

ISSN 0039-291X

# S TUDI DI SOCIOLOGIA

3

Anno XXXVIII  
Luglio-Settembre 2000



UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE MILANO

Sped. in abb. Post. - 45% art. 2 comma 20/b legge 662/96 - Filiale di Milano

*Vita e Pensiero* – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore  
is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

*Studi di Sociologia*

[www.jstor.org](http://www.jstor.org)



JSTOR

# STUDI DI SOCIOLOGIA

*pubblicazione trimestrale*

3

Anno XXXVIII  
Luglio-Settembre 2000

Direttore  
V. CESAREO

Comitato Scientifico:  
S.S. ACQUAVIVA, A. ARDIGÒ, F. BARBANO, C. BARBERIS, L. BOVONE, C. CIPOLLA, R. CIPRIANI,  
M. COLASANTO, F. D'AGOSTINO, L. D'ALESSANDRO, F. DEMARCHI, G. DE RITA, E. DI NALLO,  
P. DONATI, L. FRUDA, A. GASPARINI, G. GIORIO, R. GUBERT, P. GUIDICINI, M. LA ROSA, A. LA SPINA,  
G. LENTINI, G. MAZZOLI, A. MERLER, C. MONGARDINI, M. NEGROTTI, G. PIAZZI, G. PIRZIO AMMASSARI,  
G. SARPELLON, A. SCAGLIA, A. SCIVOLETTO, G. SGRITTA, E. SGROI, R. STRASSOLDO

Responsabile della Redazione  
L. BOVONE

Redazione  
B. AVANZINI, E. BESOZZI, R. DE VITA, P. DI NICOLA, F. GARELLI, G. GASPARINI, C. LANZETTI, F. PARDI,  
L. RIBOLZI, G. ROSSI, G. ROVATI, G. SALVIONI, S. SCANAGATTA, I. VACCARINI

Analisi d'opere  
E. ZUCCHETTI

Segnalazioni bibliografiche  
F. VILLA

Segreteria  
M. MAGATTI, R. BICHI, E. MORA, R. LODIGIANI

© 2000 Vita e Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore  
Con il contributo CNR

Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

È vietata la riproduzione degli articoli senza il preventivo consenso dell'Editore

La pubblicazione di articoli, note, analisi d'opere, ecc., non implica da parte della Direzione e  
dell'Università Cattolica del Sacro Cuore adesione alle opinioni, alle notizie e ai dati esposti.

Corrispondenze, pubblicazioni e periodici devono essere indirizzati alla Direzione della Rivista

Abbonamento annuo: per l'Italia L. 75.000 (€ 38,73) - per l'Estero L. 118.000 (\$ 63; € 60,94)

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia L. 23.000 (€ 11,88) - per l'Estero L. 41.000 (\$ 22; € 21,17)

Conto Corrente Postale 989202

Redazione e Amministrazione: L.go Gemelli, 1-20123 Milano (tel. 7234.2368 red.; 7234.2310 amm.)

Direttore responsabile: Carlo Balestrero

Registrazione del Tribunale di Milano 5 febbraio 1963, n. 6184

Copertina: Andrea Musso

Fotocomposizione: GI&GI, Tregasio di Triuggio (Mi)

Stampa: Grafica Luigi Monti, Saronno (Va)

Finito di stampare nel mese di novembre 2000

Pubblicità inferiore al 45%



U.S.P.I. - Unione Stampa Periodica Italiana

# Sommario

## Saggi

M. MAGATTI		
Sui paradossi della società civile. Il caso italiano	p.	217

## Note e commenti

I. BARTHOLINI		
L'identità come ri-co-noscimento	»	251
V. CADARIO		
Sociologia religiosa durkheimiana e teoria conflittualista in Randall Collins	»	263
A. CAFORIO		
Eccesso e norma nella tradizione popolare: due esempi salentini	»	279
L. RUGGERONE		
La valigia in viaggio: biografia culturale di un oggetto «quasi» quotidiano	»	289
P. REBUGHINI		
Le metamorfosi e i limiti dell'antirazzismo in Europa: tra lotta politica e affermazione culturale	»	311
<b>Summaries</b>	»	327
<b>Analisi d'opere</b>	»	329

## L'IDENTITÀ COME RI-CO-NOSCIMENTO\*

### I – IL PROBLEMA IDENTITARIO

La questione dell'identità si pone oggi come il problema della sociologia per un motivo di irrisolvibile evidenza: là dove essa corrispondeva al sedimentato spazio-temporale di un popolo, alla locazione topografica di un gruppo che, in base al comune vissuto di vicende collettive snodantesi dal passato, diveniva *communitas*<sup>1</sup>; la stessa ha acquistato di fatto una sorta di coalescenza semantica e di indistinguibilità di rimandi sociologici. Se il nucleo fondativo delle identità collettive oggi più che in passato necessita di essere definito sul piano metodologico, ciò che si mostra insufficiente è proprio la sua definizione teorica.

Malgrado sul piano diacronico siamo in grado di distinguere le diverse matrici identitarie<sup>2</sup>, su quello sincronico le vecchie categorie sociologiche, *gender*, sesso, etnia, colore, nazionalità ecc., non sono più in grado di identificare i presupposti di senso, i tratti definitivi dell'identità. Essa non è più un attributo categoriale della *Gemeinschaft* e non neppure un accidente della *Gesellschaft*, poiché non inerisce ad alcuna delle variabili strutturali – economiche, burocratiche, produttive – del sistema in cui i popoli, stratificandosi, si collocano. Balugina, semmai, nei chiaroscuri precategoriali<sup>3</sup> dei modi d'essere di popoli vaganti o di altri, stanziali, che tuttavia hanno slargato i confini del proprio senso di appartenenza culturale. Piuttosto, ciò che fino a poco tempo fa era definito come uno dei sottosistemi,

\* Il breve lavoro qui presentato prende spunto dalla lettura di *Epistemologia della tolleranza* scritto da Costantino Cipolla (F. Angeli, Milano 1997).

<sup>1</sup> E. Erikson considerava l'identità come «...un processo 'situato' al centro dell'individuo ma anche al centro della sua cultura comunitaria, un processo che, di fatto, stabilisce l'identità di queste due identità» (Erikson 1968: 22).

<sup>2</sup> I distinguo, in questo senso, non inficiano la «sostanza prima» – il sostrato identitario, – ma la definiscono nelle proprietà esteriori mediante gli attributi categoriali. Nel linguaggio aristotelico questi ultimi erano definiti «accidenti» (lett. ciò che accade alla sostanza), o predicati, o «sostanze seconde», indicando le attribuzioni della sostanza prima «che non è elemento, ma principio» (Aristotele 1982).

<sup>3</sup> La precategoria è ciò che non corrisponde ancora né alle dieci categorie aristoteliche (cfr. Aristotele 1981) né alle dodici categorie kantiane (cfr. Kant 1983b) con le quali la realtà veniva sussumta in concetti. È uno strumento derivato dalla filogenesi culturale e posto, per così dire, *ab imis* nella coscienza affinché questa conferisca un senso alle esperienze. Ciò che precede ogni categorizzazione è appunto la consapevolezza che l'identità va ricercata nella dimensione relazionale tra l'io e il mondo e nella proiezione derivatane piuttosto che in un qualche recondito anfratto della coscienza (cfr., a questo proposito, Sartre 1973).



quello culturale appunto, volto all'integrazione su base identitaria<sup>4</sup>, oggi può definirsi il nucleo fondamentale dal quale far ripartire un percorso analitico volto a tratteggiare le forme e i modi di aggregazione identitaria in ambito pubblico.

La dimensione culturale si connota in relazione al problema dell'identità come «...un'epistemologia che si assume l'onere di fornire il significato più originario o palpabile del mondo circostante» (Cipolla 1997: 628), poiché rappresenta «...ora il deposito dei saperi appartenenti a un popolo, ora l'eredità sociale della quale ogni individuo, in quanto facente parte di un gruppo, di uno Stato, di un'entità sovranazionale, entra in possesso. Se perciò da un lato ha una funzione interpretativa, dall'altro essa assolve le funzioni di *liaison* sociale» (Bartholini 2000: 79).

Ciò che però del paradigma culturale deve essere ridefinito non è la struttura connettiva di idee e valori che la definisce, ma il processo, la metodologia intrinseca che converte le diversità originarie di popoli e individui in deterrenti identitari di tipo teleologico sulla base di comuni presupposti di senso. Questo perché lo snodarsi fenomenologico delle tradizioni a partire da un *topos simbolico*<sup>5</sup> ove, attraverso un processo a ritroso, è possibile rintracciare le radici della propria identità, intesa come continuità a partire da un nucleo culturale originario, è divenuta, per così dire, accessorio per la cogenza del presente. La co-appartenenza dell'origine non legittima più, di fatto, l'identità che, come avremo modo di mostrare, deve essere ridefinita nella sua tensione *versus* l'autenticità riflessiva a partire da un riconoscimento pubblico. I processi migratori e le convivenze forzate fra la miseria degli uni e le difficoltà degli altri ci fanno presupporre che in avvenire i processi di identificazione non avverranno in base all'origine comune e alle tradizioni condivise ma su base progettuale e di riconoscimento morale<sup>6</sup>.

Partendo dal presupposto che l'identità è un costrutto culturale, l'autenticità riflessiva deriva *ex post* dal riconoscimento, da ciò che identifica gli individui quali cittadini a partire da una progettualità che racchiude un comune presupposto di significato. In questo senso l'identità è dentro un addentellato culturale che si è frantumato e ricesellato attraverso dinamiche che prescindono dalle categorie classiche in cui società e individui venivano definiti: Il suo *rappresentamen* è divenuto *clinamen* nel senso proprio dello scivolare verso un diverso senso dell'identità che è divenuta una sorta di autenticità riflettente. L'autenticità di una identità individuale è infatti in certo qual modo legata all'attività del giudizio riflettente di ascendenza kantiana. Con essa il porre, se stessi, *autòs* e *títhemi*, sem-

<sup>4</sup> Ci riferiamo alla parte delle analisi parsoniane riferite ai processi di interiorizzazione-istituzionalizzazione nella quale la cultura da un lato è «...direttamente costitutiva della personalità», dall'altro assicura «...una condizione di «ottimizzazione» delle relazioni degli altri soggetti» (Parsons 1996: 41-45).

<sup>5</sup> È stato K. Jung a individuare le figure primordiali che distinguono le differenti civiltà. Esse «...sono le forme di rappresentazione più antiche e più generali dell'umanità. [...] [Costituiscono] il tesoro nascosto al quale l'umanità ha perennemente attinto, dal quale ha tratto alla luce i suoi dei e i suoi demoni e tutte quelle immagini e grandiose idee senza le quali l'uomo cessa di essere uomo. I maggiori e migliori pensieri dell'umanità si formano al di sopra delle immagini primigenie come sopra un disegno-base» (Jung 1947: 65). A queste ha dato il nome di archetipi e presiedono alla formazione delle differenti *Weltanschauungen* dei vari popoli.

<sup>6</sup> A questo proposito A. Honneth ha analizzato anni fa tre tipologie di riconoscimento partendo in negativo dalla posizione estrema di spregio, offesa od umiliazione, cioè dalla posizione di non-riconoscimento sociale, di riconoscimento negato osservando come in realtà «...i soggetti, al crescere della coscienza della loro individualità, sviluppano anche una crescente dipendenza dai rapporti di riconoscimento offerti dal mondo sociale in cui vivono» (Honneth 1993: 19). Il riconoscimento non è solo un presupposto razionale di rilevanza etica post-convenzionale che configura l'umanità propria nell'accettazione dell'umanità altrui come intimamente correlate, ma avvia una procedura teleologicamente orientata alla condivisione di un comune *modus vivendi* nella sfera pubblica al di fuori e al di là della *Lebenswelt* originaria.



bra passare obbligatoriamente attraverso il riconoscimento da parte dell'altro e, ancor più spesso, attraverso un mancato riconoscimento. «Ciascuno è individuo in quanto la sua irripetibilità è riconosciuta come sua identità da un altro [...]. Resterebbe, altrimenti, un semplice e inutilizzabile *vissuto di identità*» (Flores d'Arcais 1997: 22). Il termine «vissuto d'identità» immanentizza l'identità proceduralizzando ciò che nell'identità corre il rischio di cristallizzarsi in astratto. Dunque l'identità assume la proceduralità, l'evenemenzialità come condizione sostantiva della sua effettiva coerenza.

La nostra identità acquista visibilità e caratterizzazione morale attraverso il riconoscimento dell'altro e, nella sua valenza complessiva, si determina dalla collocazione che i soggetti si attribuiscono nella planimetria del loro vivere comune in base comuni orientamenti di valore o, più sociologicamente, al loro *habitus* pubblico. Se l'identità moderna è uno degli esiti della «svolta soggettiva», l'autenticità passa attraverso il riconoscimento intersoggettivo con il quale l'altro diviene «altro significativo» (cfr. Mead 1972), e con lui il progetto di cui è portatore.

Se l'identità presuppone la continuità e la permanenza del sé medesimo, l'*authenticós*, il porre se stessi in modo autentico, deve passare con tutta necessità attraverso lo sguardo dell'altro, connotarsi attraverso l'altro affinché sia possibile tornare a riflettere se stessi. Il rischio, quando questo salto non avviene, quando non si esce dalla propria *turris eburnea*, è quello di cadere in quell'incantesimo di cui già Narciso era stato vittima. D'altro canto e, al di fuori del mito, il mancato riconoscimento da parte dell'altro può indurre ad una reale distorsione e al conflitto che azzera ogni tensione progettuale. Se nello specchio la regina si sentirà dire che è brutta anziché bella, rinviando un'immagine di sé che la smiuisce o la umilia sarà spinta, come nella favola, a porre in atto violenze d'ogni tipo e a recrudescenze inumane<sup>7</sup>. Questo perché «La mia identità [...] la negoziò attraverso un negozio, in parte esterno e il parte interiore, con altre persone. È per questo che la nascita del concetto di identità generata interiormente dà una nuova importanza al riconoscimento» (Taylor 1998: 19). Si tratta allora di trovare un nuovo specchio libero da incantesimi e volto all'*autenticità orientata teleologicamente* che dia ragione di un vivere comune rispettoso delle differenze identitarie. *Si tratta allora di cercare nella congerie sociale i nuovi strumenti identitari e di spingere verso questi a discapito dei vecchi, per costruire forme alternative di aggregazione in base a identità definite fattualmente in una società, quale la nostra di inizio millennio, che, come da più versanti è stato detto, si connota come pluri-etnica e multi-culturale.* Ciò in nome di una logica connessionista ove «Connessionismo indica la correlazione fra due o più dimensioni senza precedenze *a priori*» (Cipolla 1997: 508), come epistemologia co-estensiva, «...che cerca di uscire dalle secche dell'individualismo monista da un lato, e dall'olismo sistemico, dall'altro» (ibid.: 509), per individuare [...] i legami concreti fra i dati di fatto, gli intrecci attraverso i quali si snoda l'agire sociale.

## II - L'IDENTITÀ MEDIATA DALL'ESPERIENZA CONOSCITIVA

Nessuno di noi avrebbe coscienza della propria identità se non fosse fra gli altri, se non esistesse «qui ed ora» gravitando in questo mondo e facendone esperienza.

Malgrado nella sua versione canonica l'identità indichi «...la visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali, che la definiscono come essere umano»<sup>8</sup>, essa indica pure «...un'esperienza individuale che non può mai essere comple-

<sup>7</sup> Nel mito di Narciso ho identificato l'identità individuale quale l'io, una sorta di «realtà interna», situata nel profondo dell'individuo. Nella favola di Perrault ho voluto indicare l'identità collettiva.



tamente scissa da quella sociale» (ibid.: 1315). L'esperienza è originaria rispetto al farsi dello strumentario conoscitivo. Non è la razionalità *a priori* che ci spiega chi siamo, ma piuttosto è il vivere che ci identifica.

Al di là, di ogni seppur esaustiva, definizione all'identità come *ex post* dell'esperienza inerisce una *ipseità sui generis* che coglie il «Sé proiettivo» nel suo tendere verso l'esterno (la società) e il «Me autoriflesso» con movimento inclusivo/esclusivo (di ripiegamento nichilistico e di esclusione degli altri). Il processo di identificazione, del quale facciamo esperienza nel corso della nostra vita, si dipana attraverso l'avvicinarsi di queste forze centripeta-introiettiva e centrifuga-proiettiva.

Il carattere del «Me autoriflesso»<sup>9</sup> subisce le influenze e le distorsioni provenienti dalle esperienze esterne. Ma è proprio la distorsione, il momento dialettico negativo, che può per paradosso ristabilire un equilibrio fra l'«Io» e il «Me», il soggetto e l'oggetto all'interno del giudizio riflettente e permette la costruzione di un «Sé» capace di presiedere all'esterno alla identificazione con altri Sé.

Ma andiamo con ordine. L'intelletto con il quale esploriamo e comprendiamo la realtà circostante è, mutuando la tesi lockiana, una *tabula rasa*, una lavagna in cui nulla è già scritto<sup>10</sup>, ma ove tutto – esperienze esterne e interne – viene progressivamente segnato. «...l'esperienza. È questo il fondamento di tutte le nostre conoscenze; da qui esse traggono la loro prima origine. Le osservazioni che facciamo sia intorno agli oggetti esteriori e sensibili, sia intorno alle operazioni interiori della nostra mente che percepiamo e sulle quali noi stessi riflettiamo, forniscono la nostra intelligenza di tutti i materiali del pensiero. Sono queste le due sorgenti da cui discendono tutte le idee che abbiamo, o che possiamo avere naturalmente»<sup>11</sup>. Il processo conoscitivo dà luogo alla formazione graduale del nostro Sé, che è, sostanzialmente, lo specchio rifrangente di una realtà esterna sempre già data e le cui proiezioni segnano i contorni del nostro io.

Secondo la lezione husserliana, se è vero che non vi è nulla di *a priori* nel farsi della conoscenza, è pur vero che ciò che diviene oggetto di comprensione è il fenomeno<sup>12</sup>, quella parte dell'oggetto che possiamo lambire nel suo limite esterno non attraverso la percezione bensì attraverso l'intenzionalità e facendo *epoché*<sup>13</sup>. Il che significa che «Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto (cfr. Husserl 1969: 65), secondo il quale gli oggetti di conoscenza sono così come sono. La «cosalità» non è una realtà che si rappresenta da sé»<sup>14</sup> e che si rifrange nella nostra mente trasformando stimolando e l'orizzontarsi nell'intramondano e la scoperta. Essa viene evocata dalla nostra intenzionalità e manipolata dalle nostre categorie conoscitive. La conoscenza degli oggetti presenti nel nostro universo di senso comune è perciò l'esito di una esperienza intenzionale, un rap-

interna» che include: *a*) una qualche percezione della continuità del Sé; *b*) una configurazione dei vari tipi di bisogni e di disposizioni; *c*) una proiezione ideale di un Sé futuro.

<sup>9</sup> Avremo modo di distinguere il «Me autoriflesso» dal «Sé» come formulato in ambito fenomenologico da E. Husserl e sociologico da E. Mead.

<sup>10</sup> «Un foglio bianco, privo di ogni carattere, senza alcuna idea» (Locke 1951: lib. II, p. 36).

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Il fenomeno è inteso nella duplice accezione kantiana e husserliana. Secondo I. Kant, l'oggetto che si presenta alla conoscenza è un fenomeno, ovvero – secondo la distinzione introdotta nella *Dissertatio* del 1770 – appare solo nella sua relazione con il soggetto conoscitivo, e non quale esso è in sé al di fuori di questa relazione (cfr. Kant 1983a). Il fenomeno che E. Husserl intende non è ciò che appare ma *la realtà stessa in quanto si presenta alla coscienza*. Così, fenomenologicamente, «...tutto ciò che si offre a noi [...] deve essere assunto così come si offre e solo nei limiti in cui si offre» (Husserl 1979: 43). Il mondo perde così il suo antico carattere trascendente e la sua esistenza viene correlata alla coscienza di cui è fenomeno.

<sup>13</sup> L'*epoché* di husserliana memoria indica la «messa tra parentesi» di ogni concezione pregiudiziale sulle cose per descrivere il mondo dei fenomeni.



porto di correlazione fra il dato percepito e l'atto percettivo. In questo senso, l'oggetto viene intenzionato e il soggetto, nel suo rivolgersi attivo verso l'oggetto, configura qualcosa di esterno a se stesso e, al contempo, di intenzionalmente illuminato dall'attività conoscitiva. Se però di questo tavolo, di questa lampada si può dire che è un tavolo o una lampada, ogni affermazione volta all'identificazione del soggetto inteso come «Sé coscienziale» si rifugia e non può essere assolta nella pura descrizione fenomenologica.

Se la coscienza è sempre un'intenzione rivolta all'oggetto e non c'è coscienza senza contenuto correlativo, tuttavia essa non è riducibile a «cosa» o a semplice effetto di associazioni, ma è sempre rivolta a un contenuto, si pone come un atto che intende qualcosa, un atto intenzionale. Husserl ha in qualche modo esplicitato in carattere desiderativo attraverso l'intenzione – di un qualcosa che appartiene originariamente, *ab imis*, alla nostra identità coscienziale. Sottolineerei perciò sia l'intenzionalità caratterizzante l'attività conoscitiva che l'*epoché* come modo del conoscere che non è volto a giudicare la realtà ma a identificare colui che l'osserva. Perciò l'*epoché* fenomenologica mi vieta «...eo ipso anziché l'attuazione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere e dell'essere così e di tutte le modalità d'essere dell'esistenza spazio-temporale del «reale»» (ibid.: 66). Con essa pervengo alla «sospensione della tesi del mondo», ma rivolgo altresì ad una prima identificazione del mio Sé. L'«Io», perciò, volgendo al primo gradino della proceduralità identitaria distingue il «Sé» come oggetto intenzionato a-partire-da il mondo circostante di cui fa esperienza *a posteriori* e che contemporaneamente emerge da un atto intenzionale, da una volontà (intenzionalità). Nel proiettarsi al di fuori di se stesso attraverso l'intenzionalità e la messa fra parentesi di ogni giudizio l'individuo si conosce nota controfattualmente. Questa palesa un nucleo irriducibile in cui si configurano i vari tipi di bisogni, di disposizioni e il «Sé proiettivo».

Di contro, esistere equivale ad «essere nel mondo», esser-ci intenzionalmente fra gli altri. «La vita è sempre un vivere-la-certezza-del-mondo, un modo di attuarla» (Husserl 1967: 170). Il mondo della vita è perciò il terreno di qualsiasi prassi reale o possibile. L'identità è quindi una connotazione eminentemente sociale dell'esistere come *ex se*. «mi pongo fuori da» dalla mia crisalide per risalire, attraverso i sentieri del vivere collettivo, verso la mia stessa identità riflessivo-intenzionale. Partiamo dunque dal presupposto che siamo qui ed ora, fuori dall'ipseità intesa come stato solipsista, autopoietico ed autoreferenziale del soggetto, e che, essendoci, ci troviamo dinanzi alla «caduta» che dall'autenticità ci volge all'inautentico, nel gorgo della vita quotidiana<sup>15</sup> ove l'io diviene il noi, ovvero Si impersonale.

Se, nell'atto del riflettere «dentro», per così dire, il mio «me medesimo», io mi conosco veridicamente (che altro potrei fare e a che fine ingannare me stesso quando mi trovo fuori dal guado umano?), il «Sé» è ciò che dell'io si concepisce prospetticamente nell'atto dell'agire con gli altri<sup>16</sup>. Una condizione limite quella del «Me», uno stato infracoscienziale in cui insieme all'io gravita la rappresentazione degli altri<sup>17</sup>. È in quel principio ponte che istituisce l'identità come condizione dell'agire autentico.

<sup>15</sup> Scrive M. Heidegger nella sua opera più nota «...l'Esserci è spinto in un'estraniamento in cui nasconde a se stesso il suo più proprio poter-essere. [...] Noi chiamiamo questo "moto" dell'Esserci nel suo proprio essere caduta. L'esserci da se stesso e in se stesso nella infondatezza e nella nullità della quotidianità inautentica» (Heidegger 1976: 320-323).

<sup>16</sup> Uso volutamente «me» piuttosto che «io» indicando in tal modo l'autoriconoscimento come un atto del conoscere che si determina proprio nel nostro essere nel mondo. Il «me» è la categoria retroattività dell'agire con gli altri. Perciò, come scrive P. Jedlowski, «L'esperienza non è solo ciò che viviamo quotidianamente né solo ciò che impariamo a fare: è anche il processo attraverso cui prendiamo atto di ciò che viviamo e tentiamo decifrarne il senso [...]. Qui l'idea di esperienza contiene un riferimento all'autoriflessività» (Jedlowski 1999: 165).



Mentre ogni azione individuale volta verso noi stessi ci spinge verso consapevolezza autoreferenziali, l'agire ci induce spontaneamente alla coscienza di esser(c)i con o contro gli altri nel mondo. Non l'uomo che si erge a divinità dopo il «disincantamento dalle immagini religiose», ma il noi come *conditio per quam* dell'identità che si istituisce nel «Me». Il «Me» indica la categoria esistenziale<sup>18</sup> nella quale si inquadra l'identità quale concetto (*cum capio*) che include insieme il riconoscimento degli altri (attraverso l'agire) e l'autonomia individuale. L'attività conoscitiva si traduce in agire. In essa l'individuo qualifica con se stesso il proprio orientamento identitario: chi è attraverso il che cosa vuole fare e nello stesso tempo il «Me coscienziale» e il proprio «Sé teleologicamente orientato». Perciò J. Habermas scrive «Agiamo autonomamente se obbediamo a quelle leggi che sono accettabili con buone ragioni da tutti gli interessati in base a un uso pubblico della ragione» (Habermas 1998: 98). L'agire, come scriveva H. Arendt, «...la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo»<sup>19</sup>. Il rapporto cooriginario non solo tra l'essere/vita ma tra l'azione/vita. L'attività umana dunque non come attributo della vita ma come sua essenza. L'uomo infatti vive nel mondo ovvero «nello spazio pubblico» in quel *in-fra* che mette in relazione e separa gli uomini. Il mondo è ciò che determina la *condizione* umana (o l'*Erlebnis*): «Qualunque elemento entri a far parte del mondo umano, per disposizione spontanea o per iniziativa dell'uomo, diviene parte della condizione umana. L'urto della realtà del mondo con l'esistenza umana è percepito e accolto come una forza condizionante. L'oggettività del mondo – il suo carattere oggettivo e cosale – e la condizione umana si integrano reciprocamente; poiché l'esistenza umana è un'esistenza condizionata, sarebbe impossibile senza le cose, e le cose sarebbero un coacervo di enti privi di relazioni, un non-mondo, se non condizionassero l'esistenza umana»<sup>20</sup>. L'agire, come prassi dell'intesa che segue l'attività conoscitiva, dà luogo simultaneamente ad una procedura identitaria<sup>21</sup>.

L'idea, per altro antica e riconducibile allo *zoón politikón*, che l'uomo sia volto all'agire come attività intersoggettiva non esclude tuttavia il rischio dell'inautenticità. Anzi terremmo a pensare che sia effettivamente inautentica, senza il vaglio pre e post riflessivo offerto dal «me», anche solo perché intrisa di una *Zweckrationalität* che, nella sua materialità, non tange l'ipseità, non raggiunge le soglie dell'io. E, tuttavia, l'affermarsi dell'identità attraverso l'onere della prova rappresentata dall'altro è uno dei luoghi cognitivi più suggestivi per chi è abituato a prescindere dalle facili emozioni, per discriminare, sul piano razionale, ciò che ha ragion d'essere (la propria identità) da ciò che non ne ha (la differen-

appare ai nostri sensi, la rappresentazione ne è la sua fotografia mentale, è ciò che può essere adoperata nell'attività riflessiva *ex post* (cfr. Kant 1983b: *Analitica dei principi*).

<sup>18</sup> Uso il termine «categoria» nell'accezione aristotelica di «sostanza» che indica la capacità di sussistenza, indipendente da tutto fuorché da se stessa, «sostanza prima» appunto (cfr. Aristotele 1984).

<sup>19</sup> Arendt (1999: 7): «Con il termine *vita activa* propongo di designare tre fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire; esse sono fondamentali perché ognuna corrisponde ad una delle condizioni di base in cui la vita sulla terra è stata data all'uomo». Nella stessa opera Arendt distingue l'agire (riportato sopra) da: 1) «L'attività lavorativa che corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano [...]. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa». 2) «L'operare che è l'attività corrispondente alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana [...] La condizione umana dell'operare è l'essere-nel-mondo». 3) «L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo» (ibid.).

<sup>20</sup> Ibid: 11.

<sup>21</sup> Cipolla la distingue con il «co» la prassi identitaria quale «esito che dipende da più monadi. Auto che si rapporta ad etero e viceversa [...]. Relazione che presuppone il fare e il comunicare di due autonomie relative» (Cipolla 1997: 401).



za come discriminazione). Perché, di fatto, su cosa si baserebbe l'identità, se non sulla falsa coscienza dell'io come diverso, distinto, «altro», appunto, rispetto a tutti gli altri io? Se nello sviluppo individuale «...i sentimenti morali dipendono essenzialmente dai legami di amicizia e di fiducia [...] e la condotta morale è basata in gran parte sulla necessità di ottenere l'approvazione dei propri associati [...] una volta accettata una moralità dei principi, gli atteggiamenti morali non sono più unicamente collegati al benessere e all'approvazione di particolari individui o gruppi, ma sono determinati da una concezione del giusto scelta indipendentemente da questi fattori contingenti» (Rawls 1983: 389). L'identità è l'effetto retroattivo del riconoscimento dell'altro che, di là dalla negazione, lo riassume in sé con un movimento di inclusione dialettica. Solo a partire dal tu l'io esiste.

In barba al principio cartesiano del *J'affirme que je suis je*, a dispetto di tre secoli di modernità basati sull'Io sono (Io esisto in quanto pongo me stesso in una vertiginosa soggettività autoreferenziale), l'individuo vive di relazioni che lo qualificano e gli forniscono al tempo stesso elementi di riconoscibilità. Non è possibile isolare una dimensione pura della soggettività neppure sul piano della proceduralità conoscitiva e quest'ultima, nella misura in cui si costituisce come identità, è sempre fortemente dipendente dai fenomeni intramondani.

### III – L'IDENTITÀ COME RAPPRESENTAZIONE SOCIALE

Una volta il colore, l'età, il sesso identificavano e distinguevano i luoghi e la storia e ancora le tradizioni e le usanze univano e cementavano e, per convesso, ergevano steccati fra i «vissuti di identità». Oggi il concetto di identità tanto discusso, indagato e – a nostro modo di vedere – stigmatizzato da categorie obsolete, non sembra dar ragione delle nuove e diverse forme di aggregazione sociale di tipo identitario. Se il fondamento dell'identità nelle società tradizionali era situato all'interno delle società, oggi questa ha acquistato connotati inter-sociali, reticolari, trasversali. È il prodotto di un insieme di orientamenti in cui convergono individui provenienti da diverse tradizioni. Esprime un carattere processuale e autoriflessivo.

Ciò perché come espressione intenzionale e riflessiva il «Me» coglie un aspetto inconsueto della rappresentazione sociale. Pur descrivendo intenzionalmente un criterio di analogia e differenza fra l'io e l'altro, fra l'*ego* e l'*alter*, nell'esercizio della stessa attività di rappresentazione palesa un fine intrinseco, quello che noi avremo modo di definire come «riflessività teleologicamente orientata» e che consiste nel costruire un progetto di vita che ottenga il riconoscimento da parte degli altri, ovvero che induca gli altri a identificarsi.

Partiamo anzitutto dal fatto che l'identità collettiva si forma in un momento successivo a quello dell'identità individuale determinatasi – come abbiamo avuto modo di descrivere – attraverso la stessa attività del conoscere. L'identità individuale precede di un passo quella collettiva e, come nel gioco di «Achille e la tartaruga», da quest'ultima non viene mai raggiunta<sup>22</sup>. «La nostra identità è, perciò, anzitutto, una capacità autonoma di produzione e di riconoscimento del nostro io: situazione paradossale, perché si tratta per ciascuno di noi di percepirsi simili agli altri (dunque di potersi riconoscere e nello stesso tempo essere riconosciuto) e di affermare la sua differenza in quanto individuo» (Melucci 1992 38) attraverso il «Me autoriflesso» e il «Sé proiettivo».

<sup>22</sup> Sul piano sociale, storico e antropologico l'identità implica di fatto: a) il possesso di un memoria o tradizione comune; b) il mantenimento dei requisiti della riproduzione di forme culturali (linguaggio comune e prospettiva interpretativa dei metodi di trasmissione condivisi); c) il progetto di realizzazione nella forma dell'adempimento di un mandato normativo o estetico.



Il «soggetto umano» – scriveva Husserl – è «senz'altro un essere intersoggettivo», e tale intersoggettività va compresa in due sensi: in primo luogo gli altri sono me nella misura in cui tanto io quanto gli altri, vivendo in un mondo e in una storia analoghi, condividiamo opinioni, cognizioni, segni linguistici; in secondo luogo, tuttavia, l'intersoggettività risulta presente in me come un *telos*, di cui dapprima non sono cosciente, ma che si auto-chiarifica nell'esercizio della mia capacità intenzionale: espressiva, culturale, psicologica, ecc.

Perciò stesso l'intersoggettività non può essere intesa come un momento di passività naturale legata alla mia stessa natura aggregativa e che il pensiero classico ha definito ora in maniera positiva come naturale estrinsecarsi della *politeia* individuale (Aristotele), oppure, negativamente vedendo nell'uomo la belva atta a sopraffare l'altro (Th. Hobbes) o, mediando fra le opposte tendenze e affermando che l'uomo si volge agli altri per necessità derivate dalla sua propria natura descritte in quella «insocievole socievolezza» di ascendenza kantiana. Paradossalmente l'identità, per essere definita, presuppone un certo grado di reciprocità fra uguali, che si riconoscono tali all'interno di un progetto comune. L'agire intramondano teleologicamente orientato stigmatizza il processo di identificazione. Questo perché l'agire intramondano, secondo la definizione coniugata fra l'agire della Arendt, il conoscere stigmatizzato fra la concezione lockiana e husserliana «non è solo ciò che viviamo quotidianamente né solo ciò che impariamo a fare: è anche il processo attraverso cui prendiamo atto di ciò che viviamo e tentiamo di decifrarne il senso» (Jedlowski 1999: 165). Qui l'idea di esperienza contiene un riferimento alla autoriflessività, come capacità di elaborare un vissuto e con esso se stessi<sup>23</sup>.

È nella stessa natura riflessiva della rappresentazione di identità che si mostra la natura autentica dell'agire intramondano: costruire un «recinto vitale», un sistema che sia in equilibrio fra l'etero e l'autoporsi, l'etero e l'autoreferenza e che, soprattutto, ottenga il riconoscimento degli etero, ovvero che induca gli altri a riconoscerlo e forse a riconoscersi. Quel progetto non riguarda l'oggetto dell'esistenza bensì la sua forma, non i modi concreti dell'agire ma il limite di quello spazio dell'agire. È una «forma vuota» e tuttavia traccia il confine della sfera pubblica proprio nell'accettazione di regole comuni.

L'identità non deve corrispondere, perciò, alla macro-frammentazione sociale che individua parti di popolazione in base a tradizioni, usi, costumi differenti, ma può essere ridefinita in base alla accettazione di regole che includono parti differenti e fin qui inavvicinabili della società. Le regole corrispondono da questa particolare prospettiva a «...procedure per stabilire come si può valutare in modo imparziale un conflitto d'azione moralmente rilevante» (Habermas 1994: 54). E prendendo spunto dalla teoria di Kohlberg sulla natura della morale, l'agire nell'accezione arendtiana può esistere solo presupponendo che gli individui abbiano raggiunto un sufficiente sviluppo morale che consenta loro di distinguere fra giudizi morali giusti e giudizi morali errati. Moralmente giusto è ciò che, ritenuto valido intersoggettivamente, ha perciò stesso determinato una condivisione adagiata sul farsi di giudizi riflettenti resi possibili dal comune vissuto.

Quel che è ancora da definire sono le regole che presiedono alla formulazione del criterio e, facendo un passo in avanti, è necessario comprendere quale natura hanno queste regole. La loro natura e teleologica e deontica, indicano il fine comune di una società e al contempo i modi della sua stessa attuazione, riguardano insieme i criteri generali dell'agire e gli stadi dello sviluppo collettivo. Ora, «Se è vero che la nostra identità si fonda [...] su un riconoscimento reciproco tra noi e gli altri, allora l'identità contiene una tensione irri-

<sup>23</sup> Come scrive lo stesso Jedlowski «L'individuo' è un soggetto responsabile del proprio destino, cioè chiamato a esercitare delle scelte sul proprio cammino biografico. Ma per poter scegliere la propria strada, naturalmente, bisogna essere capaci di riflettere sulle proprie disposizioni e sulle proprie aspirazioni [...] è un soggetto non vincolato in modo univoco dalle tradizioni: alla domanda "come devo vivere?" è costretto dunque a rispondere solo interrogando se stesso» (Jedlowski 1999: 165).

solta e irrisolvibile tra la definizione che diamo di noi stessi e il riconoscimento che gli altri ci danno. L'identità comporta un divario tra l'auto-identificazione e l'identificazione che ci viene dall'esterno» (Melucci 1992: 39).

In tal senso essa nell'antica Grecia era identificata nell'uguaglianza di appartenenza. Appartenere alla stessa *polis* rendeva i cittadini uguali fra di loro, *omoios* appunto. L'identità si fonda oggi sull'interazione fra individui il cui grado di sviluppo permette loro di accettare le medesime regole. Non presuppone né la differenza né l'uguaglianza ma la similitudine. Non corrisponde metaforicamente al buio nel quale le differenze individuali perdono la loro distinguibilità, in quella notte della ragione in cui «tutte le vacche sono nere», ma alla coalescenza, a quella radura chiaroscurale nella quale si sedimenta un comune vissuto nella tolleranza [...] intesa come [...] che sconta il pluralismo e gradua a scala l'indulgenza verso l'altro fin verso i regni oscuri, anche se mai cancellati, dell'intolleranza (Cipolla 1997: 2983); in quella posizione originaria in cui «...la posizione originaria [fa] astrazione dagli aspetti contingenti del mondo sociale e non [ne è] influenzata» (Rawls 1994: 38) perché «...nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo *status* sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili» (Rawls 1983: 28). Il chiaroscurale è dato dal senso condiviso sul piano proiettivo dell'intesa per il vivere comune.

Nella teoria rawlsiana viene esclusa ogni identità pregressa. È possibile una intesa in base ad una identificazione progettuale che prescinde da ogni contesto/contingenza, il mio universo di senso mi identifica in base ad una autenticità teleologicamente orientata. Prendendo in parte le distanze dalla affascinante *fictio theoretica* di J. Rawls, è tuttavia possibile comprendere come l'identità determinatasi mediante l'autenticità riflessiva richiede la ripresa del contratto sociale da un certo livello di *accordo morale* su ciò che costituisce i giusti termini di cooperazione sociale tra individui che, essendo ragionevoli, si guardano l'un l'altro come cittadini liberi e uguali e affinano le procedure di consenso progettuale<sup>24</sup>. Il «co» al posto dell'uno dunque come «Esito che dipende da più monadi. Auto che si rapporta ad etero e viceversa [...] Relazione che presuppone il fare e il comunicare di due autonomie relative» (Cipolla 1997: 401) da cui risalire lungo la piena dei processi identitari attraverso la prassi di riconoscimento per intersezione.

#### IV – CONCLUSIONI: L'IDENTITÀ NELLA TOLLERANZA

Risulta chiaro come l'obiettivo della sociologia contemporanea non può che essere la messa in pratica, sul piano epistemologico e metodologico, del pluralismo. Un sapere è sempre il potenziale di un altro. Un modello di vita, un insieme di credenze, un sistema di valori conduce con movimento dialettico ad un altro ancora. Ciò permette di uscire dall'e-gocentrismo di un orientamento rivolto ad una razionalità finalizzata di volta in volta al proprio successo, e ci indirizza verso la necessità del confronto culturale e dell'intesa, verso il riconoscimento delle diverse individualità e dei modelli alternativi di vita<sup>25</sup>. Il pluralismo

<sup>24</sup> Perciò gli individui rintracciano la loro identità proceduralizzata quando, fra eguali, sono disposte a proporre dei principi e criteri che facciano da equi termini di cooperazione e a rispettarli volontariamente, una volta sicure che gli altri faranno lo stesso» (Rawls 1994: 61-68). Se ciò non fosse possibile, se non esistesse nessun supporto concettuale alla simmetria dei cittadini nell'esercizio dell'autenticità teleologicamente orientata da principi comuni, allora non ci sarebbe altra possibilità di esistenza se non nella fenomenologia di comportamenti irragionevoli o nelle forme, ancor più irragionevoli, dell'autosacrificio, o dell'annichilimento volontaristico a favore del prossimo.

<sup>25</sup> Come scrive A. Melucci: «Nell'accostarci alle differenze siamo ancora eredi della modernità e il metodo per affrontare i problemi è tuttora caratterizzato dalla logica binaria del "o...o". Stiamo ancora cominciando con fatica e con molta riluttanza ad entrare in un mondo in cui l'unica logica



che si è affermato mentre assistevamo al progressivo crollo delle ideologie è l'elemento identificante della nostra cultura: vale per le morali quanto per le forme di vita. È divenuta, questa, una consapevolezza ineliminabile.

La procedura di identificazione non determina identità stabili ma individui che si connotano attraverso l'agire di arendtiana memoria. I presupposti di senso che in esso ineriscono qualificano un meta-principio in grado di presiedere ai processi di co-riconoscimento in base a regole comuni.

L'identità come procedura richiede però un consenso *ab imis* fondato sulla condivisione di valori fra gruppi di individui accomunati dal fine che si propongono di raggiungere.

Fenomeni come quelli della globalizzazione finanziaria, delle migrazioni verticali, dell'ingegneria genetica, dell'intelligenza artificiale hanno avuto effetti inimmaginabili sull'omeostasi sociale così come risultano tuttora imprevedibili alla scienza sociale. È sempre meglio perciò adottare criteri parziali per risolvere questioni concrete così come è più saggio astenersi dal legiferare sull'avvenire, dal formulare diagnosi irreversibili. I conflitti per il riconoscimento di chi è escluso, per fare solo qualche riflessione a margine, sono superabili solo attraverso un'ottica relativista e relazionista, attraverso una parcellizzazione dello spazio pubblico che eviti il conflitto<sup>26</sup>.

Prendendo le mosse dal criterio di riconoscimento identitario immanentizzato nelle procedure dell'agire, l'io si costituisce soggetto a partire dal riconoscimento del tu e non dalla sua negazione: «L'altro come attribuzione di rilevanza»<sup>27</sup>. E se vero che la tolleranza «non può rendere felice nessuno», la stessa necessità di superare quello stato di *homo homini lupus* di hobbesiana memoria rende necessaria la stipulazione di un patto fondato sul riconoscimento e sulla tolleranza postulata da Costantino Cipolla come «uno dei cardini teorici e pratici della convivenza civile nell'ambito delle società comunicazionali» (Cipolla 1997: 2982). Il principio del riconoscimento orientato teleologicamente non segna il confine di un mondo obsoleto di eguali, ma costituisce il referente che sbarra l'accesso ad ogni negazione solipsistica<sup>28</sup>. Poiché il criterio del riconoscimento, della disponibilità, del dialogo è il fondamento della retroattività identificatoria. Tolleranza come principio fondamentale della relazione tra individui, «empatia che domanda reciprocità», distruzione di feticci solipsistici eretti a dèi dalla coscienza contemporanea. Ovvero nella società odierna l'identità classicamente intesa avrà ancora la funzione di paradigma distinguente con tutte le connotazioni limitative che questa stessa reca con sé ma attraverso diversi *relé motivazionali* legati all'autenticità.

IGNAZIA BARTHOLINI

*Dipartimento di Sociologia  
Università di Palermo*

<sup>26</sup> Relazionismo inteso come «...premessa che istituisce la società e...come azione reciproca che governa il sapere sociale» (ibid.: 2420).

<sup>27</sup> Ibid., p. 101.

<sup>28</sup> C. Cipolla metaforizza quest'ultima condizione attraverso l'immagine dell'uomo cinghiale. È il cinghiale l'animale che conosce «la solitudine fra bosco e bosco, fra tramonti ed albe». Vive la «vita di branco senza mai farsi vedere». Rappresenta la «fuga verso i propri rifugi» [...]. Cinghiale certo «...che corre il rischio [...] di vedere l'altro a partire dalle proprie categorie concettuali (ma che alla fine) si apre all'altro da sé, che si estende alla vita, che tende ad empatizzare anche l'etero più lontano

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDT H.  
(1994) *Vita activa*, Bompiani, Milano.
- ARISTOTELE  
(1981) *Analitici secondi*, Laterza, Bari.  
(1982) *La Metafisica*, Goffredo, Napoli.  
(1984) *Organon*, Laterza, Bari.
- BARTHOLINI I.  
(2000) *Cultura come semantica della mediazione*, in CIPOLLA C. (a cura di) (2000).
- CIPOLLA C.  
(1997) *Epistemologia della tolleranza*, F. Angeli, Milano.  
(2000) (a cura di) *Principi di sociologia*, F. Angeli, Milano.
- ERIKSON E.  
(1968) *Identity, youth and crisis*, Norton, New York.
- FLORES D'ARCAIS P.  
(1997) *L'etica del finito*, in «MicroMega '97 - Almanacco di filosofia», pp. 7-28.
- HABERMAS J.  
(1994) *Teoria della morale*, Laterza, Bari.  
(1998) *Lotta per il riconoscimento nello Stato di diritto democratico*, in HABERMAS J. - TAYLOR CH. (1998), p. 98 ss.
- HABERMAS J. - TAYLOR CH.  
(1998) *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- HEIDEGGER M.  
(1976) *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- HONNETH A.  
(1993) *Riconoscimento e disprezzo*, Rubettino, Messina.
- HUSSERL F.  
(1967) *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Bollati Boringhieri, Torino.  
(1969) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Utet, Torino.  
(1979) *Ricerche logiche*, Utet, Torino.
- JEDLOWSKI P.  
(1999) *La trasformazione dell'esperienza*, in LECCARDI C. (a cura di) (1999).
- JUNG K.  
(1947) *Sulla psicologia dell'inconscio*, Astrolabium, Roma.
- KANT I.  
(1983a) *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma e principiis*, Laterza, Bari.  
(1983b) *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari.
- LECCARDI C. (a cura di)  
(1999) *Limiti della modernità*, Carocci, Roma.
- LOCKE J.



- MEAD G.H.  
(1972) *Mente, sé e società*, Giunti - Barbera, Firenze.
- MELUCCI A.  
(1992) *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Feltrinelli, Milano.  
(1999) *Diventare persone*, in LECCARDI C. (a cura di) (1999).
- PARSONS T.  
(1996) *Il sistema sociale*, Ed. di Comunità, Milano.
- RAWLS J.  
(1983) *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.  
(1994) *Liberalismo politico*, Ed. di Comunità, Milano.
- SARTRE J.-P.  
(1973) *L'essere e il nulla*, Einaudi, Torino.
- TAYLOR CH.  
(1998) *La politica del riconoscimento*, in HABERMAS J. - TAYLOR CH. (1998).