

## *Capitolo III*

### La soggettività dell'altro



Il soggetto distinto da me è l'altro, quello con cui stabilisco dei rapporti, col quale sono in competizione, col quale convivo. Molti fenomeni che mettono alla prova il nostro senso di identità sono stati interpretati come espressioni della relazione con altri. Gli antropologi hanno rivelato l'alterità irriducibile delle culture primitive; gli psicologici, ispirati dall'esistenzialismo filosofico, hanno ricostruito la storia moderna della follia intesa come alternativa globale alla razionalità; una parte della psicoanalisi ha interpretato l'inconscio come linguaggio dell'altro. Non è un caso quindi se anche la filosofia rivolge un notevole interesse al tema della soggettività altrui.

### 3.1 La soggettività altrui nella riflessione antica

Nell'antica Grecia il pensiero dell'identità esclude la considerazione dell'alterità, *l'essere è, il non-essere non è*.

Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme, uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare ciò che non è. E quand'anche, quale necessità può aver spinto lui, che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima? Di modo che è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla.<sup>64</sup>

Pertanto il non-essere comprende tutti gli uomini che si trovano al di là del mondo dell'essere riducendo al nulla l'altro, colui che sta al di là. Non a caso, nel mondo ellenico ha origine l'espressione *barbaro* la quale ribadisce un'estraneità culturale ed una inferiorità sociale con l'intento di sottolineare il manifestarsi di un'antitesi. Questa contrapposizione rivelerebbe un'interpretazione orizzontale dell'universo nella quale il barbaro e il greco sarebbero il riflesso, nella loro collocazione geografica, di due opposte icone e inoltre costituirebbero l'emblema di un pregiudizio temporale con il quale si colloca il barbaro nella veste di ciò che non è più.

---

<sup>64</sup> Parmenide, *Frammento 8*.

Queste posizioni, esito di ideologizzazioni di situazioni storiche e politiche, si trasformano, durante l'epopea della poesia epica, in sentimenti in cui il rapporto con l'altro costituisce una misura essenziale dell'esistenza umana che si esprimerà come *amicizia* o *passione amorosa* nella lirica e come *amore fraterno* nella tragedia. Questa attenzione verso la realtà dell'altro, nella letteratura socratica,

All'amicizia impronta i rapporti con gli uomini con i quali dialoga fino a farli unici, non discepoli, perché egli non si considera maestro ma solo provocatore,<sup>65</sup>

si svela attraverso un sentimento di amicizia che, in Platone, ritroveremo come fonte di energia spirituale subordinata alla comprensione dell'intelligibile. Platone si interroga su chi è l'amico, se colui che ama o è colui che è amato. Forse amici sono ambedue o nessuno di loro: né chi ama né chi è amato eccettua l'altro. Infatti la reciprocità, per il filosofo, non è legge dell'amicizia ma dell'amore.<sup>66</sup>

L'amicizia, nella riflessione aristotelica, si veste di virtù e sintetizza il tema dei rapporti umani e la visione dell'altro.

L'amicizia perfetta è l'amicizia degli uomini buoni e simili per virtù: costoro, infatti, vogliono il bene l'uno dell'altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi. Coloro che vogliono il bene degli amici per loro stessi sono i più grandi amici; infatti, provano questo sentimento per quello che gli amici sono per se stessi, e non accidentalmente<sup>67</sup>

E' attraverso la contemplazione dell'amico che riusciamo a conoscere meglio noi stessi rivelando la necessità essenziale per la natura umana dell'alterità.

Allo stesso modo in cui, quando vogliamo vedere il nostro viso, noi lo vediamo guardando uno specchio, così pure, quando vogliamo conoscere noi stessi noi ci conosciamo guardando un amico. L'amico è, in effetti, secondo la nostra espressione, un altro me stesso. Se dunque è piacevole conoscere se stessi, ma d'altra parte non è possibile giungervi senza un altro che sia nostro amico, l'uomo autosufficiente ha bisogno dell'amicizia per conoscere se stesso.<sup>68</sup>

Sarà comunque l'avvento del cristianesimo a segnare l'emergenza dell'altro come problema. Rispetto alla metafisica classica l'idea di creazione, suffragata dall'esistenza di un Dio unico creatore, ribadisce il legame ontologico e l'idea di uguaglianza che accomuna

<sup>65</sup> G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1982, I pp.332-333.

<sup>66</sup> Platone, *Liside*, tr.it. P. Pucci, in *Opere complete*, Laterza Bari 1988, t.IV, pp.192-197.

<sup>67</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 3, 1156b 5-13, in, M. Bonazzi, R.L. Cardullo, G. Casertano, E. Spinelli, F. Trabattoni, *Filosofia antica*, Milano, Cortina, 2005

<sup>68</sup> Aristotele, *Grande Etica-eudemica*, Laterza Bari 1999, II, 15, 1213, 20-26.

gli esseri umani. Così, La *charitas* cristiana determina, per l'essere umano, il superamento della propria individualità e lo proietta verso una corrispondenza relazionale e interpersonale. Pur accogliendo gli aspetti positivi della riflessione occidentale, la concezione cristiana li ripropone vestendoli di un'originale idea di uomo e di umanità teologicamente orientata. L'uomo diviene persona e non schiavo o barbaro, ma simile in valore e umanità.

### 3.2 La soggettività altrui nella riflessione moderna

Attraverso le riflessioni della filosofia moderna è possibile riscontrare il senso assegnato al soggetto, il quale ha una specifica centralità epistemologica e anche ontologica. Infatti, nel *cogito* cartesiano, l'esistenza del soggetto viene interpretata alla luce di un'evidenza intrascendibile. Ma, a questa rappresentazione della soggettività si riconosce esclusivamente una valenza propria, escludendo dal *cogito* qualunque considerazione di una soggettività altrui che peraltro potrebbe, senza alcun particolare turbamento, essere solo l'effetto di un complicato meccanismo automatico che niente ha a che fare con la coscienza.

La possibilità teorica della soggettività propria, in tutta la metafisica moderna da Cartesio fino al nuovo empirismo, spicca nell'ambito della spinta concettuale del solipsismo e della relazione con altri e viene ereditata dal pensiero contemporaneo che la affronta differenziandone l'esplicazione. La riflessione analitica, senza problematizzare le modalità individuali verso le possibilità esperienziali degli altri soggetti, enfatizza il ruolo dell'indagine sensoriale ed assegna, ad una cognizione inferenziale elaborata dai sensi, la conoscenza della realtà. Quest'ultima, in quanto soggettiva, potrebbe essere intesa come realtà privata o realtà prospettica. Nel primo caso, ambito esclusivo del soggetto<sup>69</sup>, nel

---

<sup>69</sup> La filosofia moderna aveva già elaborato l'idea che la mente costituisse una sfera accessibile all'esperienza del suo solo soggetto. Nel 900, dal dibattito emergono due linee di pensiero differenti: nella filosofia fenomenologica, con Husserl e Sartre, si concede che solo la propria mente sia aperta all'esperienza introspettiva pur riconoscendo l'esistenza di altre forme di esperienza diverse dall'introspezione ma dirette e capaci di dischiuderci la mente di altre persone. La filosofia anglosassone tra cui Stuart Mill, sostiene che il soggetto non possa conoscere la mente altrui indirettamente attraverso un ragionamento analogico fondato sui dati esperienziali in suo possesso e ancora, con Carnap e Feigl, gli stati mentali sono sperimentati conosciuti con certezza solo dal loro soggetto. Finché il dibattito non si orienterà

secondo, dominio di tutte le entità dotate di un certo apparato sensoriale e di una certa struttura intellettuale<sup>70</sup>.

La prospettiva del riconoscimento dell'alterità rinvia al problema della differenza ontologica e del fondamento, al rapporto fra ente ed essere. L'alterità è ciò che si oppone alla nostra identità.

Nella prospettiva moderna, questa immagine di sé che l'uomo ha conquistato, attraverso una diversa percezione del mondo e del cosmo, lo inebria col fascino dell'ignoto e lo spinge ad esplorarlo. Ma il senso di finitezza che condizionava l'esistenza dell'uomo medievale, spingendolo a trovare conforto nel trascendente, per l'uomo moderno si trasforma in senso di abbandono e di angoscia. L'uomo moderno diviene soggetto creatore e artefice della propria esistenza pur consapevole della propria solitudine e della reale difficoltà di realizzare dei rapporti autentici con l'altro.

Con Cartesio la ragione, cioè la capacità di giudizio dello spirito, diviene garante dell'universalità dell'esperienza e fondamento dell'umanità. Il *cogito ergo sum* infonde nell'individuo la certezza che pensando esiste ma, allo stesso tempo, lo isola all'interno di un intellettualismo che gli impedisce di comprendere l'altro come altro.

Questa posizione di Cartesio che definisce l'individuo come un *io* non sarà condivisa dalla filosofia inglese, per la quale l'*io* è un *io istintivo* e *sentimentale* di volta in volta espressione dell'*homo homini lupus* di Hobbes o dell'impulso di simpatia e di amicizia di Shaftesbury che confluiranno nell'etica della benevolenza e dell'amore per il prossimo in Hume e porteranno all'affermazione di una *simpatia istintiva* come causa dei legami interumani che uniscono l'*io* all'altro e lo definiscono un altro *io*.

Nella filosofia kantiana l'uomo supera la fenomenicità del suo apparire e la semplice condizione di soggetto poiché egli è noumeno oltre che fenomeno. Egli è persona, un *io* morale che affronta il problema dell'altro come essere etico, in un rapporto di relazione, di

---

verso posizioni ancora più radicali, con Fodor e Putnam, i quali negano l'idea stessa di un accesso cognitivo privilegiato del soggetto nei confronti della sua propria mente. Tale percorso si conclude con Wittgenstein, il quale anziché negare la realtà dei fenomeni mentali, precisa unicamente che la mente altrui non è inaccessibile ma essa è abitualmente compresa attraverso la sua indubitabile espressione comportamentale.

<sup>70</sup> Il sogno di potere eliminare qualunque elemento prospettico dalla nostra visione delle cose viene infranto da Nagel, il quale sostiene che essendo la realtà non solo quella oggettiva, è inopportuno trascurare il carattere soggettivo degli stati di coscienza che sono presenti anche in esseri fisiologicamente diversi da noi poiché le esperienze sono legate ad una certa prospettiva soggettiva. T. Nagel, *What is like to be a bat?*, in "Philosophical Review" 83, 1974.

amore reciproco e di amicizia morale per uno scambio vicendevole di pensieri e di sentimenti.

Ogni uomo ha il diritto di esigere il rispetto dei suoi simili, e *reciprocamente* è obbligato egli stesso al rispetto verso gli altri. .... come l'uomo non può vendere se stesso per nessun prezzo, così egli non può agire contrariamente al rispetto che gli altri devono necessariamente a loro stessi come uomini, vale a dire egli è obbligato a riconoscere praticamente la dignità dell'umanità in ogni altro uomo; in conseguenza incombe su di lui un dovere, il quale consiste nel rispetto che egli deve dimostrare necessariamente a ogni altro.<sup>71</sup>

Con queste parole Kant fa riferimento all'amicizia morale, ad un ideale di uomo che aspira alla relazione con l'altro come essere etico ponendo il rapporto interpersonale nell'orizzonte del regno dei fini,

L'uomo è un essere destinato alla socialità (per quanto possa essere anche poco socievole), e coltivando il proprio stato sociale egli sente potente e vivo il bisogno di *espansione* agli altri (anche senza l'intenzione di ricavarne qualche vantaggio); ma d'altro lato egli è trattenuto e avvertito dal timore dell'abuso che altri può fare di questa rivelazione dei suoi pensieri, e si vede così costretto a *rinchiudere* in se stesso buona parte dei suoi giudizi (principalmente quelli che riguardano gli altri uomini).<sup>72</sup>

Nella riflessione hegeliana, il problema dell'alterità compare nell'immagine del rapporto tra signoria e servitù. Tale relazione esprime una forma d'essere, il legame tra due autocoscienze, l'incontro di un uomo con un altro uomo quindi di due identità, e il problema dell'altro diviene problema tra autocoscienza e altra autocoscienza. Il bisogno spirituale di ciascun uomo di riconoscersi nel suo altro, di liberare il proprio io verso l'altro io, si realizza pertanto attraverso una dialettica del riconoscimento dell'esistenza dell'altro come essere libero. La determinazione fondamentale dell'uomo è rappresentata dall'impegno della sua mente per conquistare la certezza della libertà nella verità e la libertà diviene realmente condivisa attraverso una forma di autocoscienza universale che comprende l'essenza e la base di tutte le relazioni.

Dal riconoscimento hegeliano delle coscienze che apre uno spiraglio verso la comprensione dell'intersoggettività il pensiero filosofico moderno conosce una fase di frammentazione speculativa attraverso l'io di Max Stirner, per il quale ogni uomo è *der*

---

<sup>71</sup> I.Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza Bari 2009, pp.333-334.

<sup>72</sup> *Idem*, p.348.

*Einzige, l'Unico* e l'individualismo religioso di Soren Kirkegaard, per il quale l'individuo reale è colui che conduce la propria esistenza in maniera individuale e incomunicabile ad altri e gli stadi dell'esistenza non si lasciano armonizzare in alcun processo dialettico. Essi rappresentano delle alternative fra loro inconciliabili. Quindi, l'esistenza è sempre esistenza di un singolo e, l'esistenza del singolo è scelta, è aut aut.<sup>73</sup>

Tale posizione verrà ribaltata dal pensiero di Ludwig Feuerbach per il quale

Solo l'umano è la misura della ragione..... l'uomo singolo, considerato in sé stesso non racchiude l'essenza dell'uomo in sé, né in quanto essere morale, né in quanto essere pensante. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunione, nell'unità dell'uomo con l'uomo: ed è tale unità che si appoggia sulla realtà della differenza tra l'io e il tu<sup>74</sup>

e verrà avvalorata dall'attenzione marxiana per la società che costituisce il momento di mediazione tra l'uomo e la natura.

### 3.3 La soggettività altrui nella riflessione della fenomenologia

Dalla corrente fenomenologica, la decodificazione concettuale della relazione con gli altri viene affrontata con maggiore possibilità interpretativa poiché essa è più disponibile al discernimento di una pluralità di coscienze ed annovera al suo interno sia la dimensione esistenziale della *terza persona*, in cui *altri* è il *lui* che l'*io* si trova di fronte, sia quella della *seconda persona*, un cui *altri* è il *tu* in cui l'*io* si trova insieme.

Al genere di relazione con altri, come rapporto teoretico, appartiene Husserl per il quale, gli unici dati fenomenologicamente accettabili sono quelli che si offrono con evidenza al soggetto e l'oggettività del suo mondo naturale consiste, in accordo con Leibniz, nella sua *intermonadicità*, cioè nella sua intersoggettività che disconosce ogni privilegio alla soggettività empirica propria. Il problema dell'altro Husserl lo affronta attraverso un'analisi che antepone la prospettiva trascendentale ad una visione naturale del mondo. Emerge l'interesse per un *Io puro* che presume un ritiro dell'io nell'intimità della

<sup>73</sup> S. Kirkegaard, *Aut aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Mondadori Milano 2002.

<sup>74</sup> L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, N. Bobbio (a cura di) Einaudi, Torino 1979, pp. 134-139.

coscienza attraverso un isolamento dal mondo proteso verso una solitudine totale dell'*ego* tale da consentire il passaggio all'*Io* trascendentale o *sfera appartentiva*.

La possibilità di costituire all'interno del nostro *io* un *noi* diviene allora remota? E la realtà di un *altro io* è evidente? Attraverso la descrizione del fenomeno dell'appercezione si realizza, secondo Husserl, una trasposizione che consente di percepire il corpo altrui come qualcosa di simile a ciò che appartiene a se stessi e di descriverlo, in termini spaziali, distinguendo un *hic* e un *illic*, cioè un qui e un là. Giunge, pertanto, al suo apice, con la riflessione husserliana, il soggettivismo dell'epoca moderna ancora esitante nel fondare il concetto di intersoggettività poiché considera l'altro solo un *alter ego*.

#### 3.4 La soggettività *mondana* del *Dasein* e l'essere-in-sé dell'altro

L'individuo contemporaneo diviene protagonista del mondo e della storia attraverso una consapevolezza tecnica acquisita grazie ai progressi scientifici ma la sua solitudine rasenta la disperazione. L'uomo appare senza mondo, senza Dio e senza se stesso. Nella relazione con altri come rapporto dialogico, incontriamo l'essere-con che è una delle strutture essenziali dell'esserci di Heidegger in cui l'esistenza viene intesa come progettualità, nella sua forma di co-operazione. Nella speculazione heideggeriana sulla situazione storica contemporanea il mondo è immagine e l'uomo è diventato *subjectum*,

Quando il mondo diviene immagine, l'ente nel suo insieme è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta, e quindi come ciò che egli vuol portare innanzi a sé e avere innanzi a sé; e quindi, in un senso decisivo, come ciò che vuol portare innanzi a sé (*vor-stellen*), rappresentarsi. Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine. L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce (*herstellen*). Il sorgere di qualcosa come l'immagine del mondo fa tutt'uno con una decisione essenziale intorno all'ente nel suo insieme. L'esser dell'ente è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente ..... rappresentare, cioè porre innanzi, significa in questo caso: portare innanzi a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto, rapportarla a sé, cioè al rappresentante e, in questo rapporto,

ricondurla al soggetto come al principio di ogni misura (...) l'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto.<sup>75</sup>

L'uomo diviene soggetto, il protagonista di una nuova esistenza che si pone come due possibilità di relazione, con il mondo degli oggetti come *utensili* e con quello delle altre esistenze come *coesistenza*. L'uomo si orienta tra un io e un noi, il singolo e il molteplice nella socialità e si palesa come dominio sul mondo. Il *Dasein* indica che l'esistenza umana coesiste nella relazione con gli altri, esso è pre-costitutamente l'essere-con o con-essere, *Mitsein* e il con-esserci, *Mitdasein*.

L'essere per gli altri non solo è un rapporto d'essere singolare e irriducibile, ma *in virtù del con-essere è già in atto con l'essere dell'Esserci*. Non si vuol certo negare che la conoscenza reciproca, basata sul con-essere, dipende sovente dalla misura in cui l'essere con gli altri ha reso se stesso trasparente e libero da ogni manifestazione; il che è possibile solo se l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è già con gli altri.<sup>76</sup>

### 3.5 Il riconoscimento della soggettività altrui

L'interpretazione husserliana dell'altro sarà condivisa, invece, anche da Sartre il quale intenderà la sperimentazione della presenza d'altri col significato di fare esperienza di una degradazione della nostra stessa soggettività. Avvertire lo sguardo d'altri coincide, per Sartre, con le esperienze emotive della vergogna, corrisponde a sentirsi oggettivati e spodestati dal ruolo di soggetti.

Ho vergogna di me stesso *quale appaio* ad altri ..... la vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di *essere* come altri mi vede .... così la vergogna è vergogna *di sé di fronte ad altri*.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp.87-93.

<sup>76</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo, L'essenza del fondamento*, tr.it., P. Chiodi, UTET Torino 1978, p.161.

<sup>77</sup> J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, trad.it. di G.Del Bo, Il Saggiatore Milano 1983, pp.285-287.

Fare esperienza dell'altro è nella sostanza scoprire l'oggetto peculiare che posso essere oppure che è l'altro in una dimensione soggettiva, la propria e l'altrui, che sono sempre in gioco. Sartre abbandona qualunque solipsismo e nell'interpretare l'altro come il nuovo centro del mondo dinanzi a sé appare comunque consapevole della possibilità di essere se stessi attraverso il riconoscimento dell'altro anche se condizionati, nella propria libertà, da questa stessa alterità.

L'altro diventerà interlocutore e non oggetto di conoscenza con Lévinas. Questa formulazione dialogica in Lévinas si trasforma in un incontro col *volto altrui*, il quale sottrae l'altro alla riduzione ad oggetto e rende il soggetto responsabile nei confronti dell'altro instaurando, attraverso tale relazione costitutiva della soggettività propria, un rapporto di tipo etico.

Guardare uno sguardo è guardare ciò che non si concede, non si consegna, ma che vi mira: è guardare il volto. ...attraverso il volto, l'essere non è soltanto delimitato nella sua forma e offerto alla mano – esso è aperto, si colloca in profondità e, in questa apertura, si presenta in qualche modo personalmente. Il volto è un modo irriducibile secondo il quale l'essere può presentarsi nella sua identità.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> E. Lévinas, *Etica e spirito*, in *Difficile libertà*, tr.it. G.Penati, La Scuola Brescia 1986, pp.56-62.

