

GIANNI DE NITTIS

## MAX SCHELER E LE FORME DELLA SIMPATIA

**Abstract.** This study aims to show how Scheler's phenomenology represents a unique contribution in his times, given the social value of sympathy and its role in understanding the other through an investigation concerning the "laws of meaning of emotional life". Published in three subsequent editions (1913, 1923, 1926), *Wesen und Formen der Sympathie* is a "pioneering" work in describing the phenomenology of emotional experiences, and shows, among others, the fundamental objective of developing a "phenomenology of the psychic", intended to restore cognitive and ethical dignity to the emotional experience.

**Keywords.** Scheler, Sympathy, Empathy, Feeling, Phenomenology.

Nata con l'obiettivo di restituire dignità complessiva all'esperienza emotiva, l'opera di Max Scheler *Essenza e forme della simpatia* (*Wesen und Formen der Sympathie*, 1913) si offre come uno dei più significativi contributi alla fenomenologia dell'intersoggettività e della cognizione sociale. L'ampio progetto di indagine scheleriano sulle varie forme di affettività intersoggettiva, presentate più estesamente sotto l'accezione generale di *simpatia*, consentì l'estensione del dibattito fenomenologico sui "sentimenti morali"<sup>1</sup> ben oltre il primo ventennio

<sup>1</sup>La riflessione di Scheler sulla variazione delle emozioni riprende quella di Adam Smith sui sentimenti morali, ossia la simpatia, la compassione, l'amore,

del '900. Per la valenza sociale della simpatia e il suo ruolo nella comprensione dell'*altro* attraverso un'indagine sulle «leggi di senso della vita emotiva»<sup>2</sup>, la fenomenologia di Scheler rappresenta un contributo unico per il suo tempo. Pubblicata in tre successive edizioni (1913, 1923, 1926), quest'opera "pionieristica" nella descrizione fenomenologica dei vissuti emotivi, si pone, tra gli altri, l'obiettivo fondamentale di «elaborare una "fenomenologia dello psichico", intesa a restituire dignità cognitiva e etica all'esperienza emozionale»<sup>3</sup>.

Come è stato osservato, la visione scheleriana si articola in diversi livelli di indagine: «un livello fondamentale di problemi principali, intesi principalmente come fenomenologia del valore estetico e delle concezioni fondamentali dell'arte; un livello antropologico-ermeneutico di esperienze individuali e culturali; e un livello di problemi metafisici di valore e arte nella dialettica evolutiva dello spirito (*Geist*) e della spinta vitale (*Lebensdrang*)»<sup>4</sup>. Sebbene mai abbia sviluppato una vera e propria estetica, Scheler mostra di fatto in diversi suoi scritti un interesse per questioni relative alla filosofia dell'arte, contribuendo, anche nelle riflessioni successive a delineare quasi un intero sistema di estetica fenomenologica. Scheler fa risalire i fenomeni estetici ai più alti valori spirituali e religiosi adottando un'ermeneutica antropologica dell'esperienza ricettiva e attiva dell'essere umano in grado di superare il livello di comprensione genetico-evolutiva.

l'odio, riguardo ai quali vd. A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), trad. it. di S. di Pietro, a c. di E. Lecaldano, Milano, Rizzoli, 1995.

<sup>2</sup> Nella prefazione alla seconda edizione di *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1921), Scheler progettava infatti un'opera in tre volumi che avrebbe dovuto intitolarsi *Sinngesetze des emotionalen Lebens: Das Schamgefühl, Das Ehrgefühl e Das Furchtgefühl* (*Leggi di senso della vita emotiva: il sentimento del pudore, Il sentimento dell'onore e Il sentimento della paura*): vd. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. di R. Guccinelli, a c. di R. de Monticelli, Firenze, Bompiani, Milano, 2019, p. 13). Non sarà inutile ricordare che Scheler ha relizzato il primo volume del progetto, pubblicato poi postumo (*Ueber Scham und Schamgefuehl*, 1957): *Pudore e sentimento del pudore*, trad. it. a c. di M.T. Pansera, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

<sup>3</sup> M. SCHELER, *Essenza e Forme della Simpatia* (1913, 1923, 1926), trad. it. di L. Oliva, S. Soannini, a c. di L. Boella, Milano, Franco Angeli, 2010, p. 8 s. (d'ora innanzi *EFS*).

<sup>4</sup> W. HENCKMANN, *Max Scheler (1874-1928)*, in *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, ed. by H.R. Sepp and L. Embree, Dordrecht &c., Springer, 2010, pp. 303-306.

Il lavoro di distinzione terminologica tra le diverse forme del vissuto emotivo – co-sentire (*Mitgefühl*), con-gioire (*Mitfreunde*), unipatia (*Einsföhlung*), ri-vivere (*Nachfühlen*), compassione (*Mitleid*) ecc. – chiarificano intenzionalmente la scelta programmatica di Scheler di opporsi ai presupposti di base delle teorie coeve della *Einföhlung*, e applicare al tempo stesso una fenomenologia eidetica, operando una “riduzione” per arrivare all’essenza del fenomeno.

In particolare, non sarà inutile qui avanzare una prima definizione e distinzione della nozione di simpatia in Scheler, per poter, successivamente, procedere ad una sua specificazione ulteriore. La nozione scheleriana di *Sympathie* denota quella particolare disposizione dell’“essere insieme” allo stato d’animo di un altro soggetto vitale, allorché la percezione delle emozioni come lui le sente provoca una certa risonanza, generando un sentimento condiviso. Diversamente da Theodor Lipps, che vede nell’empatia un meccanismo istintivo e pulsionale utile a far sentire positivamente o negativamente l’altro<sup>5</sup>, equivalente ad un processo di immedesimazione e fusione di soggetto e oggetto, Scheler (come d’altronde Edmund Husserl e Edith Stein) considera la teoria proiettiva di Lipps inadatta a spiegare la comprensione dell’altro. Non appare casuale la decisione di Scheler di usare il termine *ri-sentire* (*Nachfühlen*) invece di *empatia* (*Einföhlung*), così che la sua risulta essere una posizione critico-oppositiva ai presupposti di base delle teorie della *Einföhlung* del proprio tempo.

Partendo da un «più esteso contesto di ricerche di cui il testo è parte»<sup>6</sup>, Scheler chiarisce fin dall’inizio dell’opera che, oltre alle leggi causali dei processi fisici del corpo da cui dipendono i vissuti emotivi, esistono anche «autonome *leggi di senso* dei cosiddetti atti e funzioni emozionali “superiori”, distinti dalle sensazioni affettive»<sup>7</sup>, come i sentimenti di simpatia, amore e odio, che vanno trattati dal punto di vista fenomenologico. In sostanza egli postula l’indipendenza delle “leggi dell’intenzione” dalle leggi causali che riguardano il corpo e l’ambito

<sup>5</sup> «Io non cerco di mettermi al posto dell’acrobata, al contrario, osservandolo, istintivamente imito interiormente i suoi movimenti e il suo vissuto, che nei movimenti trova espressione, diviene il mio vissuto» (A. DONISE, *Il lato oscuro dell’empatia. Max Scheler fenomenologo del sentire*, in *Fuori di sé. L’empatia nell’orizzonte umano e oltre*, a c. di S. Caianiello, Roma, CNR Ediz., 2015, pp. 53-72: p. 56). Della Donise vd. inoltre *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell’altruismo e della crudeltà*, Bologna, Il Mulino, 2020.

<sup>6</sup> *EFS*, p. 34.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

psicosomatico. Come riporta la Stein: «Ora incontriamo in Scheler (d'accordo con Bergson) il punto di vista secondo cui nell'ambito dello psichico c'imbattiamo in un tipo di causalità assolutamente nuovo, che non esiste nella sfera fisica»<sup>8</sup>.

Nella premessa alla seconda edizione di *Essenza e Forme della Simpatia*, Scheler aggiunge che, nel perseguire questo obiettivo generale, egli ha inteso identificare le leggi strutturali che regolano la vita emozionale in generale, riprendendo l'affermazione pascaliana di un *ordre du coeur*, una *logique du coeur* e una *raison du coeur* come fondamenti essenziali della vita emozionale, caratterizzati da un contenuto a priori e soggetti a leggi a priori. Inoltre, Scheler riconosce il proprio "credito intellettuale" verso Hermann Lotze, al quale si deve, in *Mikrokosmos* (1856-64), una riscoperta della «natura intenzionale e cognitivo-assiologica della nostra vita affettiva "superiore"», anche se sviluppata secondo questa *logique du coeur* «solo molto in generale» e senza dimostrarla nei dettagli<sup>9</sup>. Scheler affronta la prima parte della sua indagine chiarificatrice del processo di simpatia prendendo principalmente in considerazione il *co-sentire* (*Mitgefühl*), fenomeno nel quale rientrano i processi del *con-gioire* (*Mitfreunde*) e il *con-patire* (*Mitleid*) come suoi modi fondamentali, e «nei quali i vissuti di altri esseri sembrano diventarci immediatamente "comprensibili", ma a cui "partecipiamo"»<sup>10</sup>. In questo caso Scheler fa una distinzione tra il processo di un "co-sentire autentico", attraverso il quale vi sarebbe in atto una *partecipazione* ai vissuti altrui, ed altri fenomeni ad esso affini, ma qualitativamente differenti, quali il *ri-vivere* o *ri-sentire* (*Nachfühlen*), il *contagio affettivo* (*Gefühlsansteckung*) e il fenomeno dell'*unipatia* (*Einsfühlung*). A differenza di quanto accaduto con la teoria dell'empatia proiettiva di Lipps, che ha equiparato il fenomeno del *co-sentire* (*simpatia*) al *ri-sentire* (*empatia*) pensando di «spiegarli entrambi contemporaneamente», secondo Scheler è necessario tenere distinti i due piani. Il fenomeno dell'"autentico co-sentire" richiede una partecipazione emotiva, un simpatizzare, e implica, inoltre, un processo mediante il quale il vissuto dell'altro viene appreso, e quindi «ogni modalità di con-gioire o con-patire *presuppone* in generale una qualche forma di sapere sul dato di

<sup>8</sup> STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 169 s.

<sup>9</sup> EFS, p. 34. Una vers. it. di *Microcosmo* è accessibile nella trad. di L. Marino, Torino, Utet, 1988.

<sup>10</sup> Ivi, p. 41.

fatto dei vissuti altrui, sulla loro natura e qualità, come anche ovviamente l'esperienza, che è condizione dell'eventuale sapere, *dell'esistenza di essenze psichiche altrui*»<sup>11</sup>. Quindi il co-sentire, ribadisce Scheler, si fonda su un sapere precedentemente dato, relativo all'esistenza psichica dell'altro quando «diventa per me reale la sofferenza altrui, ma questa sofferenza deve già in una qualche forma esser data, per poter con-patire volgendomi a essa»<sup>12</sup>. Su un piano qualitativamente differente Scheler tratta il fenomeno del ri-sentire (*Nachfühlen*) o ri-vivere (*Nachleben*), quale capacità di sentire il vissuto dell'altro, e momento in cui viene «affettivamente colta la *qualità*» del vissuto emotivo altrui, ma in modo del tutto indifferente rispetto al suo soggetto, «senza che questo venga trasferito in noi o che un sentimento reale e uguale venga prodotto in noi»<sup>13</sup>. Il ri-sentire, per Scheler, risulta utile all'apprensione e alla comprensione delle esperienze e degli stati affettivi altrui, ma di contro non implica una reale *partecipazione* al vissuto dell'altro. Nell'evidenziare la peculiarità del ri-sentire, Scheler spiega:

La datità del sentimento altrui è qui precisamente analoga alla datità che, per esempio, possiede un paesaggio che “vediamo” soggettivamente nella coscienza di un ricordo, o una melodia che “ascoltiamo” – uno stato di fatto che si differenzia decisamente dallo stato di fatto in cui ci ricordiamo solo del paesaggio o della melodia (magari con il ricordo concomitante dello stato di cose, “che essi sono stati visti e ascoltati”)<sup>14</sup>.

Ecco che nel fenomeno del ri-sentire, come è stato osservato, il soggetto esperiente coglie la qualità del sentimento estraneo senza che questo venga in lui riprodotto; più precisamente, si conferisce all'atto riflessivo la qualità dell'esperienza, senza che sia dato così l'atto medesimo in sé (che non può mai essere obiettivato), come lo stato di cose compiuto cui l'atto si rivolge (l'immagine del paesaggio o l'immagine acustica della melodia)<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Ivi, p. 43.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Ivi, p. 44.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> A. ЗНОК, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 102 s.

A mostrare come in Scheler anche le implicazioni estetiche siano utili a comprendere la natura e la qualità della comunicazione tra soggetti, e tra soggetto e mondo, in *Essenza e forme della simpatia* si legge come per l'artista drammatico, il romanziere e lo storico sia necessario possedere «in gran misura il dono del rivivere» senza per questo avere bisogno del “co-sentire” (simpatia) con «i loro oggetti e personaggi»<sup>16</sup>. La simpatia (co-sentire) si fonda quindi su una imitazione emotiva, mentre l'empatia (ri-sentire) richiama solo la qualità dei sentimenti dell'altro, senza creare o evocare qualcosa di simile in noi. Si giunge così ad un primo punto fondamentale in merito all'empatia: per comprendere un'emozione negli altri, Scheler non ritiene necessario evocarla in se stessi, in quanto simile processo risulta pressoché inutile alla comprensione del prossimo. Scheler rifiuta l'idea che la nostra conoscenza degli altri provenga, o sia giustificata, da qualche “argomento dell'analogia”<sup>17</sup>. In accordo con Husserl, Scheler nega che lo stato altrui si sperimenti per inferenza poiché «in questa connessione essenziale viene anche presupposto che l'“altro” – come noi stessi – abbia una sfera intima assoluta del suo io che non ci può essere mai data»<sup>18</sup>. Noi non sperimentiamo prima il corpo e poi deduciamo uno stato: lo fanno solo il medico o lo scienziato che hanno già adottato una posizione astrattiva. Piuttosto, sperimentiamo *direttamente* lo stato dell'altro: vediamo un volto arrabbiato e deduciamo un'idea di rabbia solo in quanto tra l'uno e l'altra sussiste una relazione simbolica, non sulla scorta di una relazione causale. È possibile così “percepire internamente” gli altri, in quanto nel corpo vivo cogliamo il “campo espressivo” dei singoli vissuti. Per la Stein, ad esempio, non solo vediamo una persona fare un'osservazione inappropriata e arrossire, ma anche riconosciamo che la persona è imbarazzata dall'osservazione; questo giudizio motivato non si fonda però su alcun aspetto sensoriale<sup>19</sup>. L'idea secondo cui è necessario “sentirsi nell'altro” per

<sup>16</sup> EFS, p. 44.

<sup>17</sup> Vd. *infra*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> «Infatti dall'espressione del volto e dai gesti degli altri non solo so quel che vedo, ma anche quel che si nasconde nel loro intimo: così, ad esempio, sono in grado di vedere quando uno è triste dall'espressione del suo volto, anche nel caso in cui veramente non provi un sincero sentimento di tristezza; inoltre, posso sentire uno che dice delle cose sconsiderate e quasi contemporaneamente vederlo arrossire; in tal caso non solo capisco che quel che ha detto è sconsiderato, non

condividerne le emozioni e comprenderne la mente è fortemente criticata da Scheler. L'implicazione di base, a suo parere, è che l'esperienza psicologica dell'altro colta empaticamente non sia direttamente accessibile, e di conseguenza il tentativo di accedervi equivarrebbe a una procedura cosciente attiva. Al contrario, Scheler presuppone i sentimenti come direttamente percepibili e comprensibili nelle espressioni incarnate di un soggetto, dove ciò che questi sta sperimentando è spesso co-esperimentato dall'osservatore *involontariamente*, come una co-afezione passiva, non come uno sforzo immaginativo o altrimenti cognitivo. In questo caso Scheler, in linea con l'impianto husserliano, attribuisce notevole rilevanza al cogliere le espressioni del *Leib* e non solo del *Körper*.

Ordinando le forme della simpatia secondo «un ordine sia ontogenetico sia di teoria della conoscenza»<sup>20</sup> e una stratificazione del processo simpatetico, Scheler distingue – tra i molti modi in cui l'affettività intersoggettiva si manifesta nell'esperienza – i seguenti tipi fondamentali: 1. il co-sentire immediato (*Mitgefühl*); 2. il co-sentire “di qualcosa”, o compassione (*Mitleid*); 3. il contagio emotivo (*Gefühlsansteckung*); e 4. l'unipatia (*Einsföhlung*).

1. Il co-sentire immediato consiste nel provare il medesimo sentimento («“la medesima” sofferenza, “il medesimo” dolore»<sup>21</sup>), come nel caso di due genitori straziati accanto alla salma del figlio. Questo, scrive Scheler, sarebbe un “reciproco sentire l'un con l'altro”, vale a dire una manifestazione “immediata” del co-sentire, un «sentire insieme, [...] un esperire insieme non soltanto “lo stesso” atteggiamento di valore, ma anche la stessa sollecitazione emozionale verso di

solo mi si manifesta la vergogna dal suo rossore, ma capisco pure che egli è consapevole di aver detto cose sconsiderate e si vergogna di averle dette» (STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 77).

<sup>20</sup> G. CUSINATO, R. DE MONTICELLI, M. Schlossberger, «*Essenza e forme della simpatia*» di Max Scheler, «Iride», XXV, 2012, 65, pp. 153-182; in partic. M. SCHLOSSBERGER, *Essenza e forme dell'intersoggettività*, trad. it. di L. Correia Minervini, pp. 172-182: p. 173 la citaz. Lo stesso Cusinato ha dedicato numerosi studi alla figura di Scheler, del quale ha attualizzato alcune istanze filosofiche ponendole in dialogo con recenti ipotesi scientifiche, come l'*Emotional sharing*: vd. p. es. *Care and Birth. Emotional Sharing as the Foundation of Care Relationships*, in *Emotions and Care: Interdisciplinary Perspectives*, ed. by E. Pulcini, Leuven, Peeters, 2018, pp. 137-167.

<sup>21</sup> *EFS*, p. 47.

esso»<sup>22</sup>. In questo tipo di esperienza Scheler considera fenomenologicamente “un’unica e medesima cosa” la sofferenza come atteggiamento di valore e come qualità della funzione. La sofferenza di A non diviene qui in alcun modo “oggettiva” per B: essi la sentono l’uno con l’altro nel senso di sentire-insieme, sperimentare co-soggettivamente la stessa cosa.

2. «Ogni co-sentire contiene l’intenzione di percepire affettivamente sofferenza e gioia per il vissuto dell’altro»; in questa seconda condizione, «la sofferenza non è semplicemente la causa della sofferenza altrui»<sup>23</sup>. Di fatto, nel partecipare al dolore o alla gioia dell’altro, Scheler mantiene separati due fatti fenomenologicamente diversi: il mio con-patire/con-gioire e il patire/gioire dell’altro a cui prendo parte, e rispetto al quale il mio co-sentire non è altro che una “reazione”, come spiega lo stesso autore: «Il (vero e proprio) co-sentire, l’effettivo “partecipare” si esprime anche nel fenomeno come una *reazione* allo stato di fatto, dato nel ri-sentire, del sentimento altrui e dell’atteggiamento di valore corrispondente»<sup>24</sup>. Lo sviluppo di uno stesso sentimento in se stessi, quindi, avviene sulla base di un precedente ri-sentire. È possibile partecipare così alla gioia dell’altro nella co-gioia (*Mitfreude*), come alla sua sofferenza nella co-sofferenza (*Mitleid*) con le caratteristiche affettive corrispondenti. In questo modo, pur mantenendo rispettata la “distanza” tra soggetti, si comprende ciò che l’altro sta provando; soprattutto, la partecipazione a ciò che l’altro sente determina un mio profondo coinvolgimento.

3) Il contagio affettivo è un processo involontario ed automatico attraverso il quale un determinato sentimento diventa contagioso, e per suo tramite si è costretti a compiere lo stesso movimento espressivo dell’interlocutore. A differenza delle precedenti forme di co-sentire, il contagio affettivo deve essere inteso come un processo di identificazione dei vissuti, in cui la sofferenza dell’altro è data come *mia* sofferenza, e nel quale viene meno la consapevolezza della distanza tra i due vissuti, che è invece caratteristica proprio del co-sentire. In sostanza, il contagio affettivo si diversifica dal co-sentire come processo, in quanto perde l’intenzionalità e la direzionalità verso l’altro, ma si assume un’emozione passivamente e involontariamente fino al punto in cui sembra di perdersi nei sentimenti dell’altro. Secondo

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 48.



Scheler, «qui non sussiste né un'intenzione affettiva verso la gioia e la sofferenza dell'altro, né in un certo modo una partecipazione al suo esperire. Piuttosto è caratteristico del contagio che esso abbia luogo semplicemente tra *stati* affettivi senza presupporre in generale un sapere della gioia altrui»<sup>25</sup>. Inoltre, il processo di contagio si caratterizza anche «per la tendenza a ritornare al punto di partenza, in modo che i sentimenti che lo concernono crescono come una valanga»<sup>26</sup>, e può realizzarsi in forma diadica o in forme più collettive<sup>27</sup>; in certi casi, la consapevolezza del possibile contagio può generare una particolare *angoscia*, come capita in tutti i casi in cui uno evita luoghi tristi o immagini di sofferenze, cercando così di portarli al di fuori della propria sfera di vissuto<sup>28</sup>.

4) «Resta sempre caratteristico dell'unipatia: a. il suo svolgersi al di sotto del livello della coscienza vigile; b. il suo compiersi in modo automatico (non libero); c. il suo essere circoscritta, soggettivamente e oggettivamente, alla sfera della coscienza vitale»<sup>29</sup>.

All'interno della propria opera, Scheler presta particolare attenzione all'unipatia (*Einsfühlung*), proponendo una riflessione sulle diverse forme di empatia che egli articola su diversi piani: l'unipatia viene posta alla base delle leggi di fondazione delle funzioni affettive della simpatia.

La nozione di unipatia (o identificazione emotiva), viene introdotta da Scheler come “un caso limite del contagio”, perché in questo caso la prospettiva dell'io si perde e il soggetto si fonde con l'altro (*unipatia idiopatica*). Non si tratta, scrive Scheler, semplicemente di un «determinato processo affettivo»<sup>30</sup> appartenente all'altro che viene inconsciamente e involontariamente preso come proprio (*unipatia eteropatica*); piuttosto, l'io altrui è identificato con il proprio sé. Il processo unipatico, automatico ed inconscio, avverrebbe dunque ad un livello

<sup>25</sup> Ivi, p. 49.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Scheler propone in questo caso l'esempio del “contagio del riso”, per cui stando accanto a qualcuno che sta ridendo, si sente l'impulso di fare altrettanto. Mentre come forma più collettiva di contagio scrive: «... quando ci uniamo a una divertente compagnia o andiamo a una festa non per “metterci di buon umore”, bensì “per distrarci”; aspettiamo di venir contagiati, di venir “trascinati” dal divertimento della compagnia» (*EFS*, p. 50).

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ivi, p. 116 s.

<sup>30</sup> Ivi, p. 51.

superiore, determinando un “io fittizio” che non coinciderebbe più con l’io individuale. Scheler individua due modalità, anzi due “tipi polari” di questo particolare processo: il tipo *idiopatico*, quando l’io altrui viene completamente assorbito dall’io proprio; il tipo *eteropatico*, quando invece all’io proprio subentra l’io dell’altro. Scheler analizza dettagliatamente tutta una serie di casi particolari di unipatia fornendo una serie di esempi, tra i più significativi: l’identificazione di alcune popolazioni e culture con un animale o materiale totemico<sup>31</sup> (*unipatia filogenetica*); con gli dèi nelle antiche tradizioni mistiche<sup>32</sup> e nell’arte teatrale e drammatica<sup>33</sup>; con un giocattolo da parte di un bambino; con la volontà e i contenuti della coscienza dell’ipnotizzatore quando si è sottoposti a ipnosi.

Esiste poi il processo «che non appartiene né al tipo idiopatico, che per così dire impone il proprio io individuale, né al tipo eteropatico nel quale uno si “perde” del tutto nell’io altrui»<sup>34</sup>, e che differisce dunque dai due tipi principali dell’unipatia: è il “fenomeno della fusione reciproca”. Scheler riconosce la forma più elementare di fusione reciproca nell’*atto sessuale compiuto per amore*, per mezzo del quale due individui si “tuffano” nel medesimo flusso vitale e annullano la loro separazione come soggetti<sup>35</sup>. Il fenomenologo tedesco non limita il “fenomeno dell’unipatia tramite fusione” alla sfera erotica, ma lo ravvisa

<sup>31</sup> «Ritengo che questi casi idealtipici di unipatia tramite una pulsione di contagio attiva e completa che raggiunge tutto l’essere e l’esser-così e si espande fino al centro dell’io individuale, si verifichino in situazioni molto diverse dell’esperienza, che qui possono venir accennate solo in alcuni dei loro tipi principali». Tra i vari esempi riportati, Scheler, rifacendosi anche agli studi di Lévy-Bruhl, osserva che rientrano in questo tipo di unipatia «le identificazioni della parte di un totem con un membro della specie animale del totem» (ivi, p. 52).

<sup>32</sup> Interessante anche l’analisi di Ernesto De Martino della *fusione unipatica* di Scheler. Commentando gli scritti di Shirokogoroff a proposito del fenomeno di *olonizzazione*, De Martino osserva: «È sempre possibile che un’altra presenza prenda possesso di quella della vittima, e se ne faccia centro di azione: il che dà luogo a ciò che Scheler chiama “fusione affettiva eteropatica”» (E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri, 1973, p. 128).

<sup>33</sup> «Solo da una graduale decadenza di queste feste misteriche scaturisce in molti popoli l’arte teatrale e drammatica, in cui l’unipatia estatica viene innanzitutto degradata a mera *emipatia simbolica*» (ivi, p. 53).

<sup>34</sup> Ivi, p. 57.

<sup>35</sup> Scheler considera un’unica “corrente di vita” questa forma di fusione reciproca, dove gli io individuali vengono annullati «pur senza esprimere una co-

anche nel fenomeno “delle masse non organizzate”, e nella loro identificazione con un «capo che si impone idiopaticamente» e nella fusione con gli altri membri del collettivo «mediata tramite un contagio cumulativo e riflessivo»<sup>36</sup>. Lo stesso accade col rapporto d’amore di una madre per il figlio – «caso tipico dell’unipatia-dell’esser-così»<sup>37</sup> o *unipatia ontogenetica* – dove gli impulsi e le pulsioni del bambino sono sperimentati dalla madre come se fossero suoi, rientra tra gli esempi di “fusione reciproca”.

Rilevante è anzitutto il fatto che Scheler affermi ripetutamente e inequivocabilmente che l’empatia e la simpatia differiscono radicalmente da questa identificazione emotiva (*unipatia*); tuttavia, nei cambiamenti apportati nell’edizione 1923 della sua opera, egli sostiene anche che l’unipatia (*Einsfühlung*) è una preconditione per l’empatia (*Nachfühlung*)<sup>38</sup>. Nell’unipatia scheleriana è quindi possibile indagare e attualizzare forme di relazione a carattere intersoggettivo proprio grazie alla fusione unipatica e al conseguente riconoscimento dell’altro come individualità autocosciente. Indubbiamente, come sottolineato da più fonti, Scheler ha una certa difficoltà ad essere sistematico e tende a saltare da un tema all’altro; in più, secondo Zahavi, Scheler non si attiene ad un unico termine quando si riferisce a questa forma *basilare di comprensione empatica* e questo genera a sua volta un’inevitabile confusione.

Nell’impostazione scheleriana l’empatia può essere vista come un caso speciale tra le varie forme di “simpatia” da lui teorizzate. Nella sua critica a Lipps, Scheler condivide in effetti con la Stein l’autenticità del fenomeno empatico come “partecipazione al vissuto altrui”, ma al contempo ne contesta la natura. Ovvero, Lipps avrebbe confuso l’empatia con le diverse forme della simpatia, limitandosi a descrivere la fusione o proiezione sull’altro dei vissuti unipatici.

Senza entrare troppo nel merito delle ulteriori declinazioni “simpatetiche” scheleriane quali amore, odio, filantropia o amore cosmico,

scienza-del-noi costruita sulla datità dell’io di entrambi». Questo tipo di fenomeno è posto da Scheler alla base delle orge e dei misteri bacchici: «Gli iniziati che vi prendevano parte credevano di tuffarsi nell’unica fonte originaria della “*natura naturans*” con l’estatica dissoluzione di tutta l’individualità» (*ibidem*).

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>38</sup> Cfr. D. ZAHAVI, *Self and Other, Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 117.

## I castelli di Yale

risulta necessario chiarire che, in effetti, l'uso della terminologia scheleriana si differenzia "volontariamente" da quello di Lipps e della Stein. Scheler in sostanza, utilizza il termine *Nacherleben* o *Nachfühlen* come significato maggiormente coincidente con quello attribuito dalla Stein a *empatia*<sup>39</sup>; mentre al termine *Einfühlung* corrisponderebbe più precisamente una errata teoria della percezione dell'altro (con riferimento a Lipps). Il *Nachfühlen* dell'impianto scheleriano fornisce informazioni sull'altro, sulle sue emozioni e sul suo sentire, esprime la possibilità per un soggetto di sentire il vissuto altrui dopo che questo è stato messo in atto, pur mantenendo da esso una certa distanza emotiva: il che quindi non implica necessariamente una partecipazione attiva al vissuto d'altri. «Nel ri-vivere», osserva Scheler, «possiamo infatti stare di fronte, in modo del tutto "indifferente", al [...] soggetto»<sup>40</sup>; questo processo si attualizza per mezzo di una comprensione mediata dal sentire, in cui è possibile consapevolizzare il vissuto dell'altro, senza che esso possa però essere trasferito o trasformato in un nostro sentimento. D'altronde, il *Nachfühlen* descritto da Scheler, non si riduce al comprendere i sentimenti e gli stati d'animo altrui, non è solo una conoscenza simpatetica dell'emozione empatizzata, piuttosto

un sentire i sentimenti dell'altro immediatamente visibile a livello espressivo – detto altrimenti, con le parole di Goethe nel poema *Epirrhemata*: «Nulla è dentro, nulla è fuori, | poiché tutto ciò che è dentro, è fuori» («Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; | Denn was innen, das ist außen»). Vedendo o ascoltando la tristezza dell'altro, comprendiamo, dunque, qualcosa di molto diverso dalla semplice informazione «egli è triste». Questa pura informazione che non fa che categorizzare e livellare le varie forme di tristezza<sup>41</sup>.

Ma la stratificazione empatica è anche mezzo e strumento, per Scheler, di individuazione primaria dell'esperienza *con* l'altro e della intersoggettività. Scheler si allontana da tutte le teorie condotte su

<sup>39</sup> Secondo la definizione iniziale di Edith Stein, l'*Einfühlung* denota un genere di atti, nei quali si coglie l'esperienza vissuta altrui, ma si costituisce anche come un processo di comprensione interno degli stati tra uomo e uomo, e nella relazione tra l'uno e l'altro, qualsiasi altro (uomo, animale, cosa-oggetto).

<sup>40</sup> *EFS*, p. 44.

<sup>41</sup> SCHLOSSBERGER, *Essenza e forme dell'intersoggettività*, cit., p. 174.

base analogico-deduttiva<sup>42</sup> che cercano di spiegare la relazione con l'altro come un «io vedo un corpo a me estraneo e, solo in seguito, per analogia oppure per empatia e dato che l'altro ha un corpo simile al mio, lo esperisco come vivente», sostenendo che la nostra comprensione degli altri è di natura inferenziale «perché esperiamo l'altro in quanto altro in modo immediato attraverso le sue espressioni e comprendiamo così il suo stato d'animo: ciò che vediamo non è un corpo fisico, ma un corpo vivo con le sue espressioni»<sup>43</sup>. È nel chiedersi in che modo sia possibile la percezione della vita psichica altrui che Scheler giunge a chiarire come nessuna delle due teorie riesca però a raggiungere il proprio scopo<sup>44</sup>. Gli assunti fondamentali della teoria del ragionamento per analogia – sarebbe *sempre e solo* il nostro io ad esserci *innanzitutto* dato – e della teoria dell'empatia proiettiva – ciò che conosciamo dell'esistenza psichica altrui sarebbe un processo di empatia dell'io con il suo corpo, e la manifestazione delle modificazioni e dei movimenti ad esso relativi – secondo Scheler risulterebbero entrambi errati. Attraverso una forte critica, il filosofo conduce un'analisi fenomenologica nei confronti delle due teorie sopra citate, ma in particolare tenta il superamento della distinzione cartesiana fra anima e corpo. Per arrivare a questo, Scheler asserisce: «Tanto l'io quanto il corpo trovano nell'appartenenza esperibile alla *persona* unitaria la loro ultima individualizzazione [...]. Un "individuo" psichico non è mai il mero "rapporto" o la "somma" dei suoi vissuti [...]. Al contrario, ogni vissuto è un vissuto concreto solo in virtù del fatto che io colgo in esso, contemporaneamente, un io individuale»<sup>45</sup>. Ciò che viene primariamente colto, quindi, non sono i singoli vissuti psichici ma il carattere psichico dell'*intero* individuo nella sua espressione complessiva. Pertanto, il riconoscimento dell'esistenza psichica dell'altro e della totalità dei suoi vissuti passa attraverso un volgere lo sguardo della percezione interna al nostro flusso psichico, che come nel fenomeno del co-sentire – dove la partecipazione allo stato emozionale altrui determina una coscienza della "distanza" reattiva e consapevole tra l'emozione altrui e la percezione del proprio io – opera una distinzione tra i nostri

<sup>42</sup> Il dibattito filosofico sull'empatia dei primi anni Venti, si concentra in particolare sulla teoria dei "ragionamenti analogici" e sulla "teoria dell'empatia" di Lipps. Nel dibattito attuale, queste teorie trovano ulteriore sviluppo nelle cosiddette *theory theory* e *simulation theory*.

<sup>43</sup> SCHLOSSBERGER, *Essenza e forme dell'intersoggettività*, cit., p. 174.

<sup>44</sup> Cfr. *EFS*, p. 225.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 229 s.

vissuti e quelli degli altri. Cosa ancora più importante è per Scheler il fenomeno dell'*espressione* intesa come "possibilità" di intuire e riconoscere la vita psichica altrui oltre il semplice dato sensibile di un gesto corporeo, a cui viene riconosciuto un significato manifesto: «Che qualcuno mi guardi amichevolmente, o in modo ostile, lo colgo nell'unità di espressione dello "sguardo", molto prima di poter indicare il colore o la grandezza degli "occhi"»<sup>46</sup>. La percezione dei vissuti dell'altro, quindi, passa attraverso una connessione essenziale tra io e corpo. Mediante una pre-cognizione immediata, essi si manifestano in fenomeni espressivi fisici e, a seconda delle azioni o modificazioni del corpo dell'altro, intuiamo lo stato affettivo ed intenzionale sottostante. Tuttavia, Scheler specifica ulteriormente che il riconoscimento dei vissuti altrui, attraverso i fenomeni espressivi risultanti dalle modifiche del corpo dell'altro, presenta una pre-condizione psichica di indistinzione dell'io e del tu, caratterizzata da un flusso indifferenziato di vissuti di appartenenza degli io, a cui fa riferimento un *io generale* non ancora riferito<sup>47</sup>. In questo flusso incessante di vissuti psichici anonimi che si susseguono, il ruolo dell'espressione è quello di codificare le modifiche e le intenzioni del *corpo vivo*, proprio o altrui, rendendo così possibile l'appartenenza dei vissuti alla propria specifica unità psicofisica. A questa condizione pre-categoriale della relazione intersoggettiva in

<sup>46</sup> Ivi, p. 230. Trovo interessante come Scheler prefiguri qualcosa che sia Sartre che Levinas avrebbero poi discusso più in dettaglio. Nella sua analisi dello *sguardo*, Jean-Paul Sartre scrive: «Così, nella brusca emozione che mi agita, quando colgo lo sguardo dell'altro, c'è questo che, improvvisamente, vivo un'alienazione sottile di tutte le mie possibilità che appaiono articolate lontano da me, in mezzo al mondo, con gli oggetti del mondo [...]. Attraverso lo sguardo altrui, io mi vivo come fissato in mezzo al mondo, come in pericolo, come irrimediabile. Ma non so né quale io sono, né quale è il mio posto nel mondo, né quale aspetto abbia questo mondo, nel quale mi volgo verso altri [...]. Ma lo sguardo altrui non è percepito soltanto come spazializzante: è anche temporalizzante. L'apparizione dello sguardo altrui si manifesta per me con un "erlebnis", che mi era impossibile, per principio, acquistare nella solitudine: l'esperienza della simultaneità [...]. Così lo sguardo ci ha posto sulla traccia del nostro essere per altri e ci ha rivelato l'esistenza indubbia di quest'altri per cui noi siamo» (*L'essere e il nulla* [1943], trad. it. di G. Del Bo, Milano, il Saggiatore, 2014, pp. 305-358).

<sup>47</sup> Scrive Scheler: «Scorre "innanzitutto" un flusso di vissuti indifferenziato rispetto all'io-tu, che contiene di fatto il proprio e l'estraneo, indistinguibili e mischiati l'un nell'altro: e in questo flusso si costituiscono vortici progressivamente più stabili, che lentamente attirano nei loro cerchi sempre nuovi elementi di flusso, e in questo processo, in successione e molto gradualmente, vengono coordinati a individui diversi» (*EFS*, p. 232).

cui il corporeo veicola lo psichico – «solo attraverso la mediazione di tali processi fisici gli individui psichici sono connessi tra di loro»<sup>48</sup> – si richiama la percezione che intuitivamente coglie il simbolico, il contenuto psichico e il corpo vivo in modo unitario, consentendo di fuggire dalle “reminiscenze inconsce” in cui «esperiamo vissuti altrui come se fossero nostri»<sup>49</sup>. Il punto rilevante diventa la relazione intersoggettiva che fonda l’identità e la percezione dell’alterità, all’interno della quale «l’esperienza del Noi precede quella dell’Io, e la dimensione sociale non sopraggiunge in un secondo tempo, ma è costitutiva dell’identità dell’Io [...]. A livello noicentrico, il mio vissuto per Scheler è paradossalmente uguale a quello dell’altro in quanto non c’è ancora differenziazione fra Io e Tu, ed esiste solo un Noi»<sup>50</sup>. Infine, Scheler considera un errore di fondo pensare di “dedurre la conoscenza degli altri io” attraverso i processi di empatia, in quanto solo lo sviluppo del vissuto in *intenzioni di movimento e tendenze espressive* permette una percezione distinta dalla totalità vaga del proprio vissuto. Pertanto, qualora venissero bloccati o ostacolati i «fenomeni espressivi interni nel corpo vivo dell’io», si modificherebbe «l’intero dell’intuizione interna»<sup>51</sup>, e la comprensione stessa non giungerebbe più a percezione distinta<sup>52</sup>. Da tutto questo si evince che, in linea di principio, prima ancora che da un’intuizione pura di sé, «il vissuto emerge dal flusso globale della vita non immediatamente», ma solo attraverso le nostre azioni di modifiche esercitate dal corpo vivo e la trasformazione della percezione interna in unità espressive. Sarebbe sbagliato, argomenta Scheler, pensare prima ad una “autopercezione puramente intrapsichica” dei propri vissuti con conseguente esperire di azioni e movimenti espressivi: «Come solo nel processo di rappresentazione il pittore penetra nella pienezza dei colori, della luce e delle ombre del suo oggetto esterno, e non li vede prima per poi rappresentarli, così anche

<sup>48</sup> Ivi, p. 236.

<sup>49</sup> «Ciò significa», scrive Scheler, che «“innanzitutto” l’uomo vive più negli altri che in se stesso, più nella comunità che nella sua individualità» (ivi, p. 232 s.).

<sup>50</sup> SCHLOSSBERGER, *Essenza e forme dell’intersoggettività*, cit., p. 157.

<sup>51</sup> EFS, p. 236.

<sup>52</sup> Scheler in questo caso avanza due esempi piuttosto esplicativi: «La gioia o l’amore, la cui espressione venga impedita, non rimangono semplicemente gli stessi nemmeno per la percezione interna, bensì si dissolvono»; ed ancora: «Così, anche la comprensione e la ripetizione interna di ciò che si è letto sono tanto strettamente interconnesse che, legando la lingua, anche la comprensione di un giornale letto si abbassa notevolmente» (*ibidem*).

la percezione di sé è legata al fatto che l'oggetto della percezione si trasforma in tendenza espressiva»<sup>53</sup>.

La Stein critica Scheler per non aver adeguatamente chiarito il concetto di "percezione interna"<sup>54</sup>, ma è in modo particolare sul concetto di "flusso indifferenziato di esperienza vissuta"<sup>55</sup> che l'allieva di Husserl concentra l'attenzione. Nonostante tutto, è indubitabile che Scheler abbia sviluppato uno dei resoconti più completi sulla simpatia e sulle varie forme di affettività intersoggettiva, tentando di superare il dualismo tra vita e spirito<sup>56</sup>, e contribuendo in maniera determinante agli sviluppi successivi, e al dibattito, delle teorie sull'empatia. La riflessione fenomenologica contemporanea sulla questione dell'intersoggettività riformula il concetto di conoscenza e incontro con l'altro come fondamento intuitivo, proprio a partire dalle riflessioni di Scheler sul tema della simpatia. Nella rifondazione fenomenologica di que-

<sup>53</sup> Ivi, p. 236 s.

<sup>54</sup> Riguardo al concetto di Oggetti dati nei due tipi di percezione (interna e di atti), secondo la Stein, Scheler non chiarirebbe sufficientemente come rintracciare una differenza eidetica della datità e non «già di una separazione di Oggetti di *tipo diverso*, a cui corrisponde, secondo una legge eidetica, una diversa *specie di datità*» (STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 105).

<sup>55</sup> La Stein mette in discussione il concetto di differenziazione – adottato da Scheler per descrivere la percezione dell'altro – del "proprio io" e dell'"estraneo" all'interno di un flusso indifferenziato, in quanto «quel flusso stesso di vissuto è però una rappresentazione assolutamente ineffettuabile; infatti ogni vissuto, checché se ne dica, è essenzialmente il vissuto di un io ed ogni vissuto da un punto di vista fenomenico è, in modo assoluto, inscindibile dall'io» (*ibidem*).

<sup>56</sup> Particolarmente rilevante ai fini di un ulteriore approfondimento è l'analisi di Vallori Rasini sulla posizione di Scheler che, nel tentativo di un superamento del dualismo cartesiano, concepisce un *principio biopsichico* «grazie al quale si determina una differenza qualitativa ed essenziale rispetto ad ogni altro organismo vivente: solo lui [*scil.* l'uomo] è in grado di assumere un punto di vista esistenziale completamente estraneo alle necessità biologiche; solo lui può prendere distanza da qualunque esigenza che si possa dire naturale, per seguire un percorso di altro genere, un percorso "culturale"» (*L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen*, Milano, Mimesis, 2018, p. 38 s.).



sto concetto, Scheler si muove tra una ontologia sociale ed una *metafisica dell'incontro*<sup>57</sup> che supera la causalità cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, e avanza rispetto al suo significato fisico-biologico<sup>58</sup>.

© 2021 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](#).

<sup>57</sup> Ho qui utilizzato il termine *incontro* per denotare il fondamento del processo simpatetico in Scheler; e il concetto di *metafisica* perché di tale natura appare – a chi scrive – la stratificazione simpatica ed intersoggettiva scheleriana.

<sup>58</sup> Nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, si definisce simpatia «l'attitudine che hanno certi corpi a unirsi, in conseguenza di una certa rassomiglianza o convenienza nelle loro figure, o la comunicazione fra le varie parti del corpo, che si comunicano l'un l'altra le sensazioni di dolore e di piacere» (*Enciclopedia filosofica*, s.v. «Simpatia», Milano, Bompiani, 2006, vol. XI, p. 10068 s.).