

SEMINARIO DI TEORIA CRITICA
INCONTRO DI LUNEDI' 8 MARZO 2004, AULA A, CA' NANI MOCENIGO

IDENTITÀ, RICONOSCIMENTO E SOLIDARIETÀ SOCIALE

Relatore: prof. Franco Crespi (Università di Perugia) in occasione della pubblicazione del volume *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea* (Laterza, Bari, 2004).

DIBATTITO

Intervento: Cortella

Della molteplicità di temi trattati, mi interessa intanto un punto: la distinzione che tu ponevi un po' in sottofondo, tra individualità e identità. Spesso tendiamo ad identificare le due cose, l'identità con l'individualità. Tu invece lavori su questa distinzione: l'individualità è un non dicibile, un orizzonte in cui io sono, in cui io stesso non so neanche chi io sia e che cosa io sia (non riesco mai a dirmi fino in fondo), un orizzonte di risorse inesauribile che non può essere racchiuso e definito, mentre, dall'altro lato, l'identità è qualcosa che avviene in forza di una definizione. Si può trattare di una definizione che do io a me stesso, oppure che gli altri danno a me, o che io do agli altri... ma è una logica della definizione che chiude l'individualità dentro una classe. È uno dei grandi temi della filosofia di Adorno: la pretesa di chiudere il significare dentro quello che lui chiama "il concetto" e che non a caso definisce "la logica dell'identità", "il pensiero identificante" che di fronte alla molteplicità ed inesauribilità del senso, chiude e così facendo ruolizza, separa, fissa e in qualche modo schiavizza (si apre qui il suo discorso sul dominio).

Risposta: Crespi

La cosa che mi pone in difficoltà in questa distinzione è proprio il termine "individuo", nel senso che l'individuo si costituisce nel rapporto intersoggettivo, nella comunicazione, anche tramite l'identità; quindi forse ci vorrebbe un termine meno pregiudicato, perciò preferisco parlare di una singolarità, di un'entità individuale, che è quella che sfugge ad ogni definizione.

Replica: Cortella

Certo, nella tradizione della filosofia moderna l'individuo ha proprio una connotazione ideologica: l'individuo è autonomo, indipendente, egoista... Quella nozione di individualità è ancora il frutto di una definizione, paradossalmente.

Intervento: Giannasi

Io avrei una richiesta di chiarimento. Lei ha insistito almeno due volte sulla distinzione tra un'identità che si ottiene conformandosi al sociale e un'identità che, invece, si ottiene come riconoscimento della propria singolarità e mi sembrava che facesse leva su questa distinzione e tensione, per arrivare a dire che ogni identità che sia troppo rigidamente definita, porta ad una sofferenza, ad una riduzione delle possibilità dell'individuo. Mi sembrava che usasse questa possibilità come strategia per introdurre in culture, in cui le identità sono irrigidite e assottigliate, l'idea che, indebolendo o relativizzando queste identificazioni standard, ne guadagnasse la vita dell'individuo. Mi chiedevo se secondo lei questa distinzione è universale oppure se non è in qualche modo relativa al nostro concetto di cultura. Mi veniva in mente, infatti, che, nella filosofia della storia, nella filosofia della società, l'identificarsi con qualcosa di irriducibile a definizioni può non essere una cosa universale ma potrebbe essere tipica di noi occidentali, cristiani o post-cristiani, rispetto alla quale un cinese o un indiano possono rimanere indifferenti. Allora mi chiedevo se anche questa lettura non sia in realtà una sorta di negativizzazione di quello che non è Occidente, per dire: "noi siamo così, loro non sono così, non hanno queste esigenze".

Risposta: Crespi

È evidente che qualunque discorso noi facciamo è sempre all'interno di una dimensione storica e culturale, per esempio lo stesso concetto di identità non lo troviamo nello stesso modo. Faccio riferimento al testo di Flavio Cassinari (non ancora uscito), dove egli distingue tra tempo mitico e

tempo storico e mostra molto bene come nelle società cosiddette “primitive”, pre-storiche, c’è una richiesta di identità, perché una richiesta di identificazione del singolo individuo in un quadro è presente in tutte le forme culturali. Ma per esempio nelle società di tipo mitico, in cui il tempo è vissuto in modo mitico, l’identità non è fissata sull’individuo una volta per tutte. L’individuo cambia l’identità a seconda di come cambia il suo nome stesso, a seconda della posizione che assume all’interno di una struttura che può essere di tipo familiare o tribale e quindi non c’è la stessa idea di una continuità narrativa, che noi invece abbiamo, dell’identità. Quindi da questo punto di vista, bisogna riconoscere che il problema che noi poniamo appartiene alla nostra cultura, ma io credo che universale, invece, sia quello che Cassinari chiama una “richiesta di legittimazione”: la richiesta di essere legittimati all’interno di un ordine sociale che consenta delle condizioni di riconoscimento. Io credo che questo sia universale, ma ovviamente poi può essere interpretato da diverse culture in diversi modi. Certamente il problema dell’individualizzazione è molto più sentito, forse, nella nostra cultura piuttosto che in culture di tipo orientale, però lì il discorso andrebbe verificato, perché in ogni modo, mi sembra che la categoria del riconoscimento e del bisogno di una sorta di legittimazione e di conferma, emerga sempre, in ogni forma di società e di cultura, anche se in modi diversi.

Intervento: Testa

Volevo tornare sul concetto di “potere intrinseco”. Mi chiedevo se questo potere, questa risorsa individuale, si leghi più ad un momento negativo o a quello positivo, cioè alla capacità di attribuire riconoscimento oppure a quella di sottrarsi al riconoscimento. Ad esempio, mi riferisco alla capacità di alcuni individui particolarmente riusciti, geniali, di sottrarsi alla rete dei riconoscimenti dati e di proporre essi nuovi criteri. In questo senso è più una capacità intesa in senso negativo, come potere di dire di no al riconoscimento piuttosto che potere, di cui ciascuno è dotato, di attribuire riconoscimento agli altri. Volevo chiedere di affrontare la questione in questa prospettiva.

Risposta: Crespi

Io credo che si tratti sempre di gradi diversi, però credo che sia importante ridefinire l’autonomia come la capacità di farsi riconoscere alle proprie condizioni. Poiché nessuno può sottrarsi al riconoscimento, allora una certa base di riconoscimento è assolutamente necessaria per tutti. Il caso, per esempio, del genio che nel campo dell’arte, della scienza, della filosofia, viene riconosciuto immediatamente è, forse, il caso limite di una richiesta di riconoscimento alle proprie condizioni, nel senso che il genio riesce, poi, alla fine, a farsi riconoscere alle proprie condizioni. Chiamiamo “genio” chi ci riesce, se volete! Quindi a mio avviso c’è una dose di capacità di sottrarsi al codificato, alla definizione dell’identità e di non pagare un costo troppo alto per essere riconosciuto, come nei casi - che considero nel libro - di coloro che, per appartenenza ad un partito politico estremamente dogmatico e totalitario, hanno completamente rinunciato a se stessi... Oppure di quelli che appartengono ad una chiesa istituzionalizzata: essi trovano la loro identità nella rinuncia a se stessi, ma in questo modo pagano un prezzo molto alto perché rinunciano alla propria singolarità. Un prezzo che poi si riflette in una mancanza di potere, come incapacità di far fronte alle situazioni in modo autonomo; non hanno un’autonomia che possa essere costruttiva perché si identificano a precetti, a regole e quindi non hanno la capacità di coinvolgimento, questo almeno dal punto di vista del tipo ideale, poi nella realtà ci possono essere cose diverse. Quindi credo che il problema del potere individuale sia capacità di sottrazione e nello stesso tempo capacità di accettare, di riconoscere la propria dipendenza e quindi di riconoscere la differenza dell’altro, contemporaneamente.

Replica: Testa

Riflettevo sul fatto di questa propensione dell’individuo a volere un riconoscimento alle proprie condizioni, se da un lato ci serve anche a spiegare come certe individualità possono mutare i giochi e le regole del riconoscimento, dall’altro l’analisi della lotta per il riconoscimento rivela un elemento tragico di esso, perché fino a quando ciascuno non è disposto a negoziare le proprie condizioni, c’è un conflitto tra le coscienze in quanto non ci si rapporta su dei criteri comuni, quindi non si distingue tra i criteri privati e quelli pubblici del riconoscimento; d’altro lato se non c’è

questa propensione, c'è semplicemente conformismo sociale, perché tutti accetterebbero le stesse condizioni. Quindi da un lato è la riserva dell'individuo, però dall'altro questa riserva di autonomia dell'individuo è anche ciò che mette in scacco qualsiasi visione conciliatoria del riconoscimento perché, comunque, fino a che c'è questa propensione, c'è sempre qualcosa che porta a turbare l'armonia dei riconoscimenti.

Risposta: Crespi

Ma, direi che, nella misura in cui viene assolutizzata la definizione, si arriva a un conflitto, quindi a turbare l'armonia; nella misura in cui ciascuno riconosce il limite della propria identità, si potrebbe pensare a una sorta di conciliazione, di momento di convivenza non conflittuale e di riconoscimento della differenza dell'altro.

Il conflitto c'è sempre, altrimenti ci sarebbe la rinuncia alla singolarità. Però il momento conflittuale si accentua quanto più viene messo l'accento sulla definizione; quanto più, invece, io so di non sapere bene in effetti chi sono, tanto più non pretendo di rivendicare che l'altro mi riconosca per quello che io pretendo di essere. Quando dico "alle mie condizioni", appunto, tanto più c'è autonomia, tanto meno le condizioni sono rigide, perché so che ho bisogno del riconoscimento dell'altro, però so che, in certa misura, posso farne anche a meno, posso accettare la mia solitudine, per esempio. Credo che dal punto di vista dell'autonomia sia molto importante accettare una certa dimensione di solitudine.

Intervento: Bellan

La mia domanda riguarda il concetto di "autonomia" e il concetto di "tolleranza scettica". Mi sembra di aver rilevato due diversi livelli di significazione dell'alterità nel concetto di autonomia, da una parte, e nel concetto finale di tolleranza scettica, utilizzato per spiegare la solidarietà, dall'altra. Nel primo, mi sembra di aver capito un concetto di alterità di tipo hegeliano, cioè la capacità di riconoscere la propria dipendenza nell'altro, di essere se stessi solo nell'altro: appunto l'idea di autonomia che deriva da Hegel. Poi, però, alla fine c'è un recupero di una concezione dell'alterità come estraneità, la concezione adorniana del non-identico, "la bella estraneità" quasi. Quindi l'alterità vista come un riconoscimento della distanza dell'altro. Al primo livello, l'altro è qualcosa di cui ci si appropria, che si interiorizza, in qualche modo; qui, invece c'è un'idea di alterità come distanza, come esteriorità. Questi due livelli possono essere in qualche modo armonizzati, oppure alla fine, il concetto che prevale è la concezione di alterità come non identità, come non identico, estraneità, e quindi quella estraneità che, mi pare, poi fonda anche quel concetto di normatività estetica, senza estetismo, senza vitalismo, che sta nel concetto di singolarità, nel concetto di individualità che si diceva prima? Quale dei due fonda questa singolarità?

Risposta: Crespi

Quello che vorrei capire da voi che siete i filosofi è: questo concetto hegeliano dell'altro è veramente una sorta di incorporazione dell'altro? Perché allora l'altro sparisce. Io credo che la estraneità dell'altro, in qualche modo, deve permanere in un rapporto con l'altro, perché altrimenti diventa una sorta di distruzione e assimilazione dell'altro, io mi servo dell'altro per rafforzare il mio riconoscimento; in questo caso è una forma autoreferenziale, di strumentalizzazione dell'altro. Quindi, io credo vada mantenuta una forma di differenza nel senso più forte dell'estraneità dell'altro, però un'estraneità che non esclude la comunanza della situazione, quella che dicevo prima: della mancanza, del non sapere e della povertà. Credo che un concetto di alterità, per essere un vero rapporto con l'altro, debba mantenere la percezione che l'altro è un qualche cosa che non riesco a rapportare completamente ai miei criteri.

Replica: Bellan

Sì, nel primo concetto, però, prevale l'elemento della relazione, nel secondo, invece, un elemento di transitività, di estraneità.

Risposta: Crespi

La tolleranza scettica in fondo è a livello sociale, riguarda come convivere tra culture diverse, non è il rapporto interpersonale, in cui giustamente è molto più forte il rapporto con l'altro in quanto interlocutore.

Replica: Testa

La ripresa del tema della tolleranza scettica in rapporto alla percezione dell'alterità come estraneità (come diceva Bellan) fa pensare abbastanza alla concezione di alterità riconoscitiva che c'è in Stanley Cavell, che tratta il tema dello scetticismo che riprende anche Sparti. Sembra che il modello di alterità e di relazione con l'alterità vada più in quella direzione di Cavell...

Risposta: Crespi

Sì, sono d'accordo con te.

Intervento: Cortella

Vorrei dire una cosa sul tema dell'alterità in Hegel. Probabilmente a Hegel non interessa tanto mostrare la relazione all'alterità, perché ciò alla fine diventerebbe una sorta di inclusione dell'alterità, come dicevi tu giustamente; a Hegel interessa mostrare come l'altro, quanto più è altro, tanto più non è qualcosa che risulta indifferente a me: esso è costitutivo di me anche se è totalmente altro. Per quanto tu radicalizzi l'alterità, in gioco non è il problema se questa alterità stia dentro di me o stia fuori, ma quanto questa alla fine sia condizione della mia identità. Quindi io non posso pretendere (ciò ha ricadute interessanti anche sul discorso dell'identità che hai fatto tu) di costruire la mia identità contro l'altro, perché se la mia identità è debitrice nei confronti dell'altro dal momento che si costruisce grazie a lui, allora non può costruirsi contro l'altro. Questo è in parte il paradosso dell'identità: quanto più io assolutizzo l'identità, tanto più scopro che questa mia assolutizzazione manca di riconoscere quello che essa veramente è, perché essa è in forza dell'altro.

Replica: Crespi

Infatti, l'identità reattiva non è mai una vera identità ancora, perché è sempre una forma di dipendenza dall'altro nel senso non costruttivo, ma come dipendenza passiva dall'altro, non come dipendenza attivamente assunta e riconosciuta ed è per questo che è sempre distruttiva. L'identità "contro" è un'identità che per definizione diventa una forza distruttiva.

Intervento: Muz

Vorrei fare una domanda relativa all'autenticità. Ho visto che, nella sintesi del suo libro che ha mandato a Gallarate, ne ha parlato...Una frase che mi ha colpito diceva: "L'indispensabilità dell'altro fonda la nostra responsabilità verso di lui, la responsabilità verso noi stessi fonda la nostra ricerca dell'autenticità". Vorrei capire la differenza tra il concetto di autonomia e quello di autenticità e su quali forze, su quali prerogative, tra cui certamente c'è il distanziamento rispetto al contesto, lei ritrova una possibilità dell'autenticità. Poi le volevo fare una domanda più sociologica; facendo delle letture ho trovato che Giovanni Siri, citando Giovanni Jervis, lo psichiatra-psicanalista, e diceva che il problema dell'identità ha avuto origine proprio in campo sociologico, piuttosto che in campo psicologico o filosofico, perché si sarebbe trattato di portare all'interno dell'individuo quel principio d'ordine che è venuto a cadere con la fine dei sistemi normativamente oggettivi, legati allo status, che rendevano direttamente tangibile l'ordine sociale. Concorda con questa lettura di Jervis, può dirne qualcosa?

Risposta: Crespi

Per questa seconda questione, credo sia abbastanza vero che il problema dell'identità nasce nel momento della crisi dell'ordine sociale, e questo è interessante perché conferma questo aspetto dell'assolutizzazione dell'identità come una forma di potere. Il tentativo quindi di mettere ordine a partire già da dentro l'individuo - che poi si ritrova nelle forme di individualizzazione di cui parla oggi Ulrich Beck quando indica questa tendenza a caricare tutto sull'individuo - è anche quello della logica del mercato, della competitività e dello sfruttamento dell'individuo. L'individualizzazione diventa proprio una forma normativa interiorizzata, o che tenta l'interiorizzazione e quindi penso che sia abbastanza giusto sottolineare questo aspetto dell'identità, che è una questione piuttosto recente; prima la normatività era quasi legata alle cose stesse (parlo naturalmente di tipi ideali), era più radicata in una forma di stabilità, di status...

Per quanto riguarda l'altro aspetto, quello del rapporto autonomia-autenticità, la dimensione dell'autenticità è un discorso che affronto anche un po' nei confronti di una critica alla tendenza di pensare l'autenticità ancora una volta secondo dei modelli. Mi sembra importante indicare che

l'imperativo "essere se stessi", che è un imperativo etico, è legato al fatto che non sappiamo chi siamo e quindi non si può dare nessuna normatività dell'autenticità. È come un invito ad essere se stessi, ma che non può venire espresso normativamente. L'autonomia può essere definita nei termini della capacità, del potere dell'individuo a gestire la situazione; l'autenticità mette più l'accento sulla possibilità o anche sulla richiesta etica di essere se stessi, quindi sul non cercare la propria definizione nelle varie forme codificate, ma rivendicare una singolarità che è soltanto mia.

Replica: Muz

Ma sulla "presa di distanza" dal contesto? Perché, a proposito di questo, lei ha criticato Charles Taylor, imputandogli il limite di essere rimasto un po' vittima del contestualismo, in fondo. L'individuo, certamente, rielabora i quadri di riferimento culturali e valoriali entro cui è inserito, ma manca appunto una presa di distanza da essi e manca anche una presa di distanza, secondo me, perché Taylor evita di tematizzare che cos'è il Self, non distingue tra Io e Me come invece fa G. H. Mead, dove Io è il principio dell'azione e Me è il principio dell'interiorizzazione dei ruoli sociali. In Taylor manca questa differenza e anch'io trovo vi sia il limite del contestualismo, l'individuo realizzerà la propria autenticità rielaborando i quadri di riferimento, ma dov'è il principio di distanziamento dall'appartenenza?

Risposta: Crespi

Infatti il rimprovero che faccio a Taylor (che poi mi è stato rimproverato!) è proprio questo: lui mette troppo l'accento sulla "Strong Evaluation" e non riconosce, appunto, questa possibilità della presa di distanza anche da ciò: l'essere tranquillamente senza valori forti, che secondo me è una forma di autonomia e di corretta gestione dell'identità.

Replica: Muz

Io trovo che le società multietniche, in questo senso, riescano ad aprirci a questa prospettiva...

Risposta: Crespi

Sì, lo penso anch'io. Sono d'accordo. Naturalmente è un po' ingenerosa la critica che faccio a Taylor, prendendo solo quell'aspetto, che si potrebbe controbattere... Taylor non è solo quello... Lo utilizzo come esempio di un tentativo di comprendere la soggettività, che a mio avviso, tuttavia, è un po' troppo legato al fatto del nostro bisogno, in fondo, di forti identificazioni, di richiesta di valori forti.

Mentre, forse, l'autonomia è anche poter fare a meno di valori forti.

Intervento: Deotto

In merito all'assolutizzazione dell'identità e della negazione dell'altro, in che misura l'esclusione è costitutiva della comunità e quanto conta l'elemento esclusivo per il mantenimento stesso della comunità?

Risposta: Crespi

Se ho capito bene la domanda, sì, l'assolutizzazione è sempre legata alla necessità di negare l'altro, di costruirsi nella negazione ed esclusione dell'altro; in questo senso c'è un circolo vizioso perché nell'esclusione dell'altro, rapporto la mia identità assolutizzata ed assolutizzando la mia identità tanto più escludo l'altro, tanto più mi pongo in una condizione in cui l'altro non può essere riconosciuto.

Intervento: Cortella

C'è una sorta di paradosso nell'identità, nel senso che l'identità la acquisisco perché vengo riconosciuto da un altro come quello che io pretendo di essere riconosciuto e, quindi, l'acquisisco dipendendo dall'altro, perché l'altro è sceso a riconoscere quello che io pretendevo. Quindi, l'identità la costruisco dipendendo dall'altro e tuttavia la costruisco contro l'altro perché io voglio essere questo e voglio negare l'altro. C'è dunque un paradosso nel modo in cui si costruisce l'identità da cui, secondo me, veramente non si esce, nel senso che la dipendenza dall'altro è condizione del misconoscimento dell'altro e il misconoscimento dell'altro è tanto più grande, quanto più invece riconosco l'altro. Da questo circolo è impossibile uscire. Tu lo attenui perché usi questa formula della relativizzazione, delle identità assolutizzate... Quindi usando queste categorie

attenui il dramma. Ma non si esce dalla paradossalità del meccanismo con cui si costruisce l'identità.

Replica: Crespi

Sì, effettivamente. C'è anche questo paradosso sottolineato da Walter Privitera e che lui usa come critica verso di me: l'identità che si ottiene attraverso il riconoscimento può diventare un ostacolo al riconoscimento. Ciò è un po' legato al problema che dicevi tu, nel senso che il rafforzamento della singolarità può diventare un ostacolo al riconoscimento dell'altro che si trova, proprio perché mi ha aiutato a rafforzarmi, nella condizione di non riuscire più a riconoscermi. Questo è legato a una fondamentale ambivalenza del rapporto di riconoscimento. Però è anche vero che, nella misura in cui si fa riferimento a un modello del riconoscimento incondizionato, al modello dell'amore, per esempio, allora, in fondo, questo paradosso si attenua, nel senso che se io riconosco l'altro alle sue condizioni, non si crea tale difficoltà. La difficoltà rimane perché è legata a questa dialettica... Dunque l'errore non è nella mia teoria ma è nella cosa... Insomma, mi sembra che Privitera abbia un'idea molto cognitivista, molto habermasiana, se vuoi... Ma poi c'è anche un'altra differenza di prospettiva con lui. Se io penso al monoteismo come a una forma di imposizione, a una forma che è congenitamente intollerante verso l'altro, Privitera dice invece che il monoteismo è ciò che fonda l'universalità, che è anche vero, però è un'universalità che quasi sempre si traduce in un'esclusione dell'altro, nella pretesa che l'altro entri in questa universalità. Per questo preferisco il politeismo. Nell'antichità, quando hanno cominciato a formarsi le grandi città, ciascuno aveva le proprie divinità, diverse, ma si riusciva a convivere. È il monoteismo che definisce tutte le altre religioni come forme di idolatria, arrogandosi l'esclusività di un rapporto privilegiato con Dio.

Intervento: Cortella

Tornando sul piano dell'identità, tu pensi che si possa distinguere il tema del "chi sono?" dal "che cosa sono?", perché su questo costruisci da un lato l'identità personale, dall'altro l'identità sociale. Chi io sono – qui torna ad aver ragione Taylor prima criticato – è, in fondo, dipendente dalla comunità in cui sono vissuto... Tuttavia le due cose sono un po' indissolubili, anche se nel *che cosa* tu vedi il meccanismo dell'identificazione, della chiusura della definizione e quindi il *che cosa* è l'etichetta che ruotizza. Ma il *chi* e il *che cosa* sono strettamente legati.

Risposta: Crespi

Assolutamente, per questo ci sono i due momenti. Diciamo che *il cosa* sottolinea di più il momento della determinazione e il *chi* maggiormente la richiesta di essere riconosciuti nella propria singolarità, ma sono strettamente legati perché il potere dell'individuo è il modo di gestire questi due momenti: il momento della determinatezza e quello della singolarità. Il mio *chi* è molto legato al mio *che cosa*.

Replica: Cortella

Questo spiega, secondo me, il problema del bisogno di identità, che è il bisogno del *che cosa sono*. È un fenomeno che si è molto accentuato negli ultimi tempi e che sorge, come tu dici, dalla ridiscussione dei vincoli sociali. Però sembra, paradossalmente, qualcosa di cui l'individuo non riesce a fare a meno: quanto più si attenuano quei vincoli tanto più si accentua il bisogno del *che cosa*. Vale a dire io riesco a rispondere al problema di *chi sono* mettendo in moto il meccanismo del *che cosa sono*. Difficilmente riesco ad essere solo *chi*, senza essere *qualcosa*.

Replica: Crespi

Assolutamente. Perciò è un errore, nel fenomeno che Beck chiama dell'individualizzazione, il voler imporre una singolarità come se fosse un'universalità, come se fosse un *che cosa*, sottraendo la base del *che cosa*, non dando la possibilità di costruire un'immagine di sé. È più di un errore, è una strumentalizzazione.

Intervento: Muz

L'identità *idem* e l'identità *ipse* di Ricoeur, lei le rapporta esattamente a questo *che cosa* e *chi*? Perché nell' *idem*, nella medesimezza, nella sua relazione all' *ipse*, il rapporto è rovesciato rispetto a ciò che dite, perché è l'ipseità, la *Selfhood*, che diventa condizione della mia medesimezza. Allora è

il *chi* che fa il *che cosa*. Proprio perché sono quello lì, tu mi riconosci come lo stesso nel tempo. Ma io l' *idem* non lo intendo come un *che cosa*, ma come medesimezza... La mia specificità è ciò che diventa l'elemento per l'identificazione di me come medesimo.

Risposta: Crespi

Sì, *idem* e *ipse* non sono esattamente lo stesso che in Ricoeur; uso questi termini, ma per me la medesimezza è più nella dinamica *Io-Me* di Mead: l'*Io* che si differenzia dal *Me*, nel momento stesso in cui il *Me* ha avuto una sua consistenza. È indubbio che la definizione culturale è molto importante, ma è per questo che il rapporto deve essere tenuto nella tensione, non si deve né esaltare la singolarità, né esaltare la medesimezza della determinazione culturale. Bisogna mantenere la tensione tra i due momenti e gestirli attraverso quello che chiamo "potere individuale".

Intervento: Zucca

A proposito di questo paradosso, è un po' lo stesso paradosso che c'è tra senso e significato. Quello che lei chiama "senso" è questa dimensione incatturabile, mentre è il "significato" che determina; alla fine, il valore dell'autenticità è anche la tensione tra questa sorta di irriducibile e tutte le definizioni. In questa circolarità, lei dice di starci nel modo giusto, ma si può dire che questa dialettica non marcia più: c'è una specie di individualità assolutamente afasica, c'è una serie di ruoli sempre più estrinseci e, quindi, un rapporto tra questa individualità - che non può neanche pensarsi perché non ha un nesso dialettico con i ruoli e con le definizioni - e questi ruoli che, d'altra parte, appaiono come posticci. Ciò che emerge dalla sua analisi può essere definito come una patologia del nostro tempo oppure è qualcosa di intrinseco? La sua è una soluzione di tipo generale oppure può esistere un modo per fare la critica della società attuale sulla base di una sorta di teoria del riconoscimento o di una antropologia? Honneth, ad esempio, parla di una sorta di diagnostica e quindi di diagnostica della patologia sociale: ci può essere allora un movimento critico e costruttivo di questa teoria oppure si tratta della descrizione di qualcosa che è intrinseco, secondo vari gradi di modalità, a tutte le società in quanto tali?

Risposta: Crespi

I due momenti vanno distinti. Da un lato si può individuare una vera e propria patologia della società attuale per quanto riguarda questo problema, ovvero nell'ordine della solidarietà e dell'accento posto sull'individuo; quindi questo scompenso, molto forte rispetto ad altre società, caratterizza il momento storico attuale; altro è riconoscere, o almeno pensare, che in tutte le culture vi sia una sorta di tensione tra il momento del vissuto e il momento del conosciuto, tra il momento dell'esperienza e il momento del dire. Io la penso come una categoria dell'esistenza che, poi, si manifesta in modi molto diversi a seconda delle epoche e, quindi, anche con delle forme di patologia gravi; queste possono andare o nel senso dell'assolutizzazione del momento del dire/conoscere rispetto al vissuto o, viceversa, nel senso di un eccessivo aumento di complessità che, a sua volta, è un problema molto grosso per la vita sociale. Certo questa cosa, cioè il conoscere inteso come una sorta di struttura costante, sarebbe fortemente criticata da molti filosofi attuali, però - a mio avviso - se non si pensa con qualche categoria generale non si capisce più niente.

Intervento: Cortella

Io stesso mi sto muovendo in questa direzione; io credo che, al di là delle variazioni, ci sia un elemento che permane ed è questa struttura del riconoscere reciproco, che si manifesta, al di là delle sue differenti declinazioni storiche e contestuali, come una struttura antropologica di fondo.

Risposta: Crespi

Anche come struttura teleologica, come fatto naturale. Perché adesso, per esempio, nei convegni dei sociologi, tutti gli interventi dicono: "il soggetto non esiste più", "la società non esiste più", ma allora non parliamo più di niente!

È vero che il soggetto di cui parliamo oggi non è più lo stesso di cinquanta anni fa, è vero che la società di oggi non è la società di allora... però, se non usiamo queste categorie, come facciamo a interpretare la realtà? Alla fine, procedendo su questa strada, il discorso diventa un discorso contraddittorio, una sorta di destrutturazione totale che vive, però, per il fatto che - tutto sommato - *implicitamente* si fa riferimento sempre a delle nozioni che sono costanti.