

LA RELAZIONE SPECULARE TRA IDENTITÀ E ALTERITÀ: DIALOGO E RICONOSCIMENTO TRA RIFLESSI E OMBRE.

di **Stefania Leone**

(Università degli Studi di Salerno)

The mirror key to observe identity-alterity relationship: dialogue and recognition between reflections and shades.

Abstract

Within social and relational perspectives, identity is mainly related to the experience of *Alter*. This essay proposes a reinterpretation of the identity-alterity relationship through the mirror key. Particularly, building on the philosophical hermetics which conceptualizes dialogue and social relationships as a real and transformative experience, it views contact and exchange as conditions for mutual recognition and identity-building.

Keywords: Identity, Alterity, Social relationship, Dialogue, Recognition.

1. Identità e alterità allo specchio.

Potendo vedere il mondo ma non se stesso, per percepire la propria immagine l'individuo deve necessariamente ricorrere a mezzi che siano capaci di rivelarlo. Lo specchio come oggetto fisico è uno degli strumenti di scoperta e di conoscenza di se stessi.

Attraverso lo specchio è possibile riconoscere, negli aspetti del sé, segni di appartenenza a categorie più generali o di conformità alle regole sociali. L'identità che si cerca allo specchio può vedersi frutto e fotografia di una società che modella oppure può trovare riflessi della propria particolarità, tratti di un'identità personale.

In una prospettiva sociologica, questa ricerca è alimentata dall'esperienza e dal confronto con l'Altro. La funzione dell'Altro è essenziale per il riconoscimento di sé e dell'alterità, e anzi – in una concezione relazionale profonda – contribuisce alla stessa reciproca costituzione. Nel contesto

sociale e relazionale, l'Altro diviene specchio. Dunque l'Io si specchia nell'Altro: in questo processo riflessivo entrambi si definiscono, anzi si costituiscono.

Usando la metafora dello specchio nell'osservare le relazioni tra individui, posti l'uno di fronte all'altro, le proprietà riflettenti offrono interessanti spunti su temi fondanti per le scienze umane e storico-sociali: l'identità, con le proprie immagini, e le sue relazioni con un'identità altra. In questo saggio si propone, pertanto, un percorso che intende rileggere attraverso la chiave interpretativa dello specchio gli sviluppi della riflessione sociologica sulla relazione Io-Altro.

Ma lo specchio non è solo ciò che rimanda fedelmente l'immagine di qualcosa che gli sta davanti; esso può rinviare riflessi o ombre, raccogliere e rimandare l'immagine del contesto in cui la persona è inserita, e può anche essere deformante.

In questo rispecchiamento il soggetto può imporre la propria presenza proiettando se stesso sull'Altro, in una prospettiva di dominio, cui corrisponde uno stato di dipendenza e logiche di adattamento dalla parte di chi subisce; in questo caso il rapporto si reifica e l'Altro diviene puro specchio dell'Io forte. L'individuo che si adatta passivamente all'alterità toglie respiro alla propria identità personale e diviene manifestazione di un'identità sociale, cioè supporto per rappresentazioni conformi di schemi rituali, morali e cognitivi ricevuti dalla società; o, all'estremo, può persino essere espressione di un'identità sociale assolutizzata da istituzioni totalizzanti. È inoltre possibile che l'Io trovi la sua fonte di illuminazione in un Altro dal mondo, un'alterità ideale ispiratrice, che con l'autorità del dogma può determinarne un'identità superegoica¹.

Nella relazione con l'alterità l'identità può trovare altri equilibri, con una diversa distribuzione di autonomia e poteri, presupponendo interlocutori attivi, o almeno relativamente imprevedibili. La comune base di socialità può essere il piano su cui le identità si scoprono a se stesse e all'Altro, ciascuna per mezzo dell'Altro, in un processo dialogico, riflessivo e dell'agire, che si sviluppa attraverso similarità e differenze.

In tutti questi diversi termini è possibile definire una relazione speculare tra identità e alterità; essi possono fare da guida tra le molteplici prospettive per lo studio di questo rapporto.

¹ Cfr. F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 69-76.

2. L'individuo alla ricerca del sé: in quali specchi si riflette, quali riflessi si determinano, con quali meccanismi di rispecchiamento.

La riflessione sui processi identitari nella relazione con l'alterità attraversa le sfere personali e interiori, sociali e metafisiche, richiamando in primo luogo la specificità dell'essere umano relativamente ai tratti dell'auto-coscienza e della riflessività. Questa differenza dell'uomo rispetto alle altre specie pone l'individuo in un rapporto mediato con il mondo. L'assenza di una immediatezza naturale si manifesta nelle motivazioni psicologiche così come nel ricorso a concetti e significati culturali che determinano il carattere simbolico dell'interazione sociale².

La metafora dello specchio come strumento di mediazione per la definizione dell'identità, con se stessi e con gli altri, e per il riconoscimento dell'Altro e da parte dell'Altro è utile, pertanto, a mostrare numerosi fenomeni di rispecchiamento, in diverse direzioni e prospettive.

2.1. L'Io si riconosce nel cogito.

Ripercorrendo alcuni sviluppi del pensiero filosofico circa i processi di autocoscienza e di definizione identitaria, uno dei passaggi fondamentali si identifica nella certezza di un soggetto pensante e della struttura del pensiero.

Il cogito cartesiano segna i confini della ricerca del soggetto all'interno dello stesso "Io penso", un Io che ha certezza del proprio essere come "cosa pensante", sostanza distinta dalle altre cose del mondo rette da principi deterministici. La soggettività come possibilità di dubitare, negare, volere, etc. si offre immediatamente all'individuo, che nella capacità riflessiva trova il rapporto con se stesso (oltre che con il mondo), e in questa prospettiva si riconosce centro autonomo e entità auto-fondata, solitaria, indipendente, trasparente a se stessa e unitaria³.

La soggettività razionale trova rafforzamento nella dimensione trascendentale della coscienza concepita da Kant, benché egli neghi che la coscienza sia trasparente a se stessa (al tempo stesso in cui Hume ne attaccava anche la concezione unitaria). L'impossibilità della piena auto-coscienza del

² Cfr. tra i tanti E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1988; E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, trad. it di C. d'Altavilla, Armando, Roma, 2004, pp. 77-81; F. Crespi, *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 25-39; F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

³ F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 24; S. Ruggiero, *Il pensiero errante*, in *Decostruire l'identità*, a cura di G. Lapassade e V.A. D'Armento, FrancoAngeli, Milano, 2007, p. 99.

singolo deriva dal rapporto che l'individuo ha con le cose: gli oggetti vengono esperiti dal soggetto, la natura viene percepita, pensata e ordinata attraverso la funzione dell'intelletto. La conoscenza è condizionata perciò da un Io attivo conoscente che non può essere conosciuto da se stesso perché è anticipato dall'intelletto; ciò che si conosce è frutto del pensiero quindi, se il soggetto è pensiero, non può essere conosciuto. Ciò che è pre-ordinato è dunque l'intelletto puro, inteso come struttura del pensiero e fondamento della conoscenza.

Le pretese di priorità, centralità e completezza del soggetto pensante hanno caratterizzato il pensiero occidentale e portato all'affermazione del razionalismo e dell'individualismo moderno. Questa cornice, volta alla valorizzazione dell'individuo, ha via via indebolito l'attenzione verso il tessuto unificante costituito dalle regole e dai costumi sociali e attenuato la ricerca del *self* attraverso la relazione con l'Altro. È interessante, a riguardo, la radicale differenza fra questa prospettiva e altre, rivelate da studi antropologici di società che si sono sviluppate a partire dal riconoscimento di una condizione di incompletezza del singolo e da un'idea dell'esistenza e dell'identità come percorso in divenire⁴.

2.2. *L'Io e lo specchio in frammenti.*

L'attacco all'idea di soggetto autonomo, centro ultimo e attivo di interpretazione e di iniziativa, nobilitato dall'attenzione riservata alle sole capacità razionali, si manifesta con la crisi della soggettività in epoca moderna, annunciata tra i primi da Nietzsche. L'uomo consapevole e riflessivo-razionale della civiltà greca si scopre costretto e distante da quei valori classici, sfinito nelle proprie spinte vitali e ostacolato da un mondo di ombre prodotte dalla storia e dalla religione. Il senso della corporeità e le passioni tenute nascoste e rimaste latenti spingono l'individuo verso molteplici espressioni della vita, che sfuggono ad essere catturate in un'immagine unitaria e stabile. Si sgretola così la concezione egemonica della coscienza e nel concetto di volontà di potenza "la personalità individuale, lungi dal riassumersi e concentrarsi nella coscienza – cioè nella

⁴ In molte di queste società, lontane dal modello occidentale, il rito dell'iniziazione è appunto esemplificativo di una concezione del sé che è in origine incompiuto e che perciò deve realizzare un passaggio, staccarsi dal proprio ambiente per rientrare successivamente in relazione con gli altri, con una consapevolezza maturata dalla riflessione su se stesso. Questa interpretazione, proposta da Victor Turner, acquista ancor più significato nella sua distanza dall'idea occidentale di pienezza del soggetto se si considera che alcune tribù si rivolgono ad altre comunità per compiere i rituali di iniziazione, riconoscendo così anche il bisogno dell'alterità; F. Remotti *Pensare oltre l'identità*, in *Decostruire l'identità*, op. cit., p. 124.

consapevolezza e responsabilità che ciascuno ha di sé – è un insieme (neanche forse un sistema) di strati diversi, si potrebbe anche dire di pulsioni o, come dice Nietzsche, di passioni, che sono in lotta fra loro e danno luogo a equilibri sempre provvisori”⁵. La visione di un’identità unidimensionale va in frammenti quando l’Io si scopre in potenza anche Altro, cioè differenza, smentita della conciliazione, dissoluzione della forma, disgregazione dell’unità e delle gerarchie, de-stituzione della definitività della presenza, e così acquista un carattere critico⁶. Secondo questa lettura nietzschiana, il soggetto perde la sua unità e fissità aprendo la sua identità a forme molteplici e mutevoli. L’immagine dunque si frammenta e l’identità appare aperta, non negata, ma in continua tensione verso il superamento di sé (io errante⁷).

2.3. *L’Io oscurato dall’inconscio.*

La crisi del soggetto, aperta dalla mutevolezza nietzschiana del sé, esplose o meglio fa implodere definitivamente l’idea rassicurante di un’identità personale intellegibile al sopraggiungere della dimensione dell’ignoto in una sfera del sé irraggiungibile dalla coscienza: l’inconscio.

Guardando oltre ciò che il soggetto riesce a vedere di sé, al di là dei meccanismi di rispecchiamento e al fondo delle superfici riflettenti, in ultimo resta uno strato opaco, una parte non visibile, che rimane dietro e non viene catturata dall’immagine, né illuminata dalla ragione e che si sottrae all’auto-coscienza. In quest’ottica la psicoanalisi svela il limite di un’identità personale e sociale considerata in modo riduttivo per come si manifesta, indicando nell’inconscio il retroscena ignoto dell’identità e delle sue rappresentazioni.

Dai profondi colpi provenienti dalle teorie freudiane, in cui l’inconscio allarga le rappresentazioni prodotte dal soggetto oltre il sistema della coscienza-percezione e apre le porte all’immaginario, fino alle ricerche lacaniane volte alla soggettività costituita nella dimensione dell’Altro, nel linguaggio e nella funzione simbolica del soggetto, la psicoanalisi segna l’estensione e i limiti della coscienza, come intelletto e capacità riflessiva, e dell’autodeterminazione della persona come unità soggettiva.

⁵ G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano, 1980, p. 52.

⁶ *Ivi*, p. 8.

⁷ S. Ruggiero, *op. cit.*, pp. 100-103.

2.4. *L'Io come riflesso della società.*

L'individuo allo specchio può inoltre apparire, come accennato in apertura, un riflesso passivo della società. L'immagine unitaria del soggetto, razionale e autonomo, viene messa profondamente e irrimediabilmente in crisi dalle prospettive di cui si è dato conto fin qui e che, insieme alla teoria marxiana, vengono ricomprese nella cosiddetta "scuola del sospetto". L'individuo è visto da Marx come un mero risultato di forze produttive che, attraverso i rapporti di classe, determinano un prodotto culturale, privato della capacità riflessiva e di scelte realmente libere.

Così, nella concezione strutturalista, la società, con le sue strutture e le sue regole di funzionamento, ha un suo statuto prioritario rispetto alle parti che concretamente la compongono, e propone o impone i propri modelli ad un'identità personale sotto-ordinata. L'immagine, al pari dell'identità, è dunque frutto dell'ordine sociale rituale, normativo e cognitivo e gli individui sono semplici supporti delle strutture sociali (io "annullato"⁸). In questa stessa scia, a maggiore distanza dal riconoscimento di un Io soggetto, attivo e incondizionato, si sviluppano le derivazioni post-strutturaliste che assumono come fattore determinante il potere costitutivo delle forme simboliche e del linguaggio. Tra queste, oltre alla richiamata psicanalisi lacaniana, contribuiscono particolarmente alla visione critica circa le sorti del soggetto e la fine della soggettività, le letture di Deleuze, Foucault e Derrida sulla forza delle logiche produttive, di potere e di controllo preminenti nel sistema socio-culturale moderno).

L'effetto giocato dall'ordine sociale sull'immagine dell'individuo riceve ulteriore risalto nella diversa chiave del modello drammaturgico dell'interazione. Esso non implica necessariamente il coinvolgimento di un'identità personale stabile, come esemplificato dalla prospettiva goffmaniana dell'interazione (v. par. 3.2). La società proietta i propri schemi sugli individui, i quali scelgono tra questi le proprie modalità di presentazione del sé, e agiscono nelle diverse situazioni rappresentando di volta in volta il personaggio adatto, in presenza o in assenza di un'identità ultima, a seconda delle prospettive di studio, e nell'espressione di molteplici facce.

⁸ S. Ruggiero, op. cit., p. 112.

2.5. *L'Io si rispecchia e si definisce attraverso l'Altro.*

Assumendo i termini del rapporto tra identità e alterità in una prospettiva relazionale dialettica e dialogica – cui è dedicato il seguito di questo contributo (v. par. 3) – l'attenzione si rivolge ai soggetti in condizione di interazione, riguardo alle dinamiche di rispecchiamento, di reciproca definizione del *self* e di riconoscimento attraverso similarità e differenze.

È nella riflessione hegeliana che il carattere dell'Io pensante, pur esprimendo ancora una soggettività forte, perde la propria autosufficienza e si sottopone al riconoscimento da parte dell'Altro. L'alterità come estraneità fa scoprire al soggetto una sfera ignota, che mette in crisi anche l'idea di sé da lui stesso concepita.

Hegel pone la relazione con l'Altro come condizione costitutiva reciproca, spostando l'accento dalla soggettività individuale all'intersoggettività. In questa chiave è dunque l'Altro che permette al soggetto di definirsi anche nella propria differenza, e diviene parte necessaria alla costituzione dell'individuo attraverso un processo identitario dialettico finalizzato al riconoscimento reciproco⁹. Questo si sviluppa attraverso la negazione dell'altro da sé; la richiesta di riconoscimento da parte dell'altro, e infine il riconoscimento dell'altro in quanto necessario al proprio riconoscimento. Questo processo si colloca, per Hegel, nella dimensione della temporalità e della dialettica concreta del rapporto uomo-natura (oggetti e relazioni). Nei fenomeni dialettici di definizione dell'identità Hegel vede quindi l'intervento della storia attraverso lo spirito proprio di un popolo e di un'epoca¹⁰. La riflessione sulla relazione con l'Altro per la costituzione delle identità si sviluppa durante l'intero corso dell'ultimo secolo nelle scienze umane e sociali. Oltre ai percorsi già aperti dalla psicanalisi, la necessità dell'Altro per l'Io è fondante nella filosofia heideggeriana e in tutta l'ermeneutica filosofica, nella psicologia sociale, e naturalmente nella riflessione sociologica, con particolare vigore nei suoi contributi più recenti (v. par.3.3).

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*. 2 vol., trad. it di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, p. 341 e segg.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, p. 10.

3. L'Altro come specchio dell'Io.

Nella prospettiva sociologica il legame tra l'Io e l'Altro relativamente alla definizione delle identità può essere letto mediante la metafora dello specchio sia nel contributo di studiosi che vi ricorrono esplicitamente, sia in riflessioni che si prestano a questa interpretazione.

Le dimensioni portanti in tema di identità e riconoscimento possono essere individuate nei concetti della similarità e della differenza, su un *continuum* i cui estremi ideali sono costituiti dal massimo livello di conformità o di difformità rispetto all'Altro e agli Altri, cioè alla società come contesto di riferimento. La collocazione dell'individuo su un certo punto di tale asse corrisponde alla sua particolare combinazione di identità sociale ed identità personale¹¹.

In quest'ottica, l'identità sociale è da intendersi come l'espressione manifestata dal soggetto dei significati che possono dirsi codificati in quanto culturalmente e socialmente condivisi. Su di essi l'individuo può operare un intervento (relativamente) marginale, giacché pur essendo frutto dell'interazione sociale che lui stesso alimenta i significati si rafforzano nel tempo e nei contesti di riferimento attraverso le norme, i rituali e le pratiche. L'identità sociale di un individuo costituisce, in altri termini, la parte prevedibile – perché conforme ai ruoli sociali – nella rappresentazione della vita che egli interpreta: appare dinanzi allo specchio con gli abiti che la società gli riconosce o addirittura, in condizioni particolari (quelle totalizzanti), gli impone.

Dall'altra parte, può cercare e trovare più o meno spazio l'espressione di un'identità personale, come rivelazione della particolarità del soggetto nei suoi tratti distintivi, autentici, frutto del suo grado di autonomia rispetto agli schemi sociali pre-esistenti. L'identità personale non si lega ai significati codificati ma al senso soggettivo, come valore originario per il singolo.

La soggettività individuale si presenta in forme diverse a seconda della combinazione di questi fattori; e, quel che qui si intende esplorare, è come tali fattori vengano a definirsi in base al tipo di relazione che intercorre tra l'individuo e l'Altro.

3.1. L'Io e l'Altro nel gioco degli specchi: riflessi e forme libere.

La prospettiva dell'Altro come specchio abbandona l'idea di un Io completo e auto-fondato per collocare il soggetto nel mondo e nelle relazioni. In termini heideggeriani il soggetto si definisce e

¹¹ F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

si costituisce a partire da ciò che è esterno a lui, dal mondo in cui è gettato e in cui agisce (esser-ci) e che condivide con altri (con-essere); non c'è dunque un rapporto immediato con se stessi, ma una riflessività del soggetto che torna a sé a partire dall'esteriorità del mondo¹². In tale condizione già Heidegger distingue il carattere dell'autenticità contrapposto a quello di un sé in-autentico, in quanto mero riflesso di modelli sociali precostituiti, perso nel conformismo e nella rappresentazione di parvenze codificate e accettate.

Ma è soprattutto attraverso l'opera di Cooley e soprattutto di Mead che il rapporto tra l'Io e l'Altro viene messo esattamente nella chiave del gioco degli specchi.

Secondo la teoria dell'auto-rispecchiamento (*looking glass self*) elaborata da Cooley: “Come nello specchio noi vediamo la nostra faccia, la figura e l'abbigliamento, e siamo interessati a questi aspetti perché sono nostri, e ci compiacciamo o meno di essere così, a seconda che queste caratteristiche corrispondano o no a come dovrebbero essere, così nella nostra immaginazione noi percepiamo nel pensiero altrui qualche opinione circa la nostra apparenza, le nostre maniere, gli orientamenti, le imprese, il carattere, gli amici e così via, e ne siamo variamente influenzati”¹³.

L'Altro incontrato nell'interazione diviene specchio in cui il sé può riconoscersi e valutarsi (auto-coscienza). L'opinione che l'Altro ha del soggetto, cioè l'immagine di sé che l'individuo riceve specchiandosi nell'Altro, struttura la coscienza individuale. Cooley descrive il processo mentale che l'individuo compie attraverso il rispecchiamento nell'Altro seguendo tre fasi: nella prima, il soggetto immagina come appare agli altri; nella seconda, egli percepisce il giudizio degli altri rispetto all'apparenza che il soggetto pensa essi vedano; nella terza, l'individuo sviluppa sentimenti, positivi o negativi, rispetto al giudizio che ritiene gli altri abbiano di lui. In questa concezione deterministica del sé, l'auto-coscienza è dunque profondamente condizionata dall'interazione assumendo che il giudizio (peraltro supposto) dell'Altro abbia forte incidenza sull'opinione che l'individuo ha di se stesso.

Ma, in tale ottica, non si approfondisce quanto pesino sulla percezione del giudizio gli schemi sociali acquisiti dal soggetto o le sue condizioni psicologiche (ad es. il sentimento o il timore di esclusione¹⁴). Ciò che viene evidenziato è la socialità della natura umana e anche della auto-

¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976.

¹³ C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, The Free Press, Glencoe, p.184.

¹⁴ M. Colombo, a cura di, *E, come educazione*, Liguori, Napoli, 2006, p. 104.

coscienza, senza lasciare al soggetto molto spazio per incidere sulla situazione che lo definisce e di esprimere un'identità personale oltre le strutture cognitive diffuse nella società, e dunque attribuite allo sguardo dell'altro¹⁵. Non c'è, in altre parole, possibilità di riconoscimento né della differenza di cui il sé può essere portatore, né della differenza dell'Altro, che viene considerato dall'Io come puro specchio di ciò che è previsto che la società approvi o disapprovi.

E ancora, ciò che l'Altro riflette è un'immagine distorta, in primo luogo perché egocentrica, in quanto guidata dal parere del soggetto; e inoltre perché parziale giacché l'individuo, che appartiene a più gruppi sociali, può preferire rispecchiarsi solo nell'immagine del gruppo che ritiene esprima il migliore giudizio sul suo conto o abbia una più accurata conoscenza di lui, trascurando una visione complessiva.

La coscienza di sé può apparire, invece, meno passiva e l'individuo può ritrovare un proprio margine di espressione dell'identità in una prospettiva che va oltre la sola dimensione introspettiva e cognitiva e si realizza anche in un agire sociale che può produrre risultanze nuove, come sostenuto da Mead.

Il Sé meadiano racchiude sia un Me convenzionale, fatto di immagini del sé così come è visto dagli altri (il sé-specchio di Cooley), riflesso dei modelli sociali appresi, imitati e rappresentati, nel tratto della similarità e della conformità alla società; sia un Io creativo, libero e spontaneo, che pensa, proietta e progetta se stesso nel futuro, ammettendo uno spazio di originalità e particolarità¹⁶.

Il processo auto-riflessivo concepito da Mead evoca l'idea di una conversazione allo specchio: una conversazione internalizzata tra l'Io, il Me e una capacità del pensiero del soggetto detta Altro generalizzato; quest'ultimo consente all'individuo di assumere il punto di vista degli altri per guardare se stesso (Me) e il mondo, per poi operare un processo di astrazione dalle particolarità che incontra nel mondo, dal quale ricava regole e ruoli reinterpretabili, non costrittivi. Il parlare con sé (pensare) non si chiude però nella sfera solitaria del soggetto giacché la riflessività è premessa

¹⁵ Cooley concepisce un'evoluzione della coscienza che ha inizio nella piena conformità (identità sociale), procede attraverso la creazione di una propria idea sugli altri (coscienza sociale) insieme all'affermazione della volontà individuale (identità personale) e, infine, ritorna ad una coscienza comune che unisce l'individuo e la società nella riflessione su argomenti d'interesse generale (coscienza pubblica); cfr. M. Colombo, op. cit., pp. 101-103.

¹⁶ G.H. Mead *Mente, sé e società*, trad. it di R. Tettucci Giunti Barbera, Firenze: 1966); cfr. R. Collins, *Teorie sociologiche*, trad. it di U. Livini, il Mulino, Bologna, 1996, pp. 292-294.

dell'agire in un'interazione sociale che, specie in una fase più matura, permette spazi di libertà e difformità; l'individuo appare come combinazione originale di identità sociale e personale.

Queste basi vengono successivamente riprese e sviluppate in varie direzioni dell'analisi sociologica, e in particolare costituiscono i presupposti su cui matura il ricco filone dell'interazionismo simbolico. In esso, e in Blumer tra i suoi rappresentanti più significativi¹⁷, viene riconosciuta all'Io una maggiore capacità di negoziazione nel corso dell'interazione, sempre nella dimensione pratica dell'agire sociale; l'identità si allontana, così, dai ruoli sociali fissi e predeterminati e risulta da processi di auto-internazione in cui l'individuo svolge un ruolo interpretativo attivo e creativo.

3.2. Un rispecchiamento di immagini senza identità: la rappresentazione adeguata del sé.

In una prospettiva differente da quelle finora considerate, lo studio della relazione speculare tra due individui posti l'uno di fronte all'altro può osservare dinamiche di rispecchiamento anche al solo livello delle immagini proiettate dai soggetti, senza alcun riferimento a un'identità ultima.

Questo diverso punto di osservazione coincide con una visione dell'interazione secondo il modello drammaturgico proposto da Goffman: la relazione tra l'Io e l'Altro si svolge all'interno di un ordine sociale (rituale, morale e cognitivo) pre-esistente, ereditato dagli individui; ciascuno di essi interpreta, di situazione in situazione, il personaggio adatto alla scena, proponendo di sé l'immagine che ritiene opportuna e desiderabile nello specifico contesto situazionale.

I meccanismi di rispecchiamento sono una parte essenziale del gioco relazionale perché il soggetto si definisce, o meglio presenta la propria immagine di facciata, sulla base delle informazioni che vede riflesse nell'interlocutore e nella cornice in cui si trova, interpretando e negoziando con l'Altro la definizione dei rispettivi sé e della situazione stessa. L'individuo è dunque attore che rappresenta una delle possibili immagini di se stesso, scegliendo la maschera che ritiene più appropriata al momento e agendo attraverso un'identità sociale suggerita dalle norme, dalle regole e dalle aspettative relative alla circostanza; in tal senso egli appare, come accennato sopra (v. par. 2.4), un riflesso della società.

¹⁷ H. Blumer, *Symbolic Interactionism*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1969.

Goffman riserva al soggetto un margine di autonomia relativo alla possibilità di scelta e di cambiamento tra i vari personaggi; ma ciò non implica l'esistenza di un Io unitario fondamentale¹⁸. L'interazione con l'Altro si svolge sul piano delle apparenze attraverso un rinvio reciproco di immagini, in una società che fissa i propri modelli, e dunque le condizioni per il riconoscimento da parte dell'Altro.

È possibile, inoltre, osservare l'ordinario adattamento, e dunque la prevalente scelta di conformità agli schemi sociali, proprio attraverso l'immagine al negativo proiettata dai soggetti che manifestano comportamenti devianti, e che per la loro difformità vengono stigmatizzati e destinati all'emarginazione¹⁹.

Anche le sole immagini, sganciate da un'identità unitaria e profonda, possono quindi essere "incorniciate" nei *frames* sociali che l'individuo riconosce e impara a gestire nel corso della propria esperienza.

3.3. *Lo specchio magico: incontro, dialogo e riconoscimento reciproco.*

Le diverse posizioni scelte per esaminare aspetti speculari della relazione tra identità e alterità hanno posto l'attenzione ora sull'Io (riflessivo in Mead, creativo in Blumer) ora sull'Altro (riflettente in Cooley) o sulla società (v. par. 2.4) come punto di partenza delle immagini, dei riflessi e delle ombre proiettate sul sé attraverso la dinamica relazionale. In tal senso è stato possibile usare i fattori premessi della conformità o della differenza di un termine rispetto all'altro per leggere il rapporto, spostando lo sguardo da un polo all'altro.

Attraverso la prospettiva che qui si definisce "dello specchio magico" si intende invece guardare a ciò che coinvolge e unisce l'Io e l'Altro in un progetto multidimensionale, non necessariamente individualista, di definizione reciproca del sé. Si vogliono rintracciare, pertanto, quelle dimensioni di analisi utili a comprendere le possibilità di riconoscimento dell'identità dell'Uno unitamente al riconoscimento dell'Altro e il senso della reciprocità nel legame sociale.

¹⁸ Per approfondimenti su questi temi cfr. S. Leone, *Erving Goffman: formazione e percorsi di ricerca*, FrancoAngeli, Milano, 2009; S. Leone, *Il desiderio dell'attore tra interpretazione e messa in scena della realtà. La prospettiva di Goffman sui complessi quadri dell'esperienza*, in *Il desiderio preso per la coda. Teorie, modelli e rappresentazioni*, a cura di E. D'Agostino, A. Amendola e S. Santonicola, Plectica, Salerno, 2009.

¹⁹ In proposito Goffman offre numerosi esempi riguardanti i comportamenti messi in atto da soggetti rinchiusi in istituzioni totalizzanti (es. malati mentali e detenuti); v. E. Goffman, *Asylums*, trad. it di F. Basaglia, Einaudi, Torino, 2003; E. Goffman, *Stigma. L'identità negata*, trad. it di R. Giammanco, Ombre Corte, Verona, 2003.

Riprendendo gli aspetti fin qui esaminati è possibile ancora considerare i fenomeni di rispecchiamento soffermando l'attenzione sul tratto centrale di quel *continuum* tra identità dominante e identità adattata, tra originalità e conformità ai modelli sociali, per osservare il rapporto di influenza reciproca tra due soggetti in interazione. Si può assumere, così, un punto di osservazione dal quale guardare, simultaneamente, entrambi i soggetti nel loro reciproco rispecchiarsi, confrontarsi e definirsi attraverso un processo riflessivo e dialogico.

Il senso "magico" attribuito a questa prospettiva vuole esprimere le difficoltà e le delicate condizioni di equilibrio riguardanti sia la relazione sociale intesa come disponibilità all'incontro sia il principio dialogico come criterio di comunicazione.

Gli elementi di analisi offerti dalla riflessione maturata in questo ambito vanno oltre le opposte e complementari logiche dell'affermazione autoritaria e della negazione del sé per conformarsi all'Altro, e si soffermano sulle possibilità di dialogo e di riconoscimento reciproco, considerati presupposti anche per un riconoscimento autentico del sé.

Questi temi vengono profondamente esplorati nella riflessione filosofica dell'ultimo secolo. Già nella filosofia del dialogo di Buber è centrale l'idea "relazione è reciprocità"²⁰, espressa dall'unica fondamentale parola Io-Tu, che unisce l'uno all'altro dando conto di un legame di tipo naturale²¹. In questa visione emergono concetti essenziali per una lettura dell'alterità non sottoposta agli schemi egocentrici del soggetto né descritta con il linguaggio degli oggetti: la relazione e il dialogo autentici richiedono il riconoscimento dell'Altro nella sua unicità, differenza e autonomia.

Inoltre, nell'ermeneutica filosofica si ritrovano molteplici percorsi volti alla ricerca dei termini della relazione tra identità e alterità. Lontano dalle dinamiche di puro rispecchiamento, Gadamer concepisce la relazione come un'esperienza reale e trasformatrice: essa può rispondere alla logica strumentale secondo la quale l'individuo si serve del Tu per i propri scopi; o può operare un appiattimento dell'interlocutore in un'ottica di dominio e affermazione di sé; oppure realizzarsi attraverso l'ascolto e il riconoscimento reciproco. Il modello gadameriano del dialogo si fonda sulle condizioni di apertura e ascolto reciproco, riconoscendo l'Altro come nuovo e l'incontro come

²⁰ M. Buber, *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it di A.M. Pastore, San Paolo, Torino, 1993, p. 63.

²¹ Per Buber l'unica parola Io-Tu esprime l'immediatezza della relazione che si manifesta nel rivolgimento reciproco diretto, che dà la possibilità di dire all'altro "tu". La sfera della relazione non comprende la formulazione di un'idea dell'altro o l'esperienza dell'altro, giacché il pensiero e l'esperienza appartengono al mondo dell'io-esso; op. cit., pp. 59-83.

esperienza che coinvolge e muta i partecipanti: al disvelarsi dell'alterità si accompagna la scoperta dell'identità stessa²².

In questa prospettiva si evidenzia, inoltre, la funzione essenziale del linguaggio come mezzo per la relazione dialogica e, insieme, come manifestazione dell'identità, cioè come sfera in cui ricercare elementi per il riconoscimento dell'Altro.

La funzione del linguaggio per la definizione dell'identità si esprime anche attraverso la forma della narrazione, seguendo le tracce di Ricoeur²³. È attraverso il racconto che il soggetto organizza le proprie esperienze, si interroga e riflette su di esse, attribuisce significato alle cose per poter essere compreso dall'Altro e, al tempo stesso, si comprende.

Sulla linea della distinzione meadiana tra Io e Me, anche Ricoeur concepisce un'identità composta – che nel tempo prende forma come identità narrativa – risultante da un processo dialettico tra *ipse* e *idem*; egli riconosce però anche alla dialettica con l'Altro la determinazione dell'identità peculiare del soggetto (ipseità).

Un altro aspetto rilevante messo in luce in questa prospettiva è il carattere aperto dell'identità, costantemente alimentata sia della ricerca continua e mai compiuta di se stesso condotta dall'individuo, sia dalla dipendenza dall'alterità per la reciproca definizione e ri-definizione; ad ogni modo il *self* di Ricoeur, pur raccontato e mediato, resta nella sua natura profonda non oggettivabile.

In questi ambiti della riflessione filosofica viene, inoltre, posta in primo piano un'ulteriore dimensione di analisi necessaria per comprendere il tipo di legame che unisce le sorti identitarie dell'Io e dell'Altro: la responsabilità reciproca.

Il richiamo alla responsabilità si configura, in Ricoeur, come identità etica in quanto la persona, ritenuta consapevole di sé e mossa da intenzionalità, deve rendere conto del proprio agire e delle proprie scelte. Non si tratta qui di un tratto morale, cioè legato alle norme socialmente condivise in nome del benessere collettivo, ma della responsabilità propria del singolo verso se stesso e verso gli altri, dovuta alla sua titolarità e discrezionalità nell'agire.

²² “L'apertura verso gli altri implica il riconoscimento che io devo lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me, anche quando non ci sia di fatto nessuno che lo sostenga contro di me” H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983, p. 417.

²³ P. Ricoeur, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, trad. it di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1988; P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it di D. Iannotta Jaca Book, Milano 1993.

Il concetto di responsabilità può essere, d'altra parte, riferito proprio alla relazione immediata dell'Io con l'Altro, come proposto nella filosofia di Levinas.

In tale prospettiva, nel momento dell'incontro, il volto dell'altro non fa da specchio o riflesso dell'Io, ma manifestandosi proietta la propria differenza. L'Io, convocato dalla differenza, decentra l'attenzione da se stesso e si rivolge all'Altro, prestandogli ascolto e venendo coinvolto dal richiamo etico, e in questo confronto egli si costituisce nella sua identità peculiare e nella sua responsabilità verso l'Altro²⁴.

Gli aspetti affrontati in questi studi trovano ampio sviluppo anche nella riflessione sociologica, con una rinnovata attenzione negli ultimi decenni.

Nei contributi più recenti si rileva in primo luogo il richiamo ripetuto a quel legame sociale che può rappresentare il ponte tra l'identità e l'alterità, per superare il punto di vista del soggetto auto-centrato in cerca della propria immagine e per esplorare il terreno comune che si definisce nella relazione.

Una tale prospettiva si allontana da molte articolazioni del paradigma razionalista: l'individuo può non essere il solo riflesso della ragione utilitaristica individuale, e neppure l'immagine adattata di una società che schiaccia la sua identità, né la proiezione superegoica di un'identità assoluta. L'affermazione autentica infatti ricerca il riconoscimento da un'alterità a sua volta riconosciuta come differente e autonoma e capace di giudizio proprio, secondo la concezione hegeliana, e perciò valido termine di confronto per il proprio riconoscimento. Inoltre, il riconoscimento dell'identità non riguarda solo razionali processi di concettualizzazione che identificano e definiscono i soggetti, ma è condizione per una relazione autentica anche nelle reali esperienze di vita comuni.

Su questo piano alternativo viene indicata la figura dell'"individuo sociale" come soggettività che recupera il rapporto con l'Altro nella vita vissuta e nella relazione affettiva²⁵. Questo legame non riguarda i sentimenti e le buone intenzioni, ma la natura costitutivamente sociale dell'uomo, che agisce e esperisce insieme agli altri, oltre che per i reciproci bisogni che trovano risposta in forme

²⁴ "L'etica è il rapporto tra due volti in cui il rispetto dell'altro non è determinato dall'impossibilità d'assorbirlo ma dall'ascolto di quell'ordine che in altrui si fa presente e così mi definisce" E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it di E. Baccarini, Jaca Book, Milano, 1998, p. 182.

²⁵ P. Barcellona, *L'individuo sociale*, Costa & Nolan, Genova, 1996.

oggettivate (come merci e denaro), anche nelle pratiche sociali e nelle emozioni della vita di relazione²⁶.

Il rispecchiamento dal quale si è partiti osservando la relazione sociale può trasformarsi così nella comunicazione e com-prensione dell'Altro, mediante la comune riflessività e condivisione delle esperienze, cioè attraverso processi dialogici che interessano sia il piano semantico sia il livello pragmatico dell'agire in interazione.

Anche nella riflessione sociologica si richiama la dimensione etica del riconoscimento dell'altro come strada possibile in risposta alla "crisi del Noi", e in alternativa alla "festa dell'Io" portata avanti dall'individualismo radicale²⁷. Assumendo l'Altro come parte costitutiva dell'Io, l'etica richiama la responsabilità del soggetto ad interrogarsi su se stesso e ad essere autenticamente se stesso, delineando un piano diverso e che si aggiunge a quello dei contenuti cognitivi e normativi riguardanti la responsabilità morale²⁸.

Richiamandosi all'ipotesi iniziale "dello specchio magico" che ha inteso osservare frontalmente, in una prospettiva non unilaterale, i due individui posti l'uno di fronte all'altro, sembra opportuno, in conclusione, soffermare l'attenzione su un aspetto che si ritiene possa rappresentare la chiave di lettura del tipo di relazione esaminato: la distanza tra i due soggetti.

Nel rispecchiamento reciproco tra l'Io e l'Altro, in quel tratto che segna l'intervallo di spazio tra due soggetti, si può individuare, metaforicamente, ciò che caratterizza la prospettiva dell'incontro, del confronto e del riconoscimento reciproco. La distanza è anzitutto ciò che permette la relazione identità-alterità, giacché ove mancasse nessuna delle due parti avrebbe possibilità di percepire l'altra: esse infatti coinciderebbero. Dunque la distanza permette di distinguere l'Altro da sé e di coglierne la differenza, e al tempo stesso di conoscere se stessi per negazione, senza il rischio di schiacciamento di un'identità sull'altra.

Ma la distanza pone anche problemi. Non è possibile naturalmente sottovalutare la complessità derivante da un confronto che si basa sul presupposto della differenza dei soggetti. Approcci alla conoscenza diversi hanno evidenziato vari elementi problematici che possono scaturire in tali

²⁶ Cfr. P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

²⁷ F. Cassano, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, il Mulino, Bologna, 2003.

²⁸ Cfr. F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 114-117.

condizioni. Tra questi: il fondamento biologico dell'istinto di sopravvivenza che, secondo alcuni, può portare a identificare la diversità come minaccia; la possibile distorsione che può verificarsi nei processi di concettualizzazione, come spesso accade nel caso di ricorso a stereotipi; lo spirito di appartenenza a un gruppo o a un contesto culturale, che può sviluppare una maggiore distanza dall'alterità; i diversi processi di attribuzione di senso possibili in una realtà socialmente costruita; la tendenza alla variabilità delle identità stesse; la tensione tra le forze contraddittorie di ciascun soggetto verso l'autonomia e verso la relazione; e così via²⁹.

Un modo per affrontare le difficoltà poste dalla distanza può essere allargare l'osservazione a una visione più complessa, basata sulla ricerca di un equilibrio possibile tra le dimensioni complementari di distanza e prossimità.

Naturalmente affinché i due soggetti rispettino le condizioni paragonabili al disporsi dinanzi a uno specchio per vedere la propria immagine e scoprire reciprocamente l'identità, la distanza non può essere troppo lunga, altrimenti si perdono i requisiti della co-presenza dell'interazione faccia a faccia, in altri termini non si riesce a "vedersi". Dunque, la distanza deve necessariamente convivere con la prossimità, nel rispetto della natura sociale del soggetto.

Privilegiando la prospettiva definita dello specchio magico, lo spazio che così si definisce tra quelle parti che congiunge è uno spazio di prossimità; si potrebbe dire di approssimazione, se si considera la tensione positiva che spinge ciascuna delle parti che si fronteggiano a fare esperienza dell'altra³⁰. Il concetto di approssimazione interviene nel passaggio che trasforma la concezione dell'Altro da oggetto a soggetto, predisponendo all'ascolto e alla ricerca dei legami che determinano la reciprocità³¹.

²⁹ Cfr. B. M. Mazzara, *Stereotipi e pregiudizi*, il Mulino, Bologna, 1997; C. Serino, *Percorsi del sé. Nuovi scenari per la psicologia sociale dell'identità*, Carocci, Roma, 2001, p. 91; P. Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, p. 121; P. Malizia, *Configurazioni. Saggi di sociologia*, FrancoAngeli, Milano, 2006, p. 42.

³⁰ Cfr. F. Cassano, op. cit.

³¹ Prendendo le distanze dalla proposta del pensiero debole, Cassano chiarisce: "Approssimarsi non è uno sciogliersi da vincoli, ma un trovarne altri, sulla base della convinzione che i legami siano ciò che rende più interessante e più ricca la libertà" (op. cit., p. x); e aggiunge: "l'arrivo degli altri non è la fine dell'io, ma l'inizio della sua vita adulta. Il desiderio di approssimazione nasce dalla percezione della propria insufficienza, e il bisogno di ridurre le distanze è una risposta alla coscienza della propria fragilità. Ma modestia non vuol dire debolezza: nell'intervallo breve tra i corpi sono all'opera sia un'etica che una metafisica: la partita della fraternità non va rinviata al futuro, ma si gioca e si decide già da oggi, nel modo in cui andiamo incontro all'altro" (ivi, p. xii e xiii). Richiami simili si ritrovano nella speranza indicata da Gadamer volta alla ricostruzione di una solidarietà umana, fondata sulla comprensione interiore e reciproca e sul sentimento di amicizia. Anche questa riflessione parte dalla convinzione che sia l'isolamento, come condizione di

Considerando la differenza come distanza, la zona che separa un individuo dall'altro può essere considerata "terra di nessuno", per intendere che l'autentico riconoscimento non prevede un territorio di conquista e logiche di appropriazione di parte. E nella stessa ottica, in un approccio volto a com-prendere l'Altro, riconoscendo e tutelando la sua identità personale e disponendosi ad un incontro con essa che diviene costitutivo anche del proprio sé, nel mezzo si dispiega un "terreno comune".

La zona della relazione indica un'area in cui si conserva uno spazio irriducibile del soggetto ma c'è apertura verso l'Altro come prospettiva sentita e necessaria per una migliore vivibilità di entrambi, accomunati dalla stessa condizione di limitatezza e incompiutezza nella rispettiva singolarità e dalla consapevolezza della reciprocità delle sorti³².

abbandono subita, sia la solitudine e l'autoalienazione comportano una perdita di identità, dovuta alla perdita della vicinanza degli altri. Alla chiusura privata, che nasconde a se stessi e agli altri le proprie dipendenze, deve invece preferirsi la via etica dell'amicizia e della solidarietà, volgendo lo sguardo ad un Altro che è alterità e identità; in questa prospettiva "il comportamento ermeneutico ha comunque il suo aspetto essenziale nel fatto che l'Altro vi appare anzitutto come l'Altro [...] Non è forse inseparabile da noi stessi, l'altro di noi stessi, come già insegnavano le lingue classiche, dicendo non "l'uno e l'altro" ma "l'altro e l'altro"?[...] Può esserci in generale qualcosa d'altro che non sia l'altro di noi stessi? Probabilmente no, e certamente no nel caso in cui l'altro sia un altro uomo" H. G. Gadamer, *La varietà europea. Eredità e futuro*, in Id., *L'eredità dell'Europa*, trad. it di F. Cuniberto, Einaudi, Torino, 1991, pp. 20-21.

³² Nelle parole di Barcellona: "Forse lo spazio del rapporto fra il sé e l'altro è ancora quello in cui *ethos* e *eros* si fronteggiano, lo spazio dove si può fare ancora quella esperienza del limite da opporre alla moderna concezione dell'illimitata manipolabilità del mondo che finora ha impedito di pensare concretamente a qualcosa di "comune" che appartiene a tutti (le risorse naturali come la dignità e la vita). Solo ritrovando la strutturale socialità e intersoggettività della formazione dell'individuo autonomo/libero si può ridefinire quell'idea della parzialità e della finitezza, quella idea del limite oltre il quale è possibile ritrovare il luogo e lo spazio del bene comune, in quanto non disponibile/manipolabile dal singolo, né dai singoli" P. Barcellona, op. cit. 1990, p. 121.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.