

L'identità non deve essere un ghetto

I. La maggior parte degli strumenti concettuali ai quali si fa ricorso per parlare dell'identità individuale possono agevolmente essere trasposti per parlare delle identità collettive. La ragione di ciò sta nel fatto che i gruppi sono anche degli organismi singoli, ed inoltre che l'identità personale del soggetto si costruisce anch'essa in rapporto alla società. In ciascuno, identità individuale e collettiva sono quindi indissolubilmente mescolate.

Nessuno realizza da solo il proprio destino. Non si può quindi assolutizzare l'individuo come un oggetto a sé stante. L'essere dell'umano non si limita al *topos* dell'individuo, ma si estende all'ambito comune che contribuisce a costituirlo. L'esistenza umana è prima di tutto estensione verso l'esterno (si veda la nozione di *Ausser-sich-sein* in Heidegger). Per sapere chi si è, si deve già sapere dove ci si tiene. La stessa corporeità, come aveva ben visto Merleau-Ponty, è sintesi di un corpo e di un ambiente sociale. Allo stesso modo, la cittadinanza implica immediatamente la concittadinanza: la cittadinanza non è un attributo dell'individuo, è l'attributo del concittadino. La piena definizione dell'identità di un individuo rende perciò necessario fare riferimento al suo contesto di vita, allo spazio che egli condivide con altri, perché è in funzione della percezione che ne avrà che egli si autodefinirà. Il gruppo assegna sempre all'individuo una parte della sua identità, non foss'altro che per il tramite della lingua o delle istituzioni. Non si può mai definire un Io o un Noi senza riferirsi ad altri estranei a quell'Io o a quel Noi.

Per dirla in altri termini: a partire dal sé vi è un'esistenza, ma non vi è identità partendo soltanto dal sé. L'identità è certamente ciò che dà un senso all'esistenza, ma poiché l'esistenza non è mai puramente individuale, la questione dell'identità riveste necessariamente una dimensione sociale. Anche l'identità giuridica di un individuo non si limita al suo stato civile ma si trova ad essere legata, nel corso della sua esistenza, a molteplici tipi di contratto (di matrimonio, di lavoro, ecc.) parzialmente definiti dal diritto ma soggetti anche all'evoluzione della legge e dei rapporti sociali. Il concetto di persona, infine, può avere senso solo in rapporto a un'antropologia. Per questo l'identità non può essere pensata se non in un contesto di socialità. L'identità non si costituisce in disparte, partendo dal soggetto stesso, ma sulla base di una relazione con l'identità degli altri.

L'identità non si riduce neanche alle identificazioni. Studiarla come tale, in maniera statica, significa già reificarla. Per comprendere l'identità nella sua realtà dinamica, bisogna intenderla come un processo permanente, che non si colloca solamente all'interno del gioco delle identificazioni del soggetto ma anche in quello delle pressioni o delle influenze esterne che egli subisce. Per l'individuo così come per il gruppo, l'identità implica sempre un andirivieni fra il sentimento interiore e lo sguardo esteriore. Il motivo è che esistono sempre due dimensioni dell'identità del soggetto: quella che fa di lui un soggetto singolare e quella che ne fa un soggetto di socievolezza. Il rapporto con l'altro è dunque sempre elemento fondante dell'identità nella quale il soggetto trova un sostegno nell'esperienza simbolica della socievolezza.

Il rapporto con l'altro, ovviamente, può essere empatico oppure ostile. Giovanni Sartori non ha torto, da questo punto di vista, quando sottolinea che «l'alterità è il complemento necessario dell'identità: noi siamo ciò che siamo, nel modo in cui lo siamo, in funzione di ciò che non siamo e del modo in cui non lo siamo». Tuttavia, anche un rapporto ostile è prima di tutto un rapporto. Marcel Mauss, viceversa, che lo stesso dono mette in gioco l'identità, perché «non si riduce a donare qualcosa a qualcuno» ma «consiste nel *donarsi* a qualcuno tramite la mediazione di qualcosa». È per questo che il dono si costruisce attraverso una reciprocità. Il dono fatto a qualcuno che non viene considerato in grado di renderlo è un dono che non riconosce l'identità di chi lo riceve. Ci troviamo, in questo caso, al centro della problematica del riconoscimento.

Siamo però anche al centro della questione dell'identità, giacché ogni identità, ogni coscienza identitaria, presuppone l'esistenza di un altro. (Robinson, sulla sua isola, non ha identità. Ne acquisisce una solo con l'arrivo di Venerdì). Le identità si costruiscono tramite l'interazione sociale, cosicché non esiste identità al di fuori dell'uso che se ne fa in un rapporto con gli

altri. Lo stesso accade con l'identità etnica, che non è mai puramente endogena ma «si costruisce fra la categorizzazione da parte degli altri e l'identificazione in un gruppo particolare» (Alain Policar). Essendo l'identità la nostra lingua caratteristica, ogni lingua implica un dialogo, e il dialogo a sua volta comporta una possibile componente di conflittualità, nella misura in cui è un confronto.

Ogni identità è dialogica. Il che significa che soltanto partendo dalla propria identità dialogica l'io può diventare autonomo. Ma ciò significa anche che l'altro fa parte della mia identità, dal momento che mi consente di completarla. L'individualismo concepisce il rapporto con l'altro esclusivamente in un'ottica strumentale e interessata: l'unica giustificazione del rapporto sociale consiste nel fatto che esso accresce il mio interesse o il mio sviluppo immediato. In un'ottica comunitarista, viceversa, il rapporto sociale è costitutivo del sé. Come scrive Charles Taylor, l'altro è anche «un elemento della mia identità interiore». Il gruppo, come l'individuo, ha bisogno di confrontarsi con degli «altri significativi». Ritenere che l'identità sarebbe preservata meglio senza questo confronto è dunque un nonsenso: al contrario, è il confronto ciò che rende possibile l'identità. Un soggetto diventa tale solo grazie ad altri soggetti. Per questo occorre stabilire, nel contempo, che non si può rispettare l'appartenenza degli altri se non ci si fa carico della propria e che non ci si può far carico della propria se non si rispetta quella degli altri.

Pierre Nora ha fatto notare che, con una simultaneità rivelatrice, più i referenti identitari scompaiono, più l'idea d'identità si trasforma in un concetto collettivo, una forma collettiva di definizione di sé. Certamente non è un caso. L'identità collettiva è nel contempo una totalità e una combinazione. È ciò che permette di ri-conoscersi e di ri-prodursi, anche nel cambiamento. È il luogo stesso di produzione della semantica sociale.

II. Un errore molto comune consiste nel definire l'identità come un'essenza fondata su attributi intangibili. L'identità non è un'essenza o una realtà statica. È una sostanza, una realtà dinamica, e in quanto tale costituisce un repertorio. Non essendo un dato omogeneo, continuo, univoco, può essere pensata solo in una dinamica, una dialettica, una logica della differenza che deve sempre confrontarsi con il cambiamento.

L'identità non afferma soltanto la singolarità né la persistenza di tale singolarità. Prendere in considerazione l'identità sulla base della nozione di continuità porta infatti a percepirne rapidamente i limiti: la continuità include anche il cambiamento, così come la definizione di sé implica il rapporto con l'altro. «Quel che noi *siamo* non può mai esaurire il problema della nostra condizione, perché siamo sempre cangianti e *in divenire*», sottolinea Charles Taylor. Ciò vuol dire che siamo prima di tutto quel che siamo *diventati*, e che su tale base ci proiettiamo verso il futuro. Non esiste quindi identità senza trasformazione; l'importante è non considerare questi due termini contraddittori. Comparazione organica: per quanto lontano io risalga nella mia esistenza, il mio corpo è sempre stato *il mio* corpo, eppure tutte le cellule che lo compongono sono state rinnovate varie volte. Non diversamente accade con le culture e i popoli. L'idea giusta non è che i popoli restano “sempre gli stessi” passando attraverso i cambiamenti e le mutazioni spesso formidabili che toccano la loro storia, ma che hanno una capacità *specifico* di cambiamento. La permanenza non è dunque tanto nell'identità quanto nell'istanza che definisce e attribuisce tale identità. L'identità non è quel che non cambia mai, ma anzi quel che ci permette di cambiare sempre senza mai cessare di essere noi stessi.

Paul Ricoeur fa su questo punto una giustissima distinzione tra l'identità *idem* e l'identità *ipse*, la «*mêmeté*» e la «*ipseité*». La permanenza dell'essere collettivo attraverso cambiamenti incessanti (identità *ipse*) non si riduce a ciò che appartiene all'ordine della ripetizione (identità *idem*). La vera identità non appartiene all'ordine del Medesimo, che è un ordine delle cose, ma a quello dell'*ipseitas*, che definisce immediatamente lo status del vivente. L'*ipseitas* corrisponde al valore differenziale. L'identità è ciò che preserva l'*ipseitas* attraverso i cambiamenti.

Inoltre, l'identità ha sempre una molteplicità di sfaccettature, per la semplice ragione che, se l'esperienza comune rimane il motore delle società umane, neppure tale esperienza è mai

unidimensionale (da ciò il «politeismo dei valori» di cui parla Max Weber). Ciascuno di noi ha molteplici appartenenze (linguistiche, culturali, nazionali, politiche, professionali, sessuali, ecc.), che non sono necessariamente sempre conciliabili.

L'ideologia della modernità pretende che l'identità dipenda esclusivamente dalla scelta personale: non si nasce questo o quello, lo si diventa in funzione delle proprie scelte. Ciò è nel contempo vero e falso. Sin dalla nascita vi è, come abbiamo visto, un già-là, un retroterra che costituisce il contesto della costruzione di sé, ma quel già-là non ha la forza costrittiva che taluni gli attribuiscono. Inversamente, esiste un libero arbitrio, ma esistono anche limiti a quel libero arbitrio. È un modo come un altro di dire che è vano voler sfuggire ad ogni determinismo, ma anche che nessun determinismo determina in maniera assoluta.

Quel che invece è esatto è che la progressiva dissoluzione dei rapporti organici e la cancellazione dei punti di riferimento che ne è derivata hanno oggi reso molto più vero ciò che non lo era in precedenza nella stessa proporzione: il fatto che l'individuo sia tenuto ad intervenire in prima persona nelle sue scelte identitarie. Il che, sapendo che «il soggettivo e l'oggettivo sono due facce intimamente legate dello stesso processo identitario», porta ad esaminare il modo in cui si mescolano e si combinano la parte oggettiva e la parte soggettiva dell'identità.

L'identità soggettiva è quella che un'istanza qualunque, soggetto individuale o gruppo, si attribuisce dal proprio punto di vista. L'identità oggettiva corrisponde o all'identità attribuita a quell'istanza dal suo ambiente di appartenenza nello spazio e nel tempo, o alla parte dell'identità soggettiva di cui si può dimostrare l'effettiva corrispondenza con una realtà.

Non vi è dubbio che la parte soggettiva è oggi diventata fondamentale. Come afferma Charles Taylor, «le cose che un tempo trovavano il loro centro di gravità in qualche realtà esteriore – la legge o la natura – dipendono ormai dalla nostra possibilità di scegliere».

Aggiunge Jabuw Pélabay: «D'ora in avanti, l'identità sarà il risultato di un gioco di negoziati fra ciò che io creo di originale e la mia storia, la comunità di appartenenza, la tradizione, insomma tutto quello che mi hanno lasciato in eredità gli "altri datori di senso". Il che implica che – anche nel caso di una stretta conformità alla tradizione – la mia identità necessita in ultima istanza di un'accettazione da parte mia».

Quest'ultimo punto è ovviamente essenziale. Significa che un'appartenenza, anche se ereditata, svolge appieno il suo ruolo di indicatrice d'identità solo nella misura in cui la si accetta o la si vuole considerare tale. Il fatto di essere francese, italiano o tedesco, ad esempio, non è, da solo, pienamente determinante della mia identità. Lo diventa soltanto se per me l'appartenenza alla nazione in cui sono nato, o a qualunque altra entità, è il criterio decisivo dei miei pensieri e dei miei atti. Essere membro di un popolo, di una classe, di un'etnia e così via non ha invece alcuna importanza se quell'appartenenza per me non significa niente. Una appartenenza di questo tipo potrà eventualmente determinare alcuni dei miei pensieri o comportamenti, ma ciò accadrà quasi a mia insaputa. Potrà eventualmente identificarmi agli occhi degli altri, ma non ai miei. Non agirà nella mia coscienza sino a quando non la considererò in grado di riuscirci, cioè finché non avrò accettato, scelto o voluto che lo faccia. L'identità soggettiva implica, in altri termini, l'autonomia necessaria alla percezione, alla valutazione e all'interpretazione di sé. Siamo noi a stabilire ciò che ha importanza ai nostri occhi. Lo stabiliamo, certo, a partire da un retroterra di cui siamo eredi, di un contesto enunciativo dato a monte, ma è tramite la nostra capacità riflessiva ed ermeneutica che determiniamo il criterio di appartenenza o i valori che scegliamo di considerare più importanti. Anche in questo campo, le cose hanno prima di tutto l'importanza che scegliamo di assegnare loro.

Questa constatazione permette di relativizzare la contrapposizione abitualmente posta tra identità ereditate e identità scelte. È innegabile che esistono numerose associazioni che non possono essere oggetto di una scelta, nel senso che la dottrina liberale assegna a questo termine. Sono le «associazioni involontarie» richiamate da Michael Walzer quando scrive che la vita associativa, «in parecchi campi, non è il prodotto di un eroe liberale, di un individuo capace di scegliere le proprie appartenenze. Anzi, molti di noi si situano già adesso all'interno di gruppi che potrebbero rivelarsi determinanti». La famiglia e il sesso si

collocano naturalmente in prima fila tra queste «associazioni involontarie», che possono comprendere però anche il paese, la classe sociale, la cultura, i valori morali o la religione. Aggiunge Walzer: «Sia per la loro natura, sia per il valore che attribuiamo loro, le associazioni involontarie svolgono un ruolo significativo nella nostra decisione di aderire volontariamente ad altre associazioni. Le prime precedono storicamente e biograficamente le seconde e costituiscono l'ineluttabile retroterra di ogni vita sociale, che la si viva o no nella libertà e nell'eguaglianza». Questa osservazione è senz'altro giusta, e tuttavia queste associazioni involontarie, ereditate, non sono determinazioni assolute; limitano soltanto, senza sopprimerla, la nostra capacità di liberarcene. Persino l'identità legata al sesso e alla filiazione diventa una componente a pieno titolo della nostra identità solo se decidiamo di considerarla tale.

C'è una bella frase di René Char: «La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento». Un testamento suddivide l'eredità. Ma fra gli umani spetta a ciascuno degli eredi determinare la natura della propria parte. Ereditare non è solo identificarsi in ciò che si eredita, ma determinare i mezzi migliori per appropriarsene. Non si cerca soltanto di proseguire quel che si è ereditato, lo si modella anche, attraverso lo sguardo che vi si posa sopra. Questo modellare equivale a un approccio narrativo. Per l'individuo come per il gruppo, il rapporto con il sé non è mai immediato. Passa attraverso l'espedito di una serie di rappresentazioni e di narrazioni che si fanno a se stessi. Alasdair MacIntyre mostra assai bene che l'unità della vita umana è assimilabile all'unità di una ricerca narrativa: «Posso rispondere alla domanda "cosa devo fare" solo se posso rispondere alla domanda precedente: di che storia o storie faccio parte?».

Oggettiva o soggettiva, l'identità contiene sempre una parte postulata. Non è solamente un oggetto da scoprire, ma anche un oggetto da interpretare. La vita umana, come hanno ben visto Dilthey, Gadamer o Ricoeur, è fondamentalmente interpretativa, ovvero non si limita a descrivere oggetti, ma si impegna anche a conferire ad essi un senso. L'uomo è «un animale che si interpreta da sé», ricorda Charles Taylor. Si colloca all'interno di un cerchio ermeneutica che si definisce come uno spazio di significati comuni. Appartiene nel contempo al mondo che *lo* costituisce e al mondo che *egli* costituisce. L'identità non sfugge a questa regola. È una definizione di sé, in parte implicita, che un soggetto elabora e ridefinisce lungo l'intero corso della sua vita, in un processo vitale, nel vero senso del termine. L'identità è fondamentalmente di natura narrativa e autonarrativa. E il suo vero soggetto è l'enunciatore di questa narrazione.

Così come l'io è narrativo, un'identità collettiva si costruisce ed evolve in funzione delle autorappresentazioni che si dà. Lungi dall'essere un'essenza eterna o un dato immobile, essa si narra attraverso un processo continuo di autodefinizione. Avere un'identità significa essere capaci di darle una forma narrativa, forma che «svela» l'identità nel senso heideggeriano del termine, vale a dire conservando sempre una parte di opacità e dissimulazione.

Non si può dunque rispondere alla domanda «chi sono io?» semplicemente pronunciando il proprio nome o declinando un'appartenenza o una genealogia. «La nostra risposta costituisce un riconoscimento di ciò che è essenzialmente importante per noi. Sapere chi sono implica sapere dove mi situo [...] In altri termini, la mia identità è l'orizzonte al cui interno posso prendere posizione», scrive ancora Charles Taylor. E prosegue così: «Noi siamo degli "io" solamente perché alcune questioni ci importano. Quel che io sono in quanto me, la mia identità, si definisce essenzialmente attraverso la maniera in cui le cose hanno un significato per me».

La nostra identità è inseparabile da una definizione di ciò che importa o no per noi. Esprime la parte di noi stessi che privilegiamo e sulla quale ci appoggiamo per costruirsi, non attraverso l'emancipazione dalle determinazioni di cui siamo il luogo, bensì tramite una scelta che ci fa considerare talune di quelle determinazioni più determinanti di altre. Tale scelta è completamente soggettiva. Una femminista, ad esempio, può benissimo definirsi come «prima di tutto donna» (nel senso di: «determino le mie opinioni e i miei comportamenti in funzione del mio sesso o del mio genere»), ma non sarà necessariamente seguita da tutte le altre donne. Questo modo di definirsi ha ovviamente conseguenze sul ruolo che si assegna e,

inversamente, il ruolo che ci si vede assegnare (all'interno della famiglia, della società, dell'impresa, ecc.) esercita un'influenza sul nostro modo di percepire la nostra identità. Per questo motivo i concetti di identità e di ruolo sono legati.

Per indicare «quel che [ci] importa», Taylor parla di «valutazioni forti» e di «beni costitutivi» o «iperbeni». I «beni costitutivi» si distinguono dai beni materiali o dai beni che rispondono a un semplice bisogno per il fatto che non sono affatto assimilabili a semplici preferenze ma sono fondatori d'identità: «Formulare un bene costitutivo, significa rendere chiaro quel che la vita buona che si adotta implica». Le «valutazioni forti» si caratterizzano per il fatto che non sono negoziabili e non possono ridursi a una semplice preferenza o a un semplice desiderio. Non sono relative al benessere, ma all'essere stesso degli individui. Riguardano ciò che dà una ragione per vivere e per morire, il che vuol dire che si applicano a valori considerati *intrinsecamente* buoni. Le valutazioni forti rappresentano obiettivi morali dotati di un valore intrinseco.

L'identità ha una portata morale perché implica un riconoscimento di quel che essenzialmente ci importa. «La mia identità definisce l'orizzonte del mio mondo morale. Sulla base della mia identità, so cosa è davvero importante per me e cosa lo è meno; so cosa mi tocca profondamente e cosa ha un significato minore». «Morale» va preso qui come ciò che riguarda i valori: l'identità è indissociabile da un'idea del bene, è un concetto morale subordinato al bene nel fatto di dire che cosa vale più e che cosa vale meno.

L'identità appare perciò immediatamente legata a tutta un'ermeneutica del sé, a tutta un'opera di narratologia destinata a far apparire un "luogo", un dato spazio-temporale che configura un senso e costituisce la condizione stessa dell'appropriazione del sé. In una prospettiva fenomenologia, in cui niente è mai dato immediatamente ma, al contrario, sempre in maniera mediata, l'oggetto non può che procedere da un'elaborazione costitutiva, da un racconto ermeneutico caratterizzato dall'affermazione di un punto di vista che organizza retrospettivamente gli avvenimenti per dar loro un senso. «Il racconto costruisce l'identità narrativa costruendo quella della storia raccontata. È l'identità della storia a fare l'identità del personaggio», afferma Paul Ricoeur. Difendere la propria identità non significa dunque accontentarsi di enumerare ritualmente referenti storici o presunti eventi fondanti; significa considerare l'identità ciò che si mantiene nel gioco delle differenziazioni, non come *la stessa cosa* ma come il modo *singolare* di cambiare di continuo.

Non si tratta dunque di scegliere l'identità *idem* contro l'identità *ipse* o viceversa, ma di coglierle entrambe nei loro rapporti reciproci servendosi di una narrazione organizzatrice che tiene conto sia della comprensione di sé che della comprensione dell'altro. Ricreare le condizioni in cui ridiventa possibile produrre un racconto di questo tipo costituisce l'appropriazione di sé, ma un'appropriazione che non è mai data una volta per tutte, giacché la soggettivizzazione collettiva discende sempre da una scelta più che da un atto, e da un atto più che da un "fatto". Un popolo si conserva grazie alla sua capacità narrativa, appropriandosi del proprio essere in successive interpretazioni, diventando soggetto attraverso la propria narrazione ed evitando in tal modo di perdere la propria identità, cioè di diventare oggetto della narrazione degli altri. Come scrive Philippe Forget, «un'identità è sempre un rapporto fra sé e sé, un'interpretazione di sé e degli altri, di sé da parte degli altri. In definitiva, è il racconto di sé, elaborato nel rapporto dialettico con l'altro, che completa la storia umana e consegna una collettività alla storia [...] È attraverso l'atto del racconto che l'identità personale perdura e concilia stabilità e trasformazione. Essere come soggetti dipende da un atto narrativo. L'identità personale di un individuo, di un popolo, si costruisce e si mantiene grazie al movimento del racconto, tramite il dinamismo dell'intreccio che fonda l'operazione narrativa, come dice Ricoeur».

III. L'identità è problematica per molti versi. Ne esamineremo alcuni. La coscienza dell'identità implica in linea di principio una preferenza naturale per coloro che condividono la nostra appartenenza. Questa preferenza è alla base dell'amicizia nel senso aristotelico del termine – quell'amicizia che, ben presto, è oggetto delle critiche di Lattanzio e di Sant'Agostino, secondo i quali ogni preferenza nei confronti di talune delle creature uguali

dinanzi a Dio equivale a un'empia discriminazione («Perché scegli le persone?»), rimprovera Lattanzio a Cicerone, autore di un trattato sull'amicizia). La sociobiologia darà una spiegazione a questa preferenza richiamandosi alla prossimità genetica (*kin selection*).

Tuttavia, identità e appartenenza non sono sinonimi, in quanto la prima non si riduce alla seconda, e soprattutto le nostre appartenenze, essendo sempre multiple, possono entrare in conflitto le une con le altre.

Le scelte di appartenenza sono paragonabili ai dilemmi morali: sorgono quando due o più delle nostre componenti identitarie entrano in contraddizione. L'imputazione di «duplice fedeltà» è ben nota, ma di fatto può essere applicata a ciascuno di noi. In caso di conflitto, qual è quella delle nostre componenti identitarie a cui sceglieremo di conferire una priorità? La domanda può essere posta a livelli diversi di appartenenza: ai miei occhi, sono prima bretone, francese o europeo? Essa può essere il frutto di un conflitto di ordine morale: se sono francese e cristiano, ma la legge civile contraddice quella che io reputo essere la «legge naturale», obbedirò alla legge per senso civico oppure alla mia coscienza, per non contravvenire a ciò che credo? L'appartenenza familiare, l'appartenenza nazionale, l'appartenenza politica o ideologica, l'appartenenza religiosa non si articolano necessariamente senza soluzione di continuità. La domanda che sorge è allora sempre la stessa: qual è la parte della nostra esistenza che reputiamo più determinante?

Lo stesso problema si pone se si ragiona in termini di “prossimità”. Il dilemma più abituale è quello che contrappone la prossimità “naturale” ereditata (la famiglia, il popolo, l'etnia, la nazione, ecc.) alla prossimità “ideologica” scelta (intellettuale, politica, filosofica, religiosa, ecc.). Se sono italiano (o tedesco) e cristiano, mi sento “più vicino” a un italiano (o a un tedesco) non cristiano, o magari ateo, oppure a un cristiano asiatico o africano? Se sono una donna trotskista, mi sento più vicina a un uomo trotskista oppure a una donna di destra? E che cosa succede se sono buddista, omosessuale e canadese? Si potrebbero porre domande di questo genere all'infinito. Le risposte che ad esse si danno sono evidentemente arbitrarie. (Un francese “sovranista” e ostile all'Europa è comunque anche un europeo, così come il suo compatriota che si definisce prima di tutto un europeo è comunque anche un francese). Si creano in funzione del gruppo con il quale ci sentiamo più solidali e del gruppo da cui ci sentiamo più lontani. Ogni volta che ci sentiamo più vicini a qualcuno che condivide le nostre credenze o le nostre convinzioni che ad un semplice parente, privilegiamo queste appartenenze rispetto alla semplice logica della filiazione (e nel contempo ne facciamo risaltare i limiti). È una scelta di questo tipo quella che compie Gesù quando risponde, a coloro che vengono a dirgli che la sua famiglia lo cerca, che la sua vera famiglia è altrove, è quella formata dai suoi discepoli e da coloro che credono in lui (Mt 12, 46-50).

I conflitti di appartenenza o di “prossimità” non sono casi di scuola. In molti casi assolutamente concreti, degli uomini sono stati portati a decidere in un senso o nell'altro in funzione delle situazioni. E il modo in cui hanno deciso mostra che l'appartenenza ereditata, quella più “naturale”, non si impone automaticamente. I monarchici che hanno scelto l'esilio all'epoca della Rivoluzione francese si sentivano visibilmente più vicini agli aristocratici inglesi, tedeschi o austriaci che ai loro compatrioti rivoluzionari. Sotto l'Occupazione, i francesi che hanno scelto di collaborare con la Germania facevano prevalere le affinità ideologiche o le convinzioni politiche sulla semplice appartenenza nazionale. Lo stesso accadeva ai comunisti francesi che vedevano nell'Unione sovietica la vera «patria dei lavoratori». L'adesione al patriottismo bellicista in occasione della Prima Guerra delle classi operaie, in precedenza acquisite all'internazionalismo, costituisce un esempio di scelta opposta. In tutti i casi, la scelta si accompagna sempre a razionalizzazioni giustificanti a posteriori, sulle quali non è il caso di dilungarsi. Ma alla base troviamo sempre la stessa domanda: a chi mi sento “più vicino”? Si vede, in questo modo, come anche la nozione di “prossimità” sia soggettiva.

Altri problemi sono legati al concetto di memoria. L'identità presuppone la memoria, che è tanto una facoltà individuale quanto un esercizio collettivo: non è un caso se il tema del “dovere di memoria” accompagna le nuove spinte identitarie. L'uomo o il gruppo che ha perduto la memoria non può intendere la propria identità in termini di continuità. Tale

memoria implica uno sguardo sul passato che sia anche correlativamente capace di anticipazione, di proiezione di sé nel futuro. Nessuno può sopravvivere se non prova la chiara consapevolezza che il suo presente è il prolungamento di un passato. In quest'ottica, beninteso, l'origine è particolarmente importante, perché costituisce il punto di partenza (o di arrivo) della memoria.

Questa memoria non può tuttavia confondersi con la nostalgia di tempi immancabilmente presunti migliori o più felici. Christopher Lasch ha efficacemente mostrato la differenza esistente tra questo tipo di nostalgia, che idealizza il passato – in genere, tanto più quanto più esso è lontano –, e la memoria necessaria all'identità: «Le rappresentazioni nostalgiche del passato evocano un'epoca conclusa per sempre, e per questo motivo atemporale e non cambiata. La nostalgia, nel senso stretto del termine, non implica affatto l'esercizio della memoria, giacché il passato che idealizza rimane al di fuori del tempo, immobilizzato in un'eterna perfezione». La memoria, al contrario, «considera il passato, il presente e il futuro continui. Non si preoccupa tanto della perdita, quanto del nostro debito permanente verso il passato, la cui influenza formativa continua a vivere nei nostri modi di parlare, nei nostri gesti, nelle nostre idee dell'onore, nelle nostre aspettative, la nostra disposizione di fondo nei confronti del mondo che ci circonda».

Dal punto di vista identitario, la storia è un argomento di continuità, mentre la memoria può essere definita come il modo di iscrizione dell'identità nella durata. Il ricorso alla storia fonda l'identità degli attori sociali conferendo loro un sapere sulla base delle forme ereditate della socievolezza che li caratterizza. Essa consente loro sia di riconoscersi nel passato, sia di proiettarsi nel futuro. Lo sguardo rivolto alla storia non è quindi mai neutro, giacché da esso traiamo le rappresentazioni simboliche della nostra identità che fanno di noi nel contempo dei soggetti sociali e gli attori della nostra libertà. La nostra stessa identità è una storia: la storia delle nostre specifiche trasformazioni identitarie. «Scrivere e leggere la storia», scrive Bernard Lamizet, «sono maniere di rifondare sul passato l'identità di cui si è portatori e su cui si sostiene la socievolezza che facciamo nostra nelle pratiche culturali e nelle pratiche politiche. La storia rappresenta un insieme di rappresentazioni dell'identità nel succedersi delle epoche e degli attori che ci hanno preceduti, ma nel contempo, dando un senso ai processi che costituiscono le forme politiche e le strutture sociali alle quali apparteniamo, dà una consistenza specificamente simbolica alle nostre identità [...] La dimensione propriamente politica della storia è qui: nella diffusione che assicura alle forme dell'identità che sono suscettibili di conferire al legame sociale la consistenza che lo faccia riconoscere da coloro che ne sono portatori».

«Nella misura in cui il passato viene trasmesso come tradizione, fa autorità. Nella misura in cui l'autorità si presenta storicamente, essa diventa tradizione», notava già Hannah Arendt. Tuttavia, la tradizione non è un'istanza immutabile, che ispira o attraversa le sue diverse manifestazioni storiche senza esserne toccata. Anche la tradizione ha una storia.

L'appello alla memoria (ritrovare la propria memoria, conservarla, non lasciarsene espropriare, ecc.) è comunque sempre ambiguo. In primo luogo, la memoria può rivelarsi abusiva, ad esempio quando pretende di venire prima della storia studiata dagli storici. Paul Ricoeur parla a ragione di «quegli abusi di memoria in cui possono trasformarsi le commemorazioni imposte dal potere politico o da gruppi di pressione». La memoria diventa abusiva quando, facendosi militante, pretende di rendere conto della verità storica con maggiore esattezza della storia *tout court*, quando invece esprime soltanto una ricostruzione del tutto soggettiva del ricordo collettivo.

La memoria può anche esercitare una funzione inibitrice nei confronti dell'identità, quando è troppo carica di elementi contraddittori. Essa corre il rischio di ingombrarsi di cose talmente disparate e contraddittorie che, lungi dal fondare un'identità, la renderà ancor più nebulosa. L'eredità diverrà allora un'eredità *neutra*, che non avrà più senso e non potrà più servire da guida dei pensieri e degli atti. Ma è proprio perché tende sempre ad evitare un simile sovraccarico che la memoria è prima di tutto selettiva e quindi arbitraria. La memoria, e in ciò risiedono tanto la sua principale caratteristica quanto il suo limite intrinseco, riflette infatti sempre solo ciò di cui la narrazione identitaria vuole ricordarsi, gli episodi che ritiene

soggettivamente siano più essenziali o fondanti. Ritroviamo qui la dialettica fra identità oggettiva e soggettiva. Ogni approccio alla storia in termini di “memoria” è inevitabilmente soggettivo.

La memoria non è mai integrale. Filtra, seleziona, sceglie ciò che a suo avviso merita di essere trattenuto e trasmesso. È dunque tanto memoria quanto oblio, tanto trasmissione quanto occultamento. La tradizione procede allo stesso modo. «Separa il positivo dal negativo, l'ortodosso dall'eretico, quel che è importante e costringente nella massa delle opinioni dai dati privi di importanza o semplicemente interessanti». È esattamente quel che dice Charles Maurras quando scrive: «La vera tradizione è critica, e in mancanza di queste distinzioni il passato non serve più a niente [...] In ogni tradizione così come in ogni eredità un essere ragionevole fa e deve fare la defalcazione del passivo». La tradizione opera dunque una cernita nell'eredità. Ma chi decide, e secondo quali criteri, che cosa deve essere portato all'attivo e al “passivo”? Ancora una volta, la volontà soggettiva del narratore identitario, i cui criteri di valutazione si trovano inevitabilmente a monte dello sguardo che rivolge alla storia. Il caso di Maurice Barrès è a questo proposito doppiamente esemplare. In primo luogo perché, partito dal «culto dell'io», è giunto senza rotture al nazionalismo, cioè al «culto del noi», che non è altro che un allargamento del primo. In secondo luogo perché questo cantore del determinismo de «la terra e i morti» ha scelto di gettare radici in una provincia che corrispondeva a una parte soltanto della sua eredità. «Sono lorenese», dice ai suoi amici della Patria francese. Lo è, in effetti, ma solo per parte di madre. Sul versante paterno, Barrès viene da una lunga schiatta dell'Auvergne. Il «determinismo» al quale si richiama non esclude dunque una scelta soggettiva; il che vuol dire che non determina in modo assoluto.

Rari sono coloro che, come Péguy, hanno tenuto a rivendicare l'intera eredità nazionale. Per gli uni, la Francia è la «figlia maggiore della Chiesa», è la Francia di Clodoveo, di Giovanna d'Arco e di Carlo Martello. Per altri è il «paese dei diritti dell'uomo», è la Francia delle fronde e delle rivolte popolari, delle rivoluzioni e dell'emancipazione della classe operaia. Per un cristiano, la storia dell'Europa inizia davvero solo con il cristianesimo. Per un pagano, il cristianesimo non è che una sovrastruttura ideologica e lo stesso Medioevo è stato solo nominalmente cristiano. La storia forma pur sempre un tutto, ma la memoria passa questo insieme al setaccio e trattiene soltanto ciò che è conforme all'idea che si fa del passato e all'immagine che intende darne per dotarla di un *sensu*. Dopodiché, essa giustifica le sue scelte alla maniera dei rivoluzionari del 1793, che denunciavano negli aristocratici dei rappresentanti del «partito dello straniero», o alla maniera dell'estrema destra, che stigmatizza come «anti-Francia» la parte della storia nazionale in cui ha deciso di non riconoscersi. Queste giustificazioni, evidentemente, hanno solo un'apparenza di realtà. La cernita che la memoria opera nella storia – si tratti della storia reale, idealizzata o fantasticata – non è che un rivelatore di preferenze. Ricorrere al passato in un'ottica identitaria non significa riconoscerlo quale è realmente stato, bensì piuttosto, come diceva Walter Benjamin nelle sue tesi sul concetto di storia, «rendersi padroni di un ricordo tale quale scaturisce nel momento del pericolo».

La stessa inevitabile soggettività si ritrova nella ricerca delle origini. L'individuazione e la designazione dei “grandi antenati” sono un modo di procedere in parte arbitrario e nel contempo una costruzione evolutiva. Montesquieu, sulla falsariga di Boulainvilliers, parlava dei «nostri padri Germani». Augustin Thierry, sulla scia dell'abate Dubos, gli replicava che i francesi discendono dai «nostri avi Galli». Altri preferiranno fare riferimento a Roma (o a Gerusalemme). Si può anche presentare (e non si avrebbe torto nel farlo) l'Europa come erede della Grecia. Ma di quale? La Grecia di Omero o quella di Platone, quella di Pericle o quella di Socrate? E chi può dire quale sia “la più greca” fra tutte queste Grecie? (La pittura olandese si distingue agevolmente dalla pittura italiana. E tuttavia Rembrandt e Vermeer sono assai diversi: qual è “il più olandese” dei due e perché?). I valori dell'Iliade, d'altronde, non sono già più gli stessi dell'Odissea. Al di là dei Greci, si può anche risalire agli Indoeuropei, modo di procedere esso pure legittimo. Ma se l'origine è essenziale, se la provenienza ancestrale ci dice qualcosa su quel che siamo, allora bisogna anche interrogarsi sull'origine degli Indoeuropei, i quali, per definizione, non hanno potuto avere per antenati che dei non-

Indoeuropei. Di prossimo in prossimo, perché non risalire fino ai primi ominidi africani, fino agli australopitechi, fino all'antenato comune ai primi primati?

L'origine e la storia, infine, possono entrare in contraddizione, pur essendo entrambe fonti forti d'identità. Così, è facile constatare che l'Europa, nel corso della sua storia, si è fortemente allontanata dai suoi valori fondanti, o quantomeno da una larga parte di essi. Per certi versi, l'intera storia europea può anche essere letta come storia di quell'allontanamento che, per farla breve, ci ha fatto passare dall'olismo istituzionale all'individualismo moderno. Ma se le cose stanno così, se ne deve concludere che l'Europa non ha mai smesso di tradirsi. Richiamarsi ai valori fondanti, in una simile ottica, significa nel contempo ridurre l'identità all'origine e contrapporre l'origine alla storia. Questo divorzio tra l'origine e la storia costringe immancabilmente, se si ritiene che l'identità risieda nell'origine, a considerare l'intera storia contraria a tale identità o l'intera identità contraria a tale storia. Tuttavia, non vi è un'esistenza umana che non sia storica. Come si può affermare che l'identità dell'Europa non ha niente a che vedere con la sua storia? Si può, certo, rispondere che gli europei sono sempre «quel che non hanno mai smesso di essere», ma che hanno dimenticato (o che si è fatto loro dimenticare). In questa prospettiva, lo «spirito europeo» si baserebbe sull'inconscio, in una sorta di strato sotterraneo, e il compito sarebbe farla giungere alla consapevolezza. È una visione dualista, volontaristica e ottimistica al contempo, che questa volta ci rimanda a Platone: il «vero reale» sarebbe nascosto; sarebbe ciò che non si vede ma che si postula, contraddicendo la percezione immediata. Con un approccio del genere, ci si rassicura con poca spesa. Karl Marx era più realista quando diceva che «il modo in cui gli individui manifestano la loro vita riflette esattamente quel che sono».

Non esiste un doppio «sotterraneo», ma un cambio di orientamento è sempre possibile. Non ritorno alle fonti, ma ricorso alle fonti, cosa del tutto diversa. Per riconoscere l'identità europea, scrive Peter Sloterdijk, «la domanda non deve essere: chi, e in base a quali criteri e a quali tradizioni, appartiene ad un'Europa «vera», ma: quali scene gli europei interpretano nei loro momenti storici decisivi?».

IV. Come ogni altra nozione o realtà, l'identità è suscettibile di deformazioni o di formulazioni patologiche. La richiesta identitaria vi cade frequentemente quando si scontra con una mancanza di risposta, cioè con una negazione del riconoscimento. Coloro che rifiutano di soddisfare tale richiesta traggono allora pretesto dall'aggressività che essa manifesta, dall'esclusivismo che adotta, per giustificare il loro atteggiamento. Le patologie dell'identità vengono utilizzate, stigmatizzate in maniera strumentale, per screditare il concetto stesso di identità. I due estremi si confortano vicendevolmente. Ci si trova in un circolo vizioso.

La patologia più corrente dell'identità è l'essenzialismo. Invece di considerare l'identità come una realtà sostanziale, derivante da una narrazione di sé continuamente ripresa, se ne fa un'essenza intangibile. L'identità viene definita allora come un attributo che non cambia mai, come quel che viene suddiviso in parti identiche da tutti i membri del gruppo. La parte soggettiva dell'identità viene surrettiziamente reificata, trasformata in identità oggettiva. La differenza viene considerata autosufficienza e determinazione assoluta, esattamente nello stesso modo in cui gli avversari dell'identità la rappresentano; la sola diversità sta nel fatto che ci si compiace di quel determinismo che gli altri condannano come altamente «carcerario». In parallelo, si rifiuta l'universale, che viene a torto assimilato all'universalismo, senza capire che una delle funzioni del particolare è appunto quella di accedere all'universale partendo dalla propria particolarità, di far nascere l'infinito dall'incontro delle finitezze – e che, inversamente, l'universale non ha un contenuto concreto proprio, il che significa che non può incarnarsi se non nel, e grazie al, particolare.

Mentre l'identità è normalmente ciò che permette lo scambio e il dialogo, in questo caso essa viene considerata come ciò che permette di escluderlo. La preferenza del tutto naturale si trasforma in esclusivismo, le differenze significative vengono trasposte in fratture assolute, in frontiere invalicabili. Si rompe, in tal modo, con il pensiero cosmico o pagano tradizionale, creando fratture insuperabili in un universo che, di conseguenza, non può essere più inteso

come un insieme unitario e organico ove tutto si collega e si tiene. La rivendicazione identitaria si trasforma in un pretesto per legittimare l'ignoranza, l'emarginazione o la soppressione degli altri. È ciò che consente di scongiurare, in una prospettiva dominata dal complesso dell'assedio, la paura suscitata dagli altri. L'essenzialismo obbedisce alla logica del "ghetto positivo", del ghetto dove ci si rinchioda per non dover sapere niente degli altri, con l'idea, come diceva Péguy, che le uniche parole convenienti siano quelle della propria tribù. A questo punto si può a buon diritto parlare di "ripiegamento identitario".

In una simile ottica, la distinzione tra "noi" e "gli altri", che è alla base di ogni identità collettiva, viene immediatamente posta in termini di disuguaglianza o di ostilità di principio. Le identità vengono immobilizzate in un idealtipo atemporale, vietando ogni scambio invece di farsene strumento. La differenza viene assolutizzata, cosicché qualunque dialogo fra diversi viene svalutato o ritenuto impossibile. Le razze e i popoli vengono trattati alla stregua di una sorta di specie distinte, che non possiedono più niente in comune. Per chi sostiene questa posizione, difendere la propria identità significherebbe ignorare o disprezzare gli altri: un europeo, ad esempio, tradirebbe la sua identità amando la poesia araba, il teatro giapponese o la musica africana! Significherebbe autoincensarsi, attribuirsi tutti i meriti, darsi sempre ragione, pretendere di non dovere niente agli altri, collocarsi al di sopra degli altri in una visione del mondo ("noi contro gli altri") che, ovviamente, non può non essere ultraconcorrenziale (liberalismo classico) o conflittuale (darwinismo sociale).

Anche questa concezione si esprime nella prospettiva di un gioco a somma zero: tutto quello che possiede l'uno non può essere posseduto che a detrimento dell'altro. Noi saremo pertanto tanto più noi stessi quanto meno se stessi saranno gli altri. La nostra identità sarebbe prima di tutto minacciata da quella degli altri; potrebbe affermarsi solo sradicando quella degli altri. Sopravvalutazione da un lato, svalutazione dall'altro: il fra-di-noi diventa il luogo della norma e del bene, il mondo esterno diventa il luogo della minaccia e del male. La conseguenza di questo modo di vedere le cose è l'eliminazione del *terzo*: «Chi non è con noi è contro di noi».

Quella che Édouard Glissant chiamava l'«intolleranza sacra della radice» porta così, paradossalmente, a trasformare il gusto della differenza in culto dell'Identità.

All'omogeneizzazione "mondialista" non ci sarebbe altro da opporre all'infuori del desiderio di un'omogeneità a livello minore, come quello espresso da quei movimenti indipendentisti o separatisti che criticano lo Stato giacobino solo per rivendicare il diritto di instaurare un micro-Stato che, sulla sua scala, lo sarebbe altrettanto. Il narcisismo dei membri del gruppo si rafforza attraverso l'interiorizzazione nella loro identità personale degli ideali che essi attribuiscono all'entità nella quale si riconoscono. Questa soddisfazione narcisistica consente a ciascuno, compresi i più mediocri, di identificarsi con le realizzazioni più elevate (reali o idealizzate) della propria comunità. Ci troviamo, in questo caso, di fronte a quella che Georges Devereux ha definito un'«identità di sostegno».

Le identità biologiche, considerate l'esempio stesso di ciò che non cambia, vengono perciò spesso privilegiate per essere poste al servizio dell'etnocentrismo, del razzismo o della xenofobia. Ma i criteri biologici di appartenenza (alla razza, alla specie) hanno un valore relativo. Possono ovviamente svolgere una funzione, ma non rimandano a nessuno dei caratteri specifici umani, perché l'uomo non ha nessun'altra essenza specifica al di fuori della sua esistenza socio-storica. All'interno di una determinata entità, tali criteri non permettono né di discriminare *politicamente* tra l'amico e il nemico né di determinare quale concezione del bene comune debba prevalere. Sono inoltre incapaci di rendere conto delle rapide evoluzioni politiche e sociali che si verificano all'interno di una popolazione omogenea. Ridurre ad essi la definizione di chi è "come me" significa spazzare via tutte le altre forme di appartenenza, ereditate o scelte. A questa rappresentazione si aggiungono ossessioni di contaminazione, di purezza e di impurità, la fobia delle mescolanze, tutte tematiche di origine biblica, spesso agitate nella visione di un declino obbligato, di un disastro imminente, di una congiunzione di catastrofi future che non è altro che la ripresa invertita di segno dell'ideologia del progresso (l'inevitabile si limita a cambiare direzione).

È senz'altro vero che le culture formano dei mondi distinti, ma quei mondi possono

comunicare. Non sono specie differenti. Dal momento che incarnano nelle loro modalità specifiche l'essenza della natura umana, i loro rappresentanti possono cercare di capirsi e soprattutto di accettarsi reciprocamente, senza cadere nella perdizione o rinnegarsi.

(D'altronde, se le culture costituissero degli universi a compartimenti stagni, come sarebbe possibile la globalizzazione? Come potrebbe, una cultura, convertirsi a una religione che ha fatto la sua comparsa all'interno di un'altra cultura? Come si potrebbe spiegare che dei ricercatori appartenenti a una determinata cultura possano diventare specialisti di un'altra?). Già Rousseau aveva avuto il presentimento del rischio di ogni identità di degenerare in amor proprio. L'essenzialismo si collega chiaramente alla metafisica della soggettività. Consiste nell'allargare ad un "noi" collettivo l'accentramento su se stessi che il liberalismo attribuisce all'"io" individuale. Questo accentramento su se stessi procede di pari passo con un'autoconsiderazione che rafforza ulteriormente la sottovalutazione dell'altro.

L'appartenenza finisce così col confondersi con la verità, il che vuol dire che non esiste più una verità. L'essenzialismo applica al gruppo il principio liberale che legittima e fa prevalere su ogni altra cosa l'egoismo interessato e l'assiomatica dell'interesse. Per il liberalismo l'egoismo individuale è nel contempo raccomandabile e legittimo; per il razzismo, l'egoismo di gruppo lo è altrettanto. I gruppi si vedono perciò attribuire le medesime caratteristiche di autosufficienza che il liberalismo attribuisce all'individuo quando ne fa una monade autosufficiente. (Ma secondo logica, se io devo sacrificare tutto a chi mi assomiglia di più, in definitiva è a me stesso che devo concedere tutto).

L'essenzialismo è un ritorno alla solitudine ontologica di Cartesio, con la differenza che opera un transfert dall'"io" verso il "noi". La confusione del fatto politico con la soggettività assume la forma di una negazione dello specchio e di una dinamica di esclusione, nella speranza totalmente vana di garantire l'unicità e la purezza dell'appartenenza. Un atteggiamento di questo tipo porta al rigetto di ogni dialettica politica dell'identità.

«L'integralismo politico identitario consiste, in definitiva, nel non basare più l'impegno sulla dialettica, tutto sommato rischiosa, tra un rapporto e l'altro, ma sulla ricerca di un ideale politico impossibile fondato su quella che può essere chiamata una *socievolezza politica dell'identico*».

Certo, non vi è dubbio che la presenza di un nemico designato rinserra la coesione del gruppo che si reputa minacciato da esso, e nel contempo contribuisce ad assegnargli un'identità sociale; ma questa identità resta negativa: l'identità di chi si oppone a X non è che non-X. In certi discorsi sull'immigrazione, ad esempio, non si fa fatica a sentire la lamentazione di una cultura che ha *già* perso la propria identità e si angoschia nel vedersi posta bruscamente di fronte ad un'altra che è rimasta viva. Questo lamento non esprime l'identità, ne rivela la perdita. Quel che allora, in fin dei conti, si rimprovera agli immigrati, è di avere un'identità, di averne ancora una, mentre noi ne abbiamo più. Non sapendo chi sono, mi limito a dire con forza quel che non sono o quel che non voglio essere.

Le patologie dell'identità, purtroppo, hanno sicuramente un futuro nel mondo attuale. La globalizzazione suscita affermazioni identitarie convulse, parossistiche, che sono altrettante reazioni contro una minaccia di uniformazione planetaria. Omogeneizzazione del mondo e ripiego etnocentrico vanno di pari passo. Si generano e si sostengono a vicenda, con logiche inverse ma strettamente indipendenti l'una dall'altra. Essendosi tagliate fuori dal passato, le comunità postmoderne raramente possono fondarsi su tradizioni. Quando queste risorgono, ciò avviene spesso in forme artificialmente rianimate, postulate anch'esse nella speranza di assoggettare a norme i comportamenti. Ebbene, osserva Zygmunt Bauman, «dato che queste comunità, contrariamente alle nazioni moderne ben radicate nelle istituzioni coercitive ed educative dello Stato nazionale, non possono fondarsi su granché al di fuori della copia e della riproduzione delle nostre lealtà individuali, la loro esistenza esige una dedizione emotiva di un'intensità fuori dal comune, nonché dichiarazioni di fede stridenti, acute e spettacolari». L'identità è infatti questione di valori non negoziabili, e dunque di passioni. Il problema delle identità postmoderne è che, a causa sia del loro carattere soggettivo sia dello sbriciolarsi dell'ambito sociale, non possono conservarsi durevolmente se non attraverso una volontà continuamente rinnovata e l'intensità dell'impegno dei loro membri. L'affermazione

identitaria diventa perciò un processo emotivo, una proclamazione empatica, che sfocia frequentemente nel “ripiegamento identitario”. Proprio per questo, ogni volta che vi è crisi dell’identità, si va alla ricerca di un capro espiatorio.

V. Gli elementi-chiave dell’identità collettiva restano oggi la lingua, la cultura intesa in senso ampio (sistema di valori, modi di vita, modi di pensare), spesso (ma non sempre) il territorio, la coscienza dell’appartenenza e la volontà di vivere insieme.

La lingua fonda la comunità di linguaggio, ma anche la capacità di scambio e di dialogo. Consentendo di costruire la propria identità nel rapporto con l’altro, è per definizione dialogica. «Il linguaggio è modellato e si sviluppa principalmente non nel monologo ma nel dialogo, o meglio nella vita di una comunità di discorso», ricorda Charles Taylor. Certo, la lingua non è un segnalatore d’identità assoluto (non c’è bisogno di essere europei per parlare una lingua europea, e all’inizio del XIX secolo la metà dei francesi non parlavano francese). È capitato anche che un popolo abbia perduto la propria lingua senza per questo prendere coscienza della propria identità (esempio dell’irlandese o dell’ebraico). Tuttavia, in ogni epoca, la lingua ha svolto la funzione di principale segno di riconoscimento. Consentendo di comprendere, crea immediatamente un legame.

Essa porta inoltre a pensare all’interno di certe categorie. Lungi dall’essere un semplice mezzo di comunicazione, la lingua è il veicolo del senso delle cose, e in quanto tale permette il formarsi di una coscienza riflessiva. Heidegger direbbe che fornisce l’opportunità di un disvelamento dell’essere. La lingua svela un mondo che è il luogo delle nostre valutazioni, delle nostre emozioni e delle nostre relazioni. Il che significa che dei valori condivisi sono difficilmente comprensibili senza un contesto linguistico che dia loro un fondamento. E che le differenti lingue riflettono differenti visioni del mondo, differenti maniere di stare al mondo. «Un popolo non ha un’idea per la quale non abbia una parola», diceva già Herder. Dopo la lingua, vengono gli usi e costumi. «Quel che specifica la nostra identità», scrive Bernard Lamizet, «è l’insieme delle prassi culturali e delle pratiche simboliche nelle quali investiamo la nostra azione simbolica. Sono i nostri usi sociali che caratterizzano il nostro uso dello spazio pubblico e, in questa maniera, offrono le basi a quella parte della nostra socievolezza che è offerta all’interpretazione e al riconoscimento degli altri. Le nostre pratiche culturali e simboliche ci fanno esistere nello spazio pubblico agli occhi degli altri e così costruiscono la nostra identità». Il problema è che oggi le pratiche culturali e simboliche sono in larga misura ridimensionate dall’omogeneizzazione dei costumi. Omogeneizzazione che incontra del resto un ampio consenso: quanti, fra coloro che assicurano di voler difendere la loro identità, adottano un modo di vivere realmente diverso da quello dei loro simili da un capo all’altro del mondo sviluppato? (I tedeschi hanno cercato per secoli di rispondere alla domanda «chi è tedesco?». Chi si azzarderebbe oggi a definire *ciò che* è francese, italiano, spagnolo o fiammingo?).

Nelle società tradizionali, come ha fatto notare Marcel Gauchet, «l’elemento simbolico regna in maniera esplicitamente organizzatrice». Questa constatazione si lega direttamente alla questione dell’identità, poiché l’identità, come abbiamo visto, è essa stessa eminentemente simbolica. E proprio perché è prima di tutto simbolica, è la prima vittima della desimbolizzazione mercantile.

Con il capitalismo totale, ogni oggetto si riduce al suo valore mercantile, tutto rientra nell’ordine della mera merce, mentre quest’ultima viene promossa al rango di realtà ultima. Tutto quello che non ha un equivalente, e in particolare un equivalente monetario, si trova per ciò stesso ad essere svalutato. In parallelo, lo status di produttore-consumatore è l’unico che sia veramente riconosciuto all’individuo nella società di mercato, dato che lo Stato viene contemporaneamente trasformato in prestatore di servizi (e la famiglia in procacciatrice dei beni e dei prodotti che i media prescrivono). La società di mercato punta prima di tutto ad accelerare la circolazione delle cose. Per facilitare tale circolazione, deve privare lo scambio di ogni caratteristica che non sia inclusa nel solo valore mercantile. Gli uomini devono dunque essere alleggeriti del loro peso simbolico: quel che circola non deve essere più zavorrato da attributi simbolici, a cominciare dal riconoscimento dell’identità. È in questo

che lo scambio mercantile si contrappone direttamente al rapporto di dono, che contiene sempre una parte di incommensurabile, di fuori prezzo. Come osserva Charles Taylor, «si ritiene che le esigenze della sopravvivenza in una società capitalistica (o tecnologica) dettino un modello di condotta puramente strumentale che ha inevitabilmente l'effetto di distruggere o di emarginare le finalità che possiedono un valore intrinseco». La Forma-Capitale è nichilista in quanto, sradicando l'elemento simbolico, completa il disincanto del mondo, sfociando così nella negazione di tutti gli orizzonti di senso.

Nel suo saggio sulla «nuova servitù dell'uomo liberato», Dany-Robert Dufour ha perfettamente descritto il processo attraverso il quale il Mercato tende a eliminare ogni forma di scambio dipendente da un garante simbolico, sociale o metasociale, per lasciar sussistere soltanto lo scambio che vale a causa del suo esclusivo rapporto con la merce: «In via generale, ogni figura trascendente che interveniva per fondare il valore viene ormai rifiutata, non ci sono che merci che vengono scambiate al loro stretto valore mercantile. Gli uomini sono oggi pregati di sbarazzarsi di tutti quei sovraccarichi simbolici che ne garantivano gli scambi. Il valore simbolico viene così smantellato a profitto del semplice e neutro valore monetario della merce, in modo tale che più nient'altro [...] possa ostacolare la sua libera circolazione». La desimbolizzazione indica così il modo di «sbarazzare lo scambio concreto da ciò che lo eccede pur istituendolo: il suo fondamento. In effetti, lo scambio umano è incastonato in un insieme di regole il cui principio non è reale, ma rimanda a "valori" postulati. Tali valori discendono da una cultura (depositaria di principi morali, di canoni estetici, di modelli di verità) e, in quanto tali, possono differire da altri valori, o anche contrapporsi. Ora, il "nuovo spirito del capitalismo" persegue un ideale di fluidità, di trasparenza, di circolazione e di rinnovamento che non può andare d'accordo con il peso storico di quei valori culturali. In questo senso, l'aggettivo "liberale" designa la condizione di un uomo "liberato" da qualunque attaccamento a dei valori. Tutto quello che si rapporta alla sfera trascendente dei principi e degli ideali, non essendo convertibile in merci o in servizi, si vede ormai screditare. I valori (moral) non hanno valore (mercantile). Non valendo niente, la loro sopravvivenza non si giustifica più in un universo diventato integralmente mercantile. Inoltre, essi costituiscono una possibilità di resistenza alla propaganda pubblicitaria che esige, per essere pienamente efficace, una mente "libera" da qualunque riserva culturale. La desimbolizzazione ha dunque un obiettivo: vuole sradicare, negli scambi, la componente culturale, sempre particolare».

La società mercantile propone essa stessa un affare: abbandonate le vostre identità in cambio di maggiore consumo, abbandonate ogni valore simbolico per concentrarvi esclusivamente sul valore mercantile. «Il Mercato ha oggettivamente interesse alla flessibilità e alla precarizzazione delle identità. Il sogno attuale del Mercato, nella sua logica di estensione infinita dell'area della merce, è poter fornire dei kits d'ogni tipo, comprese persino panoplie identitarie». Dato che la desimbolizzazione equivale alla cancellazione di qualsiasi referente di significato al di là dell'interesse contabile e della logica del profitto, non ci si deve stupire se l'identità finisce col confondersi con l'aver (io valgo quel che ho, sono quel che possiedo). Poiché, come nota ancora Dany-Robert Dufour, «questo cambiamento radicale nel gioco degli scambi comporta una mutazione antropologica. Dal momento in cui ogni garante simbolico degli scambi fra gli uomini viene liquidato, è la stessa condizione umana a cambiare».

La fonte principale dell'alienazione delle identità sembra dunque risiedere oggi nel feticismo della merce.

«Il feticista attribuisce il prodotto della propria attività al feticcio. Di conseguenza, il feticista cessa di esercitare il proprio potere [...] il potere di determinare la forma e il contenuto della propria vita quotidiana; mette in opera solo i "poteri" che attribuisce al suo feticcio (il "potere" di acquistare delle merci)».

La società di mercato ha un'evidente portata antropologica. Modula l'immaginario, tende a creare un uomo nuovo definito esclusivamente dai suoi interessi materiali. Alienazione dell'essere, alienazione del desiderio, alienazione del bisogno. La società di mercato non propone altro che una caricatura di legame sociale, giacché definisce come unica vera

esistenza la separazione dall'altro. In parallelo, reifica i rapporti sociali, cioè porta i rapporti fra gli uomini a ricalcare la forma delle relazioni con le cose e fra le cose. Questa reificazione è inseparabile dalla logica del capitalismo. Dal punto di vista della Forma-Capitale, gli uomini non sono altro che cose, nella fattispecie fattori di produzione e di consumo. Tali fattori sono collegati fra di loro esclusivamente dallo scambio di merci. La funzione della Forma-Capitale è di alienare ogni attività creativa vivente, sforzandosi di produrre e riprodurre una forma di vita quotidiana corrispondente ai che le sono caratteristici. Nell'Antichità, si attribuivano talvolta alcune caratteristiche degli esseri viventi alle cose inanimate; nella logica del capitale, sono gli esseri viventi a trasformarsi in oggetti inanimati. È un circolo vizioso, una fuga in avanti, perché lo scopo della logica del capitale non è, fondamentalmente, soddisfare i bisogni tipicamente umani, bensì utilizzare tali bisogni (aggiungendovi quelli che essa crea) per riprodurre ed estendere sempre più l'impero del capitale.

I medici e gli psicologi hanno a lungo studiato le turbe dell'identità. Essi curano tutti i giorni individui vittime di una crisi d'identità, che si lamentano di una sensazione di vuoto, di una perdita di autostima, di una incertezza su ciò che per loro conta veramente. La crisi d'identità è nel contempo una forma di alienazione e di disorientamento. La perdita d'identità è una patologia che priva l'individuo tanto della sua identità singola (il suo nome) quanto di ogni possibile socievolezza, dato che quest'ultima implica sempre una mediazione. In questo è paragonabile all'amnesia, all'oblio, la cui caratteristica è di tuffare gli esseri e le cose nell'indistinzione. È come quella «parola senza voce» di cui parla Nietzsche in **Così parlò Zarathustra**: una parola senza soggetto, senza identità. Essa corrisponde a quel processo a causa del quale il soggetto cessa di esistere in quanto tale ed esiste solo come oggetto. La perdita di identità, per gli individui così come per i popoli, è l'uscita dall'orizzonte simbolico. Tale uscita condanna ad errare nell'eterno presente, cioè ad una fuga in avanti che non ha più scopo né fine.

Alain de Benoist

NOTE

Sulla somiglianza dei problemi di identità personale e collettiva, cfr. Leszek Kolakowski, **On Collective Identity**, in «Partisan Review», inverno 2002-2003, pagg. 7-15.

Cfr. Mary Douglas, **Comment pensent les institutions**, La Découverte, Paris 1979, pagg. 73-84, ed. it. **Come pensano le istituzioni**, Il Mulino, Bologna 1990, la quale giunge ad affermare che «è l'istituzione a decretare l'identità».

A questo proposito, cfr. Pierre Moessinger, **Le jeu de l'identité**, Presses Universitaires de France, Paris 2000; Héléne Chauchat, **Du fondement social de l'identité du sujet**, in Héléne Chauchat e Annick Durand-Delvigne (a cura di), **De l'identité du sujet au lien social. L'étude des processus identitaires**, Presses Universitaires de France, Paris 1999, pagg. 7-26.

Giovanni Sartori, **Pluralismo multiculturalismo e estranei**, Bur, Milano 2002, pag. xxx.

Charles Taylor, **Le malaise de la modernité**, Cerf, Paris 1994, pag. 42; ed. it. **Il disagio della modernità**, Laterza, Bari 2003.

Cfr. Pierre Nora, **Pour une histoire au second degré**, in «Le Débat», novembre-dicembre 2002, pagg. 24-31.

Charles Taylor, **Les sources du moi. La formation de l'identité moderne**, Seuil, Paris 1998, pag. 71; ed. it. **Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna**, Feltrinelli, Milano 1999.

Paul Ricoeur, **Soi-même comme un autre**, Seuil, Paris 1990; trad. it. **Sé come un altro**, Jaca Book, Milano 1993.

Jacques Berque, **Identités collectives et sujets de l'histoire**, in Guy Michaud (a cura di), **Identités collectives et relations inter-culturelles**, Complexe, Bruxelles 1978, pag. 14.

Charles Taylor, **Le malaise de la modernité**, cit., pag. 87.

Janie Pélabay, **Charles Taylor, penseur de la pluralité**, Presses de l'Université Laval, Québec 2001, pag. 88.

Michael Walzer, **Raison et passion. Pour une critique du libéralisme**, Circé, Belval 2003, pag. 7; ed. it. **Ragione e passione: per una critica del liberalismo**, Feltrinelli, Milano 2001.

Ibidem, pagg. 33-34.

Alasdair MacIntyre, **Après la vertu. Étude de théorie morale**, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pag. 210; ed. it. **Dopo la virtù. Saggio di teoria morale**, Feltrinelli, Milano 1988.

Charles Taylor, **La liberté des modernes**, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pag. 152.

Charles Taylor, **Les sources du moi**, cit., pag. 46.
Ibidem, pag. 54.
Ibidem, pag. 392.
Charles Taylor, **Le fondamental dans l'histoire**, in Guy Laforest e Philippe de Lara (a cura di), **Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne**, Cerf, Paris 1998, pag. 40.
Paul Ricoeur, **op. cit.**, pag. 175.
Philippe Forget, **Phénoménologie de la menace. Sujet, narration, stratégie**, in «Krisis», aprile 1992, pagg. 6-7.
Christopher Lasch, **Le seul et vrais paradis**, Climats, Castelnau-le-Lez 2002, pag. 78; ed. it. **Il paradiso in terra: il progresso e la sua critica**, Feltrinelli, Milano 1992.
Bernard Lamizet, **Politique et identité**, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 2002, pag. 75.
Hannah Arendt, **Walter Benjamin**, in **Vies politiques**, Gallimard-Tel, Paris 1986, pag. 291; ed. it. **Il pescatore di perle: Walter Benjamin (1892-1940)**, Arnoldo Mondadori, Milano 1993.
Paul Ricoeur, **La mémoire, l'histoire et l'oubli**, Seuil, Paris 2000, pag. 511; trad. it. **La memoria, la storia, l'oblio**, Raffaello Cortina, Milano 2003.
Hannah Arendt, **op. cit.**, pag. 297.
Charles Maurras, **Mes idées politiques**, L'Âge d'Homme, Lausanne 2002; trad. it. **Le mie idee politiche**, Volpe, Roma 1969.
Walter Benjamin, **Sur le concept d'histoire**, in «Les Temps modernes», ottobre 1947; ed. it. **Sul concetto di storia**, Einaudi, Torino 1997. La tesi si chiude con questa bella frase: «Se il nemico è vittorioso, minaccerà anche i morti. Orbene, quel nemico continua a vincere».
La difficoltà si accentua se si considera che i valori fondanti che l'Europa ha abbandonato sono, almeno alcuni, rimasti vivi all'interno di altre culture che oggi contestano la modernità occidentale. Si deve allora essere solidali con un'Europa acquisita a valori che si condannano o con coloro che la combattono in nome di valori che si approvano? Si devono difendere i propri connazionali contro i valori ai quali si crede oppure difendere quei valori là dove essi si esprimono, a costo di dover opporsi ai propri connazionali?
Karl Marx e Friedrich Engels, **L'idéologie allemande**, Éditions Sociales, Paris 1968, pag. 45; ed. it. **L'ideologia tedesca**, Editori Riuniti, Roma 2000.
Peter Sloterdijk, **Si l'Europe s'éveille. Réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique**, Mille et une nuits, Paris 2003, pag. 51. Egli aggiunge: «Essere europei oggi, in un senso ambizioso, significa concepire la revisione del principio di Impero come la più alta missione sia della teoria sia della pratica» (pag. 74).
Si veda a titolo d'esempio l'opera di Brian Barry, che denigra il multiculturalismo in nome dell'egualitarismo: **Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism**, Harvard University Press, Cambridge 2001. Cfr. anche Éric Dupin, **L'hystérie identitaire**, Cherche-Midi, Paris 2004.
Cfr. a tale proposito Ernesto Laclau, **La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation**, La Découverte, Paris 2000.
Bernard Lamizet, **op. cit.**, pag. 323.
Zygmunt Bauman, **La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité**, Le Rouergue/Chambon, Rodez 2003, pag. 374. Cfr. anche Francis Arzalier, **Mondialisation et identités. Le paradoxe meurtrier du XXIe siècle. De la Corse à Kaboul, volontés identitaires, dérives et instrumentalisation des identités, 1900-2003**, Le Temps des cerises, Pantin 2004, che mostra come la globalizzazione, sminuendo le differenze tra i popoli, favorisca la fioritura dei particolarismi xenofobi, ma conclude che la ricerca dell'identità può essere anche un fermento di libertà.
Cfr. Albert O. Hirschman, **The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph**, Princeton University Press, Princeton 1977; tr. it. **Le passioni e gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo**, Feltrinelli, Milano 1979.
Charles Taylor, **La liberté des modernes**, cit., pag. 47.
Johan Gottfried von Herder, **Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité**, Aubier, Paris 1962, pag. 149; ed. it. **Idee per la filosofia della storia dell'umanità**, Laterza, Bari 1992.
Bernard Lamizet, **op. cit.**, pag. 6.
Marcel Gauchet, **La démocratie contre elle-même**, Gallimard-Tel, Paris 2002; tr. it. **La democrazia contro se stessa**, Città Aperta, Troina 2005.
Cfr. Marcel Hénaff, **Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie**, Seuil, Paris 2002, pagg. 176-189.
Charles Taylor, **Les sources du moi**, cit., pag. 624.
Dany-Robert Dufour, **L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère**

du capitalisme total, Denoël, Paris 2003, pagg. 13-14.

Ibidem, pagg. 238-239.

Ibidem, pagg. 217-218.

Ibidem, pag. 15.

Fredy Perlman, **La reproduction de la vie quotidienne**, in «(Dis)continuité», luglio 2001.