

L'individuo nella modernità: un ritratto tra luci e ombre

Irene Strazzeri

La modernità non si configura soltanto come un fenomeno economico, politico, sociale e culturale; essa implica anche una vera e propria trasformazione antropologica. Uno dei pochi punti su cui la teoria sociale converge è che i processi di modernizzazione — intesi in senso ampio come la nascita del capitalismo, lo sviluppo dello stato di diritto, la formazione di burocrazie pubbliche e private, l'urbanizzazione, la separazione tra Stato e Chiesa, la secolarizzazione e la frammentazione dell'orizzonte culturale in sfere di valore autonome e dotate di propri criteri di validità — abbiano prodotto conseguenze inedite sulla forma di esistenza che chiamiamo identità. Al di là di questo consenso generale, le teorie sociali offrono però letture molto diverse, talvolta contrastanti, sugli effetti della modernizzazione sull'identità. Questa molteplicità di interpretazioni, sviluppatasi nel corso di quasi tre secoli, può essere sintetizzata in tre grandi prospettive: quella concentrata sui processi di individuazione, quella che tematizza il carattere molteplice dell'identità e infine la tesi della erosione dell'individuo.

Tutte e tre muovono dal presupposto che l'individuo moderno sia molto meno certo di sé rispetto all'individuo premoderno. Mentre quest'ultimo trovava la propria identità all'interno di un orizzonte di senso condiviso con la comunità di appartenenza, l'individuo moderno si confronta con una condizione in cui quell'unità di significato — sigillo della tradizione — risulta definitivamente infranta. Egli è dunque chiamato a definire da sé chi è e chi desidera diventare. La sfida dell'individuo moderno consiste, come ha efficacemente sintetizzato Walter Kaufmann, nel sapersi trasformare da creatura in creatore¹.

Nelle società premoderne, l'esistenza dell'individuo seguiva un copione già scritto, che veniva vissuto come una 'buona vita'; le culture presupponevano una totale adesione dell'individuo ai ruoli sociali assegnati, riducendo al minimo ogni possibilità di uso trasgressivo, ironico o difforme dei simboli di status. Con l'affermazione della modernità compiuta, si assiste a un rovesciamento radicale: è proprio l'adesione passiva e acritica ai ruoli a essere percepita come segno di superficialità, inadeguatezza e, soprattutto, di inautenticità.

A partire da questo punto di vista, tuttavia, le interpretazioni circa il rapporto tra modernità e identità cominciano a divergere. È dunque opportuno esaminare più da

¹ W. Kaufmann., *From Shakespeare to Existentialism*, Beacon Press, Boston 1959.

vicino le tre principali prospettive sopra menzionate: individuazione, molteplicità e, infine, la scomparsa dell'individuo.

Prima di procedere, è opportuno sottolineare quanto sarebbe sterile tentare un'indagine sull'identità e sulla personalità del XIX e XX secolo senza passare attraverso una riflessione sulla società moderna — spesso osservata, tra l'altro, attraverso lo sguardo di mondi sociali 'altri'. Ciò a cui rinunceremmo sarebbe uno straordinario affresco²: paesaggi sociali in trasformazione, città in cui le ciminiere industriali hanno preso il posto dei borghi medievali, masse impoverite e nuove figure sociali come il borghese, il capitalista, il proletario o il dandy raffinato.

Sono immagini di individui isolati, smarriti nell'anonimato delle metropoli, privati della forza morale che un tempo traevano dalla vita collettiva; ma anche di uomini e donne in cammino, intenti a rivendicare i propri diritti, a dare vita a riti collettivi che rinsaldano i legami comuni, o a caricarsi individualmente del destino del proprio tempo, cercando di sopravvivere a quella 'gabbia d'acciaio' che minaccia di stritolare ogni cosa.

Troviamo poi visioni di una società completamente amministrata, in cui gli individui sono ridotti a funzioni, a 'una sola dimensione', oppure immagini folli e visionarie, come quelle di vascelli carichi di esseri ai margini della ragione, o di identità smembrate non da gerarchi totalitari ma da infermieri all'interno di ospedali psichiatrici.

Tutte queste rappresentazioni — che siano miniature, ritratti o affreschi epici — costituiscono il patrimonio immaginativo della tradizione di pensiero che ha plasmato la nostra comprensione della modernità. Esse arricchiscono la nostra capacità di immaginare, potenziano la forza interpretativa dei concetti con cui costruiamo la nostra identità e la nostra realtà.

Ed è significativo notare che ciascuna di queste immagini contiene una profondità, una tensione, una verità espressa tra luci ed ombre: anche i quadri più cupi sono, in qualche punto, attraversati dalla luce. Raramente, al contrario, la luminosità diventa abbagliante, quasi mai dipinge una modernità del tutto armoniosa e solare. Le tinte si alternano, disegnando scenari ambigui e stratificati, capaci di gettare luce — sempre parziale — sui dilemmi della modernità.

Che senso avrebbe, dunque, parlare di identità rinunciando ad un simile repertorio proveniente dall'immaginazione sociologica della modernità?

Tornando alle implicazioni che i processi di modernizzazione esercitano sull'identità, possiamo osservare come la teoria sociale si sia a lungo interrogata sulle forme di vita moderne e sul significato che esse assumono per coloro che le abitano. Come accennato in precedenza, le risposte offerte a tale interrogativo sono molteplici e spesso divergenti.

² Cfr. A. Ferrara, M. Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Carocci, Roma 2014.

La prima prospettiva ruota attorno alla tesi dell'individuazione. Secondo questa visione, l'individuo moderno sarebbe incomparabilmente più autonomo, più autentico e maggiormente definito nella propria unicità rispetto agli esseri umani del passato, la maggior parte dei quali si trovava vincolata da strutture sociali rigide e da identità predefinite.

La seconda prospettiva, nota come identità molteplice, rappresenta una radicalizzazione della precedente, ma approda a conclusioni significativamente diverse. Anch'essa affonda le radici nel XVIII secolo e trova una delle sue prime espressioni, seppur implicita, in un'opera breve di Denis Diderot, *Il nipote di Rameau* (1761-1764)³. In questo testo, l'unità dell'attore sociale appare frantumata in una molteplicità di sé simultanei, che vengono messi in scena a seconda delle situazioni interattive: un'identità fluida, frammentata e mutevole.

Infine, la terza ipotesi si fonda sull'idea dell'erosione dell'individuo, ed è forse la più critica nei confronti della modernità. In contrasto diretto con la tesi dell'individuazione, essa si configura come una forma di smascheramento: una denuncia della falsità dell'assunto secondo cui la modernità promuoverebbe l'autonomia, l'autodeterminazione e la profondità del sé. Al contrario, essa mette in luce come l'individuo contemporaneo sia spesso svuotato, ridotto a funzione, privato della promessa di autenticità che la modernità sembrava offrire.

L'individuazione nella modernità

La tesi dell'accrescimento dell'individuazione è probabilmente una delle più diffuse nell'interpretazione dei mutamenti moderni. Tuttavia, essa presenta margini di ambiguità, poiché il significato stesso di "essere più individuo" varia a seconda della prospettiva teorica adottata: per alcuni coincide con una maggiore autonomia decisionale, per altri con una più netta differenziazione dagli altri, per altri ancora con un'autenticità profonda del sé.

L'idea di fondo alla base di questa tesi è che l'accelerata differenziazione sociale, tipica della modernità, favorisca lo sviluppo dell'individualità. La partecipazione dell'individuo moderno a una varietà di ruoli sociali più ampia rispetto a quella delle comunità premoderne, l'appartenenza a molteplici e diversificate cerchie sociali, nonché l'esposizione a un numero maggiore di contesti e stimoli culturali, conducono a una moltiplicazione delle possibili autorappresentazioni.

Questa pluralità impone nuove scelte e nuove domande sull'identità. L'identità personale non può più appoggiarsi a ruoli sociali stabili e prevedibili, ma richiede una definizione a un livello più profondo e riflessivo.

³ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, tr. di G. Mazzoni, Garzanti, Milano 1992.

L'idea che l'individuo moderno sia più autonomo e individuato si sviluppa compiutamente nel contesto della cultura illuminista, si arricchisce di nuove dimensioni nel corso del Settecento, e viene ulteriormente elaborata nella riflessione novecentesca, in particolare nel pensiero di autori come Jürgen Habermas.

Montesquieu è certamente tra i primi autori ad articolare con forza la tesi dell'individuazione crescente nella modernità. Se *Lo spirito delle leggi*⁴ è considerato il suo contributo maggiore alla teoria politica, le *Lettere persiane*⁵ sono state a lungo e ingiustamente trascurate come fonte di riflessione sociologica. In realtà, esse contengono una teoria implicita del sé, in cui l'autenticità del soggetto — e non solo la sua libertà o autonomia — viene presentata come valore centrale.

Quella che emerge dalle *Lettere persiane* è una delle prime formulazioni dell'idea che l'identità del soggetto non possa essere ridotta alla somma dei ruoli sociali che ricopre. Un'intuizione analoga verrà ripresa qualche decennio più tardi da Rousseau nella *Nouvelle Héloïse*⁶.

Le *Lettere persiane* sono un romanzo epistolare in cui Usbek, un sultano persiano in viaggio in Europa, scambia corrispondenza con diversi interlocutori: le sue mogli rimaste in Persia, alcuni eunuchi incaricati di sorvegliarle, e soprattutto il suo compagno di viaggio Rica. La narrazione si svolge tra il 1711 e il 1720, durante la reggenza del duca Filippo d'Orléans, un periodo in cui la vita di corte e quella della nobiltà parigina ritrovano lo sfarzo che si era attenuato sotto l'austero assolutismo di Luigi XIV.

Le *Lettere* possono essere lette come una sorta di *Bildungsroman*, un romanzo di formazione in cui Usbek compie un percorso di interiorizzazione del punto di vista moderno, inteso soprattutto come modernità culturale. Due esperienze sono fondamentali in questo processo di trasformazione.

La prima è l'impatto con la vita parigina, che spinge Usbek a mettere in discussione le sue certezze religiose originarie. Tuttavia, non si tratta di sostituire un dogma antico con uno nuovo, bensì di riconoscere la relatività di tutti i dogmi, radicati in contesti culturali e storici specifici. Questo passaggio è particolarmente evidente nella lettera XVII, in cui Usbek, ormai in preda al dubbio, si rivolge al mullah Mehemet Alì con queste parole:

Perché il nostro legislatore ci priva della carne di porco e di tutte le carni che chiama immonde? Perché ci vieta di toccare un corpo morto e ci ordina di lavare il corpo continuamente per purificare l'anima? Mi pare che le cose in sé stesse

⁴ C.L. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, UTET, Torino 2015.

⁵ C.L. Montesquieu, *Le lettere persiane*, a cura di R. Radice, Rizzoli, Milano 1984.

⁶ J.J. Rousseau, *La nuova Eloisa*, tr. it. di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1990.

non siano né pure né impure, non so concepire alcuna proprietà inerente alla loro sostanza che le possa rendere tali⁷.

In questo momento, il sé moderno si delinea non come adesione a un sistema di verità assolute, ma come coscienza critica, capace di riflettere sulla provenienza storica e culturale delle proprie convinzioni.

Se dunque sono le reazioni dei nostri sensi a farci percepire come attraente un odore o un sapore, e a renderci ripugnante un altro, la varietà di queste risposte sensoriali suggerisce a Usbek un'intuizione profondamente moderna: l'idea che i criteri della purezza e dell'impurità non siano oggettivi, ma soggettivi e culturalmente determinati. Scrive infatti:

La testimonianza dei sensi non può servirci di regola, a meno che non si voglia dire che ognuno può decidere a suo talento e distinguere per quel che concerne ciò che è puro da ciò che non lo è⁸.

Si tratta di un passaggio cruciale, perché introduce una concezione relativistica e individualizzata della verità sensibile e simbolica, in netta discontinuità con i dogmatismi tradizionali. Ma l'esperienza della modernità che Usbek compie non si limita alla sfera della percezione: essa coinvolge anche e soprattutto la dimensione psicologica e relazionale.

Un secondo, decisivo confronto avviene infatti tra i rapporti vissuti con le donne nei salotti parigini e quelli codificati e ritualizzati dell'harem persiano. Nel serraglio, i legami sono strutturati secondo modelli rigidi di sottomissione e autorità; anche quando fortemente carichi di sensualità, questi rapporti non si confrontano mai con un sé consapevole e distinto dal ruolo sociale ricoperto. A Parigi, invece, ciò che colpisce Usbek è la possibilità — se non la realtà — di un coinvolgimento personale con un sé che, nella vita urbana e moderna della metropoli, ha già acquisito una fisionomia più autonoma e profonda.

Usbek e Rica scoprono così una nuova modalità dell'identità individuale: un'identità fluida ma autentica, che non si esaurisce nei ruoli, ma che li trascende e li riflette criticamente. Si tratta di una forma dell'individuazione che appartiene già in pieno alla modernità e che si afferma in modo particolare nelle società urbane europee.

Questa intuizione, anticipata da Montesquieu, sarà ripresa da molti pensatori successivi, provenienti da tradizioni diverse ma accomunati dall'idea che la modernità comporti un accrescimento dell'individuazione. Tra i nomi più significativi troviamo Adam Smith, Immanuel Kant, Friedrich Schiller, Herder,

⁷ C.L. Montesquieu, *Le lettere persiane*, cit., p. 86.

⁸ *Ibidem*.

Wilhelm von Humboldt, Herbert Spencer, Hegel, Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber.

Mi soffermerò ora su uno dei classici del pensiero sociologico che ha più decisamente legato la propria indagine teorica a questa tesi, offrendo un contributo di straordinaria rilevanza: Georg Simmel.

In quasi tutte le opere principali di Georg Simmel si possono rintracciare osservazioni sul rapporto tra identità e modernità. Tuttavia, è nei saggi *Le metropoli e la vita dello spirito*⁹ e *La differenziazione sociale*¹⁰ che questa tematica riceve un'elaborazione particolarmente densa e articolata.

Per Simmel, la grande metropoli rappresenta la quintessenza della modernità, il contesto privilegiato in cui si manifestano e si accelerano i processi di trasformazione dell'individuo. Due elementi definiscono l'esperienza moderna nella città: da un lato, l'accelerazione del tempo e la frammentazione dell'esperienza quotidiana; dall'altro, la moltiplicazione incessante degli stimoli sensoriali e sociali. Entrambi i fattori contribuiscono alla formazione di una nuova tipologia psicologica: l'individuo blasé. Questo soggetto, tipico dell'ambiente urbano, appare disincantato, immune agli entusiasmi e restio a qualsiasi coinvolgimento profondo. Di fronte all'intensità e varietà della vita metropolitana, egli si protegge sviluppando una forma di distacco emotivo, talvolta persino cinico.

Ma la metropoli non è solo un ambiente che anestetizza: è anche lo spazio della libertà individuale, e in particolare della libertà espressiva. È nel contesto urbano che l'individuo moderno può scegliere con maggiore autonomia la direzione da imprimere alla propria vita, perseguendo valori come l'originalità, l'eccentricità e la distinzione personale. In città, la possibilità di essere "diversi" diventa un valore, una risorsa, persino una necessità.

Questa libertà, tuttavia, si esercita all'interno di un quadro relazionale dominato da impersonalità e riserbo: l'interazione fra estranei, mediata da anonimato e distanza, è il tratto distintivo della sociabilità metropolitana. Proprio questa impersonalità, però, diventa condizione necessaria per l'affermazione del sé: senza il velo dell'anonimato, non sarebbe possibile costruire e sperimentare la propria identità in modo libero e autodiretto.

La metropoli è anche il luogo per eccellenza della oggettivazione delle relazioni sociali. Il denaro assume un ruolo centrale come mediatore dei rapporti umani, e la divisione del lavoro si spinge a livelli estremi di specializzazione. Tuttavia, osserva Simmel, è proprio questa cultura funzionale e iperspecializzata che favorisce la differenziazione: la capacità di ricoprire ruoli altamente specifici e non facilmente

⁹ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma 1995.

¹⁰ G. Simmel, *La differenziazione sociale*, a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 1995.

sostituibili produce una raffinata articolazione dei bisogni e delle competenze, che contribuisce alla formazione di soggettività sempre più individualizzate.

Nasce così un nuovo tipo antropologico: l'individuo che si differenzia. Più che cercare somiglianze o appartenenze comuni, l'abitante della città tende a mettere in risalto ciò che lo rende unico, irripetibile, "autentico come un'opera d'arte". Ma questa autenticità non è autosufficiente: essa dipende in misura crescente dal riconoscimento da parte degli altri. Il desiderio di distinguersi si accompagna così a un bisogno sociale di legittimazione.

In conclusione, Simmel interpreta la nascita e l'espansione delle grandi metropoli, favorite dai processi di urbanizzazione della modernità economica, come uno dei principali veicoli attraverso cui si realizza l'individuazione dell'individuo moderno. Ma questa dinamica non si esaurisce nell'ambito urbano. Nello stesso saggio sulla differenziazione sociale, comunque, Simmel adotta un punto di vista più generale, sostenendo che esiste una relazione direttamente proporzionale tra l'ampiezza di una cerchia sociale e il grado di individualità che i suoi membri possono sviluppare. Nei gruppi ristretti, i vincoli di conformità sono più forti; al contrario, l'estensione dei gruppi sociali amplia le possibilità di differenziazione, favorendo stili di vita, credenze e atteggiamenti valoriali non convenzionali.

Viene così alla luce un ulteriore aspetto del processo attraverso cui la modernità contribuisce alla costruzione dell'identità: più il mondo sociale si differenzia, più l'individuo è libero di definire se stesso secondo coordinate autonome.

In tempi più recenti, la tesi secondo cui la modernità favorirebbe un accrescimento dell'individuazione ha trovato un autorevole sostenitore in Jürgen Habermas. In un saggio del 1979, dal titolo *Possono le società complesse formarsi un'identità nazionale?*¹¹ il filosofo tedesco offre una delle analisi più articolate del rapporto tra identità individuale e forme del legame sociale.

Habermas inserisce questa relazione all'interno di un processo evolutivo a più stadi, che va dalle società arcaiche alla tarda modernità. Nelle collettività più antiche, l'individuo non è ancora un soggetto dotato di identità in senso moderno: egli può sviluppare unicamente un'identità naturale, intesa come percezione istintiva di continuità e distinzione rispetto all'ambiente, ma priva di coscienza riflessiva o autonomia soggettiva. In questa fase, l'individuo è poco più di un'entità biologica inserita in un contesto sacralizzato e indistinto.

Con l'emergere delle prime forme di organizzazione statale, la desacralizzazione dell'ambiente naturale e la nascita di nuove modalità dell'agire religioso, si rende possibile un'evoluzione verso un'identità più strutturata. In questo secondo stadio, compare l'individuo convenzionale, che definisce se stesso interamente attraverso i ruoli sociali che la cultura e la comunità gli assegnano. Questa figura, caratteristica

¹¹ J. Habermas, *Possono le società complesse formarsi un'identità nazionale?*, in «Studi politici», 1979, vol. 4.

delle società antiche e medievali, non possiede ancora una soggettività autonoma nel senso moderno del termine: il suo sé coincide con le funzioni che è chiamato a svolgere.

È solo con l'età moderna, sostiene Habermas, che diventa possibile una forma più profonda di individuazione. Un passaggio cruciale in questo senso è rappresentato dall'istituzionalizzazione di alcuni principi del protestantesimo, in particolare l'idea secondo cui ogni individuo ha pari diritto e capacità di interpretare autonomamente le Scritture secondo la propria coscienza. Questo principio apre la strada a un nuovo tipo di identità: quella dell'io moderno, intesa come sostrato psicologico stabile che sostiene e unifica la molteplicità dei ruoli sociali assunti dall'individuo. L'identità non è più mera funzione o riflesso del ruolo, ma diventa un centro di riflessione e autodeterminazione, in grado di rispondere alla domanda "chi sono io?" a un livello più profondo e personale.

Habermas formula anche un'interessante ipotesi prospettica. Nell'attuale fase della tarda modernità, segnata dai processi di globalizzazione e dall'avvio di una integrazione sovranazionale, potremmo assistere a un'ulteriore evoluzione dell'identità. Secondo questa visione, l'emergere di una futura collettività mondiale potrebbe permettere la ricomposizione tra le dimensioni universalistiche dell'identità – i diritti umani e le prerogative dell'individuo in quanto soggetto autonomo – e le dimensioni particolaristiche, legate all'appartenenza a una specifica comunità politica. In tal modo, l'identità dell'individuo moderno si arricchirebbe ulteriormente, divenendo capace di integrare nella propria definizione sia i diritti universali sia il riconoscimento di appartenenze storiche e culturali determinate.

L'identità molteplice: verso una teoria del sé plurale

La tesi del sé plurale può apparire inizialmente come una radicalizzazione dell'idea di un progressivo accrescimento dell'individuazione, ma in realtà se ne distacca rapidamente, approdando a esiti profondamente differenti. Anch'essa affonda le proprie radici nel dibattito filosofico del XVIII secolo sulla condizione moderna, che vide confrontarsi figure come Montesquieu e Diderot, Voltaire e Rousseau da posizioni opposte. Una delle prime formulazioni implicite di questa visione si ritrova in un'opera breve dell'illuminista Denis Diderot: *Il nipote di Rameau*.

L'importanza di quest'opera risiede non solo nel suo contenuto, ma anche nella sua eccezionale fortuna critica. La data di composizione è incerta, collocata tra il 1761 e il 1774, e il testo fu pubblicato postumo per ragioni di discrezione, poiché coinvolgeva un parente – bizzarro e scandaloso – del celebre musicista Jean-Philippe Rameau. Il manoscritto venne copiato clandestinamente dall'originale custodito presso Caterina di Russia e giunse in Germania nel 1803. Schiller, entusiasta, lo mostrò immediatamente a Goethe, che lo definì "una bomba" e ne curò la traduzione

tedesca, approfondendone il contesto culturale per coglierne appieno il significato. Questa versione, pubblicata nel 1805, fu letta da Hegel, il quale rimase profondamente colpito dall'opera, tanto da dedicarle una sezione della *Fenomenologia dello spirito – Il mondo dello spirito alienato. La cultura e il suo regno dell'effettualità* – nella quale il nipote di Rameau veniva elevato a paradigma della modernità¹². Anche Marx, in una lettera del 1869, lo definì un capolavoro ineguagliato del secolo, mentre Freud ne citò più volte passaggi nelle sue opere. In tempi più recenti, Foucault gli ha dedicato un intero capitolo nella *Storia della follia*.

Ma perché *Il nipote di Rameau* è tanto rilevante? Perché, insieme alle *Lettere persiane* di Montesquieu e alla *Nuovelle Héloïse* di Rousseau, rappresenta una delle opere fondative del grande tema della modernità: la natura contraddittoria e molteplice del sé. Si tratta di un dialogo filosofico tra Diderot stesso, indicato come *Moi*, e *Lui*, il nipote del musicista Rameau, che si svolge un pomeriggio, tra le 17:00 e le 17:30, al Café de la Régence di Parigi. In questo scambio ironico e provocatorio, emerge la figura di un sé frammentato, teatrale, in bilico tra genialità e follia, conformismo e ribellione – un sé che anticipa in modo sorprendente le grandi riflessioni novecentesche sulla pluralità dell'identità moderna.

Il nipote di Rameau è un'opera che intreccia molteplici livelli di significato. In primo luogo, rappresenta il confronto tra due concezioni della vita: da un lato, l'etica tradizionale, fondata sull'esercizio delle virtù canoniche; dall'altro, un moralismo gaudente, incentrato sul piacere e sull'autoaffermazione. Si tratta quindi di una tensione tra una vita etica e una vita estetica.

Su un piano più profondo, però, il dialogo mette in scena uno scontro tra due forme del sé. Da una parte, un sé che si lascia modellare – seppure non senza resistenze – dalle norme sociali e dai ruoli istituzionali; dall'altra, un sé camaleontico, capace di adattarsi alle forme esteriori senza mai identificarsi completamente con esse. Questo secondo sé giunge, proprio attraverso il gioco delle maschere, a una consapevolezza negativa della propria irriducibilità, di un nucleo profondo che sfugge alle definizioni sociali e morali. È il contrasto tra un sé che si riduce al 'me' e uno in cui, tra le pieghe del 'me', si fa sentire la forza dell'io: da un lato il soggetto centrato, riflessivo, incarnato nel "Moi" del filosofo; dall'altro, quello fluido e mutevole del Nipote di Rameau.

Il Nipote è, per Diderot, una creatura emblematica della modernità: giovane musicista mediocre ma ambizioso, disincantato, distaccato, incapace di relazioni profonde. Ricorda l'abitante della metropoli descritto da Simmel, l'individuo eterodiretto di Riesman o il narcisista di Lash. Come uno Zelig ante litteram – con Parigi al posto di New York – muta costantemente maschera, cercando di ottenere riconoscimento sociale attraverso la manipolazione e l'adulazione. Freud lo vedrebbe

¹² W. G. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1972.

non come un puro "Es", ma come un "Io" istrionico, che recita mille ruoli con grande maestria. Ma sotto questa versatilità, si cela il dolore per la consapevolezza di non essere un genio, di non poter lasciare alcun segno duraturo: da qui il suo risentimento, anche verso lo zio celebre, da cui prende nome ma da cui resta oscurato.

Moi, il filosofo, tenta di incitarlo a cambiare vita, a disciplinare il proprio talento musicale. Ma il Nipote non è in grado di concentrarsi su un progetto: l'ansia di riconoscimento, la vanità e la ricerca dei beni esteriori lo distraggono continuamente. Vive in funzione dell'ideale moderno dell'individualità creativa, ma è intrappolato nell'invidia per chi ha successo. Egli incarna l'ingratitude, l'incapacità di riconoscere i propri benefattori, che anzi tende a disprezzare e offendere. Non prova rimorso per le sue menzogne o per il suo trasformismo: la vita sociale è, per lui come per Goffman, un palcoscenico, in cui ogni attore recita secondo copione, sotto la regia invisibile delle convenzioni.

Pur nella sua debolezza, la figura del Nipote non si riduce a una semplice caricatura del fallimento individuale. Al contrario, egli incarna una soggettività profondamente moderna, non riconducibile a un'unica maschera o ruolo. Come afferma lui stesso: "Io sono me stesso e resto quello che sono, ma agisco e parlo secondo la convenienza." La sua identità è instabile, debole, ma non per questo inesistente: è un'identità che si costruisce nel gioco continuo delle differenze, nell'adattamento costante al contesto, nella pluralità dei ruoli assunti.

Questa lettura viene ripresa e approfondita da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*: il dialogo tra il filosofo e il Nipote rappresenta lo scontro tra due modelli di soggettività – la 'coscienza onesta' e la 'coscienza disgregata'. La prima è fedele alla tradizione, aderente a norme e valori condivisi, positiva e rassicurante. Ma proprio per questo, superficiale e ingenua. La seconda, invece, scorge l'ipocrisia sotto la facciata dell'ordine sociale, smaschera il falso universalismo dei valori dominanti, e in questo gesto distruttivo apre lo spazio per una nuova forma di soggettività, più profonda e autentica, anche se frammentaria.

Nel Nipote di Rameau ogni valore sociale, ogni aspettativa culturale, ogni imperativo morale viene svuotato del proprio contenuto positivo e ridotto a finzione. Ciò che resta è il soggetto nella sua processualità pura, nel suo continuo divenire. L'identità moderna, come suggeriva già Usbek, non si radica in un'essenza, ma si sviluppa nella navigazione incerta tra ruoli e significati sociali. Il sé non è fedele a un fine, ma a un certo modo di "stare al mondo", di attraversare la vita sociale nella sua molteplicità.

Questa visione del sé, già abbozzata da Diderot, trova nuova forza nella sociologia di Goffman e nella filosofia post-strutturalista, che concepiscono l'identità come pluralità performativa. L'eredità del Nipote di Rameau, quindi, non è quella di un fallito, ma di un precursore dell'uomo moderno: fragile, contraddittorio, ma irriducibile alla somma delle sue maschere.

L'erosione dell'individuo moderno

L'erosione dell'individuo si sviluppa in netto contrasto con l'idea moderna di un crescente processo di individuazione, rivelandosi piuttosto come uno smascheramento di tale promessa mai realmente mantenuta. La modernità, lungi dal favorire un'autentica affermazione del sé, si configura secondo molti pensatori come un contesto di alienazione: per alcuni legata alla logica competitiva del capitalismo, per altri alla pervasiva burocratizzazione della vita sociale, altri ancora vi vedono una trasformazione narcisistica della personalità tipica della tarda modernità. In questo contesto si inserisce l'analisi di Rousseau, tra i primi a denunciare l'erosione dell'autenticità individuale come effetto della vita moderna. Nella Parigi del XVIII secolo, egli osserva un mondo in cui il comportamento umano non è più guidato da un carattere interiore stabile, ma da interessi esteriori e contingenti. La sua critica, sviluppata nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*¹³, non si limita a una generica condanna della società, ma individua nella competizione il meccanismo attraverso cui la collettività moderna distorce la natura umana. Il passaggio dallo stato di natura alla società civile, motivato inizialmente da esigenze pratiche e cooperative, conduce gradualmente all'instaurarsi dell'*amour propre*, ossia di un'identità costruita in funzione dello sguardo altrui. L'individuo moderno, secondo Rousseau, finisce così per vivere in un costante stato di inautenticità, sacrificando la propria interiorità in favore di rappresentazioni socialmente accettabili, fino al punto da ridursi a pura exteriorità: una maschera priva di volto. L'apparente moltiplicazione dei ruoli e delle possibilità espressive, celebrata da Diderot, si rivela ai suoi occhi come una forma sofisticata di conformismo e frammentazione del sé. La libertà moderna, svincolata dalle tradizioni ma immersa in un contesto competitivo, si tramuta in una nuova dipendenza: quella dall'opinione pubblica e dalle mode. Per Rousseau, una vera emancipazione non può consistere solo nella trasformazione delle istituzioni o nella rivendicazione di libertà formali, ma richiede una profonda riforma della soggettività. Nell'*Emilio*¹⁴ e nella *Nuova Eloisa*, propone una visione educativa e relazionale dell'autonomia, fondata sull'autenticità, sull'empatia e sul coraggio morale. La sua idea di comunità giusta si fonda sull'integrazione di due dimensioni: il cambiamento delle strutture sociali e il rinnovamento psicologico degli individui. Senza questa doppia trasformazione, né la libertà politica né l'introspezione individuale possono davvero liberare l'uomo. In ciò risiede l'attualità del pensiero rousseauiano: nell'aver compreso che ogni progetto di emancipazione, per essere

¹³ J. J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, tr. it. di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1982.

¹⁴ J. J. Rousseau, *Emilio*, tr. it. di P. Massimi, Armando, Roma 1985.

compiuto, deve abbracciare anche le dimensioni interiori e relazionali dell'esperienza umana.

Maschere senza volto

A questo punto, la domanda su quale tra le diverse tesi riguardanti il rapporto tra identità e modernità sia la più vera risulta poco perspicua, se non del tutto fuorviante. Il problema risiede nel presupposto stesso della domanda: essa implica che concetti come «individuo» e «modernità» esistano come entità autonome, dotate di una realtà oggettiva indipendente dai modi in cui li pensiamo e li rappresentiamo. Ma non è così. Le teorie sul loro rapporto non sono semplici rappresentazioni della realtà, nel senso empirico del termine; esse sono piuttosto repertori lessicali, vocabolari concettuali, vere e proprie forme linguistiche con cui ci esercitiamo a pensare una questione fondamentale come quella dell'identità nell'epoca moderna. In questo senso, ogni tesi funziona come un dialetto: chiunque voglia discutere del tema non può che adottarne uno. Ognuno di questi vocabolari implica al suo interno assunti di valore, che non possono essere ridotti a semplici affermazioni di fatto né comparati in modo neutrale sulla base di un criterio empirico condiviso. Più che strumenti per descrivere il mondo, essi sono le lenti attraverso cui lo guardiamo. E come accade con le lenti, non possiamo fissarle direttamente mentre le usiamo: esse sono parte integrante del nostro sguardo. Per questo motivo, non si tratta di decidere quale vocabolario sia il più «vero», ma piuttosto di riconoscere la necessità di convivere con la loro pluralità, accettando che ogni prospettiva porta con sé una specifica visione del mondo.