

“Il pensiero dell’altro”

Partiamo dal titolo di questo ciclo di seminari “*Il pensiero dell’altro*” che in qualche modo enuncia uno dei temi fondamentali della fenomenologia e lo associamo ad un’opera famosa di Magritte: “*Decalcomania*”.



Prendendo spunto dall’immagine, sorgono una serie dei interrogativi:

- perché il titolo *Decalcomania*? Magritte, infatti, non attribuisce alla sua opera questo titolo;
- cosa denota, in realtà, la parola ‘decalcomania’?

«Un Procedimento di stampa, decorativo e artistico, che consente di trasferire un’immagine da un supporto liscio (perlopiù di carta speciale) a un’altra superficie, generalmente di vetro o di plastica, ma anche di tela o altro materiale [...]. In ambito artistico il procedimento fu diffuso tra gli artisti del gruppo surrealista. Espediente introdotto dai surrealisti per rendere più “casuale” la creazione artistica fu il movimento disordinato della matrice o della superficie da imprimere, di modo che il risultato si allontanasse imprevedibilmente dall’aspetto dell’originale»¹.

- Qual è nell’immagine presente l’originale? Quale il calco? L’io o l’altro (tu)?
- Dove cominciare: dall’io che costituisce l’altro (il tu), o viceversa, dall’altro (tu) che costituisce me stesso?
- Che rapporto sussiste tra l’ego e l’alter ego? C’è un’identità o una differenza?
- Il Calco dell’immagine all’interno del quale si staglia il cielo, può essere un ego che raggiunge l’altro, fenomenologicamente «*in carne ed ossa*»? Oppure si tratterebbe “*innanzitutto e per lo più*” di un anonimo, di un “*si*”(Man), heideggerianamente parlando?
- Soffermando, invece, lo sguardo sulla ‘tenda’ che tiene insieme l’ego e l’alter ego, essa ci induce a pensare ad un’eventuale comunanza tra essi, oppure fungerebbe da ‘sipario’ che li separa?

Veniamo al testo di Ricoeur: *Dalla Disimmetria alla Reciprocità*.² Qui Ricoeur si chiede se il rapporto io – tu debba essere posto nei termini, appunto, di disimmetria o di reciprocità. Tra io – tu c’è una parità di livello (simmetria), o una disparità (disimmetria)? E tale simmetria o disimmetria implica una reciprocità?

¹ Microsoft ® Encarta ® 2008. © 1993-2007 Microsoft Corporation. Tutti i diritti riservati.

² P. Ricoeur, “*Dalla Disimmetria alla Reciprocità*”, in *Percorsi del Riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina editore, Milano 2005, pp. 175-183

Nel testo suddetto, Ricoeur fa riferimento a Kant, il quale parla della reciprocità come «relazione di reciprocità» o “simultaneità”, nel senso di una categoria temporale che indica un rapporto di «azione reciproca universale» fra le sostanze collocate in uno spazio³.

Dal canto suo, Ricoeur mostra la novità di comprendere la reciprocità come «categoria esistenziale». Essa comincerebbe a delinarsi da una difficoltà propria della fenomenologia, la quale assume, come suo punto di partenza, un'originaria disimmetria tra io e l'altro/ gli altri, per giungere infine alla reciprocità tra essi⁴.

Ricoeur si richiama a due versioni della fenomenologia: l'una trova il suo autore in Husserl, l'altra in Lévinas. Mettendole a confronto, s'istituisce fra esse una comunanza e una differenza.

La comunanza consiste nella struttura generale della fenomenologia che, come già è stato anticipato, prende l'avvio da un'originaria disimmetria tra l'ego e l'altro, per pervenire alla loro reciprocità; la differenza sta invece nella scelta del «polo di riferimento» da cui prendere le mosse (cioè l'io o l'altro) e, conseguentemente, a cui arrivare (l'altro se parto dall'io; l'io se parto dall'altro) per instaurare la relazione di reciprocità. Entrando nel vivo delle due fenomenologie presentate da Ricoeur, la versione husserliana, nelle *Meditazioni Cartesiane*, parte dall'io per giungere all'altro che l'io costituisce in sé; l'approccio di Lévinas è diametralmente opposto: in *Totalità e Infinito* e *Altrimenti che Essere o Al di là dell'Essenza*, inizia dall'altro per arrivare all'io che l'altro instaura. Inoltre la prima fenomenologia ha un'impostazione teoretica, rimanendo una fenomenologia della rappresentazione o «percezione»; la seconda è etica e perciò «antiotologica»⁵.

Fissando l'attenzione sulla fenomenologia husserliana, Ricoeur riscontra un “paradosso” nel suo metodo mirante a costituire l'«alterità dell'estraneo» (l'altro). Il paradosso del “fenomeno altri” o in generale di qualsiasi alterità, “viene in evidenza” in due momenti consecutivi che ne rafforzano la sua portata:

1. è infatti paradossale che l'altro «*si costituisca in me e a partire da (aus) me*»⁶;
2. è ulteriormente paradossale che l'altro, la cui “fondazione” proviene da me e procede tramite me, venga mantenuto in quanto altro («*estraneo*»), ossia lasciato nella sua differenza, senza che ci sia un assorbimento dell'altro in me, né una trasposizione di me nell'altro, tanto da concludere con le parole di Husserl che «*è precisamente in quanto altro che l'estraneo è costituito come ego per se stesso, vale a dire come un soggetto di esperienza allo stesso titolo per il quale lo sono io, soggetto capace di percepire me stesso in quanto appartenente al mondo della sua esperienza*»⁷.

Ecco, quindi la sfida ultima che la fenomenologia di Husserl, presente nelle *Meditazioni Cartesiane*, sembra lanciare: com'è possibile costituire l'altro in quanto altro da me (ovvero estraneo a me) a partire da me e in me?; come risolvere siffatto paradosso?

Passiamo dunque ad esaminare le “*Meditazioni Cartesiane*”. Si tratta di una serie di conferenze che Husserl tiene a Parigi nel 1929 e che, grazie al successo che sortiscono, saranno pubblicate in una traduzione francese curata da Lévinas (è bene sottolineare come, all'origine, la fenomenologia di Lévinas abbia incontrato, circa la questione dell'alterità, quella husserliana, sebbene in seguito ne prenda le distanze). Ci si aspetta una pubblicazione del testo di Husserl

³ Ivi p. 175.

⁴ «[...] vorrei far apparire la novità della categoria esistenziale di reciprocità prendendo spunto da una difficoltà che la fenomenologia incontra nel derivare la reciprocità dalla presunta disimmetria originaria nel rapporto tra me e altri ». Ivi pp. 175-176.

⁵ «La fenomenologia offre due versioni chiaramente contrapposte di questa disimmetria originaria, a seconda che essa assuma quale polo di riferimento l'io oppure l'altro; la prima di versione, quella di Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane*, resta una fenomenologia della percezione; il suo approccio è in tal senso teoretico; la seconda versione, quella di Lévinas, in *Totalità e Infinito* e in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* è decisamente etica e, per implicazione, deliberatamente antiotologica ». Ivi, p. 176

⁶ Ivi, pp. 176 -177

⁷ Ibidem.

anche in tedesco, ma questa, “stranamente”, apparirà solo nel 1950. In realtà tutte le opere di Husserl che tematizzano le questioni dell’alterità, o dell’intersoggettività, o dell’empatia, sono accomunate da una medesima sorte: Husserl scrive abbondantemente su queste problematiche, ma poco, o quasi nulla, è stato pubblicato.

Evidentemente nell’affrontare tali tematiche, come già accennato, si tocca un punto nevralgico che Ricoeur indicava come paradossale e che in Husserl si esplicita in una duplice tensione:

1. riducendo e riconducendo l’io alla mia propria sfera d’appartenenza (partendo cioè solamente da una prospettiva egologica), costituisco l’altro a partire da me e attraverso me;
2. tuttavia l’altro (l’estraneo) nella sua stessa essenza e per la sua propria natura (appunto in quanto altro) di essere altro da me (estraneo a me), nel suo manifestarsi, per principio si sottrae alla mia possibilità di farne esperienza, sicché non lo posso afferrare. In questa negatività dell’esperienza dell’alterità, che si rivolge in particolare all’altro ego (cioè l’altro uomo, non l’altro riferito ad un qualsiasi oggetto), la fenomenologia husserliana collima con la fenomenologia del “volto” di Lévinas, demarcando anch’essa una sostanziale differenza con l’alterità delle cose con cui vengo a contatto nel momento in cui ne faccio esperienza⁸.

Alla luce dell’esperienza dell’alterità che la fenomenologia husserliana mostra, si fanno strada diverse critiche che sono state rivolte ad essa, e che possiamo ravvisarle in due distinte correnti di pensiero: l’una che accusa Husserl di solipsismo, negando in tal modo la possibilità di fare realmente esperienza dell’altro; l’altra, al contrario, prendendo come modello la fenomenologia di Lévinas, risolverebbe in quest’ultima quella husserliana, interpretandola perciò come una fenomenologia dell’alterità. Tuttavia l’intento da proporre è quello di mantenere viva la tensione che Husserl evidenzia nell’esperienza dell’alterità.

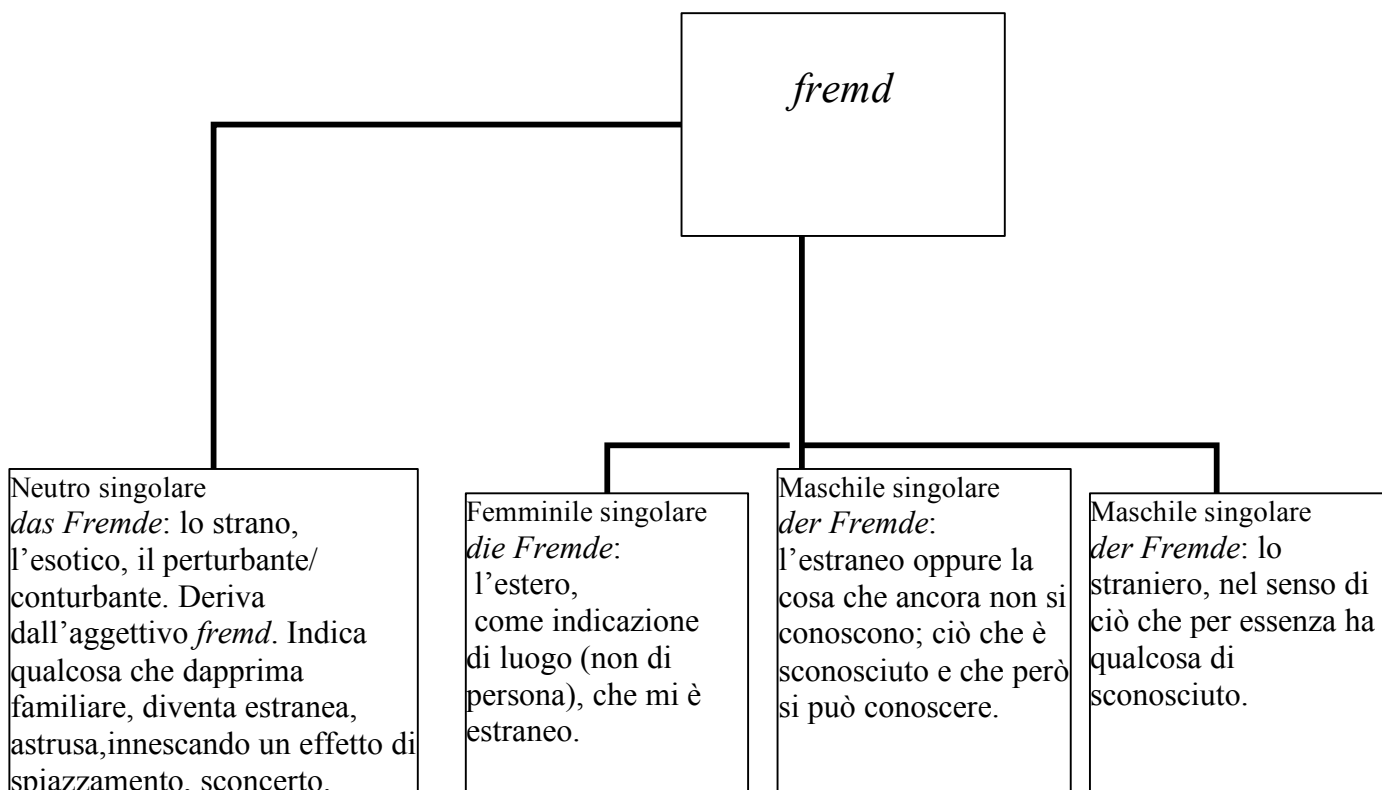
Entriamo dunque nel cuore delle *Meditazioni Cartesiane*, esaminando in particolare la *Quinta Meditazione* a partire dal titolo del paragrafo 42: *Esposizione del problema dell’esperienza dell’estraneo in opposizione all’accusa di solipsismo*⁹.

L’argomento centrale su cui Husserl ci invita a focalizzare l’attenzione nel presente paragrafo, è appunto ciò che viene tradotto come «*esperienza dell’estraneo*», o meglio, nell’originale tedesco: «*Fremderfahrung*»¹⁰. Più volte abbiamo reso la parola ‘estraneo’ con il sinonimo ‘altro’, tuttavia è di vitale importanza cogliere le sue diverse sfumature semantiche, analizzando la già menzionata parola ‘estraneo’, così come si presenta nell’originale tedesco. Ecco i vari significati che esso può assumere, tenendo presenti tre suoi diversi modi di declinazione: al maschile singolare, al femminile singolare e al neutro singolare.

⁸ «Il volto si sottrae al mio possesso, al mio potere [...]. Nella sua epifania, nella sua espressione, il sensibile, che è ancora afferrabile, si nota in resistenza alla mia presa [...]. Il volto, ancora una cosa tra le cose, apre un varco nella forma che per un altro lo delimita. Il che significa concretamente: il volto mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha la misura comune con un potere che non si esercita, foss’anche godimento o conoscenza». E. Lévinas, *Volto ed Etica in Saggio sull’esteriorità di Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 203.

⁹ E. Husserl, § 42 della *Quinta meditazione*, in *Meditazioni Cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, pp. 99-101.

¹⁰ E. Husserl, § 42, *V Meditation*, in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, (Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, vol. I), a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950, pp. 121- 122



Inoltre possiamo avere alcune espressioni tedesche determinate dall'unione di una preposizione con la radice "fremd" che assumono un significato specifico, a seconda del particolare contesto storico, filosofico, letterario di appartenenza: ad esempio

1. *Verfremdung*

Nella filosofia hegeliana significa "alienazione", vale a dire il divenire estraneo, (altro fuori di me), da ciò che prima mi era proprio.

Nella letteratura di Brecht significa "estraneazione": tecnica che consiste nell'introdurre all'interno della narrazione elementi che impediscano l'identificazione, perciò, si tratta ancora una volta, di divenire estraneo di ciò che in un tempo anteriore era ovvio, normale.

2. *der Fremdling*: termine della teoria psicanalitica dello sviluppo; denota una particolare fase dello sviluppo del bambino, in cui riconoscendosi (la fase dello specchio di Lacan), improvvisamente diviene timido ed estraneo, soprattutto verso quelle persone che lo circondano più da vicino, ad esempio verso la sua famiglia.

Ritorniamo al paragrafo 42, confrontandolo con l'originale tedesco e annotando le omissioni o imperfezioni lessicali che la traduzione italiana riporta, mancando di fedeltà al senso del discorso husserliano. Si affronta il problema dell'esperienza dell'estraneo (*Fremderfahrung*) per rispondere all'accusa di solipsismo. A cosa fa riferimento esattamente tale obiezione [(«*Einwand*»)] non l'«accusa» come il traduttore italiano scrive? Ad una pretesa che avanza la fenomenologia trascendentale di Husserl: di essere già («*schon*»), cioè di per sé (per sua stessa natura, ciò che il traduttore italiano omette!), una «*filosofia trascendentale*» e di conseguenza di «poter risolvere i problemi trascendentali del mondo oggettivo, nell'ambito dell'ego trascendentalmente ridotto»

[(«des *transzendental reduzierten ego*») e non, come la traduzione italiana dice, dell'«ego trascendentale ridotto»]¹¹.

Ripetiamo: la pretesa della fenomenologia riguarda il suo essere “già” una «filosofia trascendentale». Cosa designa il termine ‘*trascendentale*’ nel contesto della fenomenologia husserliana e, a partire da questo contesto, per la fenomenologia successiva? Notoriamente il termine ci richiama la filosofia *kantiana* a cui Husserl stesso attinge.

- Cosa significa allora l'espressione “trascendentale” in Kant?

«Chiamo *trascendentale* ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile a priori»¹².

“Trascendentale”, quindi, in Kant non qualifica l'oggetto o gli oggetti che il soggetto incontra nella sua esperienza conoscitiva, ma riguarda le condizioni di possibilità della conoscenza a priori degli oggetti.

- Quali differenze si possono rintracciare nella filosofia husserliana e in generale poi, nella fenomenologia che si costituisce a partire da Husserl?

‘Trascendentale’ in Husserl indica le condizioni di possibilità dell'esperienza di una qualunque oggettività: oggetto sensibile; oggetto della scienza; un valore... .

A tal proposito, Giuseppe Semerari¹³, constata la trasformazione della valenza semantica che il termine “trascendentale”acquiesce nel passaggio dalla Critica kantiana alla fenomenologia husserliana, sottolineando due divergenze:

a) Dal punto di vista di *Semerari*, Husserl riconosce al ‘corpo’ un ruolo fondamentale all'interno della sua fenomenologia, tanto da diventarne una condizione trascendentale privilegiata per l'accadere dell'esperienza sensibile: intanto, cioè, possiamo percepire, sentire, un qualsiasi oggetto che ci affetta, in quanto siamo incarnati in un corpo. Questo requisito fondamentale sembra assente in Kant;

b) se nella filosofia kantiana un ruolo guida per la conoscenza a priori degli oggetti è giocato dall'*appercezione trascendentale* del soggetto: l'«*io penso che deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni*»; nella fenomenologia di Husserl assume, invece, una preminenza, la convergenza dei diversi punti di vista dei vari soggetti coinvolti nell'esperienza di uno stesso oggetto, o più semplicemente, l'intersoggettività.

In stretta correlazione a questa seconda considerazione di *Semerari*, un'ultima differenza della fenomenologia rispetto alla filosofia kantiana, è che Husserl aggiunge all'importanza del soggetto, inteso quale condizione di possibilità dell'esperienza di un oggetto, l'incidenza stessa dell'oggetto. La possibilità, dunque, che il soggetto faccia esperienza di qualcosa, è condizionata anche dal darsi stesso dell'oggettività in questione.

Nella fenomenologia husserliana c'è, pertanto, un “a priori materiale” che guida ogni esperienza del soggetto. In una certa misura, è proprio l'oggetto che chiama il soggetto, e lo costringe a volgere ad esso lo sguardo, in modo che, al soggetto, non resta altro che accettare la percezione della cosa, così come essa gli si offre.

Riprendendo la nostra riflessione relativa al paragrafo 42, ci imbattiamo subito in un'ipotesi che Husserl ci presenta: «Se io, che medito, mediante l'epoché fenomenologica mi riduco al mio assoluto ego trascendentale, non sono allora divenuto il *solus ipse* [...] e la fenomenologia che voleva risolvere i problemi dell'essere oggettivo e darsi già come filosofia, non sarebbe allora da stigmatizzare come solipsismo trascendentale?»¹⁴.

¹¹ E. Husserl, § 42 della *Quinta Meditazione*, in *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., p. 99. Cfr E. Husserl, § 42, *V Meditation*, in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, op. cit., p. 121

¹² I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 103

¹³ G. Semerari, *Considerazioni sulla rifondazione fenomenologica del trascendentale: Idee II*, §§ 33-22-28, 59, 61, in Id. (a cura di), *La cosa stessa. Seminari fenomenologici*, Dedalo, Bari 1995.

¹⁴ E. Husserl, § 42 della *Quinta Meditazione*, in *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., ivi.

L'accusa di solipsismo a cui Husserl cerca di contrapporsi con l'esposizione del problema dell'esperienza dell'estraneo, ora si manifesta come un'eventuale esperienza che al fenomenologo stesso potrebbe toccare in sorte, proprio attraverso il metodo dell'*epoché* che attua.

In che cosa consiste, esattamente, il solipsismo trascendentale?

Come già Husserl ci ha ricordato, l'espressione '*solipsismo*' deriva dal latino "*solus ipse*", ossia ipseità, soggettività solitaria, permanenza di una soggettività atomica, monadica. Il solipsismo, allora, accorda una specie di priorità a quest'ego isolato. A seconda della forma specifica di priorità che viene assegnata all'ego solitario, possiamo avere tre diverse declinazioni del solipsismo:

1. *solipsismo metafisico*: attribuisce al *solus ipse* un valore d'essere, per cui lo si può anche denominare come *solipsismo ontologico*;
2. *solipsismo metodologico o epistemologico*: la priorità accordata al *solus ipse* assume una valenza metodica, ovverosia riguarda un modo che possa fondare la conoscenza;
3. *solipsismo trascendentale*: la priorità assegnata al *solus ipse* consiste nel ruolo da conferire alla coscienza. In questa veste la coscienza apparirebbe come una soggettività irrelata, isolata, solitaria. Tuttavia questo è impossibile, appena riflettiamo sulla natura intenzionale della coscienza, che, come Brentano ci insegna, si esplicita, nel suo essere «relazione ad un contenuto»; oppure «direzione verso un oggetto; o infine un'«oggettualità immanente»¹⁵, motivo per cui è assurdo tacciare Husserl di solipsismo.

Ritorniamo per l'ultima volta al menzionato paragrafo 42, soffermandoci sul terzo capoverso. Continuando la meditazione sull'ipotesi della riduzione trascendentale dell'ego al proprio *solus ipse*, Husserl si interroga circa lo statuto dell'alterità degli altri (altri ego, non oggetti) che, mediante il metodo fenomenologico dell'*epoché*, il soggetto costituisce in sé. Avvalendoci nuovamente del confronto con il testo originale in lingua tedesca, rileviamo il punto di snodo del discorso husserliano, il cui senso verrebbe stravolto, se ci attenessimo esclusivamente alla traduzione italiana. Husserl, perciò, si chiede: «Ma come va ora la cosa per gli altri ego che non sono mere rappresentazioni e rappresentati in me [(*bloße Vorstellung und Vorgestelltes in mir*), e non, come la traduzione italiana riporta: «mere rappresentazioni o meri oggetti rappresentati esistenti in me»], unità sintetiche di possibile verifica in me [(*möglicher Bewährung im mir*), anziché, come dice la traduzione: «unità sintetiche che possono trovarsi in me»], ma che per il loro stesso senso sono ben altri?»¹⁶.

Husserl, meditando, demarca una netta differenza tra le cose od oggetti, e gli altri ego o "*Mitsein*" (per dirla con Heidegger), a cui il soggetto si rapporta nel momento in cui ne fa esperienza. Per i primi, il traduttore italiano omette che nel discorso husserliano emerge un' "estraneità" nella soggettività egologica che la costituisce, che le è costrutturale e fa parte di essa. Non esiste l'io monadico da una parte e, agli antipodi, dall'altra parte il mondo, gli oggetti. L'alterità e la trascendenza degli oggetti esterni alla sfera del '*solus ipse*', è relativa, cioè in relazione, in reciprocità all'ego. Nell'altro oggetto che al soggetto si dà, quando ne fa esperienza, la soggettività egologica trova quasi una regola per poter accedere ad esso e instaurare appunto un rapporto di reciprocità con se stessa (le cose, gli oggetti, sono, appunto, «unità sintetiche di possibile verifica in me»), senza che questa relazione implichi un'assimilare l'altra cosa in se stesso, o un omologarsi dell'ego all'altro oggetto.

Non così, però, avviene, nel caso in cui l'altro di cui il soggetto fa esperienza, non è un oggetto, ma un altro ego, un'altra soggettività individuale. Si tratta, allora, di "toccare con mano" la tensione, già anticipata all'inizio della nostra riflessione sulle *Meditazioni Cartesiane*, mediante cui l'altro con la

¹⁵ F. Brentano, *La psicologia da un punto di vista empirico*, tr. it. a cura di L. Albertazzi, 2 voll. Laterza, Roma-Bari, 1997.

¹⁶ E. Husserl, § 42 della *Quinta Meditazione*, in *Meditazioni Cartesiane*, op. cit., pp. 99-100. Cfr E. Husserl, § 42, *V Meditation*, in *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, op. cit., p. 121 (terzo capoverso)

sua identità, con il suo “volto”, per richiamare plasticamente l’espressione della fenomenologia di *Lévinas*, sfugge ad ogni presa del soggetto con cui viene a crearsi una relazione di reciprocità.

“Portiamo all’evidenza”, dunque, la peculiarità della relazione di reciprocità dell’ego all’ ‘alter ego’, rispetto a quella che si instaura con l’altro oggetto, attraverso le parole che l’allieva di Husserl, E. Stein usa per descrivere la caratteristica dell’empatia (*Einfühlung*):

«per capire fino in fondo l’essenza dell’atto empatico, facciamo questo esempio: un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore. Che cos’è questo rendersi conto? [...]. Forse giungo a saperlo attraverso la percezione del suo volto pallido e sofferente, della sua voce sommessa o quasi afona, forse ancora attraverso le parole con cui egli si esprime [...]. Il dolore non è una cosa [...]. E’ ovvio il confronto con il i lati non rivolti verso di me di una cosa vista. Ma tale confronto risulta essere assai impreciso: infatti mediante la percezione progressiva è sempre possibile che io mi porti a datità originaria i lati rimanenti della cosa stessa [...], l’espressione del volto sconvolto dal dolore posso considerala da ciascun lato che voglio; per principio però, non vengo mai ad un orientamento in cui, anziché quell’espressione, mi venga a datità il dolore stesso »¹⁷.

Il vissuto altrui, quindi, ad esempio, la gioia o il dolore che l’altro prova, nell’annunciarsi al soggetto che v’instaura una relazione, non si darà mai in modo originario, così come l’altro lo esperisce direttamente in se stesso. Nel suo trasferirsi all’altro soggetto, è possibile intuire il vissuto, dell’altro, attraverso le tracce che si manifestano nel suo corpo (ad esempio il pallore del viso, il timbro di voce basso), eppure esse non restituiscono la forza vitale che solo chi vive di persona certe esperienze, può sentire. Non si ha allora, nell’altro ego, una regola di evidenza a cui attingere per accedere a lui, e che può risultare di ‘possibile verifica in me’, come avviene nel caso dell’altro oggetto o del lato nascosto della cosa che vedo. Per cui possiamo dire per bocca di *Lévinas*, che l’altro, in quanto altro, ‘si sottrae ’ a me, al mio ‘potere’ di afferrarlo. Tuttavia questo non preclude la possibilità di relazionarmi, ben sapendo che la sua inafferrabilità, diventa proprio ciò in forza di cui, l’altro resta appunto altro da me, (diverso, preservato nella sua trascendenza), ma reciproco a me. Alla luce di quanto è emerso, possiamo allora, concludere, che la fenomenologia è una forma di “solipsismo relativo”, in cui la soggettività egologica dà conto dell’esperienza dell’altro: sia dell’altro oggetto, inteso come “banco di prova” e di verifica nell’ego del suo manifestarsi; sia dell’altro ego, nella misura in cui quest’ultimo si nega, si sottrae.

¹⁷ E. Stein, *Il Problema dell’Empatia*, a cura di E. Costantini e di E. Schulze, Studium, Roma, 1998, pp. 71-73