

MAURO CARBONE

“Avere un solo essere è prigione”

Sul migrare dell'identità oggi

(pubblicato sulla rivista *Dedalus*, n. 5, luglio-agosto 2008, pp. 55-58)

Identità migranti. Corpi, spazi, lingue oggi: così si è intitolato l'ultimo mio corso di Estetica contemporanea. “Identità migranti”: non ho scelto questa formula soltanto perché indica un'esperienza più che mai caratteristica – addirittura *cruciale* – dei tempi in cui viviamo. L'ho voluta anche perché essa nomina qualcosa d'intimamente problematico per il nostro modo di pensare. Sappiamo infatti che tradizionalmente il pensiero occidentale ha fatto consistere quanto ha definito “identità” nei caratteri di ciascun individuo (persona, animale, cosa) che *non mutano* – tanto meno “migrano” – , ma sembrano anzi permanere costanti al di là delle modificazioni di tale individuo nel tempo e nello spazio.

“Siamo infatti da tempo abituati a contrapporre l'essere al divenire, quasi che il divenire fosse un nulla e non appartenesse all'essere, da tempo ridotto a un semplice permanere”¹, scrive in proposito Martin Heidegger, richiamando così altri termini coi quali si è venuta a codificare nel nostro modo di pensare una tale impostazione, che si è chiamata *metafisica* perché, si sa, colloca la verità al di là del mondo delle cose sensibili (ossia appunto *meta ta physika*), a sua volta giudicato quindi ingannevole.

L'opposizione fra l'ingannevolezza del mondo delle cose sensibili e la verità del soprasensibile è infatti ricondotta dalla metafisica alla contrapposizione, citata da Heidegger, tra divenire ed essere: il primo giudicato ingannevole perché ci dà il mondo soltanto nel suo *apparire* ai nostri sensi, che risulta continuamente *mutevole*, il secondo ritenuto veritativo perché ci dà il mondo nel *permanere* di quanto risulta *essenziale*, che viene perciò offerto alla nostra conoscenza intellettuale, come Platone sosteneva accadesse per quelle invisibili invarianti dalle quali il mondo sensibile dipende e discende che egli chiamava *eide*, termine variamente tradotto con “idee”, “essenze” o “forme”.

Proprio Platone, com'è noto, si considera abbia contribuito, più di ogni altro, a imprimere al pensiero occidentale quell'impostazione metafisica che non ha smesso di orientare i suoi successivi sviluppi. Ma se per Platone il mondo della verità s'identificava con quello delle idee, ancora Heidegger ha sottolineato come nell'epoca moderna la verità sia piuttosto vista risiedere nella

¹ M. Heidegger, “Der Spruch des Anaximander”, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, tr. it. di P. Chiodi, “Il detto di Anassimandro”, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 319.

soggettività quale viene codificata anzitutto dalla filosofia di Cartesio, giacché in tale filosofia, spiega Heidegger, “tutta la verità viene fondata sull’autocoscienza del singolo io: *ego cogito ergo sum.*”² La versione moderna della metafisica trovava quindi il proprio perno nella “*res cogitans*”, considerata quanto risulta permanere, appunto, “del singolo io” e ne garantisce pertanto l’identità, a prescindere dalla mutevolezza e ingannevolezza della sua esperienza corporea. Secondo tale modo di pensare, dunque, il nostro corpo non dovrebbe contribuire alla definizione della nostra identità.

L’epoca in cui viviamo ha messo in crisi tale tradizionale concezione. Da un lato il biopotere usa le tecno-scienze per trovare proprio nelle pieghe del corpo le tracce più certe al fine di stabilire e stabilizzare la nostra identità. Dall’altro diverse e diffuse pratiche sociali sembrano volersi sottrarre a questo paradigma di controllo identitario mostrando come l’identità di un individuo consista nel *costante divenire di questo attraverso differenti ambiti di relazione*, piuttosto che nel suo presunto permanere provvisto di caratteri costanti.

Ecco perché parlare d’identità *migranti*, aggettivo derivante da una radice indoeuropea – spiegano i dizionari – che designa il “cambiamento”, il quale si è andato a sua volta precisando in latino come “passaggio”, “trasferimento”. Parlare d’identità migranti vuole allora evocare appunto questo *trans* del cambiamento per “passaggio”, per relazione. Vuole indicare come sia il continuo relazionarsi tra differenze ad assegnare identità inevitabilmente mutevoli sulla base degli incontri che via via intervengono e degli ambiti d’esperienza che quegli incontri, di volta in volta, investono. Identità “migranti” perché i mutamenti d’identità *passano* attraverso relazioni *trans*-individuali, insomma, e tendono pertanto a moltiplicarsi in virtù di questo loro carattere relazionale.

Nella nostra epoca il migrare e il moltiplicarsi delle identità sembra aver trovato tra i propri principali ambiti d’esperienza appunto quello del corpo (lo segnalano trapianti d’organi o impianti di protesi e *piercings*, ma anche pratiche sessuali o scelte di *dress-codes* diversificate, applicazioni di tatuaggi e persino diffusi disturbi alimentari), nonché l’ambito dello spazio (da intendersi in senso tanto geografico quanto politico o virtuale), ma anche quello della lingua e del linguaggio con cui siamo chiamati a comunicare in differenti situazioni.

Ognuno di questi tre ambiti privilegiati d’esperienza dell’attuale migrare dell’identità non può pertanto che essere declinato al plurale, né d’altra parte va separato dagli altri o dallo sfondo che a tutti viene conferito dall’orizzonte della temporalità che – come la metafisica aveva ben visto – con l’esperienza del divenire e dunque del cambiamento fa tutt’uno.

Più d’ogni altro, mi pare sia la filosofia francese della seconda metà del XX secolo ad aver fornito e fornire tuttora lo stile di pensiero più appropriato per riflettere su quelle che abbiamo convenuto di battezzare “identità migranti”: per riflettere *con* la filosofia ma, ovviamente, anche per riflettere *sulla* filosofia secondo la prospettiva che esse delineano. Esempiarmente,

² M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, 2 voll., tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 91-92.

caratterizzerei quella corrente di pensiero francese mediante un breve passaggio contenuto in una nota di lavoro, datata 16 novembre 1960, del *Visibile e l'invisibile*, il libro di Merleau-Ponty interrotto dalla sua morte improvvisa. Ecco quel passaggio, fatto di una domanda e una risposta:

Che cosa apporto al problema del medesimo e dell'altro? Questo: che il medesimo sia l'altro dall'altro, e l'identità differenza di differenza.³

E' appunto un tale apporto che si va poi sviluppando e diversificando nelle filosofie francesi della differenza di Derrida, Foucault, Deleuze e Lyotard, per giungere sino alla produzione di Jean-Luc Nancy da un lato e per diffondersi dall'altro al di fuori della Francia (per tutti valgono a esempio attuale i nomi di Judith Butler e Slavoj Žižek), in ogni caso significativamente concentrandosi di nuovo a riflettere sulle esperienze della corporeità. Si tratta notoriamente di una corrente di pensiero tortuosa, composita e diversificata, nel cui ambito la linea che carsicamente collega la riflessione di Merleau-Ponty a quella di Nancy, appunto concentrandosi sulle relazioni dei corpi col mondo, problematizza la tradizionale separazione metafisica tra interno ed esterno.

Il corpo non si colloca infatti nell'ambiente esterno rimanendone però impermeabile, come se fosse protetto da quell'involucro chiamato "pelle". La pelle è provvista di pori, termine che in greco antico significa a sua volta "passaggi". La porosità della pelle è dunque indice primario della relazione di reciproco rinvio e vicendevole comunicazione che iniziamo a intrattenere con l'esterno sin da quando, come ben si dice, *veniamo al mondo*. In tal senso, è possibile sostenere che "individuo" non sono *io*, ma "individuo" – ossia "indivisibile" – è *la mia relazione con il mondo circostante*. Proprio in questo senso il biologo tedesco anti-meccanicista Jakob von Uexküll arrivava a caratterizzare l'*Umwelt* di un certo animale, ossia appunto il mondo che lo circonda, come il "mondo individuale" di tale animale, a sua volta da considerarsi perciò non "oggetto", ma "soggetto"⁴.

Ecco dunque la riflessione *passare* dall'ambito d'esperienza del corpo a quello del suo rapporto, ovviamente irrecidibile, con lo spazio.

Merleau-Ponty – che mostra forte interesse per le teorie di von Uexküll mentre cerca di elaborare filosoficamente "apporti" come quelli sopra richiamati – sottolinea che l'*Umwelt* descritta da von Uexküll "è l'ambiente di comportamento 'opposto all'ambiente geografico', per riprendere

³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi riv. da M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, nuova edizione italiana a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993, p. 275.

⁴ Cfr. J. von Uexküll, *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen*, Julius Springer, Berlin 1934., tr. it. di P. Manfredi, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 83.

le parole di Koffka”⁵, ossia di uno dei fondatori della psicologia della *Gestalt*, cui Merleau-Ponty aveva sempre guardato con molto interesse.

Il riferimento di Merleau-Ponty a una maniera di esperire il mondo diversa da quella che ci viene offerta dalla “geografia” compare già, molti anni prima, nella “Premessa” di *Fenomenologia della percezione*, proprio laddove egli si propone di spiegare il senso dell’invito husserliano a ritornare alle cose stesse:

Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, signitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos’è una foresta, un prato o un fiume.⁶

La distinzione fra spazio del paesaggio e spazio geografico qui riecheggiata era stata operata dal neuropsichiatra e filosofo Erwin Straus nel suo capolavoro d’ispirazione fenomenologica intitolato *Vom Sinn der Sinne*⁷.

Straus vi caratterizza quello del paesaggio come spazio di cui si fa esperienza nell’unità dei sensi corporei tra loro nonché nell’unità del corpo con il mondo. Per designare quest’ultima relazione egli usa allora l’espressione “essere-con-il-mondo”, il cui senso sembra convergere con quello che abbiamo sentito von Uexküll assegnare alla nozione di *Umwelt* in quanto “mondo individuale”. In quest’ambito d’esperienza, pertanto, il mondo non risulta ancora oggettivato di fronte a me né d’altra parte io mi configuro quale individuo la cui identità possa prescindere dalla relazione con esso. Il mondo è anzi “qui per me”, spiega ancora Straus⁸: io ne occupo il centro, che si sposta insieme con me e con l’orizzonte, perciò posso incontrarvi anche l’esperienza dello *spaesamento*. Straus scrive infatti che “nel paesaggio non facciamo che spostarci sempre da un posto all’altro; ogni luogo è determinato soltanto dal suo rapporto con i luoghi adiacenti all’interno del cerchio della visibilità”⁹, il quale va inteso, fenomenologicamente, non come l’insieme di ciò

⁵ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglaard, Éd. du Seuil, Paris 1995, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Cortina, Milano 1996, p. 245.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 17.

⁷ Cfr. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Springer, Berlin 1935, 1956² (riveduta e ampliata), pp. 335-341, tr. it. di A. Pinotti in E. Straus, H. Maldiney, *L’estetico e l’estetica. Un dialogo nello spazio della fenomenologia*, a cura di A. Pinotti, Mimesis, Milano 2005, pp. 71-75.

⁸ Più in generale, secondo Straus “nel sentire, ogni cosa è qui per me ed è solo così che è qui per me ed è qui in qualche modo” (E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 329).

⁹ *Ibidem*, p. 335, tr. it. cit., p. 70.

che effettivamente vedo, bensì come quell'orizzonte di latenza in cui mi trovo perché, come sottolineerà a sua volta Merleau-Ponty, “vedere è, per principio, vedere più di quanto si veda”.¹⁰

Domando: in alcuni dei caratteri che Straus attribuisce allo spazio del paesaggio – nel sentirsi sempre al centro di esso che si muove con noi, nel correre pertanto il rischio continuo di smarrirvisi, nel viverlo inevitabilmente in maniera prossemica e sinestetica – non possiamo riconoscere alcuni dei tratti che caratterizzano le esperienze di spazio virtuale aperteci dagli attuali strumenti di comunicazione telematica?

Si aggiunga che questo del paesaggio è per Straus lo spazio quale ancora l'animale lo vive, mentre quello della geografia – in cui a suo avviso si colloca l'uomo – è privo d'orizzonte e perciò di centro, chiuso in un sistema oggettivo e misurabile di coordinate, quindi in equilibrio *instabile* fra lo spazio del paesaggio e quello puramente fisico. In base a una simile concezione, ci si può allora domandare anche se proprio l'odierna esperienza dello spazio virtuale non consenta di far pendere quell'equilibrio instabile verso il polo del paesaggio, altrimenti per definizione a noi inaccessibile e perciò *mitico*.

Non a caso l'eco dell'esperienza umana dello spazio del paesaggio sembra essersi sedimentata esemplarmente in racconti sospesi nella dimensione spazio-temporale mitica del “c'era una volta”: le favole. Esplorando il “paese delle meraviglie” Alice vive infatti in uno spazio del paesaggio quale quello che, secondo Straus, ancora vivono gli animali. Nel suo “essere-con-il-mondo”, Alice non risulta pertanto un individuo che resta immutato se muta l'ambiente in cui si colloca: mangia quello che trova in quell'ambiente, in tal modo cambia statura e – non diversamente da quanto accaduto a Jean-Luc Nancy per la sua esperienza di trapiantato cardiaco¹¹ – anche Alice fa esperienza dell'estraneità del corpo che abita, arrivando a non sapere più chi è. Così accade, tipicamente, nel capitolo intitolato “Un lago di lacrime” (*The Pool of Tears*), in cui il suo corpo si modifica in modo tale da divenirle estraneo e quindi da spingerla a chiedersi:

Dio mio, quante cose strane succedono oggi. Invece ieri tutto andava liscio. Che sia stata scambiata, stanotte? Vediamo un po': quando mi sono alzata, stamattina, ero sempre la stessa? [...] Ma se non sono la stessa, allora mi devo chiedere: chi sono? Ecco, *questo* è il grande problema!¹²

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 44.

¹¹ Cfr. J.-L. Nancy, *L'intrus*, Galilée, Paris 2000, cura e trad. it. di V. Piazza, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000.

¹² L. Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland* [1862], tr. it. di T. Giglio, *Alice nel paese delle meraviglie e nel mondo dello specchio*, Rizzoli, Milano 1966, pp. 27-28.

Qui Alice rilancia dunque – ancor prima del Narratore della *Recherche* proustiana – quel dubbio sulla costanza dell’io che ha attraversato l’esperienza del sonno e del sogno contro il quale Cartesio aveva mobilitato il *cogito ergo sum* nonché le prove dell’esistenza di Dio:

Ora, dopo che la conoscenza di Dio e dell’anima ci ha fornito la certezza di tale regola, diviene facilissimo riconoscere che le fantasticherie che immaginiamo quando dormiamo, non possono in alcun modo farci dubitare della verità dei pensieri che abbiamo quando siamo svegli. [...] Per cui, sia nella veglia sia nel sonno, noi non dobbiamo mai lasciarci persuadere se non dall’evidenza della nostra ragione¹³.

Dopo essersi faticosamente distolta dal riferimento al corpo, anche Alice cerca a suo modo di rifarsi al principio indicato da Cartesio e pertanto orienta in tal senso la propria ricerca:

Vediamo se so ancora tutte le cose che sapevo prima¹⁴.

Ma anche in questa direzione si smarrisce: non solo il suo corpo, ma nemmeno il suo sapere è più quello di prima. Lei è dunque davvero Alice? E’ ancora colei che risponde la nome “Alice”?¹⁵

Ecco però che la perdita di tale certezza la spinge a riconoscere come l’identità consegua dalla relazione:

E’ inutile che mettano la testa in questo buco e dicano: ‘Torna su, tesoro!’ Io guarderò in alto e chiederò: ‘Chi sono? Ditemi *prima* chi sono’¹⁶.

Nel contempo Alice si accorda allora la libertà di aderire o no all’identità che quella certa relazione le assegna:

se mi piacerà di essere quella che voi dite, verrò su. Altrimenti resterò quaggiù ad aspettare di essere diventata un’altra...¹⁷

¹³ R. Descartes, *Discours de la Méthode* [1637], tr. it. di M. Renzoni, *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere*, a cura di G. Cantelli, Mondadori, Milano 1986, pp. 172-173.

¹⁴ L. Carroll, *Alice nel paese delle meraviglie e nel mondo dello specchio*, cit., p. 28.

¹⁵ Come infatti ricorda Deleuze, “il nome proprio o singolare è garantito dalla permanenza di un sapere; tale sapere è incarnato nei nomi generali che designano soste e stati di quiete, sostantivi e aggettivi con i quali il proprio [nome] mantiene un rapporto costante” (G. Deleuze, *Logique du sens*, Éd. de Minuit, Paris 1969, tr. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 11).

¹⁶ L. Carroll, *op. cit.*, p. 29, corsivo mio.

¹⁷ *Ibidem*.

Ma attenzione a quella tendenza a far risalire sempre al passato quanto riconosciamo vero, quella tendenza che Deleuze chiama “retroiezione”¹⁸. Attenzione perché, in tal modo, l’identità che sarà eventualmente assunta all’interno della relazione verrà paradossalmente a presentarsi quale identità *prestabilita*¹⁹ e sembrerà lei a produrre la relazione anziché esserne prodotta. Invece, come Beckett ha lucidamente spiegato a proposito di Proust,

[l]’azione che [il Tempo] esercita sul soggetto [...] determina [...] un’incessante modificazione della personalità, la cui realtà permanente, ammesso che ci sia, può soltanto essere percepita come un’ipotesi retrospettiva.²⁰

Analogamente, benché in parole più semplici, Alice, quando il bruco le domanda: “E tu chi sei?”, non può che rispondere:

Io... io non lo so, *per il momento*, signore... al massimo potrei dire chi *ero* quando mi sono alzata stamattina, ma da allora ci sono stati parecchi cambiamenti.²¹

Anche altri aspetti vanno però sottolineati nel ragionamento di Alice sopra riportato. Da un lato, infatti, l’esperienza quotidiana di non sentirsi riconosciuti, ma più ancora quella, così attuale, di sentirsi abitati dall’intrusione, una volta collocate nella prospettiva del migrare delle identità attraverso corpi, spazi, lingue, risultano sintomi dello spossamento di quanto non si può più chiamare “soggetto” inteso quale individuazione stabile e unitaria.

D’altro lato, proprio la prospettiva del migrare delle identità insegna, come Alice, a rivendicare il *diritto* di non sentirsi riconosciuti da quelle relazioni che ci vorrebbero rinchiodare in identità stabilite una volta per tutte. Perché ciascuno di noi è molteplice appunto quanto le sue relazioni ed è questa molteplicità che si tratta di poter *liberare*, anche al fine di ripensare il nostro *vivere insieme* come ho suggerito di fare nel mio libro sull’evento dell’11 settembre 2001²². Perché liberare quel nostro essere molteplici significa “liberare l’individuo [...] dalla sua stessa

¹⁸ Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 233.

¹⁹ In questo senso Deleuze scrive che l’evento “va sempre in due sensi contemporaneamente, e dilania il soggetto secondo questa duplice dimensione. Il paradosso è innanzitutto ciò che distrugge il buonsenso come senso unico, ma, anche, ciò che distrugge il senso comune come assegnazione di identità fisse” (*ibidem*, p. 11).

²⁰ S. Beckett, *Proust*, London, Chatto and Windus, 1931, cura e tr. it. di Piero Pagliano, con uno scritto di Margherita S. Frankel, Milano, SE, 2004, p. 15.

²¹ L. Carroll, *Alice nel paese delle meraviglie e nel mondo dello specchio*, cit., p. 48, il primo corsivo è mio.

²² Cfr. M. Carbone, *Essere morti insieme. L’evento dell’11 settembre 2001*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

configurazione individuale” e quindi “riferirsi all’apertura originaria che mette ciascuno in comune con gli altri”²³.

Il contrario della possibilità di liberare la molteplicità di ciascuno, invece, “è prigionia”, come denuncia una poesia scritta non da un occidentale – e non sembra essere un caso – ma da un africano: il camerunese Ndjock Ngana, il quale ha spiegato che la parola “prigionia” non esisteva in Camerun prima dell’arrivo degli occidentali: è stata creata utilizzando la radice del termine che vuol dire, significativamente, “maledizione”.

*Vivere
amare
conoscere
avere
una sola cosa
è prigionia*

*Vivere una sola vita
in una sola città
in un solo Paese
in un solo universo
vivere in un solo mondo
è prigionia.*

*Amare un solo amico,
un solo padre,
una sola madre,
una sola famiglia
amare una sola persona
è prigionia.*

*Conoscere una sola lingua,
un solo lavoro,
un solo costume,
una sola civiltà
conoscere una sola logica
è prigionia.*

*Avere un solo corpo,
un solo pensiero,
una sola conoscenza,
una sola essenza
avere un solo essere
è prigionia.²⁴*

²³ T. Campbell, “Politica, immunità, vita. Il pensiero di Roberto Esposito nel dibattito filosofico contemporaneo”, tr. it. di M. Baraldi, introduzione a R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008, pp. 9-61, qui p. 37.

²⁴ N. Ngana, “Prigionia”, in Id., *ÑindôNero*, Anterem Edizioni Ricerca, Roma 1994, pp. 134-135.