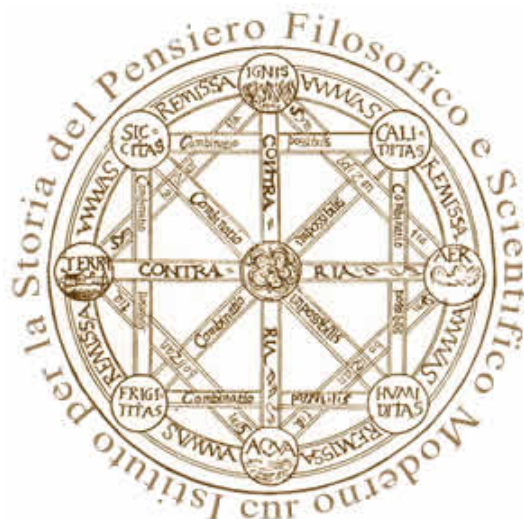


Giovanni Morrone

Sul concetto di identità. Tracce di riflessione



Laboratorio dell'ISPF, X, 2013

DOI: 10.12862/ispf13L401
[Strumenti - 1]

Risulta estremamente difficile orientarsi nell'odierno dibattito sull'identità, e non solo a causa della grande varietà dei significati che questo concetto è andato assumendo nel corso degli ultimi decenni, ma anche in virtù dell'ingente investimento emotivo che su di esso si è fatto. Il presente lavoro costituisce un tentativo, per quanto appena abbozzato, di elaborazione di un modello concettuale che sia in grado di tener conto di un ampio spettro di significati e di esigenze connesse all'odierno uso del termine identità. Nell'elaborarlo ho ritenuto di dover rinunciare preventivamente ad un approccio diretto al problema, provando piuttosto a muovermi nelle pieghe delle opposizioni che investono il concetto identitario sul piano metodologico, logico e politico-sociologico. L'analisi è pertanto rivolta ad una serie di distinzioni fra identità come categoria analitica e identità come categoria della prassi, fra identità metodologica e identità reale, fra identità come struttura della vita sociale e identità come prodotto di costruzione sociale, che sono scandagliate al fine di circoscrivere il problema identitario e i suoi molteplici aspetti. Il filo rosso che sorregge il presente studio è costituito, per un verso, dal tentativo di guadagnare un accesso ad un livello preriflessivo e precostruttivo del tema identitario (qui designato con l'espressione problematica di *identità reale*) e, per l'altro verso, dall'idea della correlazione necessaria fra siffatto livello e i piani della costruzione identitaria, propria dei fenomeni politico-sociali, o dell'identità metodologica, propria delle scienze storico-sociali.

1. *Identità fra prassi e analisi*

Circa un decennio fa Rogers Brubaker e Frederick Cooper hanno proposto una distinzione, che ha avuto una certa fortuna, fra identità intesa come «categoria della prassi [*category of practice*]» e identità intesa come «categoria analitica [*category of analysis*]»¹. Le categorie della prassi sono categorie dell'«esperienza sociale quotidiana, sviluppate e applicate dagli abituali attori sociali», mentre le categorie analitiche sono i punti di vista teoretici a partire dai quali diventa possibile un'analisi dei processi sociali. Le prime sono le categorie della reale vita sociale, le seconde sono le categorie della conoscenza storico-sociale². Ora, secondo gli autori, l'identità può appartenere ad entrambi i gruppi di categorie. Essa è una categoria della prassi se è intesa come fenomeno storico-sociale, come avvertimento da parte degli attori sociali della propria comunanza rispetto ad altri attori sociali, come strumento politico di conformazione dell'agire sociale; è invece una categoria analitica se rappresenta un mero concetto finalizzato alla determinazione metodologica dei fenomeni storico-sociali.

La tesi degli autori converge nell'assunto per cui l'innegabile significato pratico che l'identità riveste nel presente non deve costituire di per sé il fondamento del suo impiego come categoria analitica. La tesi è chiarita con un esempio:

¹ R. Brubaker - F. Cooper, *Beyond "identity"*, in «Theory and Society», XXIX, 2000, pp. 1-47, p. 4.

² Cfr. *ibidem*.

La nazione – scrivono Brubaker e Cooper – è una categorie molto utilizzata nella prassi politica e sociale. Appelli ed esigenze sollevati in nome di presunte “nazioni” – per esempio l’esigenza all’autodeterminazione –, hanno avuto un significato determinante per la politica degli ultimi centocinquanta anni. E tuttavia la “nazione” non deve essere utilizzata come categoria analitica per comprendere e analizzare siffatti appelli. Non si deve assumere nessuna categoria inerente alla prassi del nazionalismo – l’idea realistica, reificata della nazione come comunità reale – e fare di tale categoria un fondamento di una *teoria* del nazionalismo. Non bisogna neanche utilizzare il concetto di “razza” come categoria analitica – con il rischio di considerarla come esistente – allo scopo di comprendere e analizzare pratiche politiche e sociali orientate a supporre l’esistenza di presunte “razze”³.

Se – concludono gli autori – si possono analizzare i discorsi del nazionalismo e del razzismo senza necessariamente postulare l’esistenza di nazioni e razze, è altrettanto possibile «analizzare il “discorso identitario” e la politica identitaria, senza postulare l’esistenza delle identità»⁴. Gli autori mettono in guardia dalla contaminazione inconsapevole fra intenti pratici e approcci analitici e dall’impiego nell’analisi dei fenomeni sociali di categorie di origine pratica, radicate, cioè, nei medesimi fenomeni da analizzare. Potremmo formulare la loro tesi nel modo seguente: il senso che determinate categorie (come nazione, razza, identità) assumono nella prassi non può essere il medesimo che attribuiamo ad esse in sede analitica. Se nella prassi tali categorie denotano comunanze che sono credute reali e veramente esistenti, in sede analitica rappresentano meri strumenti concettuali (privi di ogni pretesa di denotare oggetti realmente esistenti) finalizzati alla comprensione e all’interpretazione dei processi identitari reali.

Il discorso degli autori è molto interessante e, fino a un certo punto, condivisibile. Come non condividere, infatti, l’esigenza di una netta distinzione fra i punti di vista della scienza e i punti di vista della vita, fra la teoria e la prassi? Come non condividere l’appello a lasciare fuori dalla teoria le esigenze sorte in seno alla prassi?

Ma il senso della distinzione categoriale proposta dagli autori non equivale unicamente a una rivendicazione di oggettività delle scienze sociali. Abbiamo visto che nell’ambito della prassi si verificano processi di reificazione in virtù dei quali identità, nazione, razza, cultura ecc.. possono assumere il significato di comunità reali, di forme esistenti e non meramente rappresentate.

La reificazione – scrivono gli autori – è un processo sociale e non solo una pratica intellettuale. In quanto tale, essa diventa centrale nelle politiche relative all’“etnia”, alla “razza”, alla “nazione” e ad altre presunte “identità”. Chi analizza questo tipo di politiche dovrebbe tentare di *dar conto* [*to account*] di siffatto processo di reificazione. Noi dovremmo provare a chiarire i processi e i meccanismi attraverso i quali ciò che è stata chiamata la “finzione politica” della “nazione” – o del “gruppo etnico”, della “razza”,

³ Ivi, p. 5.

⁴ *Ibidem*.

di altre presunte “identità” – si possa cristallizzare in determinati momenti in una realtà poderosa e irresistibile. Ma dovremmo evitare di *riprodurre* e *rinforzare* involontariamente tale reificazione mediante l’adozione acritica di categorie della prassi come categorie analitiche⁵.

Questo passo introduce un nuovo elemento nella distinzione categoriale poc’anzi illustrata. Innanzitutto notiamo la tendenza a una “reificazione pratica”, che potrebbe essere intesa come rappresentazione sociale di formazioni identitarie alle quali vengono attribuite realtà ed esistenza proprie. D’altro canto gli autori riconoscono – denunciandone l’inadeguatezza dovuta all’«adozione acritica di categorie della prassi come categorie analitiche» – una forma analitica di reificazione, che possiamo intendere come traduzione in termini metodologici della reificazione pratica, e quindi come adozione in sede analitica di presupposti esistenziali delle formazioni identitarie di sostanziale provenienza pratica. L’ultimo elemento che dobbiamo rilevare nel passo citato è quello della «*powerful, compelling reality*», della «realtà poderosa e irresistibile», in cui effettivamente si possono cristallizzare le rappresentazioni identitarie e le assunzioni di esistenza delle formazioni identitarie che si verificano in sede pratica.

Categorie della prassi e categorie analitiche definiscono due distinti ambiti della rappresentazione identitaria, il primo orientato all’agire, il secondo all’analisi dei processi sociali in cui si esplica l’agire identitario. Ma nell’ambito della prassi le rappresentazioni identitarie possono dar luogo a effetti reali, il loro prodotto può essere un’identità reale e non meramente rappresentata, una comunanza reale e non meramente assunta come esistente. L’agire sociale identitario nel senso della rappresentazione identitaria può avere come suo effetto una realtà identitaria.

Questo riconoscimento, che sembra balenare nelle pieghe del discorso degli autori, rende non del tutto adeguata l’impostazione del rapporto conoscitivo mediante l’opposizione fra categorie della prassi e categorie analitiche, fra agire degli attori sociali e analisi conoscitiva. La realtà, infatti, compare in tale rapporto unicamente come forma della rappresentazione e quindi come forma peculiare di agire sociale (consistente nell’assumere l’esistenza reale di determinate formazioni di senso), e non come prodotto dell’agire identitario resosi autonomo dal rappresentare. Per l’analisi siffatta assunzione d’esistenza delle formazioni identitarie è, al pari di ogni altro agire sociale, mera rappresentazione da comprendere e da interpretare, e non prodotto reale di tale agire. Anzi, gli autori sono convinti che sul piano analitico l’assunzione dell’esistenza delle formazioni identitarie equivalga all’adozione impropria di categorie della prassi⁶.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Se la *reificazione* rappresenta l’assunzione di esistenza sul piano della vita reale di comunanze rappresentate, che successivamente viene recepita anche sul piano analitico, riterrei più opportuno definire *emanatismo* la pretesa di applicare alla vita reale comunanze che hanno un significato meramente logico, e che hanno esistenza unicamente nel dominio del concetto. Il problema che qui emerge e che non viene tematizzato dagli autori è quello relativo al rapporto fra reificazione pratica ed emanatismo analitico. Vi è un’evidente distinzione circa il senso relativo alle due operazioni, ma vi è anche una convergenza negli esiti che deve essere

A tale impostazione del problema vorrei opporre un'obiezione ingenuamente realistica, che mi rendo conto possa difficilmente esser presa sul serio dalla moderna scienza sociale, ma che ritengo sia d'importanza vitale dal punto di vista della conoscenza storica in generale⁷. In questo rapporto fra rappresentazioni analitiche e rappresentazioni pratiche, in cui è risolto il processo conoscitivo, manca un adeguato riconoscimento per una realtà che non sia unicamente assunzione da parte degli attori sociali dell'esistenza di determinate formazioni rappresentative. Mi chiedo allora se e come sia possibile tematizzare e determinare concettualmente il dato storiograficamente elementare di comunanze reali, nazioni, popoli, culture, identità, che dal punto di vista analitico sono più che una mera rappresentazione identitaria degli attori sociali coinvolti in tale appartenenza.

Abbiamo visto che il concetto di una realtà identitaria emergeva nell'ambito della distinzione categoriale fra prassi e analisi, ponendone in questione la tenuta metodologica. Siffatta realtà è emersa come effetto potenziale, come prodotto possibile di un rappresentare identitario. In verità basta che in un modo o nell'altro compaia il problema di una realtà identitaria per relativizzare la prospettiva metodologica per la quale l'analisi non si occupa mai dell'esistenza di determinate realtà ma unicamente del senso dell'agire⁸. È pur vero, però, che siffatta forma di realtà identitaria, intesa come prodotto possibile del rappresentare sociale, non esaurisce certamente tutte le forme di realtà identitaria riscontrabili nella realtà storica. È, infatti, possibile pensare a realtà identitarie che non rappresentano il prodotto di un rappresentare identitario, ma che sono piuttosto l'effetto di processi del tutto indipendenti rispetto ad esso (per esempio comuni influenze culturali o religiose provenienti dall'esterno, o veicolate da soggetti esterni, come pure precondizioni del processo sociale). L'analisi potrebbe, cioè, rilevare realtà identitarie sconosciute agli attori sociali in esse coinvolte, ovvero comunanze inconsapevoli, che si determinano in virtù di punti di vista esterni al rappresentare degli attori sociali.

Come si vede la situazione è molto più complessa di quanto la distinzione fra categorie della prassi e categorie analitiche lasciava intendere sulle prime. Anziché due, emergono almeno tre livelli distinti:

a. quello del rappresentare identitario e della relativa coscienza identitaria (prassi);

adeguatamente illustrata. Come si può dedurre dalle conclusioni del presente lavoro, reificazione ed emanatismo rappresentano, in ultima istanza, direzioni opposte di un processo costitutivamente unitario.

⁷ Vale forse la pena chiarire che qui è in discussione unicamente la distinzione fra categorie dell'analisi e categorie della prassi e non la più generale impostazione metodologica degli autori. La distinzione categoriale analisi-prassi, come del resto gli stessi autori riconoscono (cfr. *ivi*, nota 18, p. 39), ha una lunga tradizione nel pensiero sociologico, la quale risale almeno fino a Durkheim.

⁸ L'obiezione ha senso dal punto di vista della conoscenza storica e non da quello della scienza sociale, che è quello adottato da Brubaker e Cooper. La precisazione è dirimente.

b. quello della realtà identitaria, come prodotto del rappresentare identitario o di processi identificanti esterni agli attori sociali, in cui però questi sono coinvolti;

c. quello dell'analisi, che ha per oggetto sia *a* che *b*.

2. *Identità reale e identità metodologica*

Per provare ad affrontare il problema dell'identità in un'ottica più ampia ritengo opportuno abbandonare la terminologia di Brubaker e Cooper e sostituirla con un'altra più adeguata ai nostri scopi. Propongo di distinguere fra l'identità reale, quella vissuta, quella che determina realmente i processi sociali e storici e l'identità metodologica, ovvero l'identità conosciuta, oggettivata mediante le procedure conoscitive delle scienze storico-sociali. L'innegabile interazione che fra questi due livelli esiste non deve far dimenticare la loro distinzione di principio, una distinzione evidente nelle sue linee generali, che però si complica se proviamo ad indagare più a fondo i singoli livelli.

Sul piano metodologico l'identità designa in generale un concetto che connette una molteplicità di fenomeni storico-sociali diversi, riconducendoli ad unità mediante determinate procedure prescritte dal metodo delle singole scienze. Qui l'identità compare sempre come unità di una molteplicità. Essa sembra non escludere ma implicare la differenza dei relati; l'identità è tale in quanto relazione che unifica una molteplicità di distinti. La tesi oggi molto in voga fra i "nemici dell'identità", secondo la quale la differenza è costitutiva dell'identità, si rivela fondata già dal punto di vista della logica formale.

Ma l'identità metodologica non può essere adeguatamente illustrata unicamente a partire da un punto di vista logico-formale. Il senso del metodo delle scienze della cultura non può risolversi nell'elaborazione concettuale, ma deve risiedere nel necessario riferimento alla realtà dei suoi concetti e delle modalità della loro elaborazione. La conoscenza scientifica non consiste mai in una mera descrizione della realtà, ma piuttosto in una selezione all'interno del materiale empirico e in una sua composizione mediante sintesi concettuali valide. Ma d'altro canto bisogna notare che le scienze della cultura costruiscono i propri oggetti conformandosi e adeguando i propri concetti alle specificità oggettive del materiale dato. Ciò significa che vi è un'inaggirabile dipendenza fra il piano della costruzione metodologica degli oggetti delle scienze della cultura e quello della costituzione delle oggettualità reali. Insomma esiste un chiaro limite alla costruttività del metodo, un limite che può essere identificato in termini generali con una realtà già costituita, ma che in termini più precisi può essere individuato nell'identità delle oggettualità reali storiche verso le quali il metodo si orienta, elaborando concetti adatti a conoscerle.

Possiamo intendere in tal modo – per quanto concerne il nostro tema – l'esigenza di fondo che agisce dietro la distinzione di Wilhelm Windelband fra una serie riflessiva e una serie costitutiva nel sistema delle categorie. Da un lato abbiamo un impiego delle categorie riflessive mediante la «libera spontaneità della coscienza sintetica», dall'altra abbiamo un'«applicazione» delle categorie

costitutive sempre «legata alle relazioni “reali” dei contenuti rappresentativi oggettivi»⁹. Alla distinzione riflessivo/costitutivo Windelband riconduce la differenza fra *uguaglianza* e *identità*: la prima, in quanto categoria riflessiva, denota un rapporto fra contenuti rappresentativi istituito spontaneamente dalla coscienza, mentre la seconda, in quanto categoria costitutiva, corrisponde ad un rapporto oggettivamente presente in tali contenuti. L'uguaglianza dunque indica un rapporto posto dalla coscienza; l'identità invece è caratterizzata dal fatto che mediante essa rappresentazioni diverse sono riferite ad un medesimo oggetto o ad una medesima realtà¹⁰. In essa si tratta sempre di collegare una serie di rappresentazioni anche diversissime quanto al loro contenuto ad una realtà che permane nella propria identità. Siffatta «“reale uguaglianza”» – afferma Windelband – «è dunque solo pensata e presupposta, ma non conosciuta come tale: essa rimane un postulato che per il nostro pensiero del mondo [*Weltdenken*] si rivela indispensabile»¹¹.

La categoria dell'identità è una connessione di rappresentazioni che si instaura in virtù del loro comune riferimento ad una realtà permanente e unitaria, il quale sussiste nonostante la loro differenza di contenuto. E ciò vale anche nel caso in cui tale realtà identica non possa essere in alcun modo determinata contentutisticamente. L'identità è in tal senso un «presupposto categoriale, che noi accostiamo all'elaborazione intellettuale [*gedanklich*] delle impressioni»¹². Secondo Windelband inoltre l'identità implica un uso empirico dell'intelletto, che non può prescindere dalla «percezione continuativa» in cui l'oggetto deve essere dato. L'identità è cioè una «relazione di una molteplicità di rappresentazioni ad una medesima *persistente* realtà»: il momento temporale, e dunque sensibile, del permanere nel tempo risulta decisivo¹³.

L'identità è dunque, secondo questa impostazione, quel presupposto categoriale mediante il quale posso pensare una medesima realtà permanente dietro il succedersi delle diverse rappresentazioni empiriche. Essa però non ci dice nulla circa il contenuto della permanenza, ma si annuncia unicamente come rivendicazione formale dell'esistenza di tale permanenza. In altre parole l'uguaglianza, o qualsiasi altra determinazione logico-formale, non fornisce il criterio materiale dell'identità, il criterio cioè per decidere ciò che nelle diverse rappresentazioni collegate nell'identico deve essere considerato uguale. Tale criterio «non è determinabile univocamente dal punto di vista formale», ma – aggiunge Windelband – solo dal punto di vista metodologico¹⁴.

⁹ W. Windelband, *Vom System der Kategorien*, in *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebenzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet*, Tübingen, 1900, p. 49.

¹⁰ W. Windelband, *Über Gleichheit und Identität*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft», 14, 1910, p. 16.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 17.

¹³ *Ivi*, p. 19.

¹⁴ *Ibidem*.

E, infatti, limitandosi solo alla realtà fisica, l'identità può essere riferita sia alla forma che alla materia. Vediamo alcuni esempi proposti da Windelband¹⁵. *a.* L'identità di un pezzo di cera è nella massa materiale, indipendentemente da tutte le forme mutevoli che essa può assumere. *b.* In un caso diverso, però, come quello del fiume eracliteo, è la materia a cambiare costantemente, mentre la forma permanente (dello scorrere) risulta decisiva per l'identità. *c.* Nel caso di un organismo si assiste, invece, a un continuo ricambio di materia (nessun atomo dopo qualche anno rimane il medesimo) e, contemporaneamente, ad una successione continua di forme (dall'embrione all'individuo maturo): dunque, sia nella materia che nella forma, l'organismo non si dà alla percezione come permanente uguaglianza. Esso rimane tuttavia sempre il medesimo individuo, che si presenta a noi in una molteplicità di manifestazioni distinte ma tenute insieme dal vincolo dell'identità. Siffatta identità appare qui del tutto scissa dall'uguaglianza e piuttosto legata alla «gradualità e continuità dei cambiamenti»¹⁶. *d.* Nel caso dell'identità di un popolo la situazione è forse diversa? Nel giro di un secolo, in seguito al normale decorso delle generazioni, alle emigrazioni e alle assimilazioni, la massa degli individui che lo compongono cambia completamente. Ma in virtù di ciò cambia anche il suo «spirito», cambiano cioè le forme della vita culturale ed economica, il suolo su cui dispiega la propria attività e gli interessi che lo orientano, la cultura che lo pervade; la stessa lingua è soggetta ad un processo di graduale mutamento. E allora «dov'è l'identico nella sua manifestazione storica, in virtù del quale esso può essere chiamato lo «stesso popolo»? E in quale punto si dissolve tale identità?»¹⁷.

Tutti questi esempi mostrano, secondo Windelband, che «la categoria dell'identità, nella sua applicazione mediante i punti di vista delle scienze particolari, viene determinata nei modi più diversi»¹⁸. È, infatti, solo una *decisione metodologica* quella che consente di determinare il contenuto e la struttura dell'identità, nonché il criterio per distinguere i suoi caratteri essenziali da quelli accessori. Ogni scienza pertanto dispone secondo i propri compiti conoscitivi dei punti di vista della scelta fra l'essenziale e l'inessenziale.

E qui siamo giunti – sia pur non senza fatica – al punto che volevamo mettere in evidenza. Nel dualismo categoriale fra riflessività e costitutività, secondo Windelband corrispondente a quello fra logica formale e logica trascendentale, il metodologico assume una curiosa, indefinita posizione intermedia. Il metodo non corrisponde completamente né alla spontaneità riflessiva della coscienza né alla necessità oggettiva del piano costitutivo; né all'ambito della mera validità ideale né a quello dell'essere reale: il metodo è in mezzo a tutto ciò. Il metodo cioè non è ricondotto immediatamente all'ambito della costituzione degli oggetti, determinando così l'identificazione dell'esperienza in generale con una delle particolari elaborazioni metodologiche della realtà, come avveniva in Kant con l'identificazione di natura ed esperienza. Ma d'altro canto il metodo non è

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 19-20.

¹⁶ *Ivi*, p. 20.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, pp. 20-21.

nemmeno ricondotto alla mera spontaneità riflessiva, che si dà da sé i propri oggetti. Il metodo assume una problematica posizione mediana. Esso è gettato nel cuore del problema fondamentale della teoria della conoscenza: quello che concerne la possibilità della coscienza di riferirsi nel conoscere ad una realtà ad essa trascendente.

La deriva positivista che la riflessione occidentale ha imboccato dalla metà del XIX secolo ha di fatto neutralizzato tale problema, dissolvendo la teoria della conoscenza in una teoria della scienza, in ciò che Habermas ha definito come «assolutismo della metodologia pura»¹⁹, il cui problema è unicamente quello della «costruzione e della verifica di teorie scientifiche»²⁰. In questo scientismo metodologico è rimosso tanto il problema del soggetto quanto quello della costituzione oggettuale. L'identità metodologica ci riporta inesorabilmente di fronte a siffatto problema gnoseologico fondamentale. Il metodo determina l'identico, ma non lo costituisce; tutt'altro, se lo trova davanti già costituito come identico, e come problema che può affrontare solo adeguandosi alle sue peculiarità. L'identico non è il mero risultato della costruttività del metodo; esso è piuttosto il presupposto da cui parte l'oggettivazione metodologica e verso cui tende come suo termine ideale il conoscere stesso. Privato del suo fine ideale che è anche il suo correlato reale, il conoscere diventa privo di senso e il metodo diventa un vuoto calcolo fine a se stesso.

A questa eccedenza extra-metodologica a questo necessario riferimento ad una identità già costituita bisogna far necessariamente riferimento se si vuole salvare il senso dei metodi delle scienze storico-sociali e delle conoscenze da essi prodotte. In questo senso l'identità metodologica contiene anche questo necessario riferimento alla realtà, del tutto eccedente rispetto alla costruzione operata dal metodo. Possiamo chiamare *identità reale* questo correlato reale del metodo, ribadendo con Windelband che essa deve essere solo pensata come essente e che la sua determinazione può avvenire unicamente per via metodologica. Rispetto al metodo tale identità reale è un presupposto sul quale modellarsi ma anche il fine ideale verso cui orientarsi. In tal modo si evitano da un lato il mero costruttivismo e il nominalismo radicale di un metodo che costruisce e identifica da sé i propri oggetti. Ma, d'altra parte, si evita anche l'emanatismo operante nella proiezione delle determinatezze metodologiche sul piano reale e nella conseguente pretesa di una mera descrittività riprodotte della conoscenza scientifica.

Qui non bisogna nascondere l'evidente e inevitabile difficoltà che il concetto stesso di identità reale lascia emergere. Nell'impostazione di Windelband l'identità rappresenta pur sempre una forma categoriale, e quindi una forma di relazione del soggetto conoscente al contenuto delle sue rappresentazioni. E tuttavia si tratta di una relazione in cui il pensiero giudica la propria attività relante come corrispondente alle determinazioni peculiari del contenuto rappresentato. Non si può però negare che dietro la costitutività della forma catego-

¹⁹ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, p. 14; tr. it. a cura di G. E. Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 9.

²⁰ Ivi, p. 88; tr. it., p. 69.

riale dell'identità, così come la pensa Windelband, si apra fatalmente un orizzonte ontologico, che risulta evidente non appena si pensi all'idea che una connessione pensata mediante la forma categoriale debba in qualche modo corrispondere ad una connessione reale.

E tuttavia è risultato chiaro dalla esposizione delle posizioni windelbandiane che, mediante la categoria dell'identità, e in virtù della percezione continuativa (senza la quale non può trovare attuazione) non possiamo in alcun modo pervenire ad una determinazione contenutistica dell'identico, la quale può avvenire solo in sede metodologica. Cos'è dunque l'identico indeterminato? Di esso possiamo dire solo: *questo è esistente*. Questa affermazione non si limita all'assunzione dell'esistenza del *questo*, ma contiene anche la rivendicazione di una connessione inerente allo stesso contenuto del complesso percettivo permanente. Ma nonostante ciò il *questo* resta indeterminato.

Potremmo forse aggirare la difficoltà, che mette in crisi il senso stesso del concetto di identità reale, assumendo in via provvisoria che l'identità reale non può essere conosciuta, ma può essere vissuta. Il vissuto reca sempre in sé la propria autoevidenza esistenziale che rende superfluo interrogarsi sulla sua oggettività. Il vissuto non è oggettivo, ma è semplicemente denotazione di un reale. Siffatta assunzione dell'identità reale come identità vissuta apre una prospettiva, qui non ulteriormente sviluppabile, di stretta correlazione fra la concreta vita storica e la conoscenza storica intesa come forma peculiare di vissuto.

3. *Il circolo dell'identità e le ideologie identitarie*

Nell'odierno discorso sull'identità si distinguono posizioni che possiamo definire essenzialistiche, in cui l'identità è concepita come struttura ontologica della sostanzialità, e caratterizzata da determinatezza, stabilità e permanenza nel tempo. In tal senso identità designa l'unità e la continuità del soggetto individuale rispetto ai singoli stati della coscienza, l'unità del gruppo sociale rispetto alla molteplicità e varietà dei suoi membri, l'unità di un'epoca o civiltà rispetto alla pluralità delle sue manifestazioni individuali. Possiamo definire questo aspetto dell'identità come un elemento designante la struttura della vita psichica o storico-sociale.

Ma al concetto d'identità viene comunemente ricondotto anche un altro complesso di problemi che gira intorno alla questione dell'identità culturale. Si incontrano spesso nelle trattazioni socio-antropologiche dell'identità formulazioni del tipo: «l'identità prende forma, viene affermata, rivendicata, imposta in relazione ai gruppi che di volta in volta si costituiscono nella competizione per le risorse, di qualunque tipo esse siano»²¹. In questo tipo di formulazione risulta evidente – al di là del merito della tesi sostenuta – la diversa valenza che il termine identità assume rispetto al significato precedentemente analizzato. Che senso avrebbe, infatti, “affermare” e “rivendicare” ciò che di fatto costituisce la struttura del sé, “affermare” e “rivendicare” ciò che è già presente? Evidente-

²¹ F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2009⁵, p. 59.

mente ciò che si “afferma” e si “rivendica” è ciò che manca, ciò che non è, sebbene siamo disposti a combattere per veder riconosciuto il suo diritto all’esistenza, il suo dover essere.

Dicendo che l’identità va affermata e rivendicata, imposta o costruita da gruppi che attribuiscono un significato a questa operazione, si dà per scontato che siffatta identità che deve essere affermata non è l’identità del soggetto che l’afferma. Al tempo stesso si presuppone un’identità A del soggetto che afferma e rivendica l’identità B, sia esso un individuo isolato, un gruppo d’individui o un popolo. Ciò è chiaro se si pensa che il rivendicare, imporre, affermare implica – a meno che non lo si intenda in termini puramente metaforici – una volontà cosciente che può essere riconosciuta solo a un soggetto autocosciente identico. È altrettanto chiaro che non si può spiegare il sorgere o la struttura dell’identità A ricorrendo all’affermazione, rivendicazione, costruzione dell’identità B, proprio *perché B presuppone A*.

Parlando di dover essere è già emerso che dietro il concetto dell’identità si cela un significato assiologico molto marcato. L’identità è ciò che deve essere, è la forma che il soggetto deve assumere per corrispondere pienamente al proprio essere e per realizzare la propria possibilità esistenziale. L’identità si traduce così in un complesso di valori (per utilizzare un termine teoreticamente ambiguo che oggi è molto di moda nel dibattito culturalistico) che devono essere affermati. Siffatta *identità valoriale* diventa in tal modo principio formale di organizzazione dell’identico. Se siffatta identità non esiste, ma è solo intenzionata come ciò che, in quanto mera idealità è un non essente che *deve* essere realizzato, d’altro canto essa è la forma attorno alla quale si raccoglie l’identico nel suo svolgimento. Si potrebbe dire che l’identità valoriale è la legge del venire all’essere dell’identico e quindi il principio della sua genesi. Ma si faccia attenzione: essa è principio della genesi dell’identità nel senso A. Se prima A si era rivelata come il presupposto irrinunciabile di B, ora *B diventa il principio di A*. Il dover essere è prioritario rispetto all’essere.

La considerazione della duplicità di significati del concetto di identità ci introduce in quello che possiamo chiamare il circolo identitario. Da un lato abbiamo bisogno di un fondamento identitario per poter pensare all’affermazione di posizioni di valore, dall’altro riconosciamo proprio nel fondamento identitario il risultato di una presa di posizione di valore che dà forma e organizza l’essente.

L’identità si rivela dunque come una struttura circolare: non esiste un io identico o un noi identico che precede le azioni e le costruzioni o rivendicazioni di identità. Non c’è un essere dell’io o del noi e poi il fare, quindi riconoscere, rappresentare, rivendicare. Io e noi si costituiscono nel loro fare, e il loro fare consiste in azioni e rappresentazioni, fra cui quella dell’identità²². L’identico si costituisce solo rappresentandosi come identico. La circolarità è determinata dall’impossibilità di pensare una relazione di priorità fra il momento ontologico e quello assiologico dell’identità: solo nella relazione paritaria fra

²² Cfr. F. Remotti, *L’ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 39.

questi due momenti si può pensare l'identità. Essa non è mai presso di sé, e tuttavia è proprio nella permanenza del non essere mai completamente se stessa.

L'essere da un lato e il mero rappresentarsi come essente, inteso come non-essere-ancora, dall'altro sono due aspetti inscindibili dell'identità. Il dibattito contemporaneo appare invece polarizzato intorno all'opposizione di un'identità sostanziale, essenzialistica, immutabile permanente, reale da un lato, e un'identità costruita, rappresentata, inventata, finta, irreali dall'altro. Qui si intende invece rilevare la correlazione e circolarità inaggirabile di questi due termini.

La riduzione dell'identità al suo mero significato di struttura della permanenza ignora la circostanza per cui tale struttura è prodotta e costruita, rappresentata, vissuta, intenzionata, e come tale è sottoposta a un costante processo di ristrutturazione, ad una continua messa in gioco che dissolve ogni identità nel processo della propria identificazione.

La riduzione dell'identità a mera rappresentazione ignora gli effetti identificanti di tale rappresentazione, ignora la sua incidenza tremendamente reale in ordine alla definizione o ridefinizione della struttura identitaria. Dietro l'insistenza sul significato dell'identità come decisione liberamente revocabile²³ agisce il pregiudizio che considera la dazione di forma e senso al reale come un gioco arbitrario e ignora la radicale non revocabilità della decisione identitaria, che è una scelta conformante il soggetto che la compie e le azioni che da essa derivano. Gli effetti di tale scelta identitaria sono tremendamente reali e non semplicemente rappresentati.

Questo duplice riduzionismo dell'odierno discorso sull'identità è di per sé rivelativo della situazione paradossale in cui – a partire dalla metà degli anni sessanta del secolo scorso²⁴ – questo concetto si è andato definendo nel dibattito scientifico, affermandosi progressivamente come categoria fondamentale della politica contemporanea. Il paradosso è nel fatto che la vigorosa affermazione del concetto di identità si verifica in un'epoca che ha cominciato a elaborare gli effetti del processo di sistematica liquefazione di ogni aggregazione comunitaria inaugurato dalla rivoluzione industriale e perseguito dalla globalizzazione. Com'è stato riconosciuto da Bauman, ma anche da Hobsbawm e altri, in un'epoca di strutturale debolezza della comunità si fondano i tentativi di ricostruire artificialmente, di surrogare la comunità mediante l'invenzione dell'identità²⁵. L'imperativo dell'identità s'impone come esigenza inaggirabile imposta a singoli e a gruppi da una società liquida.

Ma questa esigenza si esplica in maniera differenziata in ragione delle possibilità e delle vie di fuga concesse dalla potenza onnipervasiva della globalizzazione. Essa diventa costruzione di un'ideologia identitaria della difesa, della

²³ Cfr. *ivi*, p. 13.

²⁴ Cfr. P. Gleason, *Identifying Identity: A Semantic History*, in *Speaking of Diversity. Language and Ethnicity in Twentieth-Century America*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 123-149.

²⁵ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 14-16.

chiusura, dell'esclusione, della radicalità fondamentalista, dell'opposizione irriducibile noi-altri, dell'auto-confinamento in un sé inventato e inteso come ultima roccaforte contro lo sradicamento e il declassamento imposti dai meccanismi dell'economia globale. Ma l'esigenza dell'identità si manifesta anche laddove i benefici della globalizzazione si annunciano con l'opulenza e la pervasività propria del mercato dei beni di consumo. Qui l'identità è costantemente cercata, costruita, ristrutturata nella forma del consumo. Il consumo assume il significato di un vero e proprio imperativo alla definizione del sé, alla ricerca dell'individualità che ci distingue da ogni altro, che ci rende unici. Un semplice sguardo a ogni singolo atto della nostra vita quotidiana, inevitabilmente mediato dal mercato, svela che in esso si realizza sempre una scelta votata alla definizione, alla specificazione del sé. E questa scelta è una scelta fra beni di consumo diversi e parimenti disponibili.

Questo disperato bisogno di unicità ci accomuna tutti; e ci rende tutti assolutamente uguali e indistinguibili nella massa dei consumatori. Anzi il consumo ci dà la sensazione di essere tanto più noi stessi, quanto più ci identifichiamo nella massa amorfa dei consumatori. «La contesa per l'unicità – scrive Bauman – è ormai il principale motore della produzione e del consumo di massa»²⁶. Le più evolute strategie di marketing sono quelle in grado di vendere i prodotti della più spinta standardizzazione su scala globale della produzione dei beni di consumo, fornendo al consumatore la sensazione di acquistare qualcosa fatto apposta per lui, un tassello insostituibile nella composizione della propria individualità.

L'odierna lotta per l'identità, sempre più convergente con le dinamiche e i bisogni della moderna *economia dell'esperienza*²⁷, può reggersi solo sul fondamento di una strutturale debolezza, labilità, volubilità, liquidità non solo dei punti di partenza dai quali la lotta muove, ma anche delle singole posizioni identitarie alle quale essa di volta in volta ci spinge. Le identità assunte e costruite faticosamente mediante un'attenta disamina delle possibilità del mercato, invecchiano rapidamente, vengono rapidamente superate dalle nuove possibilità offerte dai nuovi prodotti²⁸. Siffatte identità sono a tempo, rappresentano scelte perfettamente revocabili, anzi necessariamente revocabili. La stessa lotta per l'identità impone siffatta revocabilità, che equivale allo stare al passo con le possibilità e con l'offerta di merce identitaria. In tal modo la lotta per l'identità diventa un impegno costante e perennemente incompiuto, nel quale il soggetto tanto più si aliena quanto più intensifica gli sforzi di cercarsi.

A tali esiti è giunta la fiducia umanistica nelle possibilità dell'indeterminatezza umana che Pico della Mirandola rivendicava orgogliosamente nell'*Epistola*

²⁶ Z. Bauman, *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 14.

²⁷ Cfr. J. Ogilvy, *This Postmodern Business*, in «Marketing and Research Today», XVIII, 1990, 1, pp. 4-22, p. 14; cfr. anche N.K. Denzin, *Image of Postmodern Society: Social Theory and Contemporary Cinema*, London, Sage, 1991, p. 44. Cfr. infine J. Rifkin, *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism, where All of Life is a Paid-for Experience*, New York, Putnam, 2000; tr. it. *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 193 sgg.

²⁸ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, cit., pp. 63 sgg.

*sulla dignità umana*²⁹. La superiorità dell'uomo risiede proprio nel fatto di non avere una collocazione determinata nel creato, e nell'esser dotato della libertà di scegliersela, ascendendo fino alla natura angelica o sprofondando ai margini del mondo animale. L'essenza dell'uomo è di non avere un'essenza, è nella libertà di fabbricarsela: l'uomo è il fabbro della propria identità. L'essenza dell'uomo è nella possibilità di scegliere, è nella deriva del sé, nell'eterno presente senza memoria dove il teatro della scelta è sempre più quello di un mondo ridotto a un mero supporto in sé indifferente dei bisogni e delle necessità del mercato.

E dunque anche il pluralismo culturale dei "nemici dell'identità", l'insistenza sull'assoluta fluidità, sull'inconsistenza, sulla falsità di ogni istanza identitaria e sull'assoluta autodeterminabilità e completa revocabilità di ogni decisione storico-sociale si rivela come una particolare ideologia volta a giustificare l'attuale stato del mondo governato dal mercato, come l'esito ultimo e il più estremo svolgimento della civiltà umanistica.

L'ideologia essenzialistica e quella costruttivistica dell'identità si radicano entrambe nel processo di dirompente dissoluzione di ogni legame comunitario innescato dalla rivoluzione industriale e perseguito dalla globalizzazione. Esse sono due reazioni possibili a tale processo, che si determinano in ragione degli effetti escludenti o inclusivi della globalizzazione. La reazione degli esclusi, dei marginalizzati dentro e fuori alle società opulente dell'occidente, che anelano a quella sicurezza comunitaria originaria dalla quale i processi dell'economia globale li hanno violentemente strappati. La reazione dell'uomo globalizzato che si sente al sicuro dalle tempeste della storia e si concentra nell'esercizio della propria libertà, che si ritrova negli effetti della propria libertà, e che avverte un'identità rigida ed essenzialistica come un vincolo inaccettabile. Siffatto uomo matura una vera e propria avversione al vincolo, al limite, alla differenza che non sia frutto di una scelta volontaria³⁰; esso dimentica che il fondamento della sua capacità di scegliere non è scelto: dimentica l'*oggettività dell'io*, dimentica che egli stesso è un *volente non volutosi*³¹.

Queste due ideologie identitarie hanno una chiara corrispondenza con le determinazioni metodologiche dell'identità nell'ambito delle scienze storico-sociali in termini di essenzialismo e di costruttivismo³². Ciò non ci deve stupire se proviamo ad andare oltre la mera opposizione fra identità reale e identità metodologica, e consideriamo invece quest'ultima come una delle possibili forme della concezione dell'identità reale. Qui non può essere elaborata una tipologia delle rappresentazioni identitarie e non può essere nemmeno stabilito se tutte le forme di rappresentazioni individuabili in una siffatta tipologia siano

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

³⁰ Il razzismo, inteso come ideologia della differenza fra le razze e del loro diverso valore in ragione di tale differenza, ci fa orrore proprio per questo: ci pone davanti ad una differenza che non dipende dalle possibilità dell'uomo che sceglie, ad un irrevocabile non scelto.

³¹ P. Piovan, *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, CEDAM, 1964, p. 194.

³² Cfr. E. Massimilla, "Sostanzialismo" e "costruttivismo" nel dibattito contemporaneo sulle culture: note in margine a partire dalla nozione weberiana di «comunità etnica», in «Archivio di storia della cultura», XXVI, 2013, in corso di stampa.

riconducibili alla forma fondamentale dell'identità valoriale. Fatto sta che l'esito del nostro ragionamento ci spinge a considerare la stessa determinazione metodologica dell'identità come una forma della rappresentazione identitaria e quindi una forma di concezione dell'identità reale, che in virtù del circolo identitario, contribuisce a conformare l'identico, e che, in quanto tale, assume un significato reale. La determinazione metodologica dell'identità è un affare interno all'identità stessa, è una modalità della sua autorappresentazione e auto-comprensione. Ciò fornisce un'indicazione, non ulteriormente sviluppabile in questa sede, circa la costitutiva connessione (che va riconosciuta accanto alla necessaria distinzione) fra identità metodologica e identità reale, fra le scienze della cultura e la reale vita storica. Indicazione che va intesa sia come ulteriore conferma del fatto che il metodo è sempre costretto ad adeguare le proprie strutture concettuali all'identità reale, sia nel senso che la sua determinazione concettuale assume un significato di conformazione reale dell'identico. Come dal punto di vista della conoscenza emergeva l'interazione fra passività dell'adeguazione all'oggettualità reale e spontaneità della determinazione concettuale di tale oggettualità, così dal punto di vista della vita storica emerge l'interazione fra la passività e la dipendenza del metodo rispetto all'identità reale già conformata e la spontaneità e produttività del metodo come attiva conformazione dell'identico.



Giovanni Morrone, Seconda Università degli Studi di Napoli
giovanni.morrone@unina2.it

– Sul concetto di identità. Tracce di riflessione

Citation standard:

MORRONE, Giovanni. Sul concetto di identità. Tracce di riflessione. *Laboratorio dell'ISPF*. 2013, vol. X. DOI: 10.12862/ispf13L401.

Online First: 18.07.2013

Full issue online: 25.10.2013

ENGLISH ABSTRACT

About the concept of identity. Traces of reflection. The Author tries to outline a concept of identity appropriate to the variety of often contrasting meanings that identity has assumed in the current debate. For this purpose the Author analyses the contrasts that concern the concept of identity on a methodological, logical and political-sociological level. He examines a series of distinctions between identity as a category of analysis and identity as a category of practice, between methodological identity and real identity, between identity as a structure of social life and identity as a product of social construction in order to define the problem of identity and its multiple aspects.

ENGLISH KEYWORDS

Cultural identity; Methodology of history, Identity construction; Identity essentialism

ABSTRACT IN ITALIANO

In questo saggio l'Autore cerca di delineare un concetto di identità adeguato alla varietà di significati spesso contrastanti che l'identità ha assunto nel dibattito attuale. A questo scopo l'Autore analizza i contrasti che riguardano il concetto di identità sul piano metodologico, logico e politico-sociologico. Egli esamina una serie di distinzioni tra identità come categoria di analisi e identità come categoria della pratica, tra identità metodologica e identità reale, tra identità come struttura della vita sociale e identità come prodotto della costruzione sociale, allo scopo di definire il problema dell'identità e i suoi molteplici aspetti.

PAROLE CHIAVE IN ITALIANO

Identità culturale; Metodologia della storia; Costruzione identitaria; Essenzialismo identitario

