

Politiche dell'immaginario. Narrazione e identificazione sociale
 in "Bollettino Filosofico", Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria, XXII (2006), pp. 305-315.

Il fine di questo saggio è quello di comprendere le ragioni della rinascita di interesse, in alcune recenti opere nel campo della filosofia sociale e politica, nei confronti della nozione di *immaginario sociale*, la quale aveva attraversato un periodo di particolare popolarità a cavallo del 1980, con le ricerche di Cornelius Castoriadis e di Bronislaw Baczko. È mia convinzione, infatti, che tale fenomeno costituisca una tappa importante del processo di comprensione delle dinamiche di *identificazione* all'interno delle società tardo-moderne e, di conseguenza, delle problematiche relative alla *multiculturalità*. In particolare partirò dall'analisi critica del volume di Charles Taylor *Modern Social Imaginaries* (2004), in quanto esso presenta in maniera evidente le prospettive di sviluppo di tale approccio insieme alle sue tensioni irrisolte e non del tutto consapevoli.

Per immaginario sociale Baczko (cui Taylor esplicitamente si richiama) intende anzitutto una congerie poco strutturata di idee, convinzioni, aspettative e norme relative alle relazioni sociali, a come i membri della società interagiscono tra di loro e appartengono a quella società. Per usare le parole di Baczko,

gli immaginari sociali sono altrettanti contrassegni nel vasto sistema simbolico prodotto da ogni collettività e attraverso il quale essa [...] percepisce se stessa, si divide ed elabora le proprie finalità. Così per mezzo dei suoi immaginari sociali una collettività designa la propria identità, elabora una certa rappresentazione di sé, segna la distribuzione dei ruoli e delle posizioni sociali, esprime e impone delle credenze comuni, elabora una sorta di codice di "buona condotta" definendo in particolare modelli formativi quali il "capo", il "buon suddito", il "valoroso guerriero", ecc. Viene così prodotta una rappresentazione globale e totalizzante della società come un "ordine" in cui ogni elemento trova il proprio "posto", la propria identità e ragion d'essere¹.

Detto da Taylor in maniera diversa e più sintetica, l'immaginario sociale è «ciò che rende possibile le pratiche della società fornendo loro un senso»².

¹ B. BACZKO, "Immaginazione sociale", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VII, Torino, Einaudi, 1979, p. 68.

² CH. TAYLOR, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004 (trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, a c. di P. Costa, Roma, Meltemi, 2005, p. 19).

La mossa attraverso cui Taylor recupera dal pensiero francese degli anni Settanta e Ottanta la problematica dell'immaginario sociale ha un'intenzione polemica. Com'è noto, il pensatore canadese parte da una ricerca sui fondamenti epistemologici delle scienze umane, condotta secondo un intento polemico nei confronti del tentativo di ricondurre lo studio dell'uomo al modello delle scienze naturali. La sua critica ai programmi di ricerca di maggior successo nel campo delle scienze umane — come il behaviorismo, la psicologia cognitiva o l'intelligenza artificiale — ruota intorno all'individuazione di un presupposto metafisico inespresso, che li porta a vedere l'uomo come parte di una natura, concepita ancora secondo i canoni della Rivoluzione scientifica secentesca. Il canone principale è quello che riguarda l'*anti-antropocentrismo*, cioè il tentativo di conoscere la natura in termini assoluti, non relativi al soggetto conoscente. Ciò da cui invece non si può prescindere nelle scienze umane è il principio secondo cui l'identità umana, tanto individuale quanto sociale, non è mai un fatto positivo, bensì essa *si costituisce attraverso un'auto-interpretazione che ha un carattere eminentemente linguistico*.

Ora, il linguaggio è qualcosa che si dà solo in una comunità, la quale, quindi, viene ad essere costitutiva dell'identità individuale. La mia autointerpretazione non può prescindere dal far riferimento a chi mi circonda, da chi mi insegna il linguaggio del discernimento morale e spirituale — cui, come a tutti i tipi di linguaggio (artistico, gestuale ecc.), abbiamo accesso solo tramite il rapporto con altri; nessuno può fare a meno dell'esperienza comune del mondo e dei valori in cui le cose acquistano un'identità qualitativa e quindi un significato. Così si esprime Taylor:

La mia autodefinizione è la risposta alla domanda "Chi sono io?". E questa domanda trova il proprio senso originario nell'interscambio dei parlanti. Io definisco la mia identità indicando la posizione da cui parlo: nel mio albero genealogico, nello spazio sociale, nella geografia degli status e delle funzioni sociali, nei più intimi rapporti con le persone che amo, nonché [...] nella sfera dell'orientamento morale e spirituale all'interno della quale vivo i rapporti più importanti e incisivi³.

È proprio a livello linguistico che si colloca l'immaginario sociale, contrassegno del sistema simbolico prodotto da una collettività, attraverso cui essa si percepisce e si struttura.

Da ciò che si è detto risulta chiaro che la conoscenza contenuta in

³ CH. TAYLOR, *Fonti dell'io* (1989), Milano, Feltrinelli, 1995, p. 53.

un immaginario sociale non ha solo un valore descrittivo ma soprattutto un valore normativo: «La potenza unificatrice degli immaginari sociali è assicurata dalla fusione tra verità e normatività, informazioni e valori che si opera tramite e nel simbolismo»⁴. Si tratta di una conoscenza che rimane spesso *implicita*, di un *know-how* che opera all'interno delle istituzioni principali di una società e delle sue pratiche comuni. Questo è il motivo principale per cui Taylor preferisce la nozione di immaginario sociale a quella di teoria sociale⁵.

Tra le pratiche e la loro comprensione c'è un rapporto di reciproca costituzione: non solo le teorie sociali e politiche influiscono, com'è ovvio, sulle pratiche, ma le idee veicolate da quelle teorie divengono importanti per gli immaginari sociali solo quando si radicano nelle pratiche sociali.

La conoscenza implicita contenuta in un immaginario sociale, nel suo valore tanto descrittivo quanto normativo, fa riferimento alla «nozione di un ordine morale o metafisico, alla luce del quale le norme e gli ideali traggono senso»⁶. Si dà quindi un *background understanding*, uno sfondo costituito da una «comprensione in larga misura non strutturata e non articolata della nostra situazione nel suo complesso, entro la quale gli aspetti particolari del nostro mondo si palesano nel loro senso proprio»⁷. Tale *background understanding* è presupposto in ogni atto di discorso (*speech acts*) che, in quanto tale, «è rivolto a una parola pronunciata in precedenza nella prospettiva di una parola che dev'essere ancora pronunciata»⁸. Ciò significa che il *background understanding* rende possibile l'esistenza di uno *spazio pubblico* in cui siamo già da sempre in dialogo gli uni con gli altri⁹.

⁴ B. BACZKO, "Immaginazione sociale", cit., p. 70.

⁵ «Il sapere implicito nella pratica si trova rispetto alla teoria sociale nella stessa relazione in cui si trova la capacità di aggirarmi in un ambiente familiare rispetto a una mappa [...] di quest'area. Io sono assolutamente in grado di orientarmi senza avere mai adottato il punto di vista complessivo offertomi dalla mappa. Analogamente, per gran parte della storia umana e per gran parte della vita sociale, noi abbiamo funzionato e funzioniamo ancora grazie alla nostra comprensione del repertorio comune, senza il beneficio di una supervisione teoretica. Gli esseri umani hanno operato con un immaginario sociale ben prima di aver intrapreso l'attività di teorizzare su se stessi» (CH. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, cit., p. 39).

⁶ Ivi, p. 38.

⁷ Ivi, pp. 38–39.

⁸ Ivi, p. 40.

⁹ «There are public spaces; we are already in some kind of conversation with each other» (CH. TAYLOR, *Modern Social Imaginaries*, cit., p. 26). Questo periodo non è presente nell'edizione italiana del volume.

Per comprendere appieno l'impostazione tayloriana, è opportuno esplicitare i suoi assunti antropologici ed etici. Taylor afferma che il proprio intento è simile a quello di Heidegger quando questi caratterizza l'esserci come quell'ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso¹⁰:

una persona è più che solo un soggetto di desideri, scelte, o anche di deliberazioni [...] noi attribuiamo alle persone l'abilità di formare "desideri di secondo ordine" (voler essere mossi da certi desideri) o "volizioni di secondo ordine" (volere che certi desideri di primo ordine siano gli unici che li spingano all'azione). [...] In altre parole, al di là della caratterizzazione *de facto* del soggetto a partire dai suoi fini, desideri e intenzioni, una persona è un soggetto che può porre la questione *de jure*: è questo il modo d'essere che dovrei essere o che voglio veramente essere?¹¹

Il fatto che l'identità del soggetto umano sia parzialmente definita dalla propria autocomprensione rimanda a ciò che Taylor chiama *strong evaluations*: «uno sfondo di distinzioni tra cose riconosciute di categorica o incondizionata o più elevata importanza o dignità e cose che mancano di ciò o sono di minor valore»¹². Mentre le *weak evaluations* delle cose considerano solo la convenienza o la loro compatibilità, le *strong evaluations* le classificano secondo criteri di *valore* e, quindi, le giudicano «come appartenenti a modi di vita qualitativamente differenti»¹³. Nel primo caso il soggetto valuta meramente le alternative. Ciò che gli manca, però, è ciò di cui comunemente parliamo attraverso la metafora della profondità, che, invece, caratterizza chi valuta in maniera *forte*; questi, difatti, è capace di una più ricca *articolazione* concettuale e linguistica delle scelte e delle azioni, poiché le considera all'interno di un tutto più complesso e variegato, quello della vita: «Caratterizzare un desiderio o un'inclinazione come più degno, o più nobile, o più coerente ecc. rispetto ad altri significa parlarne nei termini del tipo o della qualità della vita che esso esprime o sottende»¹⁴. La capacità di saper valutare qualitativamente i desideri è, così, una caratteristica peculiare dell'essere

¹⁰ Cfr. CH. TAYLOR, *Responsability for the Self*, in *The Identities of Persons*, a cura di A.O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 281; l'espressione originale heideggeriana è: «das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht» (*Sein und Zeit*, § 4).

¹¹ *Ibidem*.

¹² CH. TAYLOR, *Philosophical Papers. Philosophy and the Human Sciences*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 3.

¹³ CH. TAYLOR, *Responsability for the Self*, cit., p. 282.

¹⁴ *Ivi*, p. 288.

umano, di un essere razionale, capace — secondo il precetto socratico — di esaminare la propria vita nella sua globalità e di inserirla, a sua volta, in contesti sempre più ampi.

Le proposizioni etiche perciò non sono mere descrizioni che lasciano inalterato le pratiche umane. Nel momento in cui le nostre *strong evaluations* vengono a essere espresse e articolate in maniera più o meno consapevole, diviene esplicito ciò che desideriamo, ciò che riteniamo importante — in altre parole: ciò che, già da ora, costituisce la nostra identità — e ciò diventa oggetto di riflessione, può trovare una nuova conferma o essere messo in discussione, può essere confrontato con altri ideali di vita. In altre parole, quando la vita diviene consapevole di sé essa cambia o si appresta ad un possibile cambiamento¹⁵.

L'aspetto etico della vita umana, la *responsabilità* dell'uomo, sta nel fatto che ogni azione, per quanto confusa e parzialmente inconsapevole, rimanda ad un'immagine articolata del bene, generalmente incarnata in figure e storie esemplari e costitutiva di un'identità individuale e comunitaria, senza cui la nostra conoscenza pratica sarebbe come monca. Tali immagini del bene sono ciò che Taylor chiama *constitutive goods*, definiti come «aspetti di noi stessi, del mondo, o di Dio, siffatti che il loro essere ciò che sono è essenziale ai beni della vita per essere buoni»¹⁶. Tali *constitutive goods* sono le vere *fonti di moralità* in quanto, articolandosi attraverso narrazioni paradigmatiche, non solo ci aiutano a definire meglio ciò che vogliamo essere e ciò che vogliamo fare, ma, ispirandoci e commuovendoci, ci spingono a desiderarlo e ad amarlo. Il fatto di vedere la nostra vita attraverso tali narrazioni ci può conferire un «potere

¹⁵ «I nostri tentativi di formulare ciò che riteniamo importante devono, come descrizioni, cercare di essere fedeli a qualcosa. Ma ciò cui cercano di essere fedeli non è un oggetto indipendente, con un grado e una modalità di evidenza prefissati, ma piuttosto un sentimento molto inarticolato di ciò che è di importanza decisiva. Un'articolazione di questo "oggetto" tende a renderlo differente da come era prima. E analogamente una nuova articolazione non lascia il suo "oggetto" evidente o oscuro nella medesima modalità o grado di prima. Nell'atto di configurarlo, lo rende accessibile e/o inaccessibile in nuovi modi. Poiché le articolazioni configurano in parte i loro oggetti in questi due modi, esse sono intrinsecamente aperte alla discussione in un modo diverso dalle mere descrizioni. Ogni valutazione è tale che c'è sempre spazio per una ri-valutazione» (Ivi, p. 296).

¹⁶ Ch. TAYLOR, *Iris Murdoch and Moral Philosophy*, in *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, a c. di M. Antonaccio e M. Schweiker, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 12.

morale enorme», poiché, inserendo la vita in una storia più grandiosa, le dona un significato, cioè un'origine ed uno scopo. Alcune immagini e storie tradizionalmente presenti nella nostra civiltà «continuano ad additarci qualcosa che resta per noi una fonte di moralità, una realtà che, in quanto oggetto di contemplazione, di amore e di rispetto, ci consente di avvicinarci al bene»¹⁷. L'articolazione narrativa dei *constitutive goods*, inoltre, permette di apprezzare fin nei particolari il tipo di vita consustanziale a ciascuna narrazione paradigmatica e di affinare le proprie capacità di discernimento per scegliere i mezzi necessari al conseguimento di un bene.

L'articolazione di un *constitutive good* si attua in definitiva attraverso quattro momenti strettamente interrelati: *a*) una certa nozione del bene per l'uomo; *b*) una certa visione dell'io; *c*) una certa narrazione paradigmatica, cui la riflessione autobiografica fa riferimento; *d*) una certa concezione della società, cioè delle relazioni tra gli esseri umani. Ogni concezione morale si presenta necessariamente, anche se forse non del tutto consapevolmente, come un «pacchetto» così strutturato.

È chiaro quindi che i *constitutive goods* fanno parte dell'immaginario simbolico di un gruppo sociale sufficientemente omogeneo e conformano il suo ordine morale.

Ora, ciò che caratterizza l'immaginario sociale moderno sono alcuni aspetti tra loro solidali: l'immagine di una società sradicata da ogni ordine metafisico; la concezione secolare del tempo; la concezione degli esseri umani come uguali e indipendenti l'uno dall'altro; la valorizzazione della vita quotidiana. L'attenzione di Taylor si dirige soprattutto su tre insiemi di istituzioni e di pratiche, quali la sovranità popolare, l'economia di mercato e la sfera pubblica come «spazio comune metatopico».

Il nuovo soggetto collettivo moderno ha bisogno di nuovi modi di raccontare la propria storia — una storia che (secondo la lezione auerbachiana ripresa da Benedict Anderson) avviene in un tempo puramente secolare, un «tempo vuoto e omogeneo», in cui la simultaneità è obliqua, trasversale al tempo, scandita non da prefigurazione e adempimento [come nel medioevo], ma da sincronia, misurata da orologi e calendari»¹⁸. Taylor individua tre modelli narrativi prin-

¹⁷ Ch. TAYLOR, *Fonti dell'io*, cit., p. 131.

¹⁸ B. ANDERSON, *Imagined Communities*, Verso, London: 1983, 1991² (trad. it. di M. Vignale, a c. di M. d'Eramo, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazio-*

cipali della modernità: il progresso, la rivoluzione e la nazione, i quali a loro volta possono intrecciarsi con modelli apocalittici e/o messianici.

L'autore canadese mette in guardia nei confronti di ciò che egli chiama «il lato oscuro dell'immaginario moderno», la sua curvatura ideologica: il senso di superiorità e la persecuzione dei capri espiatori — quest'ultima nel senso individuato da René Girard. Si tratta però solo poco più di uno spunto, che Taylor non ha la possibilità di sviluppare. In realtà il lato oscuro dell'immaginario sociale moderno — lo mette in luce Baczko — riguarda più precisamente il ruolo che l'immaginario sociale viene a svolgere all'interno di una società in cui ideale è quello di una totale trasparenza rispetto agli uomini che la fanno. Mentre nelle società arcaiche l'immaginario sociale si produce spontaneamente e si confonde con i miti e i riti custoditi dai sacerdoti, con l'istituzione del potere statale e con l'autonomia dell'ambito politico dall'ambito religioso «le tecniche di maneggiamento degli immaginari sociali si deritualizzano, guadagnano in autonomia e si differenziano»¹⁹. Ecco che nasce e si sviluppa un atteggiamento *strumentale* nei confronti dell'immaginario sociale il cui ideale diviene, nella temperie illuminista, quello di porre l'immaginario al servizio della ragione al fine di combattere i “pregiudizi”, il “fanatismo” religioso e il “dispotismo” politico, sul loro medesimo terreno. Nasce una vera e propria *politica dell'immaginario*, che si ritrova al massimo grado nel pensiero rousseauiano.

L'analisi che Baczko compie delle *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sa réforme projetée* (1770–71) è assai pertinente. Scritta da Rousseau su richiesta del conte Wielhorski, portavoce di un movimento patriottico polacco chiamato Confederazione di Bar, si tratta di un'opera “d'occasione”, e proprio per questo per noi interessante in quanto, sbilanciata com'è sul versante applicativo, si espone alla tentazione ideologica²⁰. Nelle *Considérations* il filosofo ginevrino arricchisce l'ideologia nazionalista, repubblicana e cattolica della Confederazione e le conferisce coerenza concettuale, al punto da formare un'immagine della Polonia destinata ad avere una profonda influenza sulla storia effettiva di questo paese. Le *Con-*

nalismi, Manifestolibri, Roma 1996, p. 41).

¹⁹ B. BACZKO, *Immaginazione sociale*, cit., p. 58.

²⁰ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Considerazioni sul governo di Polonia e sul progetto di riformarlo*, in *Scritti politici*, vol. 3, Bari, Laterza, 1994, pp. 175–281.

sidérations divengono quindi «il luogo di incontro, di fusione e di interazione di *due formazioni immaginarie*, di *due* “fantasmi”. Jean-Jacques poteva entusiasinarsi a questa immagine idealizzata della Polonia solo perché essa coincideva con il *suo sogno civico, con una realtà politica e sociale che egli stesso sognava*»²¹.

Ma come trasformare tale sogno in realtà? A tale domanda è possibile rispondere solo se si ha chiaro in mente che il «senso della politica non è l'arte di governare gli uomini, ma quella di nobilitare i loro cuori e i loro animi»²². E lo strumento più potente per fare ciò è la festa, la quale, attraverso i suoi riti, i suoi simboli e le sue narrazioni paradigmatiche rende operante e orienta l'immaginazione, la «facoltà specifica al cui fuoco le passioni si accendono»²³. È solo il caso di ricordare quanto tali tesi rousseauiane vennero riprese durante la Rivoluzione francese.

Ben più rilevante ai nostri fini è ricordare che nel pensiero rousseauiano compito precipuo della facoltà dell'immaginazione è di trasportarci fuori da noi stessi e di mettere in moto il meccanismo che origina il legame sociale. È solo con l'immaginazione che avviene il passaggio dall'uomo naturale all'uomo sociale: «nessun rapporto sociale e, a maggior ragione, nessuna istituzione sociale sono possibili senza che l'uomo prolunghi la propria esistenza nelle immagini di se stesso e degli altri, del proprio passato e del proprio futuro»²⁴. L'uscita dallo stato ferino (l'uomo naturale) sta in una dinamica paradossale di raddoppiamento/sdoppiamento originario che fa perno proprio sull'immaginazione²⁵. La politica dell'immaginario si concepisce come *tecnica* di cura e di manipolazione del generarsi dell'umano nella sua peculiarità, vale a dire nella sua socialità.

Ciò è evidente nel caso della festa. Per Rousseau la festa pubblica è lo strumento principe di costituzione dell'*ethos*. Essa, pur essendo «un libero gioco della spontaneità degli uomini liberi», ha un carattere «organizzato e istituzionale»; insomma: «si presuppone che l'ordine di istauri spontaneamente, e dietro la spontaneità si nasconde

²¹ B. BACZKO, *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris 1978 (trad. it. di M. Botto e D. Gibelli, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979, p. 75).

²² Ivi, p. 90.

²³ Ivi, p. 93.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. G. DALMASSO, *La politica dell'immaginario. Rousseau/Sade*, Milano, Jaca Book, 1977.

sempre un organizzatore»²⁶. Anche qui ci troviamo di fronte a una dinamica di raddoppiamento/sdoppiamento: nella festa «il popolo ha sempre davanti agli occhi la sua stessa rappresentazione al contempo idealizzata e normativa»²⁷. La festa perciò «mette in moto l'immaginazione; ma, per un effetto retroattivo, il modello sociale e morale, tradotto in immagini, tiene costantemente occupata questa immaginazione e non le permette di discostarsi dalla lezione che viene a disporsi in un quadro vivente»²⁸. Ecco che «tutte queste immagini-guida si concatenano in un discorso educativo»²⁹, in cui è legittimo chiedersi se sia effettivamente il popolo ad auto-educarsi oppure se esso non faccia altro che «riprendere e amplificare nei suoi riti e nelle sue immagini collettive la parola originaria dell'artefice»³⁰, vale a dire del politico. In definitiva, conclude Bazcko, «l'immaginazione è vincolata: essa non fa altro che tradurre un *discorso educativo*, politico e morale, e comunicarlo con un'insistenza monotona»³¹.

L'aspetto interessante della magistrale analisi di Bazcko sta nella messa in luce della dinamica paradossale del discorso politico della modernità, perlomeno nel suo aspetto prevalente di origine illuministica: da un lato l'ideale di una società che intende essere trasparente rispetto agli uomini che la fanno; dall'altro l'esito in qualche modo tecnocratico di tale impostazione. Si tratta di un paradosso più volte evidenziato nella storia del pensiero moderno, ma che non cessa di produrre i suoi effetti. Ci si potrebbe chiedere, ad esempio, se l'interessante proposta di Gayatri Chakravorty Spivak di ripensare la *mission* degli studi umanistici nell'ottica di un riorientamento non coercitivo dei desideri attraverso contro-narrazioni capaci di far emergere il volto dell'altro, vale a dire di chi è stato escluso dalle narrazioni istitutive di una certa cultura³², non sia in ultima istanza una nuova forma di politica dell'immaginario che sfocia in una tentazione tecnocratica, seppur "dal volto umano". In altre parole, sembra che la modernità faccia fatica a uscire dal paradosso illuministico appena evidenziato, per quanto ne sia consapevole.

²⁶ B. BACZKO, *L'utopia*, cit., p. 97.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, pp. 97–98.

²⁹ *Ivi*, p. 98.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 100.

³² Cfr. ad es. "Terror: A Speech After 9–11", *boundary 2*, 2 (2004), pp. 81–111; trad. it. "Terrore. Un discorso dopo l'11 settembre", *aut aut*, 329 (2006), pp. 6–46.

La consapevolezza di un problema non implica di per sé la coscienza teoretica delle ragioni che lo producono, la quale riguarda essenzialmente la natura delle narrazioni politiche nella loro opera di formazione degli immaginari sociali. Dalle analisi che Benedict Anderson compie nel suo importante lavoro sulle origini del nazionalismo emerge che lo strumento più caratteristico dei processi di identificazione nazionale è la narrazione genealogica, la quale opera attraverso l'obbligo, spesso inconsapevole ma non per questo meno efficace, di dimenticare le tragedie fratricide che hanno segnato la storia nazionale, le quali tuttavia vanno incessantemente commemorate nel discorso pubblico³³. Ciò significa che il discorso pubblico, soprattutto nelle sue occorrenze più simboliche e rituali, opera una profonda revisione dell'immaginario sociale in modo da far emergere, all'interno di società profondamente lacerate, immagini di fraternità³⁴. Per quanto anche il discorso pubblico sia soggetto alle dinamiche ideologiche recentemente analizzate da Todorov e Ricoeur, tale dialettica tensionale tra amnesia e narrazione sembra obbedire a una struttura più originaria: l'identità, proprio perché non può essere *ricordata*, va *raccontata*. In altri termini, l'identità non è una "cosa", ma si ricostruisce ogni volta di nuovo nella narrazione che pretenderebbe di recuperarla "per come essa è" dal fondo della memoria.

Si tratta insomma di ripensare, ancora una volta, la questione dell'origine. La filosofia del Novecento, da Heidegger a Derrida, ci ha fornito gli strumenti per pensare l'origine come un principio generativo sempre attivo, e quindi in tal senso sempre presente, anche se imprevedibile concettualmente da parte del soggetto. Non si tratta però di una forza che agisce "alle spalle" del soggetto, ma di qualcosa che opera attraverso il sapere che il soggetto mette in campo circa se stesso. E tale sapere è anche e soprattutto un sapere narrativo. Come abbiamo visto, la narrazione biografica, sia essa individuale o sociale, è allo stesso tempo costruzione identitaria. Essa è resa possibile da un gioco tra oblio e memoria attraverso cui l'identità viene riconfigurata narrativamente. Ora, ciò che rende tale dinamica non del tutto padroneggiabile da una politica dell'immaginario è che la presa di distanza da se stessi, la quale tale riconfigurazione presuppone e allo stesso tempo implica, non è l'esito di un atto di scelta soggettiva, ma

³³ B. ANDERSON, *Comunità immaginate*, cit., p. 208.

³⁴ *Ivi*, p. 210.

è resa possibile da un evento imprevisto e imprevedibile e inevitabilmente “drammatico”, in quanto chiama il soggetto a una responsabilità, a un atto che sia contemporaneamente teoretico e pratico. È tale “spossessamento” del soggetto che fa resistenza rispetto a qualsiasi tentazione ideologica, del resto sempre in agguato in ogni operazione di auto-identificazione. È solo perché il soggetto nel suo stesso sapersi “manca” se stesso, vale a dire non possiede la propria origine, che egli può evitare la mancanza imperdonabile di dare la propria adesione a ogni politica dell'immaginario che, con la pretesa di liberare l'uomo da legami sociali non trasparenti, in realtà opera producendo nuove dipendenze.