

Il diritto alla differenza non può essere negato

I. È sempre difficile parlare dell'identità, poiché si tratta di un concetto *intrinsecamente* problematico. Più che una risposta o un'affermazione, l'identità contiene innanzitutto un quesito: essa si enuncia in maniera interrogativa. La problematica dell'identità compare infatti nella sua pienezza solo quando diventa concepibile una domanda come: «chi sono?», domanda che, contrariamente a quanto si potrebbe credere, non è sempre stata presente. Non è quindi esagerato affermare, con Zygmunt Bauman, che la problematica dell'identità nasce prima di tutto come interrogazione, cioè come enunciazione di un problema: «In nessun momento l'identità è “diventata” un problema – poteva esistere solo in quanto *problema*, fu un “problema” fin dalla sua nascita –; essa è nata *problema*»¹. Ogni riflessione sull'identità implica pertanto un'inchiesta sulle condizioni dell'emergere di questa interrogazione, sul processo che ha consentito alla questione dell'identità di porsi e di essere posta.

Situata all'intersezione fra la psicologia, la sociologia e l'antropologia sociale, la questione dell'identità è in effetti una questione tipicamente moderna. Nelle società tradizionali, non si pone e semplicemente non può porsi. L'identità individuale, in particolare, in società di quel tipo non è un oggetto di pensiero concettualizzato in quanto tale, dal momento che l'individuo ha difficoltà a pensarsi al di fuori del gruppo e non può essere considerato una fonte sufficiente di determinazione dell'Io. Scrive Charles Taylor: «Lo stesso termine “identità” è anacronistico per le culture premoderne, il che non vuol dire che il bisogno di un orientamento morale o spirituale fosse meno assoluto in precedenza, ma soltanto che il problema non poteva porsi in termini riflessivi, relativi alla persona, così come si pone per noi»².

Nelle società premoderne, quella che noi chiamiamo identità (ma che nessuno in quel caso chiama in questo modo) è essenzialmente un'identità di filiazione, sia nello spazio privato che nello spazio pubblico.

L'identità si deduce dal posto attribuito esteriormente a ciascuno dalla nascita, dal lignaggio o dall'appartenenza. In Grecia, ad esempio, ciascun individuo possiede una doppia identità, una personale che si esprime in un nome spesso seguito da un patronimico, l'altra comunitaria, comparsa con la città, che rinvia all'appartenenza familiare, sociale o politica, per il tramite di un gentilizio, di un demotico, di un filetico o di un etnico. Ma questi due tipi di identità non sono posti su un piede di eguaglianza. «Nell'Antichità, la prima identità, concepita per distinguere l'individuo, è a lungo stata relegata molto indietro rispetto all'identità comunitaria e ha lasciato solo poche tracce storiche: l'identità individuale è diventata davvero personale solo tardivamente»³. La singolarità individuale non viene negata, ma solamente stabilita *a partire* dall'appartenenza comunitaria. L'identità soggettiva si organizza allora attorno a un sentimento dell'essere che si esprime nel linguaggio del mito di origine. Per i Greci andare a teatro significa in un certo senso assistere a una *ri-presentazione* di ciò che li rende propriamente specifici. La realizzazione di sé consiste perciò nel ricercare l'eccellenza nella conformità all'ordine delle cose. Quanto all'identità degli altri, essa discende semplicemente dalla descrizione delle abitudini e dei costumi che il viaggiatore incontra lontano da casa. Ogni popolo sa che esistono popoli diversi.

Le cose stanno così ancora nel Medioevo. La questione dell'identità si pone soltanto in modo molto vago in una società di ordini e di stati, perché quegli orizzonti sono fissi. Dati come fatti oggettivi, essi determinano nell'essenziale la struttura sociale. Il riconoscimento legale dell'individuo, cioè l'affermazione del suo status in quanto membro del corpo sociale che gode di un certo numero di libertà o di capacità garantite avviene sulla base di questi stati fissi. Nella società medievale, inoltre, il valore che prevale è la lealtà. Il problema quindi non è capire chi si è, ma verso chi si deve essere leali, cioè a chi si devono esprimere dedizione e sottomissione. L'identità personale discende direttamente da tale dedizione. La società è a quel tempo frammentata, costituita di segmenti che si incastrano l'uno nell'altro ma restano nel contempo fondamentalmente distinti gli uni dagli altri. Questa separazione limita l'ostilità tra le caste e gli stati, ostilità che si scatenerà quando lo Stato nazionale comincerà a costituirsi, tentando di omogeneizzare tutta quella diversità⁴.

Si capisce quindi immediatamente che la crescita degli interrogativi sull'identità avviene, da un lato, per reazione alla dissoluzione dei legami sociali e allo sradicamento dei punti di riferimento indotti dalla modernità, e dall'altro in diretta relazione con lo sviluppo del concetto di persona in Occidente. Nel XVIII secolo come ai nostri giorni, dire di qualcuno che è una «persona» vuol dire infatti che possiede una libertà individuale, e dunque che può a buon diritto essere preso in considerazione indipendentemente dalle sue appartenenze. Esiste, in conseguenza di ciò, un rapporto fra il problema dell'identità personale e lo sviluppo

dell'individualismo, dovendo quest'ultimo essere inteso in due sensi diversi: il valore che si attribuisce all'individuo in rapporto al gruppo e l'intensità dei rapporti da sé a sé⁵. Il concetto di identità rivela, nello stesso momento, di essere un concetto in larga misura occidentale.

II. A partire dal XVII e soprattutto dal XVIII secolo, il concetto di libertà si confonde con l'idea di indipendenza del soggetto, ormai libero di assegnarsi da solo i propri obiettivi. Si ritiene che ogni individuo determini liberamente ciò che per lui è bene grazie al solo effetto della volontà e della ragione. Questo emergere dell'individuo avviene nel quadro di un duplice orizzonte: la svalutazione delle appartenenze situate a monte del soggetto e l'ascesa dell'ideologia del Medesimo.

La modernità nascente ha incessantemente combattuto le comunità organiche, regolarmente squalificate come strutture che, essendo assoggettate al peso delle tradizioni e del passato, impedirebbero l'emancipazione umana. In questa ottica, l'ideale di "autonomia", frettolosamente convertito in ideale di indipendenza, implica la ripulsa di ogni radice, ma anche di ogni legame sociale ereditato. «A partire dall'Illuminismo», scrive Zygmunt Bauman, «si è considerato come una verità di buon senso il fatto che l'emancipazione dell'uomo, la liberazione del vero potenziale umano, esigano la rottura dei legami delle comunità e che gli individui siano affrancati dalle circostanze della loro nascita»⁶. La modernità si costruisce allora sulla svalutazione radicale del passato in nome di una visione ottimistica di un futuro che si ritiene rappresenti una rottura radicale con ciò che l'ha preceduto (ideologia del progresso). Il modello dominante è quello di un uomo che deve emanciparsi dalle sue appartenenze, non soltanto perché esse ne limitano pericolosamente la "libertà", ma anche e soprattutto perché vengono considerate estranee alla costituzione del suo Io.

Questo stesso individuo, tuttavia, estratto in tal modo dal contesto di appartenenza, viene anche giudicato fondamentalmente simile a tutti gli altri, il che costituisce una delle condizioni del suo pieno inserimento in un mercato in via di formazione. Dal momento che si ritiene che il progresso provochi la scomparsa delle comunità, l'emancipazione umana non passa per il riconoscimento delle singole identità ma attraverso l'assimilazione di tutti a un modello dominante. Lo Stato nazionale, infine, si arroga sempre più il monopolio della produzione del legame sociale. Come scrive Patrick Savidan, nella visione moderna del mondo «l'altro è prima di tutto considerato identico. Ciò significa che l'altro è, esattamente come me, una persona, un soggetto, e che noi dobbiamo dunque, a tale titolo, essere dotati dei medesimi diritti. Siamo, in altre parole, uguali; vale a dire che l'essere umano, in quanto umano, mi appare come un mio simile. In questa prospettiva, si verificano una sorta di riduzione della differenza e una promozione della rassomiglianza»⁷. La dinamica liberale moderna strappa dunque l'uomo ai suoi legami naturali o comunitari, astraendosi dal suo inserimento in un'umanità particolare. Essa veicola una nuova antropologia, nella quale spetta all'uomo, per acquisire la propria libertà, sottrarsi ai costumi ancestrali e ai legami organici, e questo distacco dalla "natura" viene visto come caratteristico di ciò che è specificamente umano. L'ideale non è più, come nel pensiero classico, conformarsi all'ordine naturale; risiede viceversa nella capacità di affrancarsene⁸. La prospettiva liberale moderna si fonda perciò su una concezione atomistica della società, intesa come una sommatoria di individui fondamentalmente liberi e razionali, che si presume agiscano come esseri liberi da condizionamenti, esenti da qualsiasi determinazione a priori e capaci di scegliere liberamente gli obiettivi e i valori che guidano le loro azioni. «Quali che siano le loro divergenze», scrive Justine Lacroix, «tutte le teorie liberali condividono un postulato universalista, nel senso che tendono a fare astrazione da ogni elemento empirico per innalzarsi alle condizioni trascendentali di possibilità di una società giusta, valide per qualunque comunità ragionevole»⁹.

In questo nuovo panorama ideologico, l'identità corrisponde all'individualità liberale e borghese. Nel frattempo, la modernità disgiunge identità singola e identità collettiva, per collocare quest'ultima in uno spazio indistinto. «È stato il riconoscimento di un'indistinzione di diritti a rendere possibile nella storia il riconoscimento di questa differenza fondamentale tra l'identità singola, peraltro fondata sulla filiazione e sull'origine, e l'identità collettiva indistinta, peraltro fondata sull'appartenenza e sulle forme di rappresentazione della socievolezza», constata Bernard Lamizet, aggiungendo: «In questo senso, l'universalità del diritto rappresenta una messa in discussione radicale della problematica dell'identità»¹⁰. La filiazione viene allora fatta ripiegare sulla sfera privata: «A partire dal momento in cui il modello istituzionale si fonda sul riconoscimento dell'indistinzione, la filiazione cessa di avere un senso nella strutturazione delle identità politiche che strutturano lo spazio pubblico»¹¹.

Attaccando da subito le tradizioni e le credenze, che nel migliore dei casi secolarizza, la modernità strappa la questione identitaria ad ogni “naturalità”, per collocarla da allora in poi nell’ambito sociale e istituzionale di prassi politiche ed economiche che ormai strutturano in modo diverso lo spazio pubblico. Essa separa fondamentalmente l’ordine biologico dell’esistenza dall’ordine istituzionale. Lo spazio pubblico moderno si costituisce come uno spazio di indistinzione, cioè come uno spazio nel quale le distinzioni naturali dovute all’appartenenza e alla filiazione vengono considerate insignificanti. Nello spazio pubblico, non esistiamo come persone, ma come cittadini dalle capacità politiche intercambiabili. Questo spazio pubblico è guidato dalla legge. Conformarsi alla legge significa assumere la parte socialmente indistinta della nostra identità. (Va comunque notato che questa indistinzione è ancora relativa, giacché si limita alle frontiere all’interno delle quali si esercita la cittadinanza. Distinguendo una politica da un’altra, la vita politica opera anche una distinzione tra gli spazi di appartenenza e di socievolezza).

Dal momento che lo spazio pubblico è uno spazio governato dall’indistinzione, l’identità non può rivestirvi che un carattere simbolico. Constata ancora Bernard Lamizet: «Se ci si colloca nel campo della storia, della politica e dei fatti sociali, l’identità non può essere che simbolica, dato che le individualità vi si confondono nell’indistinzione [...] Mentre nello spazio privato mettiamo in rappresentazione soltanto le forme e le prassi costitutive della nostra filiazione, nello spazio pubblico facciamo apparire le forme e le rappresentazioni della nostra appartenenza e della nostra socievolezza che, di conseguenza, acquisiscono una consistenza simbolica e un significato [...] Dato che si colloca in una dimensione simbolica, l’identità, nello spazio pubblico, si fonda come mediazione: non fonda la singolarità del soggetto ma la sua consistenza dialettica di soggetto di appartenenza e di socievolezza»¹².

La modernità non si caratterizza dunque soltanto per il fatto di mettere in secondo piano le relazioni organiche e i valori gerarchici, con il corollario della sostituzione dell’onore con la dignità. Né si limita a screditare l’appartenenza alle comunità tradizionali, che considera vestigia arcaiche o rigurgiti irrazionali, o a relegare le differenze nella sfera privata, dove non possono manifestarsi pienamente dal momento che il luogo del riconoscimento è la sfera pubblica. Essa si costruisce anche sulla base dell’esclusione del terzo e della riduzione della diversità. Soppressione delle caste e degli stati con la Rivoluzione, omogeneizzazione delle regole di linguaggio e di diritto, sradicamento progressivo dei modi di vita specifici legati al contesto, al mestiere, all’ambiente sociale o alla fede, in distinzione crescente dei ruoli sociali femminili e maschili: l’intera storia della modernità può essere letta come la storia di un continuo dispiegarsi dell’ideologia del Medesimo. In tutti i campi, compreso (in epoca recente) lo spazio della filiazione, si assiste ad un’ascesa dell’indistinzione, processo che raggiungerà l’apogeo con la globalizzazione. Dappertutto, la modernità ha fatto scomparire i modi di vivere differenziati. Gli antichi legami organici si sono dissolti. La differenza tra i generi è stata attenuata. Anche i ruoli in seno alla famiglia sono stati sconvolti. Rimangono unicamente alcune disuguaglianze qualitative – di potere d’acquisto – relative alla possibilità di accedere al modo di vita dominante. Il risultato è quello che ha descritto Marcel Gauchet: «l’appartenenza collettiva [...] tende a divenire impensabile per gli individui, nella loro volontà di essere individui, sebbene essi ne dipendano più che mai»¹³. Chi sono io? Chi siamo noi? Ecco delle domande fondamentali, che la modernità ha costantemente oscurato o di cui ha reso più difficile la risposta.

Naturalmente, però, questo progredire dell’indistinzione ha anche comportato alcune reazioni. Dato che la differenziazione dei soggetti e degli oggetti struttura inevitabilmente lo spazio della percezione, la società *indistinta* suscita disagio, poiché viene sentita come qualcosa di caotico e privo di senso. Per questo motivo, così come la globalizzazione omogeneizza le culture ma nel contempo provoca inedite frammentazioni, l’ascesa dell’ideologia del Medesimo ha portato alla luce un interrogativo sull’identità che poi ha di continuo stimolato. Nel corso degli ultimi due secoli, questo interrogativo si è presentato in forme differenti. Il romanticismo, ad esempio, è stato prima di tutto una rivoluzione “espressivista” che ha dato vita a una ricerca di “autenticità”. Occorre inoltre richiamare il modo in cui le appartenenze sociali e nazionali moderne hanno potuto rispondere a questo quesito.

La valorizzazione del lavoro, sostenuta in origine dalla borghesia in reazione ad una nobiltà che veniva criticata perché considerata acquisita ai valori della gratuità e dunque “improduttiva”, fornisce un primo sostituto di identità. La realizzazione individuale nel quadro di una divisione industrialmente organizzata del lavoro sarà in effetti oggetto di un desiderio di riconoscimento, fondato in particolare sul possesso di un impiego e sulla fierezza del «lavoro ben fatto»¹⁴. La nuova divisione sociale trasformerà però anche la classe sociale in un surrogato di identità collettiva. Nel XIX secolo, la lotta di classe svolge un ruolo di creazione

delle identità che è stato sottovalutato. L'appartenenza di classe serve da *status* (essendo lo status l'identità del soggetto quale risultato di un'istituzione) e le classi si dotano di una cultura specifica. La lotta di classe consente a nuove identità di cristallizzarsi, nella misura in cui la classe non si definisce solamente attraverso un'attività socio-economica ma anche tramite un riferimento antropologico alle basi naturali della società. «L'esistenza delle classi», afferma Bernard Lamizet, «porta a constatare il carattere conflittuale e dialettico della differenza tra le appartenenze all'interno dello spazio pubblico»¹⁵.

Innestata o no nella lotta di classe, la vita politica permette inoltre agli individui di acquisire, questa volta in quanto cittadini, un'identità di ricambio. Anche le identità politiche, perlomeno in un primo tempo, faranno nascere culture specifiche, tenute in vita all'interno di alcune famiglie sociologiche. L'istituzione del suffragio universale risponderà a sua volta a una richiesta identitaria: «Potere votare non è altro che poter dare una consistenza all'identità politica di cui si è portatori»¹⁶. Quanto alle lotte e ai conflitti politici, essi hanno una dimensione chiaramente identitaria, «poiché mettono l'identità degli attori sociali alla prova dello spazio pubblico»¹⁷.

Le identità di classe, così come le identità politiche e ideologiche, sono tuttavia soltanto identità settoriali, in concorrenza fra loro. Accanto e al di sopra di esse si costituiranno identità collettive più inglobanti: le identità nazionali. Constatando che l'evoluzione del capitalismo ha comportato una massificazione che ha a sua volta provocato una «crisi dell'identità collettiva», Jean-Pierre Chevènement riteneva trent'anni fa che «l'essere sociale ha bisogno di incarnarsi così come la persona ha bisogno di un corpo»¹⁸. Nel XIX secolo, questo bisogno di “incarnazione” farà nascere il movimento delle nazionalità e tutte le forme moderne di nazionalismo, fondate sull'idea che «l'unità politica e l'unità nazionale devono essere congruenti» (Ernest Gellner).

Il nazionalismo si mostra, perciò, come uno dei frutti tipici della modernità, ma non è un fenomeno esclusivamente politico: si nutre di un immaginario in cui si mescolano la storia, la cultura, la religione, le leggende popolari e così via. Tutti questi fattori vengono rivisitati, idealizzati, trasfigurati per sfociare in una narrazione coerente e legittimante¹⁹. Come scrive Chantal Delsol, «ogni popolo si identifica nella storia in valori o modelli caratteristici. Se quei valori o quei modelli crollano, l'identità stessa si vede minacciata»²⁰. Valori e modelli svolgeranno pertanto un ruolo di dispensatori d'identità, parallelamente ai “grandi racconti” che abbiamo visto diffondersi nell'epoca di quelle che Michel Foucault ha denominato le «società disciplinari»: racconto dello Stato nazionale, racconto dell'emancipazione del popolo lavoratore, racconto della religione del progresso e via dicendo.

La distinzione classica tra «nazioni civiche» e «nazioni etniche» – o, per riprendere i termini utilizzati da Friedrich Meinecke, tra nazioni «politiche» e nazioni «culturali» – appare a questo proposito relativamente fittizia, non solo perché la maggior parte delle società nazionali mescolano i due principi in proporzioni variabili, ma anche perché lo Stato concerne in prima battuta la società e tutte le società umane sono società di cultura²¹. Quali che abbiano potuto essere per altri versi le sue caratteristiche specifiche, nessuna nazionalità ha mai fatto a meno di ricorrere a miti nazionali. Ai tempi della monarchia, i francesi si sono successivamente voluti (o creduti) eredi dei Troiani, dei Franchi e dei Galli. Dopo la Rivoluzione, quando la nazione si è definita in termini puramente politici, ignorando ogni aspetto prepolitico, precedente il contratto civico, le credenze fondatrici dell'identità nazionale hanno conservato tutta la loro potenza. Nell'era della secolarizzazione, esse hanno costituito una compensazione per l'indebolimento delle credenze puramente religiose, dando talvolta vita a vere e proprie religioni secolari²². Il “nazionalismo” contemporaneo può anche fondarsi sull'ideale politico dello Stato e della cittadinanza, ma sarebbe un errore credere che dei valori politici astratti siano sufficienti a formare un'identità comune e, soprattutto, che siano sufficienti per esigere dai membri di una società i sacrifici ai quali essi devono talvolta acconsentire. Esigenze di questo genere possono essere espresse soltanto se i legami di cittadinanza sono sentiti come un vero “bene immediatamente comune”, sulla base di un'identificazione con una comunità storica a sua volta fondata su certi valori²³. I miti, le leggende, le epopee, i racconti fondatori svolgono sempre il medesimo ruolo: costituiscono altrettante mediazioni simboliche che fondano la socievolezza sulla trasmissione di un “sapere” comune o di una credenza condivisa.

Questo “sapere comune” comprende, beninteso, una larga parte di fantasia. Nella maggior parte dei casi, innesta su realtà storiche incontestabili interpretazioni cariche di giudizi di valore, proiezioni idealizzanti assolutamente arbitrarie²⁴. L'ossessione più forte è l'ossessione dell'origine, che è anche un'ossessione di purezza: in origine tutto era chiaro e semplice, non ancora appesantito dalla pesante complessità della storia

effettivamente verificatasi. Ossessione dell'età dell'oro. La stessa ermeneutica trasfigura in modo analogo gli eventi o gli eroi considerati fondatori. Arminio e Vercingetorige, Carlo Martello, Clodoveo o Giovanna d'Arco, per citarne solo alcuni, evidentemente non hanno mai svolto nella realtà il ruolo centrale o avuto la decisiva importanza che l'immaginario moderno ha loro attribuito. Neppure le battaglie di Poitiers, di Bouvins o di Valmy sono mai state grandi battaglie che hanno cambiato il corso della storia; il che non ha impedito che le si sia considerate "fondatrici".

In questa situazione, i critici dell'identità nazionale hanno ovviamente gioco facile quando pretendono di "ristabilire la verità storica". Il loro errore consiste nel non accorgersi che, anche se l'identità nazionale è assai spesso scaturita dall'immaginazione, questa immaginazione è indispensabile alla vita del gruppo. E nel credere che il sentimento d'identità si spegnerà mostrando la parte fantastica che include. Il "fantasma" in questione andrebbe semmai comparato al *mito*. Il mito agisce non benché sia un mito, ma proprio perché è tale. La credenza può ben essere falsa per quanto concerne il suo oggetto, nondimeno diventa "vera" attraverso quello che suscita nell'individuo o nel gruppo, o tramite ciò che gli procura. In questo errore incorre Marcel Detienne quando si fa beffe della pretesa di autoctonia in un libro che, pur EGRATIGNANT Fernand Braudel, si sforza di presentare gli antichi Greci come se fossero discepoli *ante litteram* di Barrés²⁵. Detienne non fa fatica a mostrare come i Greci, con miti complessi e storie scabrose, si inventassero una ancestralità immaginaria; ma sbaglia quando crede di aver dimostrato qualcosa. Perché se è vero che nessuno può essere considerato autoctono, a condizione che si risalga abbastanza lontano nel tempo, sta comunque di fatto che la convinzione di essere o non essere autoctono può strutturare le coscienze e regolare i comportamenti. Come fa notare Leszek Kolakowski, «se i Greci, gli Italiani, gli Indiani, i Copti o i Cinesi di oggi hanno la sensazione di appartenere alla stessa comunità etnica dei loro antenati più lontani, non li si può convincere che le cose stanno diversamente»²⁶.

III. Hegel è stato il primo, nel 1807, a sottolineare l'importanza del concetto di riconoscimento: la piena coscienza di sé richiama, e passa attraverso, il riconoscimento dell'altro. Il concetto di *riconoscimento* è in effetti essenziale dal punto di vista dell'identità, a livello sia personale sia collettivo. «Che si tratti della costituzione della propria identità in occasione dell'esperienza del riconoscimento di sé nello specchio oppure del riconoscimento dell'altro nell'esperienza della comunicazione», precisa Bernard Lamizet, «è il processo di riconoscimento ciò che fonda la dimensione simbolica dell'identità»²⁷. Questa esigenza è sempre esistita, ma è stata ancor più acuita dall'avvento della modernità, giacché l'identità che non si basa più su una posizione gerarchica dipende ancor più dal riconoscimento degli altri. L'identità non si confonde con il riconoscimento, dato che vi sono identità non riconosciute, ma l'una è strettamente legata all'altro. Come scrive assai giustamente Patrick Savidan, seguendo su questo punto il pensiero di Hegel, non bisogna credere «che vi è prima un'identità e che poi si pone il problema del riconoscimento o meno di questa identità, ma che il riconoscimento interviene nella definizione stessa di questa identità, nel senso in cui essa "realizza" questa identità»²⁸. Il riconoscimento completa così l'identità. Ne è il naturale correlato: non esiste piena identità se non quando essa viene riconosciuta. Per questo Charles Taylor definisce il riconoscimento come la «condizione dell'identità riuscita».

Riconoscere l'altro implica non solo riconoscerlo in quanto altro, ma anche ammettere che, se siamo simili, è prima di tutto perché siamo diversi. Non si tratta quindi di concepire il riconoscimento alla maniera di un Lévinas – per il quale riconoscere l'altro significa sottrargli la sua differenza e assimilarlo a quel Medesimo di cui entrambi siamo parte –, bensì nel senso dell'*alterità* riconosciuta. L'eguaglianza dei diritti, in questa prospettiva, non è riduzione dell'altro al medesimo. Essa include, al contrario, il diritto alla differenza. Restituisce all'uguale la sua differenza, il che vuol dire che non concepisce l'eguaglianza nel senso della assoluta coincidenza. Concepisce l'universale non come ciò che resta una volta che si sono soppresses le differenze (perché in questo caso non resta niente), ma come ciò che si nutre delle differenze e delle particolarità. Peraltro, dato che la natura umana si lascia sempre cogliere in modi molteplici di manifestazione, l'identità umana non è mai unitaria, ma sempre differenziata. La traduzione giuridica e politica di questo dato elementare porta a sostituire un regime rispettoso delle differenze a un regime di somiglianza. Già Émile Durkheim aveva richiamato una solidarietà che esisterebbe in virtù delle nostre differenze piuttosto che grazie alle nostre somiglianze. Quell'affermazione può essere trasposta, in termini più contemporanei, nell'idea che il riconoscimento delle nostre differenze sia per l'appunto quello che può meglio unirli.

Il problema del riconoscimento delle identità è proprio uno di quelli che oggi risorgono con maggior forza a causa della crisi dello Stato nazionale occidentale. Nella postmodernità, il grande progetto moderno di uno spazio unificato, controllato e costruito dall'altro si trova ad essere messo radicalmente in discussione. Zygmunt Bauman constata che «Le grandi identità che gli Stati nazionali avevano minuziosamente costruito crollano. [...] La costruzione dell'identità, ed ancor più il mantenimento dell'identità, è diventata in queste circostanze una questione di *bricolage*, senza officine e capifabbrica manifesti. Si potrebbe dire che la produzione di identità, sulla scia del resto dell'industria, è stata deregolamentata e privatizzata»²⁹. In un contesto generale di cancellazione dei punti di riferimento, lo Stato nazionale non riesce più ad integrare i gruppi né a (ri)produrre il legame sociale. Non fornisce più ai membri della società un sentimento di unità, una ragione per vivere e per morire, vale a dire una ragione per sacrificare il proprio interesse personale e talvolta la propria vita a qualche realtà o concetto che vada oltre la loro specifica individualità. Sembra una struttura astratta, burocratica, lontana dalla vita reale. Questa evoluzione libera affermazioni particolaristiche di ogni sorta. I bisogni identitari «hanno oggi tendenza a farsi sempre più vivi (e più disgiuntivi che in passato) a seguito del fallimento sempre più evidente degli Stati nazionali nel loro ruolo di produttori e fornitori di identità»³⁰. Le identità nazionali si disgregano, ma ciò avviene a profitto di altre forme di identità. Più la «comunità nazionale» si indebolisce, più le società vanno alla ricerca di comunità identificanti di ricambio.

Ma soprattutto il problema dell'identità si pone ormai in termini politici. Dal momento che l'esigenza di riconoscimento punta a farsi riconoscere da tutti per quello che è, il luogo deputato di questa esigenza non può che essere la sfera pubblica. L'identità diventa così l'insieme delle pratiche e degli atti attraverso i quali il nostro posto può essere *politicamente* riconosciuto nello spazio pubblico. Proprio per questo motivo la difesa delle identità (culturali, linguistiche, religiose, sessuali, ecc.) – quello che Irving Fleischer ha chiamato «il diritto di restare se stessi»³¹ – svolge un ruolo essenziale negli attuali conflitti politici e sociali. La rivendicazione del riconoscimento mira a far uscire da una situazione in cui la differenza, essendo relegata nella sfera privata, si ritrovava per ciò stesso ad essere inevitabilmente dominata dai poteri pubblici. Essa traduce il desiderio di far collocare nello spazio della comunicazione e della socievolezza un'identità che sino ad allora si era vista negare le capacità e i poteri di un'entità politica. «L'identità ha una pertinenza e, di conseguenza, una validità istituzionale solo a partire dal momento in cui è oggetto di un riconoscimento, di un accreditamento nello spazio pubblico; ha un valore istituzionale solo in quanto ha l'autorità di un significato», scrive Bernard Lamizet³². È dunque proprio la definizione dello spazio pubblico come spazio dell'indistinzione ad essere messa in discussione dalle rivendicazioni identitarie. A uno spazio pubblico «neutro», che non riconosce alcuna appartenenza specifica, la rivendicazione identitaria propone di sostituire un nuovo spazio pubblico che sia viceversa strutturato da tali appartenenze. Un'esigenza di questo tipo, nel contempo, svela che l'egualitarismo ostile alle differenze è portatore di una visione uniformante del mondo, che a sua volta non è altro che un principio culturale travestito da principio universale.

La rivendicazione identitaria, in altri termini, non si accontenta più di un universalismo morale e politico che troppo spesso è stato la maschera di prassi inconfessate di dominio. Una vera politica di riconoscimento delle differenze deve essere incorporata nell'organizzazione della società, perché il riconoscimento è alla base del legame sociale. La giustizia sociale non passa solamente per la redistribuzione, ma anche per il riconoscimento³³. Essa richiede una *politica del riconoscimento* da parte dei pubblici poteri³⁴.

Una politica di questo genere può tuttavia essere concepita soltanto nella prospettiva di un riconoscimento reciproco. Colui di cui si riconosce la differenza deve riconoscere chi lo ha riconosciuto. Ogni riconoscimento implica la reciprocità: è un punto evidentemente essenziale. Peraltro, una politica del riconoscimento non va intesa come l'alibi del relativismo. Rispettare il diritto alla differenza non significa rifiutare qualunque possibilità di giudizio morale su tale differenza – stabilire che tutti i valori sono uguali significa dire che niente vale –, ma solo proibirsi di universalizzare arbitrariamente questo giudizio ed imporsi la prudenza necessaria per emanare norme in proposito dal punto di vista del diritto.

Alain de Benoist

NOTE

¹ Zygmunt Bauman, **La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité**, Le Rouergue/Chambon, Rodez 2003, pag. 34.

² Charles Taylor, **Les sources du moi. La formation de l'identité moderne**, Seuil, Paris 1998, pag. 65; ed. it. **Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna**, Feltrinelli, Milano 1999.

³ Christel Müller e Francio Prost (a cura di), **Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique**, Publications de la Sorbonne, Paris 2002, pag. 9. Questa concezione si è conservata sino ai nostri giorni nella maggior parte delle società tradizionali. In Nuova Caledonia, per non citare che un esempio, i nomi che gli individui portano sono anche titoli relativi ai clan di proprietà terriera.

⁴ Zygmunt Bauman, in **Modernité et holocauste**, La Fabrique, Paris 2002, pagg. 72-77, ed. it. **Modernità e olocausto**, Il Mulino, Bologna 1999, ha efficacemente dimostrato che gli ebrei furono tra le prime vittime di questa tendenza all'omogeneizzazione, nella misura in cui la modernità non poteva più ammettere un particolarismo di cui, invece, era paradossalmente soddisfatta una società medievale che non era altro che un'addizione di particolarismi. La modernità, in altri termini, ha abolito un insieme di distanze che, essendo poste come insuperabili, erano anche indirettamente protettive. Per dirlo ancora in un altro modo, nel Medioevo l'alterità non vietava l'integrazione.

⁵ Cfr. Hubertus G. Hubbeling, **Some Remarks on the Concept of Person in Western Philosophy**, in Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper e Andy F. Sanders (a cura di), **Concepts of Person in Religion and Thought**, Walter de Gruyter, Berlin 1990, pagg. 9-24.

⁶ Zygmunt Bauman, **La vie en miettes**, cit., pag. 372.

⁷ Patrick Savidan, **La reconnaissance des identités culturelles comme enjeu démocratique**, in Ronan Le Coadic (a cura di), **Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation: repenser la démocratie**, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pag. 234. Axel Honneth osserva a sua volta (**La reconnaissance: une piste pour la théorie sociale contemporaine**, *ibidem*, pagg. 216-217) che «l'intreccio fra il riconoscimento legale e l'ordine gerarchico di valore – che corrisponde più o meno al fondamento morale di tutte le società tradizionali – si è sfaldato con l'avvento del capitalismo borghese e con la trasformazione normativa delle relazioni legali sotto la pressione di mercati in estensione e del simultaneo impatto di modalità post-tradizionali di pensiero».

⁸ Cfr. Robert Legros, **L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie**, Grasset, Paris 1990.

⁹ Justine Lacroix, **Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?**, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2003, pag. 79.

¹⁰ Bernard Lamizet, **Politique et identité**, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 2002, pagg. 302-304.

¹¹ **Ibidem**, pag. 109.

¹² **Ibidem**, pagg. 11-12.

¹³ Marcel Gauchet, **La démocratie contre elle-même**, Gallimard-Tel, Paris 2002, pag. XXI; trad. it. **La democrazia contro se stessa**, Città Aperta, Troina 2005.

¹⁴ «Il principio individualistico del compimento è in effetti l'unica risorsa normativa che la società borghese e capitalista possiede allo scopo di giustificare moralmente la ripartizione estremamente disuguale delle prospettive di vita e dei beni. Poiché il fatto di appartenere a un certo stato non regola più la misura della stima sociale di cui si gode e la portata dei privilegi legali ed economici di cui si beneficia, la valorizzazione etico-religiosa concomitante del lavoro e della creazione di un mercato capitalistico suggeriscono la dipendenza di tale stima dalla realizzazione individuale» (Axel Honneth, **op. cit.**, pag. 220).

¹⁵ Bernard Lamizet, **op. cit.**, pag. 13.

¹⁶ **Ibidem**, pag. 205.

¹⁷ **Ibidem**, pag. 192.

¹⁸ Jean-Pierre Chevènement, **Le vieux, la crise, le neuf**, Flammarion, Paris 1974, pag. 210. Il futuro ministro della Difesa francese aggiungeva a quell'epoca che «lo Stato nazionale in Francia si è costituito nel corso dei secoli tramite un susseguirsi di genocidi culturali di cui soltanto oggi comprendiamo le dimensioni» e che «le rivendicazioni nazionalitarie, lungi dal dover essere considerate "passatiste", sono eminentemente popolari» (**ivi**), posizione piuttosto diversa da quelle che avrebbe assunto in seguito...

¹⁹ Cfr. Ernest Gellner, **Nations and Nationalism**, Cornell University Press, Ithaca 1983; trad. It. **Nazioni e nazionalismo**, Editori Riuniti, Roma 1997.

²⁰ Chantal Delsol, **La République. Une question française**, Presses Universitaires de France, Paris 2002, pag. 98.

²¹ Cfr. Alain Dieckhoff, **La nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement**, Flammarion, Paris 2000, pagg. 41-43.

²² Su questo argomento, cfr. Anthony D. Smith, **Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity**, Oxford University Press, Oxford 2003.

²³ Cfr. Wayne Norman, **Les paradoxes du nationalisme civique**, in Guy Laforest e Philippe de Lara (a cura di), **Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne**, Cerf, Paris 1998, pagg. 155-170. Cfr. Anche Claude Nicolet, **La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains**, Perrin, Paris 2003.

²⁴ Cfr. in particolare Benedict Anderson, **Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verso, London 1983, tr. it. **Comunità immaginate**, Manifestolibri, Roma 2000 e Wolfgang Bialas (a cura di), **Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historischen Mentalitäten**, Peter Lang, Bern-Frankfurt am Main 2002.

²⁵ Marcel Detienne, **Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné**, Seuil, Paris 2003.

²⁶ Leszek Kolakowski, **On Collective Identity**, in «Partisan Review», inverno 2002-2003, pag. 10.

²⁷ Bernard Lamizet, **op. cit.**, pag. 20.

²⁸ Patrick Savidan, **op. cit.**, pag. 233.

²⁹ Zygmunt Bauman, **La vie en miettes**, cit., pagg. 216-217.

³⁰ **Ibidem**, pag. 259.

³¹ Irving Fetscher, **Arbeit und Spiel. Essays zur Kulturkritik und Sozialphilosophie**, Reclam, Stuttgart 1983, pagg. 145-165.

³² Bernard Lamizet, **op. cit.**, pag. 58.

³³ Su questo punto, cfr. Axel Honneth, **Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society**, in Scott Lash e Mike Featherstone, **Recognition and Difference**, Sage, London 2002, pagg. 43-55.

³⁴ Cfr. Amy Gutman (a cura di), **Multiculturalism and the «Politics of Recognition»**, Princeton University Press, Princeton 1992; Charles Taylor, **The Politics of Recognition**, in Amy Gutman (a cura di), **Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition**, Princeton University Press, Princeton 1994; Axel Honneth, **The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts**, Polity Press, Cambridge 1995.