





FABIO D'ANDREA – ANTONIO DE SIMONE – ALBERTO PIRNI

## L'Io ulteriore

*Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*

Morlacchi Editore

in copertina: William Klein, *St Patrick's Day, Fifth Avenue* 1954-55 (dettaglio).

ristampe        1.  
                     2.  
                     3.

ISBN 88-84922-11-4

copyright © dicembre 2004 by Morlacchi Editore, Perugia.

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata.

Progetto grafico del volume: Raffaele Marciano

editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com

## INDICE-SOMMARIO

<i>Introduzione</i> .....	ix
---------------------------	----

FABIO D'ANDREA

I problemi culturali dell'interazione

Legame sociale, multiculturalità e globalizzazione

1. Sul problema del rapporto con l'Altro: note introduttive .....	3
1.1. Premessa .....	3
1.2. La cultura .....	7
1.2.1. <i>Il senso comune</i> .....	11
1.3. I valori .....	14
1.3.1. <i>Il processo di socializzazione</i> .....	17
1.3.2. <i>Una teoria dell'azione</i> .....	20
1.4. I bisogni .....	22
1.5. L'Altro .....	24
1.5.1. <i>Un esempio concreto: il volontariato</i> .....	26
2. Globalizzazione e multiculturalismo .....	33
2.1. La dimensione culturale della globalizzazione .....	33
2.2. Il ponte e la porta .....	39
2.3. <i>Una cultura, delle culture</i> .....	45
3. Rapporti primari e legame sociale .....	53
3.1. Introduzione .....	53
3.2. L'autonomia dell'individualismo .....	56
3.3. Soggettività e rapporti primari .....	64
3.4. L'unicità come obbligo .....	71
4. Maestria interattiva e nuovi media .....	79
4.1. Reimparare a interagire .....	79
4.2. Il confronto con l'Altro .....	84
4.3. I media di seconda generazione .....	88
4.4. Considerazioni conclusive .....	95

<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	96
--	----

ANTONIO DE SIMONE

Identità, alterità e dialettica del riconoscimento  
Filosofia europea contemporanea e mondo globale

1. Icone del presente. La questione dell'identità .....	101
2. Ermeneutiche, retoriche e filosofie dell'identità, dell'alterità e della pluralità .....	117
2.1. Tragitti da H. Arendt: pluralità umana e filosofia dell'apparenza .....	117
2.2. Identità, alterità, riconoscimento: scenari della complessità sociale e diramazioni della vita globale .....	121
2.3. Tragitti da P. Ricoeur: identità, ermeneutica del sé e polisemia dell'alterità .....	133
2.4. Tragitti da E. Lévinas: filosofia ed etica dell'alterità .....	136
3. Cultura, alterità e interpretazione. Tra Gadamer e Geertz: ermeneutica, antropologia e filosofia .....	139
3.1. Gadamer .....	139
3.2. Geertz .....	154
4. Comunicazione, morale, diritto e solidarietà tra estranei. Transiti nella teoria critica, nella filosofia politica e nell'etica sociale di Jürgen Habermas .....	165
4.1. Questioni di filosofia della comunicazione. Agire strumentale/agire comunicativo. Sistema e mondo della vita .....	166
4.2. L'etica del discorso .....	183
<i>Excursus I.</i> <i>Norme morali e norme giuridiche: implicazioni reciproche</i> .....	202
4.3. Ragione comunicativa, diritto e solidarietà tra estranei ..	217
4.3.1. <i>L'integrazione nella società contemporanea.</i> <i>Identità e pluralismo nel mondo globale</i> .....	227

<i>Excursus II.</i>	
<i>Modernità riflessiva e società mondiale: Ulrich Beck, la sociologia cosmopolita e il riconoscimento della pluralità .....</i>	265
5. Le metamorfosi dell'individualità contemporanea: tra locale e globale .....	287
<i>Riferimenti bibliografici .....</i>	324

ALBERTO PIRNI

La costruzione dell'identità tra linguaggio, comunità e cultura  
(intorno a Charles Taylor)

Premessa .....	347
1. Lo spazio problematico dell'identità .....	355
2. Identità e interazione linguistica .....	377
3. Identità, comunità, cultura .....	391
<i>Riferimenti bibliografici .....</i>	406

\*\*\*

<i>Indice dei nomi .....</i>	413
<i>Notizia sugli autori .....</i>	421



## INTRODUZIONE

È un dato di fatto che l'altro, in quanto altro, viene percepito come un pericolo per la propria identità, per l'identità nostra, collettiva, come per l'identità mia, individuale. Possiamo stupircene, certo: dobbiamo ammettere, allora, che la nostra identità è fragile al punto da non poter sopportare, da non poter tollerare che altri abbiano dei modi diversi di organizzare la propria vita, di comprendersi, d'iscrivere la loro propria identità nella trama del vivere insieme? È così. Sono appunto le umiliazioni, le ferite reali o immaginarie alla stima di sé, sotto i colpi dell'alterità mal tollerata, che conducono dall'accoglienza al rigetto, all'esclusione, il rapporto che il sé intrattiene con l'altro.

*Paul Ricoeur*

Per complicare le cose, al sentimento di minaccia che proviene da un'alterità mal tollerata, s'aggiunge la relazione d'invidia che ostacola in misura non minore il riconoscimento dell'altro; l'invidia, dice un dizionario, consiste in un sentimento di tristezza, d'irritazione e di odio contro chi possiede un bene che a noi manca. L'invidia rende intollerabile la felicità degli altri. Alla difficoltà di condividere l'infelicità, s'aggiunge il rifiuto di condividere la felicità.

*Paul Ricoeur*

La questione della “*fragile identità*”<sup>1</sup> espressa dagli interrogativi: “Chi sono io?”, “Chi siamo?”, “Cosa siamo, noi altri?” –

<sup>1</sup> Cfr. P. Ricoeur, *L'identità fragile. Rispetto dell'altro e identità culturale*, trad. it. di D. Jervolino, in “Alternative”, 5, 2004, pp. 38-48. Le conclusioni a cui è pervenuto Ricoeur in questo saggio specularmente anticipano il loro approfondimento critico e problematico compiuto dal filosofo francese nella sua più recente ed importante opera *Parcours de la reconnaissance*, Paris 2004.

collegata a quella del riconoscimento umano dell'*altro* e della convivenza con l'*altro* (ivi compresa quella relativa alla rappresentazione e alla percezione dell'*altro*, che includono come oggetto d'esame anche i rapporti intersoggettivi che si instaurano tra *io* e *altro*) –, spiega il percorso critico, storiografico ed ermeneutico intrapreso dagli Autori – appartenenti a differenti generazioni e tradizioni intellettuali – nei tre testi qui raccolti e pubblicati, i quali, concepiti, discussi e scritti con differenziate competenze disciplinari e in circostanze diverse, riflettono e risentono indubbiamente della complessa atmosfera storico-culturale, politica e sociale che gli scenari antropologici contemporanei esprimono tragicamente nella transizione che dalla seconda metà del Novecento conduce a questo muoversi incerto e drammatico d'inizio di nuovo secolo.

Nel contesto della costruzione di una *teoria critica della (inter)soggettività*, di un'*ermeneutica dell'alterità* e di un'*etica della comunicazione interculturale* che motiva intrinsecamente la “semiotica culturale” di questi saggi, la scena pratica e intellettuale della “quotidianità” come figurazione sociale spazio-temporale è sempre tenuta presente in quanto essa diventa il terreno privilegiato all'interno del quale agiscono, confliggono e patiscono insieme i soggetti contemporanei sia nelle pratiche di vita che nei differenziati insiemi cognitivi, etici e normativi di cui come attori sociali dispongono secondo sistemi di rilevanza e tipizzazione “autonomi” ma reciprocamente compatibili e comprensibili.

Nella criticità e materialità della loro dimensione testuale, questi saggi possono essere considerati come i fili di una riflessione e di una ricerca che decostruisce epistemologicamente e ricostruisce criticamente – condividendo una concezione “saggittale” della filosofia e delle scienze umane e sociali – alcuni nuclei problematici intrecciati attorno al rapporto emblematico e dilemmatico che si stabilisce tra *identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, come recita il sottotitolo di questo libro, il quale – presentandosi tra l'altro come un lungo transito che

ripercorre sul piano analitico, storiografico e critico, rilevanti regioni e province dell'immenso continente rappresentato dalle filosofie del Novecento e dalle teorie politiche, etico-giuridiche e sociologiche contemporanee – registra problematicamente l'odierna situazione nella quale si manifestano segni cospicui, in alcuni casi addirittura vistosi, di scomposizione e crisi del “razionalismo occidentale” e dimostra esplicitamente l'avvenuta consapevolezza di vivere in un mondo globale, in cui, come ha detto Lévinas, “siamo tutti ospiti” e dove il *pluralismo* è divenuto ormai un dato di fatto nella cultura e nei rapporti tra i popoli a livello planetario. Se è vero, come sostiene Francesco Fistetti, che la razionalità “non è composta da criteri metastorici e, quindi, immutabili né di canoni transculturali” in quanto “non esistono criteri invarianti a cui commisurare i nostri comportamenti né argomenti epistemologici rigorosi con cui valutare i nostri vocabolari sia scientifici che morali”<sup>2</sup>, è altresì attendibile e verificabile il fatto che non disponiamo di nessun “*punto archimedeo*” su cui appoggiarci per tentare qualsivoglia riforma della razionalità (moderna) “senza pretendere di ripartire da zero o di fare tabula rasa”. Attraversando e ricostruendo alcune delle mappe teorico-critiche del Novecento filosofico-politico, sociologico ed antropologico, si può registrare nel clima culturale contemporaneo come si sia persuasivamente diffusa in molti interpreti ed agenti la coscienza della *finitezza* connaturata alla nostra razionalità tale che essa può essere espressa “come un vero e proprio principio epistemologico” definibile come “il *principio della ragione insufficiente*”<sup>3</sup>, il quale specifica appunto che “la consapevolezza dell'insufficienza della razionalità moderna non nasce da un rifiuto pregiudiziale né da una critica romantica della scienza e della tecnica, ma soprattutto dalla presa d'atto che la boria scientificistica dell'*homo faber*

<sup>2</sup> F. Fistetti, *Introduzione*, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Lecce 2004, p. 14.

<sup>3</sup> Ivi, p. 21.

– l'esaltazione unilaterale della ragione strumentale come l'unica forma di ragione valida – ha prodotto effetti controintuitivi imprevisi e imprevedibili che non sempre l'intervento umano riesce a governare”<sup>4</sup>. In estrema sintesi, secondo Fistetti, “dire ‘principio di ragione insufficiente’ significa ammettere che la scienza non è il sostituto mondano del *punto di vista di Dio*, come molti avevano creduto secolarizzando così il requisito teologico dell'onnipotenza divina e l'ansia religiosa della salvezza. Quando un atteggiamento analogo di onnipotenza o di superiorità viene adottato nei confronti delle culture altre, possiamo parlare di imperialismo culturale”<sup>5</sup>. Se prendiamo sul serio il principio della ragione insufficiente, esso suggerisce, invece, di praticare nei confronti delle culture altre il riconoscimento di pari dignità ad ognuna di esse: “Le culture, per quanto tra loro diverse, sono reciprocamente confrontabili. C'è in ciò il rifiuto netto della tesi dell'incommensurabilità forte secondo cui le culture sono entità chiuse ed impermeabili”<sup>6</sup>.

Se nella contingenza attuale, a livello sia teorico sia storico che quotidiano, spesso “non sappiamo come andare avanti” dal momento che paradossalmente – come ha osservato Cavell – abbiamo talvolta perso l'orientamento “nei confronti delle nostre parole e del mondo che queste anticipano”<sup>7</sup>, allora di necessità il “lavoro ermeneutico di confrontare la nostra cultura con se stessa in un processo interminabile di raggiustamento riflessivo e di critica immanente diviene di gran lunga più difficile e perfino doloroso quando entrano in gioco culture estranee alla cultura occidentale”<sup>8</sup>. In questo contesto “il principio

<sup>4</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>5</sup> Ivi, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, ed. it., Postfazione di D. Spati, Roma 2001, p. 62.

<sup>8</sup> F. Fistetti, *Introduzione*, op. cit., p. 16.

della ragione insufficiente”, proprio perché “esclude che si possa dare una fondazione metafisica assoluta delle nostre credenze, delle nostre conoscenze e dei nostri criteri di razionalità”<sup>9</sup>, conferisce urgenza ed attualità all’invito sempre più cogente di “rendere la nostra cultura sempre più aperta all’alterità, cioè capace di interpretare e di tradurre – senza violentarli o omologarli – altri idiomi e altre forme di vita, nella consapevolezza da parte nostra che vi è una pluralità di ‘manuali della traduzione’ e che il lavoro interpretativo – tra saperi, culture, mondi simbolici – è per antonomasia trans-duttivo”<sup>10</sup>. Emblematicamente, l’antica figura mitologica di Ermes può diventare così “il simbolo di questa nuova enciclopedia della comunicazione, della mediazione e traduzione di lingue e popoli differenti”<sup>11</sup>, dal momento che “tutti interpretano perché sono dei traduttori, e viceversa”<sup>12</sup>. Di fatto:

Il primato della traduzione è l’altra faccia dell’universalità dell’interpretazione. Ma traduzione ed interpretazione in questo caso esigono [...] che si guardi a se stessi con gli occhi dell’altro: uno sguardo riflessivo e fondato reciprocamente. Infatti, sarebbe ipocrita nascondersi che ci sono culture dominanti e culture dominate, e che la nostra cultura è divenuta storicamente egemonica passando anche attraverso processi di violenza, di sfruttamento e di schiavizzazione di altri popoli, e di vera e propria deculturazione<sup>13</sup>.

Non v’è dubbio che “non potremmo guardare a noi stessi con gli occhi dell’altro”, se la nostra cultura non contenesse in sé “il valore ad un tempo epistemologico ed etico del radicale dubbio socratico, dell’interrogazione critica ed autocritica, del

<sup>9</sup> Ivi, p. 22.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>11</sup> Ivi, p. 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

mettere in discussione le nostre certezze condivise”<sup>14</sup>. Tutto ciò traduce efficacemente il “paradosso” che è intrinseco alla cultura occidentale rilevato criticamente da Fistetti e da Castoriadis così sintetizzato:

noi diciamo che tutte le culture sono uguali, ma siamo costretti a constatare, a una prima approssimazione – una prima tappa se volete –, che *tra tutte queste culture*, una sola riconosce l’uguaglianza tra culture: le altre non la riconoscono<sup>15</sup>.

Sempre Fistetti ci invita a considerare che la presa di coscienza di tale “paradosso” non soltanto non serve a legittimare “una forma sofisticata di etnocentrismo”, ma che la stessa comparazione eterotopica tra culture diverse dimostra come la possibile “conversazione” tra Occidente e Oriente non costituisca in assoluto un’endiadi indissociabile, bensì il terreno d’esistenza di diversificate forme di vita all’interno delle quali si dà una pluralità irriducibile di valori e di concezioni del mondo, nei cui confronti “occorre non solo decostruire il suprematismo delle nostre categorie e delle nostre forme di vita, a cominciare da quelle della sovranità statale e della razionalità utilitaristica del mercato, ma contemporaneamente lavorare anche perché dall’altra parte si affermino un atteggiamento di autocritica e un esercizio di autorelativizzazione delle proprie tradizioni”<sup>16</sup>. Se ad un’enciclopedia dei saperi in cui, come dice Serres, “l’interferenza è euristica, e il progresso è intreccio”, corrisponde a livello planetario “una tendenza all’ibridità e alla contaminazione tra le culture, certamente non esente da conflitti e contraddizioni”, oggi accelerata dai processi di globalizzazione, è altrettanto rilevante sottolineare che ogni cultura ridefinisce la

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> C. Castoriadis, *La relatività del relativismo. Dibattito con il MAUSS*, in AA.VV., *Il ritorno dell’etnocentrismo*, quaderno del “Mauss” n. 1, a cura di S. Latouche, Torino 2003, p. 7.

<sup>16</sup> F. Fistetti, *Introduzione*, op. cit., p. 25.

propria identità nel confronto con le altre, allora “imperialismo culturale sarà voler affermare a tutti i costi un unico ‘manuale della traduzione’ a scapito di altri linguaggi e di altri valori”<sup>17</sup>. Uno dei possibili compiti della filosofia e della teoria sociale contemporanea sarà, dunque, “quello da un lato di mantenere sempre vivo il confronto della nostra cultura con se stessa alla ricerca di un soddisfacente ‘equilibrio riflessivo’, e dall’altro di imparare dalle culture altre anche in termini di forme di vita, relativizzando l’universalismo dei nostri criteri di razionalità e dei nostri standard di comportamento o, ciò che è la stessa cosa, rendendolo sempre più aperto ed ospitale verso le differenze ed esponendolo ad un processo incessante di apprendimento cognitivo e di trasformazione pratico-morale. Contemporaneamente la ricerca di un ‘equilibrio riflessivo’ va incoraggiata anche nelle culture diverse dalla nostra affinché si aprano al dialogo, alla traduzione e alla trasformazione delle proprie credenze e dei propri ‘criteri’ di razionalità”<sup>18</sup>. Ovviamente un “equilibrio riflessivo e dinamico” non si traduce in una “politica di potenza”, ma si dichiara praticamente disponibile a “riconoscere nell’altro, al di là della sua appartenenza identitaria, il volto singolare dell’umano e preservare il pluralismo delle culture favorendo la loro traducibilità e la loro osmosi”<sup>19</sup>, ovvero il dialogo e l’ascolto reciproco.

Nella vivacità di un costante confronto – che pur nella pluralità delle prospettive ermeneutiche non ha mai perso di vista l’esigenza di organicità e di coerenza scientifica e metodologica – che anima le pagine di questo libro, si noterà *in itinere* come prenda progressivamente consistenza la persuasione secondo cui la rilevante attenzione per il tema che lega il rapporto tra identità, alterità e riconoscimento sia motivata (teoricamente e

<sup>17</sup> Ivi, p. 26.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Ivi, p. 28.

storicamente) soprattutto dai radicali processi di mutamento socioculturale in atto che registrano “la convivenza tra culture differenti”: un fenomeno che peraltro “non costituisce un problema inedito”. Infatti, come efficacemente osserva Vincenzo Cesareo, “già nel passato, la vicenda dell’incontro tra popoli e culture è stata cruciale, diventando talvolta causa di conflitti violenti e di oppressioni. Oggi, tuttavia, la questione sembra presentarsi di nuovo. Le sfide poste dalla convivenza tra culture si acutizzano infatti in seguito alla destrutturazione spaziale che è tipica dei processi della globalizzazione. In sintesi, ci sembra di poter affermare che tali processi comportano un superamento degli assetti societari precedenti, quelli cioè propri della modernità: nell’epoca della formazione e del consolidamento dello Stato nazionale, l’organizzazione spaziale della vita sociale aveva comportato la necessità di costruire confini politici, per cui l’*altro* è stato identificato soprattutto con colui che era al di fuori di un determinato territorio”<sup>20</sup>.

Nell’epoca attuale, prosegue Cesareo, “lo spazio viene ridisegnato profondamente e diventa sempre più difficile individuare un confine certo e stabile oltre il quale collocare l’alterità. In questo quadro, la questione dell’alterità emerge con tutta la sua forza ed anche con tutta la sua problematicità. Essa è certamente alimentata dalla diffusione delle migrazioni internazionali, le quali – rispetto al passato – sono oggi non solo più frequenti poiché coinvolgono un numero elevato di persone, ma anche più veloci ed estese, in quanto interessano pressoché tutti i paesi del mondo. Questa constatazione solleva l’urgenza di indagare le basi per la convivenza multiculturale, riduce la possibilità di mantenere spazi chiusi e omogenei, ridisegna gli stessi paesaggi umani all’interno del nostro pianeta. Pur se è innegabile che il fenomeno migratorio imprime al processo di

<sup>20</sup> V. Cesareo, *La questione dell’altro*, in V. Cesareo (a cura di), *L’Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Milano 2004, p. 8.

incontro tra le culture una particolare spinta, la maggiore vicinanza dell'*altro* non dipende, tuttavia, solo dalla multietnicità e dalla multiculturalità prodotte dalle migrazioni. Si riscontra infatti un processo di sempre più accelerato avvicinamento dell'*altro* a seguito della convivenza di stili di vita differenti, che provocano il moltiplicarsi dei significati e delle esperienze delle persone. Si può pertanto arrivare a sostenere che la diversità (culturale, valoriale, esperienziale ecc.) penetra nella vita quotidiana di ognuno di noi, con tutti i suoi risvolti in termini di potenzialità e di difficoltà, obbligandoci a ripensare la nostra concezione della realtà<sup>21</sup>.

Per Cesareo un punto è fermo: “La complessità che accompagna tali fenomeni richiede comunque il superamento di letture semplicisticamente univoche. Queste ultime considerano una serie di tendenze – l’ampio accesso a significati diversi (a causa della contaminazione culturale resa possibile dall’incontro dei popoli), il diffondersi di possibilità di scelta molteplici (a seguito di una crescente individualizzazione), nonché l’indebolirsi dei modelli culturali e istituzionali tradizionali – come occasioni per celebrare l’avvento della frammentazione, dell’etica del desiderio, dell’era contrassegnata dalla libertà morale. Queste visioni – fatte proprie dalle ideologie postmoderniste – si impongono come uniche certezze ed eludono di fatto la possibilità di elaborare e condividere criteri di valutazione collettiva cedendo ad un diffuso relativismo culturale ed etico, il quale rischia di produrre esiti nefasti nonché di ridurre l'*altro* a mero strumento al servizio delle scelte individuali. Di conseguenza, oggi assistiamo ad una retorica della differenza ma, al contempo, diventa sempre più problematico riconoscere l'*altro* nella misura in cui ci si chiude in un atomismo iperindividualista<sup>22</sup>. A fronte di queste tendenze, Cesareo, invece, ritiene che le

<sup>21</sup> Ivi, pp. 8-9.

<sup>22</sup> Ivi, p. 9.

questioni vitali fatte emergere dai complessi mutamenti in atto ci costringano a immaginare “culture meno rigide e individualità meno autocentrate, più relazionali e dialogiche”. Tutto ciò perché, nella contemporaneità, “culture e identità sono costrette a mettersi in movimento, a entrare in relazione con l'*altro* e con gli altri, per cui la grande sfida consiste nel riuscire ad essere se stessi senza chiudersi agli altri e ad aprirsi agli altri senza rinnegare se stessi”<sup>23</sup>.

Per converso, oggi, “forse, più che in passato, si rendono necessari un nuovo punto di partenza e una nuova prospettiva che possano porre le basi per la costruzione di socialità attraverso il riconoscimento delle obbligazioni che derivano dal vivere con gli altri”<sup>24</sup>. Di fatto, l'alterità “racchiude al suo interno questa potenzialità, poiché costituisce, a livello individuale, un limite all'ipertrofia dell'io che sembra affliggere la cultura contemporanea, mentre, a livello collettivo, mostra l'intrinseca limitatezza di ogni cultura e la sua porosità. Essa rende difficile la generalizzazione di confini forgiati da un singola tradizione culturale, spingendo piuttosto a cercare dei punti di contatto in cui l'incontro possa avvenire come relazione tra reciproche alterità”<sup>25</sup>.

La sfida della complessità e del pluralismo è una sfida che si pone a fondamento dello stesso dialogo tra le culture dentro il “villaggio globale”. “Essa rappresenta l'inizio di un processo di comprensione in cui superare odio e violenza a partire dalla memoria collettiva non solo della propria storia, del proprio dolore, bensì anche della storia e del dolore dell'altro, del popolo estraneo e persino nemico”<sup>26</sup>. Proprio sul piano della *memoria*, come dice Ricoeur, *la questione del senso dell'identità* disvela tutta la sua complessità, dato che, almeno a prima vista,

<sup>23</sup> Ivi, p. 10.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

“la memoria può definire un’identità non solo personale, ma interiore: ricordarsi, significa anzitutto ricordarsi di sé”<sup>27</sup>. In realtà, come attesta l’esperienza, Ricoeur ci esorta a considerare proprio la memoria non solo come “rimemorazione personale, privata, ma anche commemorazione, vale a dire memoria condivisa”<sup>28</sup>: dunque, “la nostra memoria è da sempre mescolata a quella degli altri”<sup>29</sup>, pertanto l’attribuzione della memoria e attraverso la memoria contribuisce ad aumentare le difficoltà relative alle componenti che costituiscono enigmaticamente l’identità. Per tutto ciò la sfida della complessità e del pluralismo è tale perché “implica un cambiamento radicale anche dei paradigmi culturali, oltre che dei modelli di convivenza sociale”<sup>30</sup>, per questo, come di conseguenza, anche “la stessa categoria dell’identità assume un senso nella misura in cui si collega a quella di alterità: identità e alterità sono strettamente coesenziali, dato che ciascun essere umano ha bisogno dell’*altro* per diventare se stesso. L’alterità costituisce un elemento indispensabile per la stessa definizione dell’identità, per cui corazzarsi *contro* l’alterità implica al contempo porsi *contro* l’identità”<sup>31</sup>: l’identità non è concepibile al di fuori di questo rapporto. Allo stesso modo, la categoria dell’alterità “ci raggiunge soprattutto nel bisogno di *alter*, nonché nell’urgenza di cercare strade per la convivenza sociale dentro l’inquietante scenario di previsioni contrastanti, che oscillano tra il chiuso fondamentalismo e il relativismo culturale estremo”<sup>32</sup>. Un’*ermeneutica critica dell’alterità* dice che l’alterità “non deve essere concepita come una minaccia da tenere sotto controllo o addirittura da eliminare tramite un processo di assimilazione forzata, ma nemmeno come

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *L’identità fragile*, op. cit., p. 39.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> V. Cesareo, *La questione dell’altro*, op. cit., p. 10.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>32</sup> *Ibid.*

qualcosa di irrilevante nei cui confronti assumere un atteggiamento di indifferenza”<sup>33</sup>. “L’alterità è essenziale poiché essa costituisce qualcosa di positivo, sia per sé che per l’*altro*, in quanto fonte di arricchimento individuale e collettivo. Riconoscere nell’*altro* non un pericolo ma una potenzialità, rappresenta soprattutto una forma esigente di eticità che ci interpella al di là delle religioni e delle culture”<sup>34</sup>.

Sappiamo, ogni società storicamente, attraverso i propri modelli antropologici ed etnocentrici, le proprie mappe cognitive, morali ed estetiche ha costruito “socialmente” la propria rappresentazione dell’*altro* e ha stabilito determinate relazioni con l’*altro* sia in termini conflittuali sia in termini consensuali, mediante modelli, categorie (“noi-voi”, “amico-nemico”) e pratiche che implicano vicinanza e lontananza, uguaglianza e differenza, dentro e fuori i suoi confini. Se, di fatto, la figura dello *straniero* – a suo tempo originalmente e problematicamente descritta e interpretata da Simmel<sup>35</sup> – incarna e sperimenta paradigmaticamente in forme e modalità estremamente concrete le rappresentazioni e percezioni sociali dell’*altro* prodotte soprattutto dalla cultura occidentale moderna<sup>36</sup>, ai giorni no-

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Ivi, pp. 11-12.

<sup>35</sup> Al riguardo, cfr. A. De Simone, *Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*, Urbino 2002, pp. 214-223 e Id., *Lo straniero, il migrante e il povero in Georg Simmel*, in “In-Oltre”, 8, 2004. Su Simmel, inoltre, si veda A. De Simone (a cura di), *Leggere Simmel. Itinerari filosofici, sociologici ed estetici*, Urbino 2004 e M.C. Federici – F. D’Andrea (a cura di), *Lo sguardo obliquo. Dettagli e totalità nel pensiero di Georg Simmel*, Perugia 2004.

<sup>36</sup> Cfr. E. Colombo, *Rappresentazioni dell'Altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Milano 1999. Come sintetizza Cesareo: “Nella modernità societaria prevale il convincimento che anche gli stranieri – intesi quale particolare declinazione di *altro* – non siano in grado di adeguarsi alle esigenze dell’ordine progettato dallo Stato nazionale e quindi costituiscono una ‘anomalia da correggere’ tramite l’assimilazione, in quanto elemento estraneo (strategia antropofagica), o mediante l’espulsione-esclusione (strategia antropoemica)” (V. Cesareo, *La questione dell'altro*, op. cit.,

stri, invece, la rappresentazione dell'*altro* problematicamente muta nel passaggio dalla società moderna a quella postmoderna e globale. In particolare, “la prospettiva postmoderna dà luogo a un ribaltamento, in quanto apre uno scenario improntato alla eterofilia, per cui l'*altro* tende non solo a perdere il connotato di anomalia, ma anche a configurarsi come una ricchezza degna di attenzione, e non come un elemento estraneo che turba l'ordine sociale”<sup>37</sup>. Comunque si configuri l'evoluzione futura, ormai, come sostiene Bauman, “la presenza degli estranei non è più un problema transitorio cui opporre rimedi, e la questione non è più come disfarcene; invece oggi il problema risiede nel come convivere per sempre, giorno per giorno, con l'estraneità”<sup>38</sup>. Lo stesso Michael Walzer ha osservato che l'incontro con l'alterità è parte costitutiva dell'esperienza soggettiva<sup>39</sup>: l'alterità consustanzialmente è a tal punto “dentro di noi” che tutti corriamo continuamente il rischio di diventare “stranieri a noi stessi”<sup>40</sup>. Il riconoscimento delle differenze diventa dunque un nodo strategico della tematizzazione, rappresentazione e relazione che coinvolge l'alterità: per suo tramite, un “conflitto delle interpretazioni” ed un aspro e violento scon-

p. 15). A ben vedere due tra i grandi progetti che attraversano la modernità, quello liberale e quello nazionalista, “condividono la diagnosi dell'anomalia che va corretta ma propongono soluzioni diverse. Il primo persegue l'obiettivo di liberare gli individui dai vincoli ereditari e particolaristici, al fine di consentire il massimo sviluppo umano tramite l'adozione di principi universalistici che comportano necessariamente l'assimilazione dello straniero. Il secondo – il progetto nazionalista, soprattutto nella sua esasperata versione razzista – parte dal presupposto che sia impossibile liberare gli stranieri dai loro difetti, per cui non resta altro da fare che liberarsi di loro ricorrendo all'espulsione o all'esclusione” (*ibid.*).

<sup>37</sup> V. Cesareo, *La questione dell'altro*, op. cit., p. 15.

<sup>38</sup> Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, trad. it., Milano 2002, p. 38.

<sup>39</sup> Cfr. M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it., Roma-Bari 2000.

<sup>40</sup> Cfr. Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, trad. it., Milano 2000.

tro reale disegnano attualmente gli eventi, i simboli, la fenomenologia e la struttura della vita quotidiana globale, compresa quella della “vecchia” e della “nuova” Europa.

Questo scenario appena descritto spinge ad alcune considerazioni ulteriori e conseguenti sul rapporto nevralgico tra *identità, alterità e riconoscimento* che, anche dal punto di vista della strumentazione teorica ed analitica, necessita per la sua comprensione non solo di una strategia cognitiva meno lineare e più complessa, ma anche di una vera e propria “svolta interpretativa”. Nell’esplorazione problematica di questo rapporto – sperimentata dagli Autori di questo volume – emergono, tra gli altri, determinati punti salienti che si possono sintetizzare in quanto segue.

- L’ubiquità dei riferimenti ai processi contemporanei di globalizzazione (dei suoi simboli, delle sue dinamiche, dei suoi numerosi conflitti)<sup>41</sup> e alle tematiche complesse del multiculturalismo<sup>42</sup> – ubiquità mediatica ed esperienziale che trova nel palcoscenico della metropoli la sua cifra emblematica – ne alimenta una percezione parziale e in qualche misura “esotica”, che può far ritenere a qualcuno di non esserne direttamente coinvolto. Opinione confortata dai meccanismi per lo più incoscienti che tendono a riportare l’insieme degli stimoli prodotti dalla vita

<sup>41</sup> Cfr. in proposito V. Cotesta, *Sociologia del mondo globale*, Roma-Bari 2004.

<sup>42</sup> Oltre le numerose “letture sociologiche” contemporanee esistenti riguardanti il multiculturalismo, parimenti si può registrare l’incremento relativo anche verso le “interrogazioni filosofiche” della questione multiculturale, per i cui sviluppi problematici più recenti si rinvia al contributo di P. Gomarca – M. Marassi – F. Riva – F. Botturi, *Categorie filosofiche del multiculturalismo*, in V. Cesareo (a cura di), *L’Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, op. cit., pp. 29-81 (ivi bibliografia).

contemporanea a una dimensione umanamente gestibile, escludendo dal campo della propria attenzione quelli di non immediata rilevanza. Quest'ultima, tuttavia, nella pluralità differenziata degli argomenti e nella variegata e frastagliata sfera delle forme di vita e di agire possibili, viene sovente stimata sulla base di pregiudizi, impressioni superficiali, opinioni altrui preconfezionate e presentate nella galassia fluida entro cui il mercato dell'informazione multimediale fonda la sua pervasiva ed intrusiva presenza quotidiana. Di rado, conseguentemente, si hanno idee circostanziate sulle *particolari configurazioni* che una cultura va assumendo tutto intorno e spesso si crede che esse non abbiano nulla a che fare con gli sforzi con cui ognuno tenta di identificare, riconoscere e costruire la propria vita. Come se l'uomo non fosse essenzialmente un *Kulturmensch* (Weber) che vive e respira cultura, anche senza saperlo, per tutti i suoi giorni e dalle spire del suo procedere ed agire può trarre vantaggi e infliggere o subire gravi e drammatici colpi<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Il pregiudizio secondo il quale la cultura “non serve”, a meno di non avere immediate applicazioni utilitarie, è forse la conseguenza più perniziosa della lunga prevalenza di una variante culturale di stampo economicista, che ha trasformato la stragrande maggioranza degli uomini contemporanei in “iloti” privi degli strumenti necessari per muoversi, con qualche speranza di successo, nei panorami affatto accoglienti dell'appena esordiente XXI secolo. Ignari del fatto che il caso emblematico delle figure erranti (l'emigrante, il profugo, il marrano, l'autodeportato e l'autosegregato), “il cui semplice arrivare, fermarsi e ripartire nell'indifferenza o nell'aperta ostilità dei ‘sedentari’ mette a nudo i limiti e le ipocrisie di una civiltà che si pretende fondata sul rispetto dei diritti fondamentali della persona, e segnatamente delle persone più deboli”, quando poi “di tali diritti gli erranti in larga misura non godono” e, di conseguenza, questa tragica e drammatica evidenza ci obbliga “a misurare la grande distanza che ci separa dall'ideale della cittadinanza cosmopolitica” (cfr. al riguardo, E. Vitale, *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Torino 2004); ignari del fatto che il rifiuto opposto all'*altro* porta con sé chiusure

- A fronte di tutto ciò, si appalesa la necessità di un “mutamento di paradigma” all'interno di un *sensu comune* dagli effetti tanto vari e dannosi. L'affermazione della consistenzialità tra *cultura* e *prassi di vita* pone criticamente in discussione le *vie della comunicazione* su cui prosperano i *media*, per restituire la sensazione di una realtà frastagliata e in movimento, nella quale la *quotidianità* si alimenta e trae enigmaticamente *sensu* da un dialogo intersoggettivo con (e attraverso) l'*altro* che la irriga e al tempo stesso la trascende, mantenendo una specificità che non è separazione, bensì forma ed espressione qualitativamente diversa e creativamente originale nella sua figurazione sociale dilemmatica<sup>44</sup>. Dunque, è importante sottolineare la rilevanza dell'aspetto culturale di fenomeni che il *sensu comune* interpreta in ottiche diverse. La globalizzazione, come termine-problema, è per questo emblematica di una sistematica sottovalutazione del valore fondamentale dell'interazione, nel senso ampio della *Wechselwirkung* (di matrice simmeliana), nel costituirsi e mantenersi del legame sociale. Pertanto, si avverte il bisogno di concentrare l'attenzione anche sulle “parole-chiave” che la filosofia e la teoria sociale contemporanea utilizzano nell'analisi del reticolo interattivo, specifico appunto della intersoggettività. Nelle dinamiche della cultura contemporanea, il deprezzamento del ver-

e incapacità, un'aridità spirituale nella relazione su cui prosperano cinicamente i nuovi servizi della Rete o della telefonia mobile; ignari del fatto che la mancanza di spessore umano che discende dalla serializzazione e dalla superficialità non ha solamente un “costo” soggettivo, ma si fa fragilità sociale e assenza di solidarietà, oltre che solitudine e anomia.

<sup>44</sup> Cfr. A. De Simone, *Sensu ed enigma della vita quotidiana. Uno sguardo filosofico e sociologico*, in G. Gasparini (a cura di), *Le piccole cose. Interstizi e teoria della vita quotidiana*, Milano 2004, pp. 37-62 e F. D'Andrea, *Vita quotidiana e creatività. Figure dell'originalità*, in “Quaderni di Teoria Sociale”, 4, 2004, pp. 229-241.

sante affettivo-emozionale della socialità ha portato con sé l'appiattimento della diversità individuale sulla sola dimensione strumentale e la corrosione dei legami profondi che, da sempre, hanno assicurato coesione e durata alla società. Dato che il rapporto con l'*altro* è coesenziale nella costruzione dell'identità, la perdita della maestria interattiva ha a sua volta retroagito sulla sostanza soggettiva, fiaccandola e lasciando molti in uno stato di perenne incompiutezza e disagio.

- Disagio della modernità (e suo ripensamento critico) e costruzione dell'identità tra interazione linguistica e comunità culturale costituiscono a loro volta plessi problematici che è possibile comprendere riferendosi criticamente, tra l'altro, alla *lettura filosofica* che di essi ha fatto Charles Taylor<sup>45</sup>, l'autore di *Sources of the Self*, il quale, elaborando una concezione *narrativa* dell'identità, integra la nozione di quest'ultima con un'originale teoria "espressivista" del linguaggio. Muovendo da radici profonde, mediate dalla grande "lezione" filosofica di Hegel e di Herder, e dialogando con alcune importanti prospettive filosofiche contemporanee, tale teoria giunge a circoscrivere, da una parte, una prima e fondamentale via d'accesso alla modernità filosofica e, dall'altra, un'importante integrazione concettuale, che tiene presente e valorizza l'imprescindibilità dell'interazione linguistica in relazione ai processi di costruzione dell'identità personale. Un ulteriore e decisivo *pendant* della "questione dell'identità" è rappresentato da Taylor con il riferimento alla dimensione comunitaria. Per il filosofo canadese, la comunità svolge un ruolo decisivo rispetto a quell'individuazione e chiarificazione di sé che presiede alla formazione dell'identità personale. Certo, la nozione di

<sup>45</sup> Nello specifico, su Taylor, si rinvia ad A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Lecce 2002.

comunità tipica dell'epoca moderna e – soprattutto – contemporanea non consente più di essere inquadrata come quella “cornice” rassicurante rispetto all'identità del singolo e in grado di conferire ad esso una funzione stabile all'interno di un sistema sociale consolidato. Il riferimento alla dimensione comunitaria mantiene tuttavia la sua importanza anche nel contesto della contemporaneità, per quanto la nuova situazione richieda di pensare ad essa con nuovi strumenti concettuali. La comunità diviene così l'ideale orizzonte di risposta di quella che si presenta come un'esigenza fondamentale dell'individuo, il *bisogno di riconoscimento*: “avere un'identità” significa infatti non solo *riconoscersi* nelle azioni che si sono compiute nel corso del tempo o nell'“immagine” di noi, da noi stessi articolata, ma anche *essere riconosciuti* in un mondo sociale come quella determinata persona, che possiede quel determinato *set* di predicati fisici, biografici e morali. Da questo punto di vista, il riferimento ad una comunità, pur rinnovato, permane problematicamente “aperto” nella sua imprescindibilità rispetto alla formazione (continua) di un'identità personale stabile e offre a Taylor l'ideale terreno per presentare in una nuova veste una dimensione per così dire “espressivista” di *intersoggettività*, giungendo in questo modo ad una sintesi teorica che, pur variamente riproposta in chiave politica, si costituisce nella forma di una *comunità culturale*.

- In questi rilevanti transiti, occorre comunque evidenziare il carattere “paradossale” della cultura anche nella sua dimensione di filtro dell'esistente (come la “lezione” sociologica e filosofica di Weber e Simmel ci ha significativamente fatto comprendere): ciò suscita discorsivamente e riflessivamente nuovi interrogativi di grande e cogente attualità inerenti gli stessi complessi rapporti che intercorrono tra *mondo globale* e *mondi locali* (una tema-

tica criticamente affrontata, tra gli altri, dall'antropologia interpretativa e dalla ricerca etnografica di Clifford Geertz).

- Il complesso e dilemmatico rapporto che si stabilisce tra *identità, alterità e dialettica del riconoscimento* costituisce il “cuore” e la “*politicità*” dei problemi discussi nella trama argomentativa ed espositiva di questo libro. Esso si sviluppa attraverso un itinerario critico di alto profilo intellettuale, teoretico oltre che ermeneutico e storiografico, che attraversa i principali sentieri della *filosofia europea contemporanea* confrontandola e mettendola alla prova con le dinamiche, i problemi, i conflitti e le paradossie del mondo globale e con le *metamorfosi dell'individualità contemporanea*. Il suo tentativo consiste nella possibilità di sondare alcune delle possibili risposte che il pensiero filosofico, sociale, politico, ermeneutico ed antropologico del Novecento, e in particolare quello di H. Arendt, P. Ricoeur, E. Lévinas, H.-G. Gadamer, C. Geertz, J. Habermas, A. Honneth e U. Beck hanno offerto nell'affrontare, tra gli altri, i temi relativi alle *ermeneutiche, retoriche e filosofie dell'identità, dell'alterità e della pluralità*, all'*etica della comunicazione interculturale*, al rapporto tra *comunicazione, diritto e solidarietà tra estranei*, ai *problemi dell'integrazione nella società globale*, alla *teoria critica del riconoscimento*, alle prospettive della *società cosmopolita* nell'epoca postnazionale, temi che presuppongono un'*ermeneutica critica della contemporaneità* necessariamente declinata *al plurale*.

In un'epoca di profondi e rapidi mutamenti, come quella che stiamo vivendo e attraversando, anche l'oggetto del lavoro del filosofo e del sociologo si trasforma: comunque esso assume forme nuove correlate al mondo globale e ai mondi locali con i quali oggi si interagisce teoricamente e praticamente nella quotidianità dell'incontro e del confronto con altre culture e

civiltà. Questo libro risente in modo speculare di queste metamorfosi, esprime il proprio tempo attraverso la mediazione concettuale e si propone come una sorta di “guida critica” capace di suscitare ulteriormente il dibattito sui temi dell'*identità*, dell'*alterità* e del *riconoscimento* e dei modi-del-mondo-globale all'interno del quale si configura un'immagine dell'Io contemporaneo presumibilmente diversa dalla stabilità della modernità societaria e dalla labilità postmoderna: un *Io ulteriore* (come recita il suo titolo) che, senza smarrire la coscienza dinamica di sé, sappia riconoscere la rilevanza dell'ineludibile e coesenziale *comunicazione vitale con l'altro*. L'*Io ulteriore* è una figura che non sa e non vuole immaginarsi al di fuori del flusso di interdipendenza relazionale che vivifica e tenta di conferire un senso alla vita individuale e plurale, che, superando i falsi miti e riti dell'ottimismo consumistico e reificante, cerca nuovi sentieri per affrontare, nei frammenti dell'esistenza, l'enigmatica “finitezza” della *fragile identità*: una sfida ulteriore della complessità e della vita quotidiana che si può fronteggiare soltanto *individualmente-insieme-agli-altri*.

Urbino-Perugia-Genova, ottobre 2004

*Antonio De Simone-Fabio D'Andrea-Alberto Pirni*