

NE' ECO NE' NARCISO

1. Il "paradosso" dell'identità'

Cosa si deve sapere di un uomo per stabilirne l'identità? Quel che lo caratterizza specificamente, oppure a quali categorie appartiene? E cosa si deve sapere di se stessi per rispondere alla domanda «chi sono?»? E poi, si tratta davvero di un sapere? Di qualcosa che bisognerebbe scoprire - dentro di sé o gettando lo sguardo al di là di sé - oppure di qualcosa che si costruisce giorno dopo giorno?

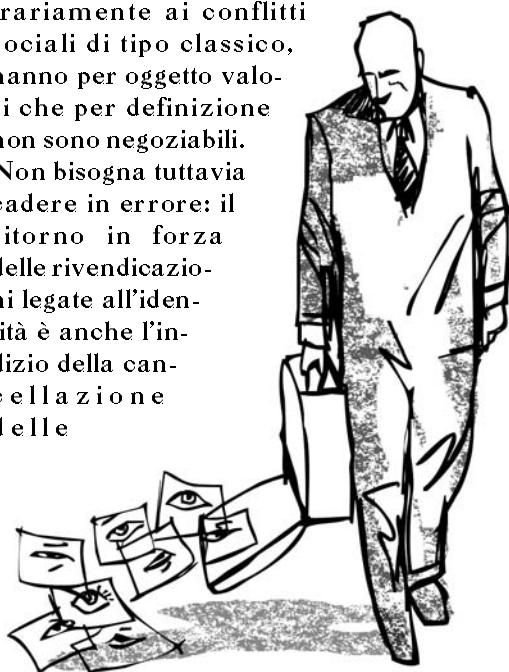
Di fatto, studiare il concetto di identità significa affrontare una serie di paradossi. Il primo consiste nel fatto che l'identità indica nel contempo ciò che ci distingue dagli altri e ciò che ci rende simili a loro o a taluni tra loro. L'identità rinvia tanto allo specifico quanto all'identico, tanto al simile quanto al dissimile, tanto alla differenza quanto alla somiglianza. Da un lato, essa risponde a una logica di definizione del soggetto («chi sono?»), dall'altro a una logica di appartenenza («su cosa si fonda la mia socievolezza?»). Nel primo caso, dice in che cosa differisco da ognuno che non sia me. Nel secondo, fonda il legame sociale che mi unisce a tutti coloro che condividono gli stessi

valori simbolici, le stesse pratiche sociali, le stesse forme di linguaggio. Il concetto di identità si articola in modo dialettico con l'interfaccia dell'appartenenza e della singolarità. Il "grande disagio" vissuto nella modernità ha a che vedere con la cancellazione o con la messa al bando delle differenze, e quindi delle identità. Nel contempo, però, il problema dell'identità si pone soltanto a partire dal momento in cui l'individuo può costituirsi in fonte sufficiente di determinazione di sé. Ciò significa che l'interrogativo attinente l'identità nasce sia dalla cancellazione delle differenze, sia dallo sboccio dell'ideale dell'espressione del sé. La domanda di identità è una domanda antmoderna, nella misura in cui la modernità continua incessantemente ad estendere l'indistinzione, ma si esprime nella categoria - irreversibile - della modernità: la preoccupazione per il sé. «L'identità è un fatto di decisioni»² - osserva Remotti - in quanto «è costruzione; ma essa implica anche uno sforzo di differenziazione»³ che contrasta tutto ciò che porta al livellamento. Infatti essa spezza i parziali legami "culturali" che possono esistere con i popoli vicini, ma anche cerca di infrangere e contenere l'onda del tempo

che tutto tende a sgretolare e uniformare, secondo una legge di tipo entropico: «l'identità è infatti costruita differenziandosi od opponendosi sia all'alterità, sia alle alterazioni. Proprio in quanto costruzione, l'identità si presenta come una riduzione drastica rispetto alle possibilità di connessione e come un irrigidimento massiccio rispetto all'inevitabilità del flusso [...] : si strappano legami, si interrompono connessioni per dar luogo alle costruzioni dell'identità e i soggetti dell'identità manifestano in questa maniera la loro forza, il loro potere. "De-cidere" l'identità è un "re-cidere" le connessioni che altrimenti la imbriglierebbero e la soffocherebbero. Decidere l'identità è anche però un elevare costruzioni al di là del magma del mutamento, sottraendole al flusso de-struttivo che permane al fondo di ogni vicenda. Decidere l'identità è dunque violenza contro le ragnatele delle connessioni; ma è anche tentativo talvolta eroico (e irrinunciabile) di salvazione rispetto all'inesorabilità del flusso e del mutamento⁴. Significa avere un "volto", non essere una poltiglia.

In secondo luogo – e qui troviamo il secondo paradosso – l'identità non è solamente un concetto psicologico con il cui ausilio si cerca di cogliere l'aspetto fondante della coscienza del sé. E' anche un termine politico e sociale. Già la decolonizzazione, dopo il 1945, aveva avuto quale motore essenziale la negazione del riconoscimento della personalità specifica dei colonizzati, e di conseguenza la loro volontà di affermare un'identità collettiva minacciata non solo da un potere politico-economico dominante ma da un'eterocultura imposta. Contro la negazione o l'oblio di un proprio passato, essa è pertanto andata di pari passo con la riappropriazione di una memoria. Oggi, la globalizzazione stimola le prese di coscienza identitarie nella misura in cui tende a sradicare le identità. Anche la

moda dell'ecologia testimonia una ricerca di "autenticità" che non è priva di rapporti con l'identità. La rivendicazione dell'identità appare così come il terzo elemento di un trittico storico: prima si è chiesta la libertà, poi l'eguaglianza e infine l'identità. Le società contemporanee evolvono verso un pluralismo crescente, che si traduce nell'emergere di una pluralità di identità. Le rivendicazioni legate all'identità (linguistiche, etnoculturali, religiose, sessuali e così via) fioriscono da ogni parte, alimentando dibattiti appassionati. Queste rivendicazioni non aspirano soltanto alla dignità nell'eguaglianza, ma prima di tutto ad un riconoscimento che ormai non si può più confinare nello spazio privato. L'ingiustizia per eccellenza non risiede più soltanto nelle "ineguaglianze", ma anche nel rifiuto di riconoscere le identità, reali o postulate. All'esigenza quantitativa di redistribuzione (delle risorse e dei beni) si sostituisce l'esigenza qualitativa e morale di un riconoscimento di tali identità. Questi conflitti identitari sono tanto più difficili da risolvere in quanto, contrariamente ai conflitti sociali di tipo classico, hanno per oggetto valori che per definizione non sono negoziabili. Non bisogna tuttavia cadere in errore: il ritorno in forza delle rivendicazioni legate all'identità è anche l'indizio della cancellazione delle



identità. Abbiamo dinanzi delle rivendicazioni di identità, dei simulacri di identità (pseudo-riradicamenti folcloristici, rianimazione artificiale di tradizioni prive della benché minima portata sociale, concorrenza delle memorie), molto più che non delle identità reali. Se il problema dell'identità impregna così tanto le coscenze, è perché le mobilità prima di tutto intorno ad un oggetto perduto, o incerto, che si trasforma continuamente. Si desidera tanto più intensamente che la propria identità venga riconosciuta quanto più si ha la sensazione di non averne più una.

Di più: la consacrazione dell'autonomia come norma ultima si è sostituita ai "grandi racconti" che un tempo conferivano senso alla vita di ciascuno. L'individuo deve ormai determinare da solo il senso della sua esistenza, affinchè essa possa collocarsi in una prospettiva di durata. Per fare ciò, è costretto a dire ciò che è o ciò che intende essere, perché enunciare la propria identità è, oggi più che mai, una maniera per produrre senso. Ma anche questa esigenza è in sé paradossale. Quella stessa modernità che ingiunge di rispondere alla domanda «chi sono?» pretende infatti di assicurare l'autonomia del soggetto in un mondo in cui i punti di riferimento vanno cancellandosi, vale a dire in un mondo in cui l'identità non può più essere data per scontata. Essa mette in primo piano la nozione di identità mentre incessantemente continua a promuovere l'Identico. La sensibilità egualitaria impone agli individui di differenziarsi nella somiglianza, di agire per assicurarsi uno "sviluppo della personalità" su uno sfondo di indistinzione. È un compito faticoso: la crisi dell'identità non è priva di legami con la componente depressiva o malinconica della vita odierna.

In queste condizioni, può essere grande la tentazione di scegliere la soluzione più facile, di credere che il passato sia l'unico

depositario dell'identità perduta, considerata a mo' di essenza o di deposito intangibile... Il fatto è che con questo concetto le cose vanno come con molti altri: il cattivo uso che se ne può fare scredita tale uso senza screditare nel contempo la nozione, ma la nozione in sé non può far dimenticare i cattivi usi che se ne possono fare. L'identitarismo può sfociare nel meglio come nel peggio, ispirare la più aggressiva xenofobia o il più disinteressato servizio del bene comune. L'identità va difesa in modo positivo e aperto. La mia identità non è una fortezza cieca, una corazza dietro la quale mi nascondo per tagliarmi fuori dagli altri: è quella finestra che appartiene solo a me grazie alla quale posso scoprire il mondo.

2. Tra Eco e Narciso: Costruire oggi l'identità

Due immagini negative dell'identità – Eco e Narciso – giungono fino a noi dalla mitologia. Di Eco, una ninfa dotata di grande facondia, Zeus se ne servì per distrarre Giunone mentre lui si intratteneva con altre ninfe. Quando la dea tradita se ne accorse, condannò la ninfa Eco a non avere più una propria voce. Le tolse l'identità. Eco poté soltanto ripetere le parole altrui e omologare la sua identità a quella di altri: identità riflessa, alienata, tanto più forte quanto più gridata. Ma inconsistente.

Quanto a Narciso, Tiresia aveva profetizzato a sua madre che egli sarebbe "morto quando si sarebbe conosciuto". Quasi a dire che non conoscersi fino in fondo è una virtù. Al contrario Narciso si volle conoscere e, come noto, guardandosi nelle acque si innamorò di se stesso. La sua divenne una identità assoluta, egotica, chiusa persino all'alterità erotica.

Quale, per contro, l'identità possibile all'uomo di oggi? Né Eco né Narciso, né la rinuncia all'identità né l'assolutizza-

zione dell'identità: piuttosto una via intermedia, di coscienza identitaria ma in un processo di dialogo, di incontro e di reciproca fecondazione con altre identità. È quello che Claude Lévi-Strauss definisce l'identità del *bricoleur* che crea ogni sorta di cose col materiale che ha a disposizione⁵.

L'IDENTITÀ DEBOLE FRANTUMA L'ESPERIENZA DELLA APPARTENENZA SOCIALE DELLE PERSONE

denze ed antenati. È un po' bastardo, ma vive in compagnia di molti. Fa un po' sorridere, e non è poco»⁶.

L'identità dal moderno al postmoderno

Nel labirinto prodotto dalla virtualità relazionale e dalla complessità sociale – che caratterizzano la tarda o seconda modernità – il non avere una identità stabile, coerente e unitaria è ritenuto normale. Il modello di identità che viene proposto – teorizzato come identità debole a livello sia filosofico che sociologico – infatti, è quello di una identità frammentata, composita, in continua evoluzione, ambivalente, contraddittoria e mai compiutamente raggiunta. L'identità debole frantuma l'esperienza dell'appartenenza sociale delle persone facendo sì che i loro vissuti siano divisi in tanti frammenti, tra loro isolati, che non riescono a dar vita ad una esperienza esistenziale unitaria. Tale

frantumazione dell'esperienza esistenziale e sociale è prodotta oltre che dall'identità debole, anche dalla complessità sociale che ha, a sua volta, frantumato la cultura sociale facendo sì che essa non sia più organizzata attorno ad un unico centro simbolico, bensì attorno ad una pluralità di centri che forniscono ai valori sociali una legittimità parziale e precaria. Il non avere un centro simbolico unico che conferisca legittimità ai valori rende impossibile qualsiasi gerarchizzazione, oltre che dei valori, anche dei bisogni e delle opportunità presenti nella società. Tale impossibilità segna l'orizzonte di senso di chi abita la complessità che caratterizza la nostra epoca. Di conseguenza ogni esperienza che la persona vive acquisisce un significato relativo che si esaurisce all'interno dell'esperienza stessa, non riuscendo a collegarsi alle altre esperienze esistenziali e quindi ad un senso più generale. Questo comporta, tra l'altro, una forte difficoltà da parte della persona a dare coerenza agli atteggiamenti e comportamenti che manifesta lungo l'asse del suo tempo quotidiano. L'individuo si ritaglia spazi entro cui agire in modo coerente e fedele unicamente a se stesso e dare un'impronta sempre più individuale alla propria vita. Rinuncia alle grandi appartenenze, si allontana dai grandi sistemi culturali e religiosi, declina la propria esistenza in funzione dell'enfatizzazione del proprio self. L'identità individuale⁷ rinuncia a darsi forme stabili e definitive, codificate dalle “communities of memory” portatrici delle istanze di “dovere” e “solidarietà”. Queste infatti sono sostituite da nuove parole d'ordine come “preferenza”, “espressività”, “libertà individuale”, perché “il self deve essere libero, deve essere anche fluido (...) senza adeguare la propria vita ad un sistema di norme una volta per tutte”. Un self che segue preferenze e valori liberamente scelti

diventa anche la “propria fonte di guida morale”. Bene e Male perdono il loro carattere d’oggettività sovra-individuale; il bene diventa “sentirsi bene” e il criterio d’utilità dirige l’agire. Le azioni non sono più giuste o sbagliate in sé, ma lo sono solo per i risultati che producono. L’individuo chiede discrezionalità, autonomia decisionale e libertà di scelta. Domanda, insomma, di “essere se stesso sempre e comunque”, che vuol dire anzitutto soddisfare i bisogni definiti fondamentali o “radicali” e che sostanziano la nuova cultura della soggettività. Tutto questo è reso possibile dal notevole grado d’apertura della vita sociale d’oggi che, sempre più “opzionale”, esperisce una moltiplicazione esponenziale dei suoi ambiti. L’agire dell’individuo ha così a disposizione diverse opportunità che contribuiscono tutte a strutturarne l’identità in maniera più flessibile e variegata.

Molteplici possibilità di scelta, dunque. Non scevre di pericoli, tuttavia. Accade, infatti, che l’individuo esperisce un numero anche troppo elevato di opportunità e questo può rendere difficile definire un proprio progetto di vita. Disorientamento, incertezza, anche disagio possono avere la meglio. L’identità individuale può restare incompiuta e precaria, priva di baricentro e simile ad un puzzle. L’individuo si modella sulla variabilità di situazioni esperite, moltiplica i propri interessi, le proprie appartenenze e attività. È il rischio dell’“etica della sopravvivenza”: l’individuo può finire con l’adattarsi a quello che gli capita.

Nella scelta delle componenti del collage biografico, dunque, l’azione si rende libera dalle prescrizioni dettate dalla tradizione e si emancipa dalle limitazioni imposte dall’appartenenza a più ampie collettività. La biografia individuale è, infatti, sempre più il risultato di scelte personali piuttosto che di un indirizziamento sociale. All’individuo resta lo sfor-

zo di creare se stesso. Creare se stesso alla luce del bisogno di “self-actualization”. Non è più possibile ritenere che lo sviluppo personale si arresti una volta raggiunta l’età adulta. Ovvero, la maturazione dell’identità individuale accompagna l’intero corso esistenziale e si configura come un continuo processo di “autorinnovamento”. In questo dilatarsi degli orizzonti culturali di riferimento, le fonti del self si moltiplicano e diventa addirittura possibile per l’individuo immaginare di sé più biografie alternative. L’individuo, infatti, esperisce oggi una “pluralizzazione dei mondi di vita”, per cui egli migra con maggiore libertà dall’uno all’altro. Questo aspetto è presente anche nella riflessione di Bauman secondo il quale l’individuo è simile ad un “pellegrino” che viaggia in un “mondo-deserto”. Questi è capace di ricostruire il senso della propria vita e di attribuire un significato al suo percorso biografico soltanto quando è arrivato alla meta, attraverso una riflessione a posteriori.

L’identità come problema: Z. Bauman

A partire dall’asserzione che l’identità non rappresenta un dato naturale dell’esperienza umana, ma si determina piuttosto come effetto di un processo di costruzione/costrizione della soggettività che introduce con violenza – a viva forza, dunque – un autentico artefatto nella vita dei moderni, Bauman definisce l’identità postmoderna una nozione ambivalente⁸. Parla di identità “riciclata”, in quanto continua ricostruzione e ridefinizione del sé, gioco liberamente scelto e presentazione teatrale del sé’ (Goffman). Come emerge chiaramente nel volume *Voglia di Comunità*⁹, la comunità rappresenta l’humus da cui viene estratta la nozione di identità. La ricerca dell’identità, come sradicamento (*disembedding*), uscire dal mazzo, essere diversi e in quanto tale

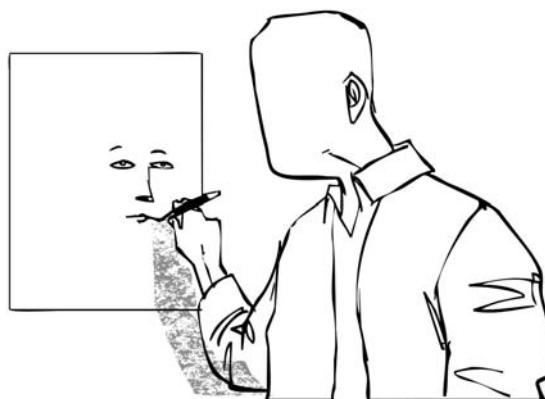
uni, non puo' che dividere e separare, smembrare la comunità. Il paradosso è che per potere fornire un modesto livello di sicurezza, l'identità deve tradire la propria origine e negare di essere un surrogato, deve evocare un fantasma di comunità identica a quella che va a sostituire. Ed è infatti paradossale, che nel momento in cui la comunità crolla viene inventata la nozione di identità¹⁰.

Significativo è che, nonostante ciò, entrambi i termini vengano oggi evocati in modo ossessivo. Mai il termine "comunità" è stato usato in modo tanto insensato e indiscriminato come nei decenni in cui le comunità nel senso sociologico del termine sono diventate sempre più difficili da trovare nella vita reale. «Oggi si sente parlare di identità e di problemi connessi più di quanto se ne sia parlato nei tempi moderni. E nonostante ciò, ci si può chiedere se l'osessione del momento non sia semplicemente un altro di quei casi che seguono la regola generale secondo la quale le cose si scoprono soltanto ex post facto, quando svaniscono, falliscono o cadono a pezzi».¹¹

Dando una visione quasi mitico-simbolica del processo identitario dal moderno al postmoderno, Bauman parte da uno sguardo molto esteso che si avvale di diverse chiavi interpretative, anche mutuate dalla psicanalisi e dalla letteratura, per leggere il disagio diffuso, a livello sociale e individuale, attraverso i microeventi della quotidianità, le mode - da quella della cura del corpo a quella delle diete alimentari o dei viaggi- il mondo delle relazioni occasionali e del sesso plastico, della fuga dai sentimenti e del divorzio facile; il mondo segregato degli emarginati con tutta la carica esplosiva di violenza e di frustrazioni che coltiva in sé.

L'identità gli appare come un'invenzione moderna, perché è il

risultato senza peso e consistenza dello sradicamento del singolo dalla comunità che lo teneva in una sorta di humus comune. L'identità è nata come un problema - nel senso di questione cui dare una soluzione - che si origina da quella sottodeterminazione o libero fluttuare risultante dallo sradicamento. Ha lo statuto ontologico di un progetto e contiene in sè una idea di futuro. Nella società degli sradicati, quella della Grande Transformazione (Polanyi), della distruzione della comunità, «di quella intricata rete di interazioni umane che dava un senso al lavoro dell'uomo, che trasformava la mera fatica in attività lavorativa densa di significato, in un'azione finalizzata»¹², l'identità entra nella pratica moderna come "compito" individuale o "problema" cui dare una soluzione. «Si pensa all'identità quando non si è sicuri della propria appartenenza, quando non si sa come inserirsi nella varietà di stili e moduli comportamentali esistenti, di come le persone intorno ci accettino»¹³ e quindi la preoccupazione per l'identità rappresenta un tentativo di sfuggire a questa incertezza. Diviene compito dell'individuo trovare una via di uscita dall'incertezza. Per descrivere questo compito dell'uomo moderno, Bauman utilizza la suggestiva metafora del pellegrino. Il pellegrino non è una figura attuale, bensì dei primi tempi



del cristianesimo, eppure incarna la strategia di vita moderna, preoccupata dal compito inquietante di costruire una identità, perchè la verità è altrove. La cultura giudaico cristiana riguarda, alle sue vere radici, esperienze di dislocazione spirituale e vagabondaggio. I grandi monoteismi nascono da culture nomadi con l'esperienza del deserto. Il deserto è la terra dell'autocreazione, contrapposta ai legami della quotidianità mondana, ricca di posti, di regole e tradizioni. Gli eremiti sono sgravati e sradicati, simili a Dio perchè qualunque cosa facciano la fanno *ab nihilo*.

Se prima il pellegrino e il deserto in cui camminava acquistavano significato l'uno dall'altro, ora, in un mondo in cui il deserto è fuori dalla casa, *ante portas*, il pellegrinaggio non è più una scelta eroica o santa, ma una necessità per evitare di perdersi nel deserto e questa versione moderna del compito o pellegrinaggio si è a poco a poco trasformata in un vagabondare senza meta, ossia il fine ultimo che dà significato al pellegrinaggio. Infatti, è la distanza che permette ai progetti di esistere, le coordinate spazio-temporali sono i vettori del senso e dell'identità. In termini oggettivi la distanza è spazio; in termini soggettivi è insoddisfazione, ossia quella differenza tra il piacere agognato e quello ottenuto, lo iato tra l'ideale dell'ego e la realtà presente. La distanza misurata in termini di tempo consente di costruire e dare significato all'identità. Dà forma alla gratificazione differita che traccia l'inizio dello sviluppo personale e della costruzione identitaria. Il differimento della gratificazione (nonostante la frustrazione momentanea) fornisce lo stimolo alla costruzione dell'identità se esiste la fede nella linearità e cumulatività del tempo e la fiducia che il futuro ripaghi i risparmi con gli interessi! Senza questa fiducia non si potrebbe neanche ipotizzare l'attività economica e un mercato.

Nel mondo post-moderno tanto le persone che le cose hanno perso solidità, definitezza e continuità. Il mondo fatto di oggetti duraturi è stato sostituito da beni di consumo dalla rapida obsolescenza¹⁴. Una volta nascosto e non più vettore, il tempo non struttura più lo spazio, ogni differimento, incluso il differimento della gratificazione perde di significato. Il compito di oggi è quello di evitare che ogni fissazione duratura di identità ci si appicchi. La frammentazione del tempo e dello spazio e il loro "colllassamento" in epoca di società dell'informazione e di globalizzazione hanno come riflesso rapporti umani frammentari e discontinui, contrari alla costruzione di reti di doveri e obblighi reciproci che siano permanenti. Nell'epoca postmoderna anche la tensione morale assume connotati diversi, viene meno l'adesione incondizionata a una morale a priori, ad una verità assoluta, nel mondo dell'ambiguità e dell'incertezza dei singoli individui anche la responsabilità e la visione etica fanno parte di una conquista identitaria. Si cerca di evitare di impegnare la propria vita per una vocazione o rapporti lunghi e duraturi, di evitare di sistemarsi e legarsi alle persone e a un posto. Nell'età della "razionalizzazione" del posto di lavoro, del lavoro flessibile o interinale che ha soppiantato il posto fisso, dell'amore confluente, della sessualità plastica, è importante imparare a vivere alla giornata, pos-

LA RICERCA
DELL'IDENTITÀ,
COME
SRADICAMENTO
NON PUO' CHE
DIVIDERE E
SEPARARE,
SMEMBRARE LA
COMUNITÀ

sibilmente dimenticare il futuro e isolare il presente da entrambi i lati, separandolo dalla storia.

Nel linguaggio mitico/simbolico che ne caratterizza la riflessione, il *flaneur* - il vagabondo - il *turista* e il *giocatore* sono le metafore utilizzate da Bauman per descrivere la strategia di vita postmoderna.

Il *flaneur*, il "pittore della vita moderna" di Baudelaire (Benjamin lo trasformò in simbolo della città moderna), colui che vive la vita "come se", costruisce a piacimento delle storie con i frammenti sfuggenti della vita degli altri. Il flaneur è il consumatore di oggi, colui che si aggira nel regno sicuro ed illusorio degli shopping malls, caratterizzati dalla episodicità

I PROCESSI DI
GLOBALIZZAZIONE,
IMpongono
CHE CULTURE ED
IDENTITÀ SI
METTANO IN
MOVIMENTO,
ENTRINO IN
RELAZIONE
CON L'ALTRO

e apparenza degli incontri, dall'illusione di essere registi, pur essendo oggetto di regia. I flaneurs sono gli abitanti delle città pure e senza macchia, sorvegliate dalle videocamere, i consumatori della TV assolutamente non impegnativa. Nella loro vita la dipendenza si stempera nella libertà e la libertà va in cerca della dipendenza.

Il vagabondo, figura non tollerata dalla modernità, perché senza padroni e senza controllo, è un estraneo ovunque vada. Il suo cammino è erratico a differenza di quello del pellegrino. Mentre in passato il vagabondo vagava attraverso luoghi ordinati, oggi sono

pochi i luoghi ordinati e sistematì per sempre, ora il vagabondo non è tale per la sua riluttanza o difficoltà a sistemarsi, ma per la scarsità di luoghi organizzati, perchè il mondo si sta "riconfezionando" a misura di vagabondo.

Il *turista* è come il vagabondo in movimento, ma differisce la direzione dello stimolo al movimento. Il vagabondo è per lo più cacciato via. Il *turista* è invece attratto da esperienze di novità e di differenza. Cerca un mondo strutturato su criteri estetici, un mondo dove anche l'avventura sia dosata, addomesticata e sicura. Il *turista* ha una casa ovunque vada. Il vagabondo è un senza tetto. La casa del turista è percepita in modo ambivalente come rifugio o prigione, a seconda del momento. Si sente stretto a casa, ma ne sente la nostalgia in viaggio.

Il *giocatore* vive in un mondo soffice ed elusivo; ogni partita è una "provincia di significato" per sè. Non deve lasciare conseguenze durevoli, eppure il gioco deve essere senza pietà. Simile alla guerra...la guerra come gioco assolve gli individui dalla mancanza di scrupoli. Ironicamente «il segno della maturità postmoderna è la volontà di abbracciare il gioco a cuore aperto, come fanno i bambini!».

Se in epoca postmoderna il fenomeno identitario è molto più ambiguo, segue percorsi molto frammentari e in continuo divenire, se l'identità non è data una volta per sempre ma è in continuo formarsi, come nella metafora della matita dove la gomma cancella contemporaneamente ciò che scrive sul foglio bianco, la cosa più fastidiosa e pericolosa è oggi avere una identità immutabile, perchè c'è il rischio che diventi obsoleta, seguendo il tasso di obsolescenza delle macchine e delle merci. Le stesse istituzioni, un tempo intramontabili, tramontano lasciando dietro una forte dose di incertezza e precarietà in tutti coloro che vi hanno lavorato o che a distanza le hanno

mitizzate. Nel postmoderno cambia anche l'elenco delle paure. Horkheimer e Adorno individuano il nucleo centrale delle angosce moderne nella paura del vuoto: tutto viene ordinato, organizzato e costruito in modo da eliminare il vuoto, sperimentato come paura di essere diversi e separati. La madre delle paure postmoderne è, invece, l'*inadeguatezza*. «La mentalità postmoderna si è allontanata dalle coordinate fornite dall'ideale di una verità universalmente fondata e accettata; la nostra è una mentalità insicura dei propri fondamenti, della propria legittimazione e funzione. Un tipo di mentalità che può solo suggerire comportamenti eccentrici, inconsueti, irregolari, aggiungendosi al già ampio elenco delle incertezze»¹⁵.

L'incertezza comporta costi individuali, sociali ed economici elevatissimi in quanto relativizza le mappe di significato, porta ad una “crisi di intelligibilità” e ad una esperienza costante di ambivalenza nelle rappresentazioni e nelle interazioni. Nel relativismo dell'identità postmoderna, cambia l'alterità. Nella città, il luogo rappresentativo della vita postmoderna, ciascuno di noi è straniero quando esce di casa. L'alterità è data dalla distanza tra le nostre mappe cognitive e quelle degli altri. La distanza tra ciò che occorre per sapere navigare e ciò che si sa o si crede di sapere circa i problemi reali e probabili del prossimo. Lo spazio vuoto generato dalla separazione attrae e allo stesso tempo respinge, è un territorio ambivalente di libertà e pericolo,

che può generare sia avventura eccitante sia confusione paralizzante.

In epoca post-moderna si è conquistata, dunque, maggiore libertà a prezzo di maggiore incertezza. Difatto, va precisato che la maggiore libertà è di pochi, ma a prezzo dell'incertezza di molti. Bauman solleva esplicitamente il punto interrogativo di quanto godibile sia questa libertà di pochi. Alla lunga tale maggiore libertà non sarà godibile, perché «la libertà senza comunità diventa pazzia e la comunità senza libertà diventa schiavitù». Come è allora possibile sacrificare quel poco di libertà al fine di rendere tollerabile il tormento dell'incertezza?

Conclusioni

Forse non resta che auspicare, con Bauman, il dispiegarsi di un «impegno etico e civile che, nel mondo globale, come tra i Baruya della Nuova Guinea, porti ad accrescere la responsabilità sociale e cosmica degli individui e dei gruppi». Ciò implica che a quella “cura di sé” che costituisce uno dei frutti più duraturi della modernità societaria, prenda ad affiancarsi qualche libera “rinuncia al sé”, come primo passo per la costruzione di nuove forme di convivenza sociale. La questione dell'identità individuale e collettiva e quella delle forme di convivenza



sociale vengono così a porsi in stretta relazione con la questione etica: la centralità dell'alterità si pone come tema ineludibile e qualificante. Paradossalmente, mentre assistiamo ad una retorica delle differenze, il carattere fondamentalmente dialogico dell'essere umano e delle culture rischia di sperimentare una chiusura di orizzonti, un impoverimento ed una ristrettezza: diventa sempre più problematico riconoscere l'altro nella misura in cui ci si chiude in un atomismo iperindividualista. I processi di globalizzazione, invece, impongono che culture ed identità si mettano in movimento, entrino in relazione con l'*altro* e con gli altri, al fine di porre le basi per la costruzione di socialità attraverso il riconoscimento delle obbligazioni che derivano dal vivere con gli altri. L'alterità racchiude al suo inter-

no questa potenzialità, poiché, a livello individuale, pone un limite all'ipertrofia dell'*io*, mentre, a livello collettivo, mostra l'intrinseca limitatezza di ogni cultura e la sua porosità. C'è da credere che la stessa categoria dell'identità, individuale e collettiva, possa assumere un senso nella misura in cui si collega a quella di alterità, tanto che corazzarsi contro l'alterità implica al contempo porsi contro l'identità¹⁶, nella consapevolezza che senza l'altro e senza gli altri non ci può essere né identità individuale né identità collettiva. Riconoscere nell'altro non un pericolo ma una potenzialità rappresenta soprattutto una forma esigente di eticità che ci interpella al di là delle specifiche culture e si pone come unico possibile percorso verso un'auspicata «convivialità delle differenze».

note

1 Oltre ai testi citati nel corso dell'articolo, ci siamo avvalsi di:

LSCIOLLA, *Ieorie dell'identità*, in LSCIOLLA (ed.), *Identità*, Rosenberg-Sellier, Torino 1983; LSCIOLLA, *Riconoscimento e teorie dell'identità*, in D.DELLA PORTA-M.GRECO – A.SZAKOLCZAI (edd.), *Identità, riconoscimento, scambio*, Laterza, Roma-Bari 2000; P.CATELLANI (ed.) *Identità e appartenenza nella società globale*, Vita e Pensiero, Milano 2005; V.CESAREO (ed.), *L'altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004; C.GIACCARDI-M.MAGATTI, *L'Europa globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003; D.SPARTI, *Identità e coscienza*, Il Mulino, Bologna 2000; C.TAYLOR, *Le radici dell'Io*, Feltrinelli, Milano 1993.

2 F.REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996, p.5

3 Ivi, p.9

4 Ivi, p.9-10

5 Cf. C.LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1996

6 F.GENTILONI, *Abramo contro Ulisse. Un itinerario alla ricerca di Dio*, Cladiana, Torino 2006, p.113

7 Cf. R.N.BELLAH, *Habits of the Heart: Industrialism and Commitment in American Life*, University of California Press, London 1985

8 Cf. Z.BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B.Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003

9 Cf. Z.BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001

10 Ivi, p.16

11 Z.BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999, p.27.

12 Z.BAUMAN, *Voglia di comunità*, cit., p.29

13 Z.BAUMAN, *La società dell'incertezza*, cit., p.28

14 Cf. Z.Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

15 Z.BAUMAN, *La società dell'incertezza*, cit., p.140

16 Cf. F.REMOTTI, *Contro l'identità*, cit., p.7