'impianto di tale ricerca sembravano non mancare, infatti, lacune argomentative e ambiguità di vario genere, in primo luogo riconducibili alla tensione presente tra la sfera primordiale o propria e la dimensione dell'estraneità. A lungo ci si è interrogati sul fatto se Husserl fosse davvero riuscito a coniugare, con successo, il tema della riduzione monadica alla sfera propria – condotta sulla base dell'idea cartesiana di una fondazione conoscitiva di stampo apodittico-riflessivo – e l'esigenza di fondare, in termini di analisi costitutiva, il decorso naturale dell'empatia, la cui spontanea motivazione intenzionale non viene per nulla revocata o messa in dubbio dalla riduzione ai vissuti propri dati nell'originale. Ovvero, si è cercato ripetutamente di cogliere se, in tale analisi fenomenologica, prevalesse il registro statico su quello genetico, e di esaminare se la scoperta dell'empatia non fosse che la via di fuga per scongiurare che la riduzione all'«assoluto ego trascendentale» lo condannasse al ruolo di «*solus ipse*»¹⁵⁸. È lo stesso Husserl, del resto, ad assecondare questo tipo di perplessità o di obiezioni apparenti, ma al solo fine di trasformare l'accusa di solipsismo trascendentale in una risoluzione argomentativa del problema. Nel movimento di costituzione proprio dell'ego trascendentale la sfera dell'alterità si costituisce in esso ma come estranea ad esso, impegnandoci cioè a riconoscere che il senso di tale esperienza introduce a un mondo popolato da altri, che non consiste in una «privata formazione sintetica», essendo un «mondo a me estraneo, un mondo intersoggettivo, esistente per ognuno e accessibile ad ognuno in rapporto ai suoi oggetti»¹⁵⁹. Oltre a manifestare dunque un'alterità differente da quella delle cose spaziali, la sfera degli alter ego si qualifica per il fatto che in essa l'empatia è già per così dire all'opera.

Come co-esistenza di una molteplicità di soggetti che esperiscono un mondo nient'affatto privato, l'intersoggettività richiama essenzialmente l'empatia, che non comporta un

¹⁵³ Ivi, p. 169.

¹⁵⁴ Husserl (2017), p. 196.

¹⁵⁵ Husserl (1973c), Testo n. 17, p. 294.

¹⁵⁶ Cfr. Husserl (2017), p. 169 ss.

¹⁵⁷ Husserl (2008a), p. 211, trad. modif.

¹⁵⁸ Husserl (2017), p. 165.

¹⁵⁹ Ivi, p. 167 ss., trad. modif.

ragionamento deduttivo, ma attua un'«apprensione analogizzante» basata su una struttura o matrice formale dell'esperienza antepredicativa, e precisamente sull'«*appaimento originario*» come forma associativa inerente al principio fondamentale della genesi passiva¹⁶⁰. La soggettività diviene pienamente costitutiva e trascendentale solo nella sua relazione con l'altro, ma l'intersoggettività trascendentale è realmente dischiusa tramite un'esplicitazione radicale delle strutture esperienziali dell'*ego*. Il mio ego monadico, nella sua concretezza e specificità, include «ogni intenzionalità», anche quella «diretta all'estraneo», ma «per ragioni di metodo» doveva appunto «restare tematicamente esclusa la prestazione sintetica» di tale intenzionalità¹⁶¹, avviando dapprima il *détour* costituito dalla riduzione alla sfera propria. Ma se il tema della teoria trascendentale dell'esperienza estranea, della cosiddetta «empatia», si presenta in prima istanza limitato all'essere «“per-me-là” degli altri», la portata di tale teoria è assai più vasta, poiché essa vuole contribuire a fondare una «teoria trascendentale del mondo oggettivo», e segnatamente in rapporto anche alla «natura oggettiva»¹⁶². Ciò significa che nella *Quinta meditazione cartesiana* non ha luogo semplicemente il passaggio da una riduzione trascendentale, in cui l'ego diviene dapprima conscio di sé con il suo orizzonte indeterminato¹⁶³, a un ampliamento di tale sfera trascendentale che oltrepasserebbe, in maniera quasi fortuita, il punto di vista solipsistico in precedenza raggiunto, ma si punta a esibire come l'esplicitazione della problematica relativa alla costituzione dell'esperienza estranea dissolva la «parvenza di un solipsismo»¹⁶⁴, rendendo così del tutto comprensibile il senso autentico dell'«idealismo» fenomenologico-trascendentale¹⁶⁵. Infatti, la riduzione primordiale alla sfera propria non coincide compiutamente con la riduzione egologica – come ancora risultava essere nella prima versione delle *Quinta meditazioni cartesiane*¹⁶⁶ – ma imprime all'interno di questa un'ulteriore determinazione che finisce per consacrarne la natura intersoggettiva. In tal senso, il campo trascendentale non è mai puramente egologico, ma è già di per sé intersoggettivo, per cui la soggettività trascendentale è costituente e costituita nella misura in cui si dispiega da sempre nell'intersoggettività, prendendo congedo a un tempo dalla via cartesiana e da quella kantiana che non avevano trovato accesso allo statuto propriamente intersoggettivo della soggettività trascendentale.

Sotto il profilo metodologico e tematico tutto ruotava intorno alla capacità di estendere la riduzione fenomenologica all'intersoggettività, attuando quella che si sarebbe anche chiamata «doppia riduzione»¹⁶⁷. Ammettendo che il primo impatto con la riduzione fenomenologica ne aveva restituito un significato assai limitato, Husserl cercò la via per configurarla in termini intersoggettivi, consentendo con ciò d'intravedere il compimento trascendentale della fenomenologia. La «riduzione fenomenologica (non eidetica)» aveva dato modo di superare «all'interno della sfera soggettiva (trascendentalmente soggettiva), ciò che è attualmente impressionale», ma lo stesso poteva essere istituito per l'empatia, facendo «emergere, oltre all'ego, anche l'altro ego e la sua corrente»¹⁶⁸. In questo modo, l'esperienza fenomenologica avrebbe potuto estendersi ai vissuti estranei presentificati tramite l'empatia, dischiudendo quella connessione monadica che avrebbe reso considerevolmente più ampio il campo di lavoro della fenomenologia. In consonanza con il tema posto all'attenzione da Avenarius, riguardante una restituzione del concetto naturale di mondo, anche la problematica fenomenologica della riduzione intersoggettiva tendeva a contrapporsi ai presupposti di una metafisica dualistica, che si era distinta, in negativo, per aver al contempo introiettato l'esperienza esterna e duplicato il mondo esperienziale¹⁶⁹. Tale riduzione intersoggettiva, che all'inizio non era stata accompagnata da un'adeguata teoria dell'esperienza estranea, aveva fatto scaturire solo un pensiero germinale, incapace di dare soluzione al problema del solipsismo trascendentale, tanto più che anche nei primi due

¹⁶⁰ Cfr. Husserl (2017), pp. 155 ss. e 190 ss.; Kern (1973c), p. XXI.

¹⁶¹ Cfr. Husserl (2017), p. 170, trad. modif.

¹⁶² Ivi, p. 168.

¹⁶³ Cfr. ivi, p. 231.

¹⁶⁴ Ivi, p. 232.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Cfr. Husserl (1973c), p. 6 ss.; cfr. anche Husserl (2017), p. 169.

¹⁶⁷ Cfr. Husserl (2008c), p. 75 ss.; (1959), Appendice XX, p. 434.

¹⁶⁸ Husserl (2008a), p. 3.

¹⁶⁹ Cfr. Kern (1973a), p. XXXVII.

volumi delle *Ideen* il campo esperienziale fenomenologico era rimasto sostanzialmente ristretto alla coscienza pura di un io singolo, senza approntare in senso rigorosamente metodico l'estensione auspicata. Al riguardo, l'ampliamento del procedimento riduttivo non comportava però un ricadere immediato nell'atteggiamento naturale, dovendo anzi esso prevenire una tale *impasse*, in cui l'esercizio della riduzione all'*ego* trascendentale – nella sua difettiva provvisorietà – si sarebbe imbattuto inevitabilmente. Fin dalla sua messa a punto, nella grammatica della riduzione non si era mai imposto il riconoscimento di un limite, ma si era teso invece a dischiudere un campo pressoché illimitato di analisi intenzionali. Tuttavia, con la sopraggiunta esigenza di approfondire, in chiave genetica, il senso della riduzione egologica, al fine di operare una comprensione intenzionale dell'esperienza dell'altro, occorre implementare la portata della riduzione, superando anzitutto la «restrizione artificiosa»¹⁷⁰ che ostruiva l'accesso ad altri ego fenomenologici¹⁷¹. La restrizione alla coscienza singola, alla pura coscienza egologica doveva lasciare il passo a una riduzione più radicale, che avrebbe comportato implicazioni di natura ontologica e psicologica. La via cartesiana alla riduzione si palesò sempre più come uno dei cammini possibili, e in qualche modo come uno stadio provvisorio che andava necessariamente incrementato¹⁷². Non fermarsi al dominio della datità assoluta significava investire tematicamente nella dimensione orizzontica che contorna il più ristretto campo dell'io, e nella quale rientrano non solo i vissuti attuali coglibili per riflessione, ma anche il campo delle presentificazioni, comprendendo in ciò anche i vissuti legati ad altri vissuti da nessi motivazionali. La conversione genetica della riduzione si sposta dunque sul terreno dell'empatia, estendendo il campo fenomenologico attraverso la «costruzione di una corrente di coscienza unitaria»¹⁷³ che sconfessa l'apparente isolamento egologico. A distanza di tempo, nelle lezioni del 1923-1924 (*Erste Philosophie II*) Husserl interviene a segnalare i limiti riconducibili alla classica riduzione di stampo cartesiano, e precisamente lo spettro dell'annientamento del mondo e la sopravvivenza dell'*ego cogito* come residuo, ma anche il rischio di limitare la comprensione della soggettività alla sola attualità della sfera egologica¹⁷⁴. Nell'aprirsi a un'idea di soggettività più incline a recepire le indicazioni della monadologia leibniziana, Husserl non fa della riduzione all'intersoggettiva una semplice integrazione di ciò che è empatizzato nelle maglie di un io assoluto, ma individua nel pieno dell'esperienza dell'altro la traccia di un flusso coscienziale estraneo, che l'empatia restituisce in maniera mediata, mostrando come si possa avere esperienza anche di ciò che non rientra nello spettro della nostra coscienza. Nondimeno, proprio dall'impossibilità di fondersi con i vissuti altrui discende, sulla scorta di tale riduzione allargata, la possibilità di connettersi in maniera comunitaria alla vita di altri ego trascendentali. L'elaborazione della riduzione intersoggettiva, cui Husserl dà corso nelle lezioni di *Erste Philosophie II*, sospinge ulteriormente l'impulso originario di tale acquisizione tematica, consentendo all'io di raggiungere un livello di profondità e di sedimentazioni stratificate che ne mutano interamente la fisionomia. La doppia riduzione, infatti, dà modo di ridurre le presentificazioni, come vissuti presenti, e di attuare la riduzione anche all'interno di esse, dischiudendo il «sistema della "motivazione" che appartiene, nella legittimazione originaria, ad ogni cosa "esistente" posta in maniera ingenua, la cui rispettiva validità d'esistenza non concerne appunto il mero vissuto momentaneo, ma *implica intenzionalmente* l'intero di un sistema d'esperienza possibile conseguente»¹⁷⁵ che, nella sua configurazione orizzontica, attende solo di essere gradualmente esplicitato.

6.

L'ingresso dell'altro nella vita del soggetto e l'esperienza di tale estraneità presentano, inoltre, un'evidente continuità con l'esperienza temporale e con l'impossibilità di rinchiudere tale tematica nell'immanenza psicologica, dovendo affidare invece la costituzione del tempo immanente a una *trascendenza* della vita trascendentale nella quale l'*ego* si costituisce in un continuo protendersi. Tra l'empatia, come apprensione dell'estraneo ed esperienza mediata, e il ricordo regna infatti una sostanziale analogia, nel senso che anche in questo

¹⁷⁰ Husserl (2008c), p. 34.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 75 ss.

¹⁷² Cfr. Husserl (1973a), Testo n. 5, p. 77 ss., Appendice XVII, p. 90 ss.; Testo n. 16, p. 447 ss.; (1973b), Testo n. 16, p. 336.

¹⁷³ Husserl (2008c), p. 37 ss.

¹⁷⁴ Cfr. Husserl (1959), p. 432 ss.

¹⁷⁵ Husserl (1959), p. 434, ma cfr. anche p. 436, n. 1.

caso mi è presente qualcosa che, nel suo contenuto, non è però più direttamente esperibile¹⁷⁶. È l'atto percettivo a presentare l'oggetto in modo proprio, a restituirne l'originaria datità. La presenza di ciò che è presente corrisponde a un'esperienza diretta nell'attualità. Presente in prima persona è tutto ciò che percepisco, penso o immagino, nel modo stesso in cui lo faccio. Così intesa, la presenza – come presenza vivente – è originaria, ed è da essa che si diparte ogni genesi. Tale presenza fondante può rendere presente in sé il passato o anticipare il futuro, nell'attesa, così come può rendere presente l'altro, realizzando una presenza intersoggettiva e comune. Il campo della presenza non esaurisce però la nostra dimensione esperienziale, essendone solo il nucleo centrale circondato da un alone orizzontico. C'è ad esempio la possibilità di cogliere la presenza del passato, di ricordare qualcosa, di presentificarlo o di appresentarmelo, percependo tale oggetto in qualche modo per procura, ovvero cogliendo solo una modificazione intenzionale della sua datità originaria. La coscienza del tempo, nella sua immanenza, è incentrata sul presente e nell'esperienza attuale il passato è presente solo come ricordo, proprio perché il presente non si traduce direttamente in ricordo, essendo al riguardo necessario compiere un atto di presentificazione con cui renderci presente ciò che è stato dimenticato – ad esempio, un tratto passato della nostra vita o una conoscenza indiretta di ciò che è stato vissuto da altri. Nella presentificazione, come atto che interviene sia nell'esperienza del tempo sia in quella dell'altro, si realizza – nel proprio presente – un'altra presenza, cui ci si avvicina allontanandoci dalla propria. È in questo tendere all'altro che l'esperienza attuale non viene più a configurarsi come un centro statico, ma rappresenta l'asse di un processo che diviene nel fluire della temporalità e della costante trasformazione che esso porta con sé. Certo, vi è però una differenza qualitativamente non trascurabile tra l'esperienza che abbiamo di noi e quella che abbiamo degli altri, giacché nel primo caso si ha un accesso più diretto o quanto meno facilitato alla nostra esperienza, mentre della soggettività altrui possiamo avere solo un riscontro indiretto, dato che i vissuti estranei appartengono a un flusso temporale del tutto differente dal nostro. In altri termini, la possibilità di accedere all'ambito esperienziale di un alter ego non implica che questo possa confondersi con me: al contrario, esso mi si oppone perché non risulta coincidere con i miei propri vissuti e ottiene un'identificazione che non elide la sua essenziale differenza, in quanto espressione dell'esperienza di una distanza mai colmabile da un'assoluta prossimità.

Come Husserl afferma nei testi integrativi alle *Analisi sulla sintesi passiva*¹⁷⁷, nella sua forma originaria l'empatia scaturisce di necessità in connessione con percezioni trascendenti, basandosi sulla percezione della viva corporeità estranea, intesa come cosa fisica che – in ragione della somiglianza col corpo proprio – viene colta come corpo vivo. Tuttavia, in tale sfera ciò che effettivamente vedo non è un pallido riflesso né una copia di stampo naturalistico, ma è l'altro in quanto tale. L'operazione costitutiva dell'empatia si fonda dunque su una sfera primordiale di esperienza mondana, dischiudendo un «appaimento [*Paarung*] originario»¹⁷⁸ che ci restituisce l'altro come un alter ego esperiente, complice un trasferimento che accoppia l'ego all'alter ego in un'interdipendenza così stretta da innestare un effetto reciproco. La componente costitutiva dell'appaimento, inteso come «apprensione analogizzante»¹⁷⁹, è un'«associazione»¹⁸⁰, ovvero corrisponde al principio universale e alla «forma universale di quella sintesi passiva», che va distinta dalla «sintesi passiva dell'identificazione»¹⁸¹, la quale permette d'identificare un'oggettualità intenzionale come unità costituita dai molteplici modi di manifestazione. Al riguardo, l'associazione, cui si richiama Husserl, designa – dal punto di vista genetico – la legalità essenziale della costituzione di senso passiva, non riducibile cioè a processi mentali o ad abitudini di altro genere, ma atta a rilevare sintesi associative di carattere intenzionale e motivazionale. A fronte di una sintesi che definisce la relazione all'oggetto in termini quasi di appropriazione, la sintesi associativa – depurata da incrostazioni naturalistiche e provvista di un retroterra più umano che kantiano – fornisce, sul piano dell'appaimento, il modello di struttura

¹⁷⁶ Sul venir meno, nel caso della presentificazione empatizzante, dell'«esigenza dell'identificazione» su cui si regge invece il ricordo, cfr. Husserl (1973a), p. 316 ss. e in particolare p. 319 ss. (testo n. 11 dell'agosto 1914 o dell'agosto 1915).

¹⁷⁷ Cfr. in particolare Husserl (1966b), pp. 68 ss., 238 ss., 245 ss. e 344; (2016), p. 152 ss.

¹⁷⁸ Ivi, p. 190.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Cfr. ivi, p. 155 ss.; sul tema cfr. Holenstein (1972); Yamaguchi (1982).

¹⁸¹ Ivi, p. 191, ma cfr. anche p. 114 ss.

originaria che regola l'esperienza intersoggettiva, vincolandola alla *reciprocità* di aspetti inerenti alla ricettività e all'affezione, nel segno di una trasposizione di senso che coinvolge i dati appaiati in entrambe direzioni¹⁸². La sintesi passiva d'associazione è quindi una struttura esperienziale che conserva i margini di differenza propri dell'alterità. Nell'appaiamento, quale «fenomeno universale della sfera trascendentale»¹⁸³, si realizza infatti – nell'unità della coscienza – un'associazione intuitiva di due contenuti già dati nella «pura passività», che – come apparenze distinte – fondano fenomenologicamente un'«unità di somiglianza»¹⁸⁴. Trattandosi di un'associazione passiva di stampo genetico, essa precede ogni attività sintetica ed è essenzialmente caratterizzata dal fatto che i due dati appaiati tendono a una «sovrapposizione intenzionale [*ein intentionales Übergreifen*]»¹⁸⁵ non appena vengono intesi insieme e separatamente, risaltando distintamente nella loro simultaneità. In maniera più primitiva, l'appaiamento si ha quando l'altro entra nel mio campo percettivo, ma su ciò si fonda l'«empatia» di determinati contenuti della «sfera psichica superiore»: anch'essi si lasciano riconoscere somaticamente e nella condotta della corporeità vivente nel mondo esterno¹⁸⁶. Tale relazione associativa, questo «carattere mediato dell'intenzionalità» che fuoriesce dallo «strato inferiore del «mondo primordiale»»¹⁸⁷, fonda l'empatia come «appercezione analogica», come esperienza dell'estraneo che si costituisce all'interno della mia corrente coscienziale, senza però che esso giunga a farne parte. L'altro ci è sempre presente in una sorta di appresentazione (*Appräsentation*) che non risponde ai modi di manifestazione propri dell'«associazione immediata»¹⁸⁸, consistendo nel modo in cui anche gli altri si danno in maniera originaria. La peculiarità di tale apprensione analogizzante, che sfrutta la sfera della genesi passiva come «istituzione originaria» anche dell'esperienza dell'estraneo¹⁸⁹, fa dell'analogia una struttura di base dell'esperienza antepredicativa, non deducibile tramite ragionamento ma passibile d'immediatezza percettiva.

Quest'atto di «rendere-co-presente»¹⁹⁰ si configura come un'appercezione per analogia, non paragonabile quindi a un atto di pensiero, a un ragionamento o a una trasposizione intellettuale¹⁹¹, ma ha i tratti fenomenologici di un'appresentazione che, con modalità diverse, opera anche sul piano dell'esperienza esterna e delle cose fisiche. Ma se, in tale circostanza, il lato anteriore di una cosa, che vediamo svolgere una funzione appresentificante rispetto al lato posteriore della medesima cosa, predelineando un aspetto che potrà risultare accessibile – tramite conferma – nel prosieguo del decorso percettivo, nel caso di un'«appresentazione che deve condurre ivi, p. 187, trad. modif. all'interno di un'altra sfera originale [tale verifica] dev'essere esclusa a priori»¹⁹². Mentre la percezione cosale, infatti, ha una struttura di tipo prolettico, poiché ciò che non è dato può sempre esserlo in seguito anche sulla base dei nostri movimenti, nel caso della percezione dell'altro la struttura è di tipo indiziario, per cui non sembra potersi dare per l'estraneo un'apprensione ultimativa, al punto che la sua scarsa intuitività non ha più una veste per così dire provvisoria ma assume un carattere di principio. Non basta quindi una mera presentificazione (*Vergegenwärtigung*) a motivare nella mia sfera originale «l'appresentazione di un altro» e, con ciò, il «senso di «altro»»¹⁹³. Occorre che essa sia intrecciata (*Verflechtung*) con una «presentazione» (*Gegenwärtigung*), con un autentico «darsi in se stesso» (*Selbstgebung*), cosicché l'esperienza dell'altro mostra tutta la sua complessità¹⁹⁴, essendo retta da un rapporto di fondazione che delinea una coesistenza spazio-temporale nella quale avanza un'interazione che non preclude l'uso dell'appresentazione nell'ambito dell'esperienza altrui, ma lo traduce nel riconoscimento

¹⁸² Cfr. Husserl (2017), p. 191; (1973c), Testo n. 15, p. 252.

¹⁸³ Ivi, p. 190.

¹⁸⁴ Ivi, p. 191.

¹⁸⁵ *Ibidem*, trad. modif.

¹⁸⁶ Ivi, p. 199, trad. modif.

¹⁸⁷ Ivi, p. 187, trad. modif.

¹⁸⁸ Ivi, p. 196.

¹⁸⁹ Cfr. ivi, p. 190.

¹⁹⁰ Ivi, p. 187, trad. modif.

¹⁹¹ Cfr. ivi, p. 189.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ibidem*, trad. modif.

¹⁹⁴ Cfr. Husserl (1973a), Appendice XLIV, p. 343 ss.

della sua «motivazione»¹⁹⁵. All'impianto della *Paarung* e al suo assetto relazionale manca la pienezza intuitiva che suggella l'esperienza vivente: di qui la necessità per la matrice analogica, che anticipa la vita dell'estraneo, di far appello all'appresentazione per trovare conferma di ciò che altrimenti rischierebbe di tradursi, sul piano appercettivo, in una mera reduplicazione di sé¹⁹⁶. L'appresentazione che esperisce l'estraneo non avviene dunque in maniera lineare. «Il corpo che appartiene al mio mondo circostante primordiale [...] è per me un corpo nel modo del là. Il suo modo di manifestazione non si appaia in un'associazione diretta con il modo di manifestazione che il mio corpo ha di volta in volta effettivamente (nel modo del qui), ma ridesta in maniera riproduttiva un'altra manifestazione immediatamente simile, che appartiene al sistema costitutivo del mio corpo vivo come corpo nello spazio. Questa manifestazione richiama alla mente l'aspetto corporeo, "se io fossi là"¹⁹⁷. Tale «trasposizione appercettiva» che, guidata dalla somiglianza, «parte dal mio corpo vivo»¹⁹⁸, declina l'esperienza empatica nell'ordine del "come se" (*als ob*), senza che però ciò degeneri in una presentificazione puramente fantastica, anche perché l'operazione presentificante di natura empatica non si limita a fissare una distanza, ma ambisce a esercitare una funzione identificante, nel tentativo di superare la trascendenza o quantomeno di non smarrire il contatto con essa. Tale trasposizione fa sì che un determinato corpo cosale che si manifesta riceva il senso d'essere un corpo vivo altrui, anche se la vita coscienziale dell'altro non è di fatto pienamente intuibile, restando presentificata dai segni espressi dalla corporeità, con la conferma di quanto conti per la fenomenologia trovare le categorie descrittive dei modi indiretti o inattuali della datità. In altri termini, lo «stile di conferma» tipico dell'appresentazione come modalità d'esperienza dell'altro richiede che si dissoci l'attestazione di conferma dal riempimento intuitivo di tale atto intenzionale, o al più che si avalli una specifica nozione di riempimento non più basata sull'intuizione ma retta da una struttura indiziaria di stampo analogico¹⁹⁹. L'appresentazione dei vissuti altrui resta consegnata all'inadeguatezza, ma ciò non accredita lo scetticismo circa l'impossibilità di attuare una conoscenza dell'altro, evidenziando semmai la peculiare verifica cui questa va incontro. «L'esperienza mira a ulteriori esperienze che riempiano e confermino gli orizzonti appresentati che includono, nella forma di anticipazioni non intuitive, sintesi potenzialmente confermabili di un'esperienza che procede in maniera concordante. In relazione all'esperienza dell'estraneo è chiaro che il suo progredire in riempimento e conferma può solo conseguire tramite nuove appresentazioni che procedono in maniera sinteticamente concordante e in virtù del modo in cui tali appresentazioni devono la loro validità d'essere al nesso motivazionale con le presentazioni della sfera propria che, pur mutevoli, appartengono costantemente loro»²⁰⁰. Da tale situazione intenzionale si evince che il «carattere dell'esistente "estraneo" si basa su questo tipo di accessibilità verificabile di ciò che non è originalmente accessibile»²⁰¹. L'esperienza dell'altro richiede dunque un rapporto mediato che opera costitutivamente tramite il corpo vivo, ma ha al tempo stesso come paradossale condizione di possibilità l'inaccessibilità dell'altro, giacché la soggettività estranea non rientra tra ciò che possiamo originariamente percepire, non potendo diventare il correlato intenzionale del nostro personale flusso di coscienza. Questa condizione per cui l'altro non ci è mai dato in maniera assoluta è ciò che rende possibile una comunità trascendentale di soggetti, ma è anche ciò che qualifica l'esperienza dell'altro dal punto di vista strutturale, poiché esperire che l'altro ci trascende e, per così dire, ci sfugge, significa poter fare autenticamente esperienza solo di tale limite. Quest'inaccessibilità originaria dell'altro, questa sua trascendenza irriducibile, può essere senz'altro ridotta da una conferma derivante da sintesi di concordanza, ma non può mai essere annullata, dato che il senso dell'alterità e la possibilità stessa dell'altro sono ascrivibili a un nesso relazionale che risente immancabilmente dell'attesa e del fluire

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 188, 338 ss.; Husserl (1973b), p. 525.

¹⁹⁷ Ivi, p. 197, trad. modif.

¹⁹⁸ Ivi, p. 189.

¹⁹⁹ Cfr. Husserl (2017), p. 192 ss.

²⁰⁰ Husserl (2017), p. 193, trad. modif.

²⁰¹ Ivi, p. 193, trad. modif.

incessante della temporalità. Per Husserl, dunque, non vi è una conoscenza di sé, unicamente alimentata dalla propria sfera egoica, che possa escludere gli altri o estendere ad essi qualcosa di estraneo alla loro giurisdizione, ma vi è al contrario per l'io la possibilità di apprendere dagli altri aspetti del proprio sé che in un secondo tempo avrà modo di riscontrare come propri, e ciò sempre al limite tra l'urgenza di comprendere gli altri e la constatazione di non riuscire adeguatamente a farlo.

Bibliografia

- Depraz, N. (1992), "Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII-XIV-XV Zur Intersubjektivität", *Archives de Philosophie*, n. 55, pp. 479-498.
- Depraz, N. (1995), *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris.
- Erdmann, B. (1907), *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele*, Dumont-Schauberg, Köln.
- Elliston, F.A. (1977), *Husserl's Phenomenology of Empathy*, in Elliston F.A., McCormick P. (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 213-231.
- Fabbianelli, F. (2016), *Ripensare l'empatia a partire da Theodor Lipps*, in B. Centi (ed.), *Tra corpo e mente. Questioni di confine*, Le Lettere, Firenze, pp. 29-61.
- Fabbianelli, F. (2018), *Einfühlung und Irrationalität. Theodor Lipps und das transzendental-alogische Verständnis des Realen*, in Th. Lipps, *Schriften zur Einfühlung*, Baden-Baden, Ergon Verlag, pp. VII-XXXVI.
- Gurwitsch, A. (1977), *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, A. Métraux (ed.), de Gruyter, Berlin-New York.
- Henckmann, W. (2002), "La dottrina dell'Altro in Theodor Lipps", *Discipline filosofiche*, n. 12, 2, pp. 149-170.
- Holenstein E. (1972), *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Boehm R. (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1959), *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (Hrsg.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1962, 1968²), *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, Bd. IX, W. Biemel (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1966a), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. a cura di G.D. Neri, con presentazione di E. Paci, Laterza, Bari.
- Husserl, E. (1966b), *Analysen zur passiven Syntnesis. Aus Vorlesungs- Und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Fleischer M. (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl E. (1968/2005), *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. e introduzione a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Husserl E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1981), *Syllabus of a Course of Four Lectures on Phenomenological Method and Phenomenological Philosophy*, Eng. trans. by D. Hicks, introduction by H. Spiegelberg, in McCormick P., Elliston F. (eds.), Foreward by W. Biemel, *Husserl. Shorter Works*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), pp. 67-74.
- Husserl, E. (1989), *Storia critica delle idee*, trad. it. e presentazione a cura di G. Piana, Guerini, Milano.
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*, vol. 3: *Die Göttinger Schule*, Schuhmann E., Schuhmann K. (eds.), Kluwer, Dordrecht.

- Husserl E. (1994/2005), *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, con introduzione di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.
- Husserl, E. (2001⁵), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.
- Husserl, E. (2002a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., trad. it. a cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002b), *Urteilslehre Vorlesungen 1905*, Schuhmann E. (ed.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002c), *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, in Id., *Husserliana* Bd. XX/1, U. Melle (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2002d), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Goossens B. (ed.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, con introduzione e cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- Husserl, E. (2008a), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, con introduzione di W. Biemel e prefazione di E. Paci, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2008b), *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Sowa R.(ed.), Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2008c): *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it. e introduzione di V. Costa, Quodlibet, Macerata [è la traduzione di *Aus den Vorlesungen Grundproblemen der Phänomenologie. Wintersemester 1910-1911*; tale corso di lezioni è contenuto in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (2016), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. e premessa di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, con introduzione di V. Costa e postfazione di A. Canzonieri, La Scuola, Brescia.
- Ingarden, R. (1994), *Gesammelte Werke*, Fieguth R., Küng G. (eds.), vol. VI: *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie*, Galewicz W. (ed.), Niemeyer, Tübingen.
- Kern, I. (1973a), (1973b), (1973c), *Einleitung a E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Kern, I. (2017), *Phänomenologie der Intersubjektivität*, in Luft S., Wehrle M. (eds.), *Husserl Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Den Haag Metzler, pp. 222-230.
- Lipps, Th. (1899/1905), *Die ethischen Grundfragen*, Voss, Hamburg.
- Lipps, Th. (1907), *Das Wissen von fremden Ichen*, in Id., *Psychologische Untersuchungen I*, Engelmann, Leipzig, pp. 694-722.
- Lipps, Th. (1909), *Leifaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig.
- Lipps, Th. (2002), "Fonti della conoscenza. Empatia", trad. it. a cura di A. Pinotti, *Discipline filosofiche*, n. 12, 2, pp. 47-62.
- Moran, D. (2004), *The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein*, in *Amor Amicitiae: On the love that is friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, T.A.F. Kelly and P.W. Roseman (ed.), Leuven-Paris-Dudley, Peeters, pp. 269-312.
- Ricoeur, P. (1986), *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, pp. 197-225.
- Scheler, M. (2021), *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. e cura e con introduzione di L. Boella, Franco Angeli, Milano.
- Stein, E. (1998), *Il problema dell'empatia*, in E. Costantini, E. Schulze-Costantini (ed.), prefazione di A. Ales Bello, Studium, Roma.
- Waldenfels, B. (1989), "Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie", *Phänomenologische Forschungen*, 22, pp. 29-62.
- Yamaguchi, I. (1982), *Passive Synthesis and Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag.

- Zahavi, D. (2001), "Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies*, 8, 5-7, pp. 151-167.
- Zahavi, D. (2004), *Alterity in Self*, in Gallagher, Watson S., Brun Ph. & Romanski Ph. (eds.): *Ipseity and Alterity. Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, Presses Universitaires de Rouen, Rouen, pp.137-152.
- Zahavi, D. (2010), "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: from Lipps to Schutz", *Inquiry*, 53, 3, pp. 285-306.
- Zahavi, D. (2012), *Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese*, in Breeur, R, Melle, U. (eds.), *Life, Subjectivity & Art. Essays in Honoieur of Rudolf Bernet*, Springer, Dordrecht, pp. 217-254.
- Zahavi, D. (2014a), "Empathy and Other-Directed Intentionality", *Topoi*, 33, 1, pp. 129-142.
- Zahavi, D. (2014b), *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Zahavi, D. (2018), *Intersubjectivity, Sociality, Community: The Contribution oft he Early Phenomenologists*, in Id. (ed.), *The Oxford Handbook oft he History of Phenomenology*, Oxford Univ. Press, Oxford, pp. 734-752.