

Petar Bojanić

*Essere-con. Il gruppo come evento e origine dell'evento. Sull'empatia (compassione) come elemento costitutivo del gruppo (istituzione)*<sup>1</sup>

*Abstract:* The complementarity of the terms “group” and “event” is not accomplished in the title “Group as Event and Origin of Event.” My intention is to describe this very relation, which vacillates between interaction and equivalency, and appears in the encounter of the event and the group. This relation could therefore represent a preamble to a theory of institution or even an introduction to institutional action. In order to show that without a group there is no event, or that the group is the condition of something being named an event, and vice versa, that an event implies the existence of a group, I reconstruct the notion of “event”, drawing on my native language as well as the meaning of the word event in Russian [*sobitie*]. At the same time, I would like to thematize empathy (compassion) as the basic field of constituting a group and event, and as the beginning of the institution, that is, the institutional condition.

*Keywords:* group, event, institution, compassion, empathy.

Nel presente articolo, la mia intenzione principale è mostrare l'importanza della compassione per la trasformazione del gruppo in un'istituzione. Il mio obiettivo (anche se non parlerò di questo in questo articolo) è mostrare il ruolo dei cosiddetti “atti di impegno” [*engaged/committed acts*] nella istituzionalizzazione di un gruppo. Gli atti collettivi di impegno (motivati, soprattutto dalla compassione o dall'empatia, il tema di questo articolo) trasformano il gruppo o l'istituzione o la contro-istituzione. L'origine di questi atti, che deve essere differente da un “impegno collettivo”, potrebbe risiedere ad esempio, in un'istituzione che pare sia esistita nell'antica Roma, chiamata “*ius provocatio*” e allo stesso modo nella “*appellatio*” o “diritto di impugnare”, oggi molto usato dai giocatori di tennis nella contestazione dell'arbitro. Un problema nella comprensione di questo articolo può risiedere anche nella mia ambizione di semplificare la comprensione e le modalità di costruzione del gruppo introducendo la nozione di “evento”, ma intendo usare questa parola nel particolare significato che assume in russo e in altre lingue slave (che ho trovato più vicine, malgrado questo sia meno importante), e che potrebbe aiutarci (cosa che credo sia più importante). Per esempio, quando Sartre menziona la grammatica o quando Ryle definisce cosa sia una “azione negativa” sulla base dell'uso colloquiale di vari verbi è chiaro che il linguaggio (in cui essi parlano e scrivono, la loro madre lingua) è incorporato o “tatuato” in quello che noi chiamiamo “filosofia” o “pensiero”.

L'ordine strutturale delle parole che costituisce il titolo e il sottotitolo di questo testo potrebbe essere immediatamente alterato o completato. La preposizione "con" potrebbe, senza soluzione di continuità mutare in "per" o "entro". Se empatizziamo con altri ("con" implica sempre l'esistenza di altri e una relazione con essi), poi noi evochiamo congiuntamente un sentimento unico (un sentimento di unità [*oneness*]) o memoria unitaria che è condiviso e solo nostro. Altrimenti noi siamo (all'interno) di una singola etichetta, della quale noi facciamo parte, alla quale un nuovo partecipante o un osservatore può essere aggiunto e contato (*sobitčik* in russo significa "uno che è con", "uno che esiste con" [*with-being; Mit-Sein*]). Due parole abbastanza semplici, "gruppo" ed "evento", possono essere disposte nel titolo di questo articolo in modo totalmente diverso. "Evento" in russo [*sobitie*], la lingua che questo testo privilegia sopra tutte le altre, e le archeologie di questo termine funzionano in modo totalmente diverso rispetto alle altre lingue. Cosa sta "avendo luogo" [*udesiti dogoditi* in serbo-croato, "*zgoditi*" in sloveno] (ora, nel presente, nel tempo continuo, ma non tutto insieme improvvisamente, malgrado l'evento che riguarda il passato e ciò che è già "emerso" e è quindi spesso chiamato un *perfect nominans*) indubbiamente si riferisce a gruppi di persone che si costituiscono, vivendo e subendo insieme dei cambiamenti. Il gruppo crea "l'evento" (che a sua volta crea il gruppo o la gruppalità del gruppo) o il gruppo sta accadendo, cosicché le parti o i membri del gruppo sono portati a ravvicinarsi, più strettamente, veramente insieme (essere con, *with-being, sobitie*).

La complementarità o correlatività delle parole "gruppo" e "evento" sfortunatamente non è stata adeguatamente espressa nel titolo "Gruppo come evento e (gruppo) come origine dell'evento". Questa vaghezza è il vero motore che mi ha spinto a lavorare a questa descrizione, ossia a questo testo. La mia intenzione è quella di descrivere precisamente questa relazione (essa varia tra interazione e equivalenza), che si verifica nell'intersezione tra gruppo e evento, e che potrebbe quindi rappresentare un preambolo ad una teoria dell'istituzione o anche un'introduzione all'agire istituzionale. Al fine di mostrare che senza un gruppo non può esserci un evento, e che il gruppo è condizione perché qualcosa possa essere chiamato evento, cioè che l'evento implichi l'esistenza di un gruppo e l'essere-con (addizione) – vorrei ricostruire il termine "evento", tracciando una distinzione tra il significato del traduce russo di "evento", "*sobitie*", e i termini "*event*", "*événement*" e "*Ereignis*". Simultaneamente, è mia intenzione tematizzare il termine "empatia" (*saosećanje, socustvie, compassion, Einfühlung*) come ambito fondamentale per la costituzione di un gruppo e quindi di un evento – evento mediante un gruppo e gruppo mediante un evento – allo stesso modo l'"iniziazione", o "il principio di un'istituzione" o come "condizione istituzionale" e "*minimum*".

La mia assunzione – nel modo in cui la traccio in russo – al contempo facendo affidamento e affermandone il vantaggio per la comprensione del [concetto di] evento in russo o in altre lingue slave e la sua differenza dalle altre lingue – è che l'evento è creato e preparato (regolato), che è prevedibile e sempre atteso e possibile, piuttosto che improvviso e necessariamente sorprendente e impossibile. Il termine "evento" è il nome di un mutamento o un continuo processo di mutamento e

una sequenza di cambiamenti<sup>2</sup> che si verificano in corrispondenza con lo spazio e il tempo, che hanno sempre un artefice – il gruppo (perché l'evento necessariamente fa riferimento a tutto e riguarda tutto), e non l'individuo. Questa premessa richiederebbe delle ulteriori spiegazioni concernenti le connessioni (relazioni) degli individui che implicano una nuova situazione di mutamento, o in generale l'esistenza di un gruppo, in altri termini, un evento o un "evento del gruppo".

Ecco alcune brevi osservazioni e commenti che potrebbero chiarificare ulteriormente quest'assunzione:

a) Innanzitutto, questa assunzione si oppone direttamente all'etichetta teologica e messianica che presuppone alcune caratteristiche e differenti variazioni inscritte nella parola latina *eventus*, ed è fondato sul vocabolario delle maggiori lingue occidentali. *Eventus* fa riferimento all'arrivo, un accadimento che implica qualche sorta di nuova venuta dal futuro (*a-venir*) all'aspettativa, come a dire, qualcosa che viene da qualche luogo. E quello che sta per arrivare, l'evento, non ha nulla a che fare con le nostre aspettative ed attese; ciò che sta per arrivare o accadrà, avrà luogo "malgrado" questo essere pronti e questa accettazione dell'evento. Quello che sta per accadere e quello che deve effettivamente accadere giunge dal nulla, non è pianificato, non è prevedibile ed è completamente al di fuori del registro del possibile<sup>3</sup>.

b) L'evento riguarda il gruppo: il gruppo lo produce, lo anticipa, lo accetta. In quel caso, si anticipa o si prepara l'evento (c'è un cambiamento nella situazione), mentre esso ci forma e inoltre ci determina (determina un cambiamento nel nostro status)<sup>4</sup>. La sorpresa (l'atto sorprendente che non è implicito in alcun atto

2 Una definizione di evento come cambiamento ricade nel registro delle considerazioni di Davidson. Ecco una delle nuove definizioni di Kirk Ludwig: "Gli eventi sono cambiamenti. Se qualcosa si restringe o si espande, ruota o diventa più caldo, si muove di un piede o di un miglio. Qualcosa è cambiato di misura, di orientamento, di temperatura o di posizione. Il rimpicciolirsi di qualcosa, o il ruotare, il diventare più caldo, o il muoversi è a sua volta un evento" (K. Ludwig, *From Individual to Plural Agency: Collective Action*, Oxford University Press, London / New York 2016, p. 17).

3 Con minori o maggiori differenze, questa concezione è presente (in vari modi) in tutte le grandi tematizzazioni del termine "evento" degli ultimi due decenni, in particolare nella filosofia francese (H. Bergson, G. Deleuze, A. Badiou, M. Zarader, C. Romano, etc.). In un modo o in un altro sia Jacques Derrida e Jean-Luc Marion considerano l'evento sempre in contrapposizione con l'oggetto o il fatto, sempre sorprendente, eliminando l'orizzonte delle aspettative, che sia radicale ed impossibile da anticipare (*inanticipable*), catastrofico e in qualche modo traumatico, sempre in riferimento alla esperienza dell'impossibile (ciò che è possibile può esser previsto, sia che accada sia che non accada). In una recente intervista pubblicata su *Philosophie*, Jean-Luc Marion offre alcune, ed invero, sorprendenti caratteristiche dell'evento. Oltre ad essere impossibile da organizzare, è irripetibile mai identico all'evento che lo precede, l'evento inoltre si oppone alla politica della predicazione e alla tradizione metafisica in cui tutto ha la sua causa e dove nel tempo non ci può essere un'interruzione improvvisa e uno shock irrecuperabile: J. L. Marion, *L'événement, c'est l'impossible qui se réalise*, in "Philosophie", n. 108, April 2007, pp. 66-70.

4 In contrasto con Marion (e non solo) che scrive: "Ce n'est pas moi qui fais l'événement (...) c'est l'événement qui me fait".

precedente) non può essere la principale caratteristica dell'evento, poiché esso è una mera conseguenza dell'ignoranza generale, dell'incapacità cognitiva e dell'inadeguatezza del gruppo a prevedere cosa un altro gruppo sta trasformando in realtà o "conducendo verso l'evento" [*conducting towards the event*"]. Un gruppo conosce quello che un altro non conosce, per il quale "l'evento" che il primo gruppo sta preparando ha lo *status* di un'assoluta sorpresa<sup>5</sup>. Questo ancora non è l'evento, non è ancora "accaduto", non simultaneamente ha "sorpreso" tutti gli attori e i vari gruppi, anche quelli che l'hanno preparato meticolosamente. L'intensità dell'evento improvviso è prodotta, soprattutto, dal *focus* comune di tutti gli attori (intenzionalità collettiva [*collective intentionality*]) (gli attori sono simultaneamente concentrati gli uni sugli altri), quelli che l'hanno preparato [che hanno preparato l'evento] così come quelli che l'hanno semplicemente accettato come un fatto (semplicemente notando che sta accadendo quando questo diventa ovvio per essi). Entrambi gli insiemi di attori accettano questo come il loro, ma solo come una proprietà del gruppo unito e costituito, l'evento acquista il suo status di essere accaduto<sup>6</sup>.

c) Un evento è fallimentare nella misura in cui fa riferimento (o non fa riferimento) alla comunità di tutti, in altri termini, alla vita comune di tutti. Questo principio regolatore esclude accadimenti accidentali e distingue [l'evento] da mutamenti locali e temporanei che fanno riferimento a piccoli gruppi di persone, o individui.

d) Forza o violenza, così come danno, vulnerabilità, ingiuria, dolore, morte, etc. sono probabilmente i più intensi motori e portatori di inquietudine e mutamento che possano appartenere al termine "evento". Se uno che è malato o se un gruppo in difficoltà esprime i suoi problemi e chiede aiuto, simultaneamente, con la mia risposta alla loro chiamata, con la mia compassione e empatia per le loro sofferenze, io ripeto con loro la loro richiesta di aiuto, contribuendo a diffonderla, amplificandola, e chiamando (tutti) gli altri ad impegnarsi nel fornire aiuto. Quando io offro o presto soccorso, mi sto richiamando ad un gruppo, quindi sto confermando che il mio aiuto è integralmente inadeguato alla soluzione del problema di un individuo o di un gruppo. Tale consapevolezza e bisogno di associazione o per il gruppo, o per l'istituzione, la mia consapevolezza che solo in associazione noi tutti possiamo ridurre o annullare interamente il problema "davanti a me": questo è il principio della costruzione dell'evento che unisce noi tutti davanti ad un problema. (Il problema è ora "davanti a noi".) Il mio obbligo di rendere il mio problema anche un nostro problema, il nostro problema comune, implica un agire

5 Ancora, a differenza di Marion, che ritiene che la sorpresa, che mostriamo solo in alcune occasioni, come in occasione dell'11 settembre 2001, esclamando "C'est impossible" sia una prova sufficiente che l'evento abbia avuto luogo. Per un diverso gruppo di persone, che abbia preparato una tale sorpresa per gli altri, non c'era nulla di impossibile in quanto accaduto.

6 Una delle parole tedesche che designa l'evento, *Ereignis*, richiama l'operazione dell'appropriazione, qualità, proprietà, ma anche auto-evidenza. Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (1936-1938), Klostermann, Frankfurt am Main, 1969.

comune presso un gruppo, cioè, la costituzione di un'identità del gruppo basata sull'iniziale compassione ed empatia. Quindi gli atti di impegno trasformano un gruppo sociale in un'istituzione.

Ecco cosa è fondamentale, in primo luogo, o forse in via preliminare, la compassione. E in che modo è un elemento costitutivo del gruppo? Il sottotitolo di questo testo rivela un compito nuovo e quasi impossibile? Un "elemento costitutivo" implica che senza "compassione" (o empatia, commiserazione- parole che non sono sinonime, ma risultano essere ancora difficili da distinguere) un gruppo non può essere formato o durare. Quando noi diciamo che la compassione è un "elemento costitutivo di un gruppo" intendiamo che l'elemento della compassione si trova necessariamente tra le regole che definiscono le funzioni nel gruppo. Certamente, noi possiamo immaginare l'esistenza di una di quelle associazioni che "agiscono per compassione"<sup>7</sup>, ma mi sembra che ci siano altri gruppi, come un piccolo gruppo di tifosi del Cagliari, che si recano ad assistere ad una partita della loro squadra (un altro gruppo), le azioni dei quali non sembrano (né ora né mai) essere in accordo con la "compassione" e la commiserazione. Tuttavia, se i membri di questo gruppo hanno recentemente fatto visita in ospedale ad un paio dei suoi membri aggrediti a Sassari da un altro gruppo di tifosi avversari. Se alcuni tifosi del Cagliari raccolgono fondi per aiutare i familiari dei propri compagni infortunati, (dal momento che l'aiuto fornito dalle istituzioni sociali non è sufficiente), possiamo parlare di un atto compiuto dal gruppo o solo da alcuni suoi membri?

La possibilità paradossale che un gruppo possa essere formato e allo stesso tempo distrugga un gruppo differente (l'intento di compiere un genocidio o gli atti di genocidio sono spesso provati in tale maniera in modo convincente), ci permette di lasciare da parte il gruppo che "agisce in modo compassionevole" solo nei confronti dei propri membri o parti. Eppure, se un gruppo o una parte di un gruppo possiede la capacità di agire "in modo compassionevole" verso i suoi membri non possiede allo stesso modo la medesima capacità di agire nella stessa maniera nei confronti degli stranieri, come un grande gruppo di rifugiati? È questa capacità potenziale o potenziale delle "buone azioni" posseduta dal gruppo in sé una ragione non sufficiente per immaginare che esso possa agire all' "esterno" nel medesimo modo?<sup>8</sup>

7 *Agir avec compassion, penser un soin (en) commun* è il titolo di un seminario tenuto da due filosofe, Pauline Bégue e Zona Zarić, che ha avuto luogo nel 2016-2017 presso l' "Hotel-Dieu" a Parigi. La costruzione di questa frase "agir avec compassion" presuppone che la compassione sia un'aggiunta all'azione e che non ci sia azione (in parole o in gesti) che sia genuinamente compiuta esclusivamente con la compassione, così come non c'è una tale azione che possa escludere qualcosa che non sia "compassione".

8 "Compassione" o "empatia" (o simpatia) sono atti secondari (esito a chiamarli emozioni, ma esito anche a chiamarli atti; Edith Stein in pochi punti indica in *Einfühlung* un atto) e rappresentano una forma di "risposta" ad un'azione o all'espressione di un altro ("La primauté de l'autre," N. Depraz). Husserl e Stein, all'inizio del Ventesimo Secolo, chiamano l'"altro" straniero (*Fremde*), precisamente a causa dell'impossibilità di creare una relazione più stabile con lui. Un amico, afferma inoltre Stein, ha lo statuto ontologico di "straniero". Nel paragrafo 2 della pri-

Affinché la compassione possa essere considerata un “elemento costitutivo di un gruppo”, è necessario che un gruppo non sia in grado di costituire se stesso come *agente* senza compassione. (In inglese, questo problema può essere ridotto a quello che chiamiamo “*the problem of collective agency*” [in italiano: il problema del soggetto che è capace di agire collettivamente].) Inoltre, il gruppo ha l’obbligo di “agire compassionevolmente” (inteso come sempre e necessariamente in accordo con questo obbligo, non solo occasionalmente). L’obbligazione di agire in questo modo è implicita precisamente in questa etichetta che noi tutti chiamiamo troppo vagamente “compassione”, “coinvolgimento” o “empatia”.

Accanto a questo problema di trovare una caratteristica precisa dell’“agire compassionevole” (ciò che in questione è se la compassione o l’empatia siano solo [caratteristiche?] aggiunte all’azione [“agire con”], o siano forme di azione [specifiche?] sempre riconoscibili), il nostro compito più importante verosimilmente consiste nel trovare un protocollo che obblighi sia noi stessi sia, invero, “tutti gli altri” (il noi) ad “agire in modo compassionevole”. La mia ipotesi è che noi siamo tutti obbligati individualmente ad “agire in modo compassionevole”, ma anche che “la forza/intensità dell’obbligo”, implica che il nostro agire costituisca una nuova entità o “*group agency*” [capacità di agire in gruppo], che quindi “agisce compassionevolmente”. Questo è possibile? Perché non dovrebbe esserlo?<sup>9</sup>

Dato il contesto dell’ontologia sociale e la struttura delle teorie dell’agire istituzionale (o la classificazione del repertorio dei vari atti sociali), io penso che etichette come “compassione” o “empatia” sarebbero più giustificate (esse avrebbero una determinazione molto più precisa) se fossero espresse come alla soglia [al confine?] tra l’individuale e il collettivo (in un modo o in un altro in opposizione a Husserl e Edith Stein, quindi probabilmente cadendo nel contesto di alcune idee piuttosto involute e tematizzate in modo insufficiente di Theodor Lipps e Max Scheler)<sup>10</sup>. Anche la bozza di un progetto sull’empatia di Husserl, che tematizza

ma parte di “Deskription der Einfühlung im Vergleich zu anderen Akten” in *Zum Problem der Einfühlung*, Stein scrive: “Un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto (*gewahre*) del suo dolore (*seinen Schmerz*). Che cos’è questo rendersi conto (*Was ist das für ein Gewahren?*)?” (E. Stein, *Il problema dell’empatia*, Studium, Roma 2012, pp. 71-72 e 85).

9 Nel seguente passaggio di *Compassion: The Basic Social Emotion* Martha Nussbaum spiega cosa sia in discussione in relazione allo status della compassione o della commiserazione: “Sia i sostenitori della compassione che gli oppositori in teoria generale del diritto, sembrano sostenere che tale sentimento sia irrazionale. Alcuni lo escluderebbero dal ragionamento giuridico sulla base di questo fatto; altri, al contrario, desiderano introdurlo, sia pure nella sua vulnerabilità e nella sua irrazionalità accanto all’argomentazione razionale – una posizione debole, che gli oppositori demoliscono ferocemente. (...) sembra altresì vero che la costruzione di queste istituzioni influenzi lo sviluppo della compassione negli individui. Poiché la compassione richiede comune sentire [*fellow-feeling*], la sua nascita è fortemente agevolata dalle istituzioni che pongono le persone sullo stesso piano (nelle stesse circostanze), indebolendo gerarchie basate sulla ricchezza, il gender e la classe sociale” (M. Nussbaum, *Compassion: The Basic Social Emotion* in “*Social Philosophy and Policy Foundation*”, 13, 1996, p. 29; 57. Ora anche in M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York-Cambridge, 2001).

10 Seguo fedelmente Nussbaum. “Compassione, nella tradizione filosofica, è il ponte centrale, tra l’individuo e la comunità” (M. Nussbaum, *Compassion: The Basic Social Emotion*, cit.,

nei suoi scritti intersoggettivi, così come il progetto di Edith Stein (la sua tesi, “Zum Problem der Einfühlung”, [Sul problema dell’empatia] discussa nel 1916)<sup>11</sup>, sono entrambi fondati su un forte antagonismo e una critica alla nuova etichetta che Lipps, e più tardi Scheler, chiamerà *Einsfühlung* (scritto con la “s”, “senso di unità”, “immedesimazione”)<sup>12</sup>. Vale a dire, la possibilità di “empatizzare”, di avere compassione, cioè, di sentire e esperire qualcosa congiuntamente con qualcuno (*Mitfühlen*; *mitfühlender Akt* o *Akt des Mitgefühls*; la traduzione inglese di *Mitfühlen* è “*Fellow Feeling*”, “sentire-con”), conduce all’“io” e il “tu” che costruiscono e eseguono congiuntamente un atto. Questo assicura la condizione per la potenziale creazione di un nuovo soggetto: “noi”. Per Lipps, *Einsfühlung*, il sentimento di unità o semplicemente l’unità, l’identificazione (*unipatia*), rappresenta la vera, compiuta empatia<sup>13</sup>. Edith Stein, seguendo completamente il suo maestro, nega la possibilità di questa transizione della “costruzione psicologica di un individuo” ad un’unità superiore, cioè la costruzione di un “nuovo soggetto di ordine superiore”. Tuttavia, intorno al 1910, nei suoi manoscritti (pubblicati molto tempo dopo), Husserl descrive questo momento di ambiguità e transizione nel modo seguente:

È quindi necessario considerare la seguente questione: il matrimonio, l’amicizia, queste sono tutte unità collettive (*kollektive Einheiten*) “sorte” (*erwachsen*) nelle relazioni “psichiche” delle persone e in queste mutue connessioni legate ad un’unità superiore (*zu einer höheren Einheit verbinden*). Le persone sono connesse tra loro; questa connessione consiste (*besteht*) in forme differenti (e si può manifestare in modi diversi) e in disposizioni e atti correlati (*Dispositionen und zugehörigen Akten*). Questo avviene

p. 28). Penso che tale dimensione sociale o istituzionale della “compassione” o dell’“empatia” debba completare la dimensione politica solidale, cosmopolita o medica sviluppata da Zona Zarić e Pauline Bégue.

11 *Dass Einfühlung ein falscher Ausdruck ist* (1914-15), in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 1, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1973, pp. 335-339.

12 Nella prima parte di *Zum Problem der Einfühlung* (capitolo “Einfühlung und Einfühlung”), Stein non offre alcuna giustificazione per il rifiuto dell’idea di Lipps e la possibilità di produrre un “noi” e “un nuovo soggetto di ordine superiore”. “Durante il suo corso “Natura e spirito”, Husserl disse che il mondo esterno, oggetto può essere compreso solo intersoggettivamente, cioè attraverso una moltitudine di cognizioni individuali, attraverso la reciproca comunicazione. L’esperienza dell’individuo è, quindi, già acquisita. Husserl chiama questa esperienza *Einfühlung* (empatia) e la connette col lavoro di Theodor Lipps, malgrado non lo spieghi nel dettaglio. Tuttavia, è necessario superare questa mancanza: ho cercato di esaminare cosa sia l’empatia [*Einfühlung*]. Il maestro non lo apprezza. Tuttavia, nel momento in cui io dovevo mandare giù un’altra pillola amara, mi ha spinto a rivolgere il mio lavoro in opposizione diretta a Theodor Lipps” (E. Stein, *Vie d’une famille juive*, Cerf, Paris/Toulouse/Genève 2008, p. 351).

13 Più tardi, Scheler usa l’espressione *Einfühlung qua Einfühlung*, che Depraz traduce in francese come “*empathie émotionnelle*.” (N. Depraz, *Empatia e compassione*, in A. Berthoz and G. Jorland (eds.), *L’empathie*, Odile Jacob, Paris 2004, p. 195). In *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), Scheler ritiene che questa *Einsgefühl* sia, per esempio, soddisfatta nella guerra. Cfr. anche N. Depraz, *Lipps et Husserl: l’Einfühlung*, in “*Revue de métaphysique et de morale*”, n. 4, 2017, pp. 441-459. Il riferimento alla guerra trova riscontro nella stessa Stein, quando esemplifica la fenomenologia della *Kameradschaft der Frontsoldaten* (E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, in “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”, vol. 5, 1922).

quando una persona A si rivolge alla persona B attraverso un atto, quando la loro connessione è in qualche relazione ad altri atti corrispondenti (*entsprechenden Akten*), e in tal modo che essi al contempo divengono pienamente consapevoli della loro mutua reciprocità, o reciprocità potenziale nella loro relazione.<sup>14</sup>

Potrebbe sembrare che le differenti versioni di vicinanza della “persona A” alla “persona B” e i loro scambi di atti (sentirsi [come] uno [insieme] con un altro [*sich Eins fühlen mit*] o “Sentirsi come una cosa sola”, così come “essere in comune” o “essere uno” o “essere unificati”), di cui parla Husserl in questo passaggio, assieme a alcuni brevi passaggi di Lipps e Scheler siano tutti stati trascurati nella storia della comprensione del “gruppo” attraverso l’empatia e la compassione.

Lasciatemi proporre alcuni esempi di questo: all’inizio di “*Individuum und Gemeinschaft*” del 1922 (pubblicato in Husserl’s *Jahrbuch*), Edith Stein ritorna ancora una volta al flusso esperienziale di una comunità [“streaming experience of community”] e “la struttura di un’esperienza comune” (*Der Erlebnisstrom der Gemeinschaft. Die Struktur des Gemeinschaftserlebnisses*). Ella scrive, di nuovo rifiutandosi fermamente di occuparsi di ciò che considero più significativo:

È assolutamente meraviglioso (*wunderbar*) come questo io (*Ich*), indipendentemente dalla sua unità e isolamento/solitudine (*Einzigkeit und Einsamkeit*), possa entrare a far parte di una comunità vivente (*Lebensgemeinschaft*) con altri soggetti, cioè, come il soggetto individuale diventi membro di un soggetto sopraindividuale, e come nella vita reale in una tale comunità di soggetti (*Subjektgemeinschaft*) o soggetto comunitario (*Gemeinschaftssubjekt*) si formi un flusso esperienziale sopraindividuale (*Erlebnisstrom*). Come è possibile che altri soggetti siano dati in un soggetto, e sino a che punto questa datità rappresenta l’assunzione di una vita comune – questo è quanto voglio ora prendere in esame.

Ella continua:

(...) [La] *troupe* [teatrale] alla quale io appartengo è in lutto (*Trauer*) per la morte del regista (*Führers*). Compariamo questo con il lutto che posso esperire personalmente per la morte di un amico (*eines persönlichen Freundes fühle*). 1) il soggetto dell’esperienza è diverso, 2) la struttura dell’esperienza è diversa, 3) il flusso esperienziale a cui appartengono tali sentimenti assume una forma differente. (...) L’individuo, che sono io, è certamente pieno di tristezza. (...) Noi che sentiamo tristezza, lo facciamo nel nome dell’intero gruppo e di tutti quelli che appartengono ad esso. La tristezza è materia di un’esperienza comune che vive in noi, soggetti individuali che apparteniamo ad esso. Se noi partecipiamo ad una esperienza comune, noi sentiamo che la nostra soggettività è coinvolta. Io piango come membro di una *troupe*, e la *troupe* piange in me (*Dieses Sub-*

14 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 2, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1973, p. 101. Husserl più avanti sostituirà la parola collettività [*collective o collectives*] con la frase “nuove oggettività di ordine superiore” [*neue Objektivitäten höherer Stufe*]. “Queste oggettività di ordine superiore non sono più fondate, in un altro modo, in oggetti naturali che abbiano incorporato una coscienza, ma piuttosto, l’uomo, come ci si aspetterebbe da un essere egoista come me, attento come sono alle scienze naturali, diventa esso stesso l’oggetto del suo ambiente”.



*jekt fühlen wir in uns getroffen, wenn wir ein Gemeinschaftserlebnis haben. Ich trauere als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir).*

(...) Il soggetto comune (*Gemeinschaftssubjekt*) di cui parlo, se visto come “un puro io” (*reines Ich*) non dovrebbe essere compreso come qualcosa di individuale. L’esperienza della comunità non emerge nel soggetto comune nello stesso modo in cui l’esperienza individuale emerge dall’io individuale. (...) L’esperienza della comunità, proprio come l’esperienza individuale, in ultima analisi emerge dall’io individuale che appartiene alla comunità. Ma l’impossibilità del sorgere di un puro io-comunitario (*reinen Gemeinschafts-Ich*) non è in contraddizione con le nostre deduzioni sul soggetto comune. Le espressioni “io” e “soggetto” sono polisemiche. (...) Un soggetto comune non esiste come analogo del puro io.<sup>15</sup>

Tutte le esitazioni di Stein mostrano una forte resistenza alla creazione di un gruppo o comunità. Diverse sue operazioni “fondano” fatalmente l’impossibilità e l’ingiustificabilità dell’identità di un gruppo o del gruppo come agente (nel lessico contemporaneo) che abbia l’abilità di produrre atti attribuibili al gruppo o di essere veramente in lutto: a) le esperienze individuali prevalgono su qualche genere di pseudo-esperienza della comunità in sé; b) le esperienze individuali sono ridotte alla comprensione immaginaria o alla contemplazione di quello che accade ad un altro—soprattutto il dolore; c) le esperienze individuali non sono aggiunte, mischiate, non mutano mai di luogo, né sono ammassate o sommate insieme, ma sono, piuttosto, interamente e astrattamente “raccolte” in quello che, in realtà, non esiste: la comunità o il gruppo – in una parola, tutte rimangono distinte; d) l’esperienza individuale è personale, nascosta agli altri, mai pubblica o manifesta; e) un incontro con un altro, l’affetto, la simpatia non ha espressione o manifestazione di sé stessa, e quindi appartiene ai cosiddetti atti sociali negativi.

Un secondo esempio apparve nel 1943, nella Terza Parte dell’*L’Etre et le néant*. Il nuovo fenomenologo, Sartre, spende poche pagine del capitolo “L’*‘être-avec’ (Mitsein) et le ‘nous’*” nel tentativo di costruire un “noi”. La grammatica francese (e non la grammatica in sé, come lui sostiene) gli permette l’originalità e il vantaggio di compiere questa costruzione usando “*Le ‘nous-object’*” e “*Le ‘nous-sujet’*” (il noi-oggetto e il noi-soggetto). Sartre è abbastanza convincente nel rivelare il significato e la distinzione di un “noi” che compie un’azione (vedendo altri) e altri che ci vedono e ci oggettivizzano<sup>16</sup>. Ecco il suo esempio, che si suppone assicurare l’esistenza di un gruppo e di un’intenzionalità collettiva:

15 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, in “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, vol. 5, 1922, pp. 119-120.

16 “Inoltre, il filosofo che vuole studiare (*Le philosophe qui veut étudier*) il noi deve prendere le sue precauzioni e sapere di che cosa parla. Infatti, non c’è solo un noi soggetto (*un nous-sujet*): la grammatica ci insegna (*la grammaire nous apprend*) che c’è anche un noi-complemento, cioè un noi-oggetto (*un nous-complément, c’est-à-dire un nous-objet*). Ora, dopo tutto ciò che è stato detto qui, è facile capire che il noi del ‘noi li guardiamo’ (*le nous de ‘Nous les regardons’*) non può essere sullo stesso piano ontologico del noi di ‘essi ci guardano’ (*le nous de ‘ils nous regardent’*). Nella frase: ‘essi mi guardano’ (*‘Ils me regardent’*) voglio indicare che mi sento oggetto per altri, come io alienato, come trascendenza-trascesa (*comme Moi aliéné, comme transcendance-transcendée*). Se la frase ‘essi ci guardano’ (*‘Ils nous regardent’*) deve indicare un’esperienza

Io sono sulla terrazza di un caffè: osservo gli altri consumatori e mi sento osservato. Rimaniamo qui nel caso più banale del conflitto con gli altri (l'essere-oggetto dell'altro per me, il mio essere-oggetto per l'altro) (*l'être-objet de l'autre pour moi, mon être-objet pour l'autre*). Ma ecco che, improvvisamente (*tout à coup*), capita un incidente qualsiasi nella strada: un leggero scontro, per esempio, tra un furgoncino e un taxi. Subito, nell'attimo stesso in cui divento spettatore dell'incidente, mi sento non-teticamente implicato in un *noi* (*je m'éprouve non-thétiquement comme engagé dans un nous*). Le rivalità, i lievi conflitti di prima sono scomparsi e le coscienze che forniscono la materia del *noi* (*la matière du nous*) sono proprio quelle dei consumatori: *noi* guardiamo l'avvenimento, *noi* ne prendiamo parte (*nous regardons l'événement, nous prenons parti*). [...] Il *noi* è sentito da una coscienza particolare; non è necessario che *tutti* i consumatori della terrazza sono coscienti di essere *noi* perché io mi senta implicato in un *noi* con loro.

*Le nous est éprouvé par une conscience particulière; il n'est pas nécessaire que tous les consommateurs de la terrasse soient conscients d'être nous pour que je m'éprouve comme étant engagé dans un nous avec eux.*<sup>17</sup>

Il più grave errore in questa scena risiede nella conclusione di Sartre: affinché un gruppo possa essere veramente compatto e ben costituito non è sufficiente per qualcuno (chiunque, lo stesso Sartre, ad esempio) essere l'unico cosciente che essi sono parti di esso [del gruppo], che essi appartengono ad esso. Per l'esistenza di un gruppo è necessario anche che tutti (individualmente e simultaneamente) siano consapevoli di appartenere al gruppo, la loro attenzione e l'intenzionalità collettiva (M. Gilbert). Questo è qualcosa che resta fuori dall'esempio di Sartre. Il gruppo si dissolve al momento, non si costituisce solo perché Sartre non menziona un vero impegno nel risolvere la questione che emerge dall'incidente, e il potenziale aiuto per il ferito. Il fatto che Sartre sminuisca l'importanza dell'incidente che si verifica (egli parla di "un leggero scontro" [*collision légère; a fender bender*]), *de facto* impedisce la costruzione di un gruppo attraverso una mobilitazione congiunta di tutti coloro che avrebbero quindi l'obbligo di aiutare coloro che sono in pericolo. Dal momento che l'incidente non è significativo e il danno è minimo, dal momento che non c'è un mutamento, il gruppo non ha tempo di auto-tematizzarsi (sarebbe un'associazione che tenta esclusivamente di vincolare e riparare connessioni tra i membri di un gruppo). Anche se Sartre usa la parola "evento" – non v'è in realtà un evento.

Al contrario, immaginiamo che l'incidente sia stato terribile, che i danni fossero enormi, e comunque i passanti "*les consommateurs*" non abbiano *urgentemente* (questa parola è cruciale) formato un unico gruppo in grado di agire e comportarsi "con compassione". L'aiuto sarebbe giunto tardi e la violenza non sarebbe in ultima analisi evitata o mitigata in tempi sufficientemente veloci. Perché è così, e una scena del genere sarebbe possibile? È "il peso dell'evento" o "l'intensità dell'evento" asimmetrica rispetto alla costituzione del gruppo?

reale, bisogna che in questa esperienza senta che sono implicato (*je suis engagé*) con altri in una comunità di trascendenze-trascese di *io* alienati (*une communauté de transcendances-transcendées de 'Moi' aliénés*). J.P. Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), Il Saggiatore, Roma 2014, p. 478.

17 *Ibid*, p. 477; *Ibid*, p. 485.

Diamo uno sguardo all'articolo 223-6 del codice penale francese, e nello specifico alla sua prima parte, approvata pochi anni fa. Si tratta della "nozione di mancata assistenza di una persona in una situazione di rischio e omissione di soccorso di una persona in pericolo" (*la notion de non assistance à personne en danger et l'omission de porter secours à personne en peril*):

La stessa pena sarà inflitta a chiunque si astenga volontariamente dal prestare a una persona che è in pericolo l'assistenza che, senza rischio per lui o per terzi, gli poteva prestare sia per una sua azione personale, sia chiamando i soccorsi.

*(Sera puni des mêmes peines quiconque s'abstient volontairement de porter à une personne en péril l'assistance que, sans risque pour lui ou pour les tiers, il pouvait lui prêter soit par son action personnelle, soit en provoquant un secours).*

Nonostante il legislatore faccia riferimento esclusivamente ad un individuo in pericolo e ad un individuo che si astiene dal prestare soccorso (i "reati di omissione" [*infractions d'abstention*] sono piuttosto rari nei codici penali; quella persona X, malgrado avesse intenzione di fare qualcosa in realtà non fa nulla – l'esatta definizione di un atto negativo<sup>18</sup>), il loro scopo è quello di punire tutti gli individui che non sono in grado di riunirsi e di costituirsi in un gruppo. Solo la costruzione di un gruppo (l'unificazione aumenta il potere e la forza) può allontanare la paura, quindi evitare pericoli ancora maggiori. Perché questo sia possibile, mi sembra necessario in primo luogo abbandonare – il più velocemente possibile – le vecchie e romantiche nozioni di empatia (o compassione) come l'essere portati o essere capaci di "mettersi al posto" della vittima, o "porsi dalla parte del danneggiato" o di qualcuno che prova dolore e soffre. Ci stiamo occupando di qualcosa di completamente diverso. Io penso che il gruppo, in altri termini l'azione sociale e disciplinata, una moltitudine di atti di impegno, possa portare gli individui ad essere più vicini (tale agire è *a priori* empatico e compassionevole), e quindi a ridurre dolore e sofferenza. Ed è a questo punto che possiamo cominciare a parlare di istituzione.

18 In uno dei suoi ultimi scritti, Gilbert Ryle scrive: "Quello che è interessante è la classe di atti (se essi sono atti) che consistono nel non compimento da parte dell'agente di alcune azioni specifiche. Per esempio, io pospongo la stesura di una lettera se, senza aver dimenticato tale compito, non scrivo adesso la lettera, nonostante ne abbia la possibilità. In questo senso, io non posso rimandare la scrittura della tua lettera" (G. Ryle, *Negative Actions*, "Hermathena", n. 115, 1973, p. 81).

