

Jürgen Habermas  
Charles Taylor  
Multiculturalismo  
Lotte per il riconoscimento



Feltrinelli

Titolo dell'opera originale di Jürgen Habermas  
KAMPF UM ANERKENNUNG IM DEMOKRATISCHEN RECHTSSTAAT  
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996

Traduzione dal tedesco di  
LEONARDO CEPPA

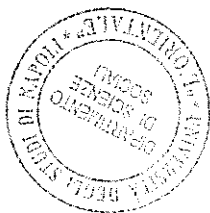
Titolo dell'opera originale di Charles Taylor  
THE POLITICS OF RECOGNITION  
© Copyright 1992 Princeton University Press  
Published by agreement with Princeton University Press

"All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher."

Traduzione dall'inglese di  
GIANNI RIGAMONTI

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano  
Prima edizione in "Elementi" aprile 1998  
Quinta edizione novembre 2003

ISBN 88-07-47020-9



[www.feltrinelli.it](http://www.feltrinelli.it)

Libri in uscita, interviste, reading,  
commenti e percorsi di lettura.  
Aggiornamenti quotidiani

## Indice

- Pag. 9 *La politica del riconoscimento*  
di Charles Taylor
- 63 *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*  
di Jürgen Habermas
- 111 *Bibliografia selettiva*  
a cura di Luisa Azzolini

## La politica del riconoscimento

di Charles Taylor

### I

Diversi filoni della politica contemporanea hanno al proprio centro il bisogno, e qualche volta la domanda, di *riconoscimento*. Si può dimostrare che questo bisogno è una delle forze motrici dei movimenti politici nazionalistici; e nell'odierna vita politica la domanda emerge in vari modi, in difesa di gruppi minoritari o "subalterni", in alcune forme di femminismo e in quella che oggi è chiamata politica del "multiculturalismo".

In tutti questi casi la domanda di riconoscimento è resa più pressante dal legame che si presume esista fra riconoscimento e identità, dove il secondo termine indica, più o meno, la visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali, che la definiscono come essere umano. La tesi è che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *mis*conoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o *mis*conoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito.

Alcune femministe, per esempio, hanno sostenuto che nelle società patriarcali le donne sono state indotte ad accettare un'immagine di se stesse svalutativa; hanno interiorizzato la rappresentazione della propria inferiorità, cosicché quando una parte degli ostacoli oggettivi al loro progresso viene a cadere possono ugualmente essere incapaci di sfruttare le nuove opportunità – e anche a prescindere da questo, sono condannate a una scarsa autostima. Un'osservazione analoga è stata fatta pure a proposito dei neri: la società bianca ne ha proiettato per generazioni un'immagine riduttiva, e alcuni di loro non hanno potuto evitare di farla propria. Stando a questa tesi, l'autodisprezzo dei neri diventa uno dei più potenti strumenti della loro oppressione, e il loro primo compito è quello di liberarsi di questa identità imposta dall'esterno e distruttiva. Recentemente è stato detto qualcosa di simile riguardo ai popoli indigeni e colonizzati in generale: dal 1492 in poi gli europei hanno proiettato un'immagine in qualche modo inferiore, "incivile" di questi popoli, e sono spesso riusciti, con la forza della conquista, a imporre questa immagine ai conquistati. È stato anche detto che la figura di Calibano è un'epitome di questo schiacciante disprezzo per gli aborigeni del Nuovo mondo.

Per queste posizioni il misconoscimento non è soltanto una mancanza di qualcosa di dovuto, il rispetto; può anche essere una ferita dolorosa, che addossa alle sue vittime il peso di un odio di sé paralizzante. Un riconoscimento adeguato non è soltanto una cortesia che dobbiamo ai nostri simili: è un bisogno umano vitale.

Ma per esaminare alcuni dei problemi che nascono a questo punto vorrei fare un passo indietro, prendere un po' le distanze, e considerare innanzitutto come ci sia diventato familiare, o almeno facilmente comprensibile, questo discorso in termini di riconoscimento e identità. Non lo è sempre stato; i nostri ante-

nati di duecento e passa anni fa ci avrebbero guardato senza capire se avessimo usato questi termini nel loro senso attuale. Come si è arrivati alla situazione odierna?

Viene subito in mente Hegel con la sua celebre dialettica di servo e padrone. Ed è uno stadio importante; ma abbiamo bisogno di andare un po' più indietro per vedere in che modo quel passo hegeliano giunse ad avere il senso che ha. Che cosa dovette cambiare, perché questo tipo di discorso acquistasse un senso per noi?

Possiamo distinguere due cambiamenti, che messi insieme hanno reso inevitabile la preoccupazione, tutta moderna, per l'identità e il riconoscimento. Il primo è il crollo delle gerarchie sociali che costituivano un tempo la base dell'onore. Qui uso *onore* nel senso, intrinsecamente legato alla disuguaglianza, dell'*ancien régime*: perché qualcuno abbia onore in questo senso, è essenziale che non l'abbiano tutti. È questa l'accezione in cui usa il termine Montesquieu nella sua descrizione della monarchia; l'onore è, per sua natura intrinseca, una questione di *préférences*.<sup>1</sup> Ed è anche l'accezione in cui lo usiamo quando parliamo di onorare qualcuno dandogli una pubblica onorificenza, per esempio l'Ordine del Canada. È chiaro che questa onorificenza perderebbe ogni valore se domani decidessimo di darla a ogni canadese adulto.

A questa nozione di onore si contrappone quella moderna di dignità, che oggi usiamo in senso universalistico e ugualitario quando parliamo dell'intrinseca "dignità dell'uomo" o della dignità del cittadino – comune, beninteso, a tutti.<sup>2</sup> Questo concetto di dignità è,

<sup>1</sup> "La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions..." Montesquieu, *De l'esprit des lois*, lib. 3, cap. 7; tr. it. Beatrice Boffito Serra, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1989, p. 173.

<sup>2</sup> Troviamo un'interessante discussione del significato di questo passaggio dall'"onore" alla "dignità" in *On the Obsolescence of the Concept of*

Alcune femministe, per esempio, hanno sostenuto che nelle società patriarcali le donne sono state indotte ad accettare un'immagine di se stesse svalutativa; hanno interiorizzato la rappresentazione della propria inferiorità, cosicché quando una parte degli ostacoli oggettivi al loro progresso viene a cadere possono ugualmente essere incapaci di sfruttare le nuove opportunità – e anche a prescindere da questo, sono condannate a una scarsa autostima. Un'osservazione analoga è stata fatta pure a proposito dei neri: la società bianca ne ha proiettato per generazioni un'immagine riduttiva, e alcuni di loro non hanno potuto evitare di farla propria. Stando a questa tesi, l'autodisprezzo dei neri diventa uno dei più potenti strumenti della loro oppressione, e il loro primo compito è quello di liberarsi di questa identità imposta dall'esterno e distruttiva. Recentemente è stato detto qualcosa di simile riguardo ai popoli indigeni e colonizzati in generale: dal 1492 in poi gli europei hanno proiettato un'immagine in qualche modo inferiore, "incivile" di questi popoli, e sono spesso riusciti, con la forza della conquista, a imporre questa immagine ai conquistati. È stato anche detto che la figura di Calibano è un'epitome di questo schiacciante disprezzo per gli aborigeni del Nuovo mondo.

Per queste posizioni il misconoscimento non è soltanto una mancanza di qualcosa di dovuto, il rispetto; può anche essere una ferita dolorosa, che addossa alle sue vittime il peso di un odio di sé paralizzante. Un riconoscimento adeguato non è soltanto una cortesia che dobbiamo ai nostri simili: è un bisogno umano vitale.

Ma per esaminare alcuni dei problemi che nascono a questo punto vorrei fare un passo indietro, prendere un po' le distanze, e considerare innanzitutto come ci sia diventato familiare, o almeno facilmente comprensibile, questo discorso in termini di riconoscimento e identità. Non lo è sempre stato; i nostri ante-

nati di duecento e passa anni fa ci avrebbero guardato senza capire se avessimo usato questi termini nel loro senso attuale. Come si è arrivati alla situazione odierna?

Viene subito in mente Hegel con la sua celebre dialettica di servo e padrone. Ed è uno stadio importante; ma abbiamo bisogno di andare un po' più indietro per vedere in che modo quel passo hegeliano giunse ad avere il senso che ha. Che cosa dovette cambiare, perché questo tipo di discorso acquistasse un senso per noi?

Possiamo distinguere due cambiamenti, che messi insieme hanno reso inevitabile la preoccupazione, tutta moderna, per l'identità e il riconoscimento. Il primo è il crollo delle gerarchie sociali che costituivano un tempo la base dell'onore. Qui uso *onore* nel senso, intrinsecamente legato alla disuguaglianza, dell'*ancien régime*: perché qualcuno abbia onore in questo senso, è essenziale che non l'abbiano tutti. È questa l'accezione in cui usa il termine Montesquieu nella sua descrizione della monarchia; l'onore è, per sua natura intrinseca, una questione di *préférences*.<sup>1</sup> Ed è anche l'accezione in cui lo usiamo quando parliamo di onorare qualcuno dandogli una pubblica onorificenza, per esempio l'Ordine del Canada. È chiaro che questa onorificenza perderebbe ogni valore se domani decidesimo di darla a ogni canadese adulto.

A questa nozione di onore si contrappone quella moderna di dignità, che oggi usiamo in senso universalistico e ugualitario quando parliamo dell'intrinseca "dignità dell'uomo" o della dignità del cittadino – comune, beninteso, a tutti.<sup>2</sup> Questo concetto di dignità è,

<sup>1</sup> "La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions..." Montesquieu, *De l'esprit des lois*, lib. 3, cap. 7; tr. it. Beatrice Boffito Serra, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1989, p. 173.

<sup>2</sup> Troviamo un'interessante discussione del significato di questo passaggio dall'"onore" alla "dignità" in *On the Obsolescence of the Concept of*

ovviamente, l'unico compatibile con una società democratica, ed era inevitabile che rimpiazzasse il vecchio concetto di onore; ma ciò ha anche comportato il fatto che le forme di uguale riconoscimento diventassero essenziali per la cultura democratica – per esempio alcune società democratiche, come gli Stati Uniti, considerano essenziale chiamare tutti “signore” o “signora” o “signorina”, anziché chiamare “Lord” o “Lady” alcuni e usare solo il cognome (o, con ancor meno riguardo, il nome) per altri; e più recentemente, per ragioni analoghe, “Mrs.” (signora) e “Miss” (signorina) si sono fusi in “Ms.”. La democrazia ha introdotto una politica dell'uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi.

Ma l'importanza del riconoscimento è stata modificata e accresciuta dalla nuova visione dell'identità individuale emersa alla fine del Settecento: possiamo parlare di identità *individualizzata*, mia particolare e che io scopro in me stesso. È una nozione che nasce insieme a un ideale, quello della fedeltà a se stessi e al proprio particolare modo di essere – ma lo chiamerò, seguendo il brillante saggio di Lionel Trilling, ideale dell'“autenticità”.<sup>3</sup> Sarà utile descrivere in che cosa consista e come sia emerso.

Una delle possibili descrizioni della storia di questo ideale lo fa risalire all'idea settecentesca che gli esseri umani siano dotati di un senso morale, una percezione intuitiva del giusto e dell'ingiusto. Lo scopo originario di questa dottrina era quello di combattere un'altra tesi: che la conoscenza del giusto e dell'ingiusto fosse in sostanza un calcolo delle conseguenze, e in particolare di quelle relative alle punizioni e ai premi divini. L'idea di base era che la comprensione del

*Honour*, di Peter Berger, in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, a cura di Stanley Hauerwas e Alasdair MacIntyre, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.) 1983, pp. 172-181.

<sup>3</sup> Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Norton, New York 1969.

giusto e dell'ingiusto non si riducesse a un arido calcolo, ma fosse ancorata ai nostri sentimenti.<sup>4</sup> La moralità possedeva, in un certo senso, una voce interiore.

La nozione di autenticità nasce da uno spostamento dell'accento morale entro questa idea di voce interiore. Nella versione originale tale voce era importante perché ci diceva qual era la cosa giusta da fare; era molto importante conservare il contatto coi propri sentimenti morali, inteso come mezzo il cui fine era l'agire giustamente. Quello che ho chiamato spostamento dell'accento morale ha luogo quando il contatto coi propri sentimenti assume un significato indipendente e cruciale, fino a diventare un qualcosa che dobbiamo realizzare se vogliamo diventare esseri umani veri e completi.

Per capire quale sia, qui, la novità dobbiamo considerare l'analogia con alcune concezioni morali più antiche per le quali il contatto con una certa fonte – per esempio Dio, o l'idea del bene – era essenziale per essere in senso pieno. Ora però la fonte che dobbiamo ritrovare è nel profondo di noi stessi; e questo non è che un aspetto della grande svolta soggettiva della cultura moderna, di una nuova forma di interiorità, in cui arriviamo a pensare noi stessi come esseri dotati di profondità interiore. Inizialmente questa teoria di una fonte interna non esclude una nostra relazione con Dio o con un regno di idee, anzi può essere considerata il modo corretto di relazionarci a essi. In un certo senso possiamo vederla come una semplice continuazione e intensificazione della via aperta da sant'Agostino, per il quale il cammino verso Dio passava per la nostra autocoscienza. Le prime varianti di questa nuova visione erano teistiche, o almeno panteistiche.

<sup>4</sup> Ho discusso in modo più ampio la formazione di questa dottrina (avviata da Francis Hutcheson, che si rifaceva agli scritti del conte di Shaftesbury e alla sua opposizione alla teoria di Locke) in *Source of the Self*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, cap. 15; tr. it. Rodolfo Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

Il più importante fra i filosofi che contribuirono a questa trasformazione fu Jean-Jacques Rousseau. Ma non credo che Rousseau sia importante perché avviò la trasformazione; direi piuttosto che la sua grande popolarità gli venne dall'aver articolato qualcosa che in un certo senso era già presente nella cultura. Rousseau presenta ripetutamente la moralità come il seguire una voce naturale che è dentro di noi; spesso questa voce è sommersa dalle passioni indotte dalla nostra dipendenza dagli altri, la principale delle quali è l'orgoglio o *amour propre*. La salvezza morale viene dal recupero di un contatto morale autentico con se stessi; Rousseau dà addirittura un nome a quel contatto intimo con sé, più fondamentale di qualsiasi idea morale, che è la fonte di una gioia e di un appagamento così grandi: "*le sentiment de l'existence*".<sup>5</sup>

L'ideale dell'autenticità diventa cruciale grazie a uno sviluppo che è posteriore a Rousseau e che io associo al nome di Herder – ancora una volta il più importante tra coloro che per primi ne hanno articolato il senso più che il suo diretto artefice. Fu Herder a proporre l'idea che ognuno di noi abbia un modo originale di essere uomo: ogni persona ha una sua "misura".<sup>6</sup> Questa idea è penetrata molto in profondità nel-

<sup>5</sup> "Il sentimento dell'esistenza, spogliato d'ogni altro affetto, di per se stesso dona un prezioso stato d'appagamento e di pace, che basterebbe da solo a rendere cara e dolce l'esistenza, e che saprebbe scostare da sé tutte le impressioni sensuali e terrene che vengono senza tregua a distrarcene e a turbarcene, sulla terra, la dolcezza. Ma la maggior parte degli uomini, agitati dalle passioni, poco conoscono questo stato e non avendolo gustato che imperfettamente per pochi attimi, non ne conservano che un ricordo oscuro e confuso, che non gliene fa sentire l'incanto." In Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, "Cinquième promenade", in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, I, p. 1047; tr. it. *Le passeggiate solitarie*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 1350.

<sup>6</sup> "Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu emander", (Ogni uomo ha una sua misura, per così dire una reciproca disposizione d'animo dei suoi istinti); Johann Gottfried Herder, *Ideen*, cap. 7, par. 1, in *Herders Sämmtliche Werke*, a cura di Bernard Suphan, Weidmann, Berlin 1877-1913, 13, 291; tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, (a cura di) Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari 1992.

la coscienza moderna. È un'idea nuova: prima del tardo Settecento nessuno riteneva che le differenze fra gli esseri umani avessero un simile significato morale. C'è un certo modo di essere uomo che è il *mio*, e io sono chiamato a vivere la mia vita in quel modo, non a imitazione della vita di un altro. Ora, questo concetto dà un'importanza tutta nuova alla fedeltà a se stessi: se non sono fedele a me stesso perdo la ragion d'essere della mia vita, perdo ciò che essere uomo è *per me*.

Ed è questo il potente ideale morale che è giunto fino a noi, e che riconosce l'importanza morale di una sorta di contatto con me stesso, con la mia natura più intima, la quale è sempre in pericolo di smarrirsi, in parte per le pressioni verso un conformismo esteriore, ma anche perché assumendo un atteggiamento strumentale verso me stesso io posso perdere la capacità di ascoltare questa voce interiore. L'importanza di questo contatto con se stessi viene poi esaltata dall'introduzione di un principio di originalità: ognuna delle nostre voci ha qualcosa di unico da dire. Non solo io non devo plasmare la mia vita secondo le esigenze del conformismo esteriore, ma non posso nemmeno trovare il modello secondo cui vivere fuori da me stesso. Posso trovarlo solo in me.<sup>7</sup>

Essere fedele a me stesso significa essere fedele alla mia originalità, cioè a una cosa che solo io posso

<sup>7</sup> John Stuart Mill era sotto l'influsso di questa corrente di pensiero romantica quando fece di un ideale simile a quello di autenticità la base di uno degli argomenti più potenti di *On Liberty*. Si veda soprattutto il capitolo 2, nel quale Mill sostiene che noi abbiamo bisogno di qualcosa di più del "talento imitativo delle scimmie". "Dicesi che una persona ha carattere allorché ha aspirazioni sue proprie, le quali esprimono e rappresentano realmente la sua indole come l'ebbe la natura, e venne sviluppata dall'educazione". "Quando una persona possiede una dose ragionevole di senso comune e d'esperienza la maniera con cui essa giudica della propria condotta è senza dubbio la migliore di tutte non forse perché sia sempre intrinsecamente la migliore, ma perché è la sua propria." In John Stuart Mill, *Three Essays*, Oxford University Press, Oxford 1975; tr. it. *La libertà*, Quaderni di Rivoluzione Liberale, Torino 1925, con prefazione di Luigi Einaudi. I passi citati sono alle pp. 88, 90, 103.

articolare e scoprire; e articolandola definisco me stesso, realizzo una potenzialità che è mia in senso proprio. È questa la concezione che fa da sfondo all'ideale moderno di autenticità e alle mete dell'autocompiimento e dell'autorealizzazione nei cui termini, in genere, esso è formulato. Ma qui è da notare che Herder applica il suo concetto di originalità a due livelli, non solo alla persona fra persone ma anche al popolo (portatore di cultura) fra i popoli: un *Volk*, come un individuo, dovrebbe essere fedele a se stesso, cioè alla propria cultura. I tedeschi non dovevano cercare di essere dei francesi assimilati, inevitabilmente di seconda scelta, come erano incoraggiati a fare sotto l'alta protezione di Federico il Grande; i popoli slavi dovevano trovare la propria strada; il colonialismo europeo doveva ritirarsi, per restituire ai popoli di quello che oggi chiamiamo Terzo mondo la possibilità di essere se stessi senza impedimenti. In tutto questo è ben riconoscibile l'idea seminale del nazionalismo moderno, sia nella forma benigna sia in quella maligna.

Anche questo nuovo ideale di autenticità era in parte, come l'idea di dignità, una filiazione del declino della società gerarchica. Nelle società precedenti quella che oggi chiameremmo identità era stabilita, in ampia misura, dalla posizione sociale; lo sfondo che definiva ciò che le persone riconoscevano come importante per sé era determinato, in gran parte, dalla loro posizione nella società e dalle funzioni o attività che accompagnavano tale posizione. Di per sé la nascita di una società democratica non fa scomparire questo fenomeno, perché gli uomini possono ancora definire se stessi sulla base dei propri ruoli sociali; quello che è decisivo per scalzare questa identificazione derivata socialmente è proprio l'ideale di autenticità, che quando emerge, per esempio con Herder, m'impone di scoprire il mio modo d'essere originale. E questo modo d'essere non può, per definizione, venir derivato socialmente: si deve generare interiormente.

Ma la natura del processo è tale che non esiste una generazione interiore monologicamente intesa. Per comprendere quale sia la stretta connessione fra identità e riconoscimento dobbiamo prendere in considerazione un aspetto cruciale della condizione umana, che è stato reso pressoché invisibile dall'orientamento prepotentemente monologico della filosofia moderna, nella sua tendenza principale.

Questo aspetto cruciale della vita umana è il suo carattere fondamentalmente *dialogico*. Noi diventiamo degli agenti umani pienamente sviluppati, capaci di comprendere noi stessi e quindi di definire la nostra identità, attraverso l'acquisizione di un ricco linguaggio espressivo umano. Qui, per i miei scopi, prenderò il termine *linguaggio* in un senso ampio, che non copre soltanto le parole che pronunciamo ma anche altri modi di espressione coi quali definiamo noi stessi, ivi compresi i "linguaggi" dell'arte, della gestualità, dell'amore e via dicendo. Ora, noi apprendiamo questi modi di espressione attraverso uno scambio con altre persone; gli esseri umani non acquisiscono i linguaggi di cui hanno bisogno per autodefinirsi da soli. Noi veniamo introdotti a questi linguaggi attraverso l'interazione con altre persone che per noi sono importanti – con quelli che George Herbert Mead chiamava "altri significativi".<sup>8</sup> In questo senso la genesi della mente umana non è monologica, non è un qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica.

Inoltre questo non è un fatto che riguardi solo la *genesì* e possa poi essere ignorato. Non è che dialogando noi ci limitiamo ad apprendere dei linguaggi, che poi continueremo a usare per i nostri scopi. Ci si aspetta, ovviamente, che sviluppiamo opinioni e atteggiamenti verso le cose, tutti nostri, e che lo faccia-

<sup>8</sup> George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934; tr. it. *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1972.

mo, in ampia misura, attraverso una riflessione solitaria; ma per le questioni veramente importanti, come la definizione della nostra identità, le cose non funzionano così. Noi definiamo sempre la nostra identità dialogando, e qualche volta lottando, con le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi; e anche dopo che ci emancipiamo da questi altri – per esempio dai genitori – ed essi scompaiono dalla nostra vita, la conversazione con loro continua, dentro di noi, finché esistiamo.<sup>9</sup>

Perciò il contributo degli altri significativi, anche quando lo riceviamo all'inizio della vita, prosegue indefinitamente. Ma può essere che qualcuno desideri tener fermo a questa o quella forma dell'ideale monologico: è vero che non possiamo mai liberarci completamente di coloro che col loro amore e le loro cure ci hanno formato nella prima parte della vita, ma dobbiamo cercare, per quanto è possibile, di definire noi stessi da soli, di capire meglio in che modo i genitori hanno influito su di noi, controllando in una certa misura questa influenza, e di non cadere mai più in una simile relazione di dipendenza. Abbiamo bisogno di relazioni per completarci, ma non per definire noi stessi.

L'ideale monologico sottovaluta troppo il posto che occupa la dialogicità nella vita umana, cerca di confinarla il più possibile nel momento della genesi e dimentica che la nostra concezione dei beni della vita può essere trasformata dal fatto di goderne insieme a quelli che amiamo, e che certi beni ci sono accessibili solo attraverso questo godimento comune. Stando

<sup>9</sup> Questa dialogicità interna è stata esplorata da M. Bachtin e da coloro che si rifanno alla sua opera. Si veda soprattutto, di Bachtin, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, tr. ing. di Caryl Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984; tr. it. Giuseppe Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968. Si veda anche Michael Holquist e Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1984; tr. it. *Mikhail Bachtin*, il Mulino, Bologna 1991; e James Wertsch, *Voices of the Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991.

così le cose, ci vorrebbero molti sforzi e, probabilmente, molte rotture laceranti, per impedire che la nostra identità sia formata dalle persone che amiamo. Consideriamo quello che intendiamo per *identità*: chi siamo, "da dove veniamo". Come tale, l'identità è lo sfondo sul quale acquistano un senso i nostri gusti, desideri, opinioni e aspirazioni: se alcune delle cose che più desidero mi sono accessibili solo in relazione alla persona che amo, lei diventa parte della mia identità.

A qualcuno questa potrebbe sembrare una limitazione dalla quale dovremmo aspirare a liberarci; e possiamo intendere anche così l'impulso che sta dietro la vita dell'eremita o, per prendere un esempio più familiare alla nostra cultura, dell'artista solitario. Ma da un altro punto di vista possiamo vedere un'aspirazione a un certo tipo di dialogicità perfino in queste vite: nel caso dell'eremita l'interlocutore è Dio, nel caso dell'artista solitario è l'opera stessa a rivolgersi a un pubblico futuro, che forse sarà essa a creare. La stessa forma di un'opera d'arte dimostra che essa è, per sua natura, *indirizzata*.<sup>10</sup> Ma, comunque la pensiamo a questo proposito, la formazione e la conservazione della nostra identità rimangono, a meno di un tentativo eroico di rompere con l'esistenza normale, dialogiche per tutto il tempo che viviamo.

Dunque il fatto che sia io a scoprire la mia identità non significa che io la costruisca stando isolato: significa che la nego attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interiore, con altre persone. È per questo che la nascita del concetto di identità generata interiormente dà una nuova importanza al riconoscimento. La mia identità dipende in modo cruciale dalle mie relazioni dialogiche con altri.

<sup>10</sup> Si veda M. Bachtin, *Il problema del testo nella linguistica, nella filologia e nelle altre scienze umane*, in M. Bachtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Torino 1988, pp. 291-319, per la nozione di un "sur-destinario" (p. 317), al di là dei nostri interlocutori reali.

Naturalmente questa dipendenza dagli altri non è nata con l'era dell'autenticità. Una qualche forma di dipendenza c'è sempre stata; l'identità derivata socialmente dipendeva, per la sua stessa natura, dalla società. Ma nell'epoca precedente il riconoscimento non costituiva mai un problema; c'era un riconoscimento generale, connaturato all'identità derivata socialmente per il semplice fatto che quest'ultima si basava su categorie sociali che tutti davano per scontate. Ora, un'identità prodotta interiormente, personale, originale non fruisce di questo riconoscimento *a priori*; deve conquistarselo attraverso uno scambio, e può non riuscire nel tentativo. Con l'età moderna non è nato il bisogno di riconoscimento, sono nate le condizioni nelle quali il tentativo di farsi riconoscere può fallire, ed è per questo che oggi, per la prima volta, siamo consapevoli del bisogno di riconoscimento. Nell'età premoderna non si parlava di "identità" o "riconoscimento", e non perché gli uomini non avessero (ciò che chiamiamo) identità o perché le loro identità non dipendessero da un riconoscimento, ma perché allora queste cose erano troppo poco problematiche per essere tematizzate.

Non c'è da sorprendersi se troviamo, sia pure non in questi esatti termini, i semi delle idee di dignità del cittadino e di riconoscimento universale in Rousseau, che ho scelto come uno dei punti d'origine della nozione moderna di autenticità. Rousseau critica duramente l'onore gerarchico, le *préférences*, e in un passo molto significativo del *Discorso sulla disuguaglianza* individua con precisione il momento fatale in cui la società imbrocca la via della corruzione e dell'ingiustizia e gli uomini cominciano a desiderare una stima preferenziale;<sup>11</sup> e vede, per contrasto, la fonte della sa-

<sup>11</sup> Ecco come Rousseau descrive le prime assemblee: "Ciascuno cominciò a guardare gli altri e a volersi far guardare, e la pubblica stima acquistò pregio. Chi cantava o danzava meglio; il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente divenne anche il più considerato, e fu il primo pas-

lute nella società repubblicana, in cui tutti possono godere ugualmente dell'attenzione pubblica.<sup>12</sup> Ma fra le prime analisi del riconoscimento, la più influente fu quella di Hegel.<sup>13</sup>

Oggi l'importanza del riconoscimento, in una forma o nell'altra, è universalmente ammessa; sul piano intimo siamo tutti consapevoli di come l'identità si possa formare o deformare nel corso dei nostri contatti con altri significativi, e sul piano sociale abbiamo una politica dell'uguale riconoscimento ormai stabilizzata. Entrambi i piani hanno subito l'azione formatrice di un ideale di autenticità sempre più sviluppato, e il riconoscimento svolge un ruolo essenziale nella cultura nata intorno a questo ideale.

A livello intimo possiamo vedere fino a che punto un'identità originale abbia bisogno di un riconoscimento concesso da altri significativi, e sia vulnerabile a un suo rifiuto. Non sorprende che nella cultura dell'autenticità le relazioni siano viste come i luoghi decisivi della scoperta e dell'affermazione di sé. Le relazioni amorose non sono importanti solo perché la cultura moderna dà in generale molta importanza al soddisfacimento dei bisogni ordinari: sono cruciali anche perché sono il crogiolo dell'identità generata introspectivamente.

Sul piano sociale la comprensione del fatto che le

so verso la disuguaglianza e al tempo stesso verso il vizio" (tr. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari 1971, vol. I, p. 179).

<sup>12</sup> Si veda per esempio il passo delle *Considerazioni sul governo della Polonia* (in *Scritti politici*, UTET, Torino 1970), in cui egli descrive l'antica festa pubblica alla quale prendeva parte tutto il popolo, nonché il passo parallelo della *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, (tr. it. *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, in *Scritti politici*, cit., p. 614). Il principio cruciale è che non deve esserci divisione fra attori e spettatori, ma tutti devono essere visti da tutti: "Ma quali saranno insomma i temi di questi spettacoli? Che cosa vi si mostrerà? Niente, se si vuole... Offrite gli spettatori come spettacolo, fateli attori essi stessi, fate che ciascuno si veda e si ami negli altri, affinché tutti siano più uniti" (*ibidem*).

<sup>13</sup> Si veda Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. I, cap. IV.

identità si formano attraverso un dialogo aperto, che non prende la forma di un copione sociale predefinito, ha reso la politica dell'uguale riconoscimento più fondamentale, ma anche più impegnativa; ha notevolmente innalzato la posta in gioco. L'uguale riconoscimento non è soltanto la modalità appropriata di una società democratica sana; secondo un punto di vista oggi molto diffuso, e come ho già accennato all'inizio, il suo rifiuto può danneggiare coloro ai quali esso viene negato. La proiezione su di un'altra persona di un'immagine inferiore e umiliante può, nella misura in cui questa immagine viene interiorizzata, produrre una distorsione e un'oppressione reale. Non solo al femminismo contemporaneo, ma anche ai rapporti fra le razze e ai dibattiti sul multiculturalismo è sottesa la premessa che il rifiuto del riconoscimento può essere una forma di oppressione. Si può discutere se questo elemento sia stato esagerato, ma è chiaro che le idee di identità e autenticità hanno introdotto una dimensione nuova nella politica dell'uguale riconoscimento, che oggi utilizza una sorta di nozione di autenticità tutta sua, almeno per quanto riguarda la denuncia delle distorsioni indotte dall'esterno.

## II

Così ci è diventato familiare, a due livelli, il discorso del riconoscimento: in primo luogo nella sfera intima, dove intendiamo la formazione dell'identità e del sé come un dialogo e una lotta ininterrotta con gli altri significativi, e in secondo luogo nella sfera pubblica, in cui la politica dell'uguale riconoscimento è arrivata a svolgere un ruolo sempre più importante. Alcune teorie femministe hanno cercato di mettere in evidenza i collegamenti fra le due sfere.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> I filoni che hanno collegato questi due livelli sono numerosi, ma negli ultimi anni ha avuto, forse, particolare rilievo un femminismo di

Qui vorrei concentrarmi sulla sfera pubblica per cercare di stabilire che cosa abbia significato, e che cosa potrebbe significare, la politica dell'uguale riconoscimento.

Di fatto questa politica è venuta a significare due cose abbastanza diverse, collegate, rispettivamente, con le due grandi trasformazioni che ho descritto. Col passaggio dall'onore alla dignità è nata una politica dell'universalismo che sottolinea l'uguale dignità di tutti i cittadini e ha avuto per contenuto l'uguaglianza dei diritti e dei titoli. Quello che si deve evitare a ogni costo è che esistano cittadini di "prima classe" e di "seconda classe". Nei particolari, naturalmente, i provvedimenti effettivi giustificati da questo principio variano grandemente, e spesso sono stati oggetto di controversie: per alcuni l'uguaglianza riguardava solo i diritti civili ed elettorali, secondo altri si estendeva alla sfera socioeconomica. Per quest'ultimo punto di vista, chi è sistematicamente svantaggiato dalla povertà non può utilizzare appieno i propri diritti di cittadino e si trova quindi relegato in una condizione di "seconda classe"; a ciò si deve rimediare con un'azione ugualizzatrice. Ma, pur con tutte queste differenze interpretative, il principio dell'uguaglianza dei cittadini è ormai accettato universalmente e ogni posizione, per quanto reazionaria, si ammantava della sua bandiera. La maggiore delle sue vittorie più recenti è stata ottenuta, negli anni sessanta, dal movimento dei diritti civili negli Stati Uniti, e vale la pena di notare che anche gli avversari dell'estensione del diritto di voto ai neri negli stati del Sud trovarono dei pretesti com-

orientamento psicoanalitico, secondo il quale le radici delle disuguaglianze sociali stanno nel modo in cui uomini e donne vengono cresciuti nei primi anni. Si veda per esempio Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven 1989, e Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon, New York 1988; tr. it. *Legami d'Amore*, Rosenberg & Sel-lier, Torino 1991.

patibili con l'universalismo, come gli "esami" cui sottoporre gli aspiranti elettori al momento della registrazione.

La seconda trasformazione, la nascita della nozione moderna di identità, ha dato invece origine a una politica della differenza. Naturalmente anche questa politica ha, come quella dell'uguaglianza, una base universalistica, e ciò ha contribuito a sovrapporle e confonderle l'una con l'altra. *Ognuno* dovrebbe essere riconosciuto per la sua identità, che è unica; ma qui "riconoscimento" significa una cosa diversa. Ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e dignità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o questo gruppo. L'idea di base è che proprio questa differenza è stata ignorata, trascurata, assimilata a un'identità dominante o maggioritaria. E tale assimilazione è il peccato capitale contro l'ideale dell'autenticità.<sup>15</sup>

Ora, alla base di simili richieste c'è un principio di uguaglianza universale. La politica della differenza è piena di denunce di discriminazioni, e di rifiuti di una cittadinanza di seconda classe; e questo assicura al principio dell'uguaglianza universale un varco da cui entrare nella politica della dignità. Ma una volta entrato, le sue richieste sono difficili da assimilare entro tale politica; esso ci chiede, infatti, di concedere un riconoscimento e uno *status* a qualcosa di non condiviso universalmente. Detto in altro modo: prendia-

<sup>15</sup> Troviamo un esempio eccellente di questa accusa, da un punto di vista femminista, nella critica di Carol Gilligan alla teoria dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg, che propone una visione dello sviluppo umano la quale privilegia un solo aspetto - e proprio quello che predomina, tendenzialmente, più nei ragazzi che nelle ragazze - del ragionamento morale. Si veda Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982; tr. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1991.

mo debitamente atto di qualcosa che esiste universalmente (tutti hanno un'identità) in quanto riconosciamo qualcosa che per ognuno è soltanto suo. L'esigenza universale spinge a una presa d'atto della specificità.

La politica della differenza si sviluppa organicamente dalla politica della dignità universale grazie a uno di quegli spostamenti, noti da molto tempo, per cui una nuova visione della condizione sociale dell'uomo dona un significato radicalmente nuovo a un vecchio principio. Come l'idea che gli esseri umani siano condizionati dalla loro situazione socio-economica ha cambiato il modo d'intendere la cittadinanza di seconda classe, tanto che oggi questa categoria arriva a comprendere, per esempio, coloro che sono intrappolati in una povertà ereditaria, così l'idea che gli esseri umani siano formati, ed eventualmente deformati, da un interscambio ha introdotto nella nostra prospettiva una nuova forma di *status* di seconda classe. La ridefinizione socioeconomica ha giustificato, come nel caso di cui ci stiamo occupando, dei programmi sociali che molti contestavano; a chi non condivideva la nuova definizione dell'uguaglianza di *status*, i vari programmi redistributivi e le occasioni in più offerte a certe popolazioni apparivano una forma di favoritismo indebito.

Oggi intorno alla politica della differenza nascono conflitti analoghi. Là dove la politica della dignità universale lottava per forme di non discriminazione del tutto "cieche" ai modi in cui i cittadini si distinguevano fra di loro, la politica della differenza ridefinisce spesso la non discriminazione come un qualcosa che ci impone di fare di queste distinzioni la base di un trattamento differenziato. Così, i membri delle tribù indigene otterranno, se le domande di autogoverno indigeno verranno finalmente accettate, certi diritti e poteri di cui gli altri canadesi non godono, e certe minoranze acquisiranno il diritto di escluderne

altre per conservare la propria integrità culturale – e così via.

Ai sostenitori della politica originaria della dignità questo può sembrare un voltafaccia, un tradimento, una pura e semplice negazione del principio che è loro caro; non mancano perciò i tentativi di mediare, di dimostrare che alcune di queste misure volte a soddisfare delle minoranze sono, dopo tutto, giustificabili su una base originaria, quella della dignità. Fino a un certo punto questi argomenti possono essere considerati validi. Alcune delle deviazioni più clamorose (in apparenza) dalla “cecità alle differenze” sono, per esempio, delle discriminazioni a rovescio che assegnano ai membri di minoranze precedentemente sfavorite certi vantaggi nella competizione per i posti di lavoro o gli incarichi all’università, e questa pratica è stata giustificata con l’argomento che la discriminazione storica ha creato una struttura nella quale i membri dei gruppi sfavoriti si trovano svantaggiati. La discriminazione a rovescio viene difesa come misura temporanea, che a lungo andare livellerà il terreno di gioco e permetterà alle vecchie regole “cieche” di tornare in vigore, ma in un modo che non svantaggerà nessuno. È un argomento che appare abbastanza stringente, là dove ha una solida base fattuale; ma non giustificherà mai alcune delle misure che oggi vengono chieste in nome della differenza, e che non hanno lo scopo di riportarci, da ultimo, a uno spazio sociale “cieco alle differenze”, ma lo scopo contrario: quello di conservare e coltivare le differenze, non solo oggi ma per sempre. Dopo tutto, se quella che c’interessa è l’identità, che c’è di più legittimo dell’aspirazione che la propria non vada mai perduta?<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Nel suo *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1989, un libro molto interessante e dall’argomentazione serrata, Will Kymlicka cerca di difendere la politica della differenza, soprattutto

Così le due politiche, nonostante una scaturisca dall’altra, per uno di quegli spostamenti nella definizione di un termine chiave che ci sono familiari, divergono fortemente l’una dall’altra. Una delle motivazioni di tale divergenza ci sarà ancora più chiara se guardiamo oltre ciò che l’una o l’altra politica chiede di riconoscere – certi diritti universali in un caso, un’identità particolare nell’altro – e consideriamo le intuizioni di valore sottostanti.

La politica dell’uguale dignità si basa sull’idea che tutti gli esseri umani siano ugualmente degni di rispetto, e si sostiene – per quanto noi cerchiamo di arretrare, intimoriti, di fronte a questo sfondo “metafisico” – su di una qualche nozione di quelle che sono le caratteristiche degli esseri umani che esigono rispetto. Secondo Kant, il quale per come usava il termine *dignità* fu uno dei primi autori importanti a evocare questa idea, ciò che in noi suscita rispetto è il nostro *status* di agenti razionali, capaci di governare la propria vita per mezzo di principi.<sup>17</sup> Da allora il fon-

per quanto riguarda i diritti dei nativi del Canada, con motivazioni rigorosamente interne a una teoria della neutralità liberale. Egli tenta di argomentare partendo da certi bisogni culturali – come minimo, quello di un linguaggio culturale completo e integro con cui definire e perseguire una propria concezione della vita buona. In certe situazioni l’integrità della cultura può richiedere che a una popolazione svantaggiata si accordino più risorse, o diritti, che ad altri. L’argomento di Kymlicka è strettamente parallelo a quello relativo alle disuguaglianze socioeconomiche che ho ricordato sopra. Ma l’interessante analisi di Kymlicka non riesce a cogliere le richieste effettivamente avanzate dai gruppi in questione – come le tribù indiane del Canada o i canadesi di lingua francese – per quanto riguarda la loro volontà di sopravvivenza. Forse il suo ragionamento è valido per individui *viventi* che sono intrappolati in una cultura sottoposta a forti pressioni, e possono vivere bene solo al suo interno; tuttavia non giustifica misure intese ad assicurare una sopravvivenza indefinita attraverso le generazioni future, mentre per le popolazioni interessate è proprio questo che è in gioco. Basti pensare alla risonanza storica della *survival* fra i franco-canadesi.

<sup>17</sup> Si veda I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Gruyter, Berlin 1968 (ristampa dell’edizione dell’Accademia berlinese), p. 434; tr. it. Pietro Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 22.

damento della nostra intuizione dell'uguale dignità è sempre rimasto più o meno questo, anche se la definizione può essere cambiata nei dettagli.

Il valore che qui viene individuato, dunque, è una *potenzialità umana universale*, una capacità comune a tutti gli umani. È questa potenzialità, e non ciò che una persona può averne o non averne fatto, ad assicurarci che ognuno merita rispetto; e anzi il senso della sua importanza è in noi così potente che estendiamo la protezione che essa fornisce anche a persone che per una circostanza o per l'altra sono incapaci di attualizzarla in modo normale, per esempio gli handicappati o le persone in coma irreversibile.

Anche per la politica della differenza potremmo dire che alla sua base c'è una potenzialità universale, quella di formare e definire la propria identità, non solo come individui ma anche come cultura; e questa potenzialità deve essere rispettata allo stesso modo in tutti. Ma recentemente è nata, almeno in un contesto interculturale, una richiesta molto più forte: quella di accordare un uguale rispetto a tutte le culture che di fatto si sono formate. Quelle critiche della dominazione europea, o bianca, secondo le quali questa non solo ha soppresso altre culture ma non le ha sapute apprezzare, considerano simili giudizi svalutativi non solo errati in via di fatto ma in qualche modo ingiusti anche sul piano morale. Quando si cita il famoso caso di Saul Bellow, il quale avrebbe detto qualcosa come: "Quando gli zulu produrranno un Tolstoj, lo leggeremo",<sup>18</sup> questo episodio viene inteso come un distillato di arroganza europea, e non solo perché *de facto* Bellow è (almeno a quanto si dice) insensibile al valore della cultura zulu, ma anche, molto spesso, per-

<sup>18</sup> Non saprei assolutamente dire se una simile affermazione sia stata realmente fatta, in questa forma, da Saul Bellow o da chiunque altro. La riferisco solo perché coglie un atteggiamento molto diffuso (e naturalmente è per questo che la storiella è ampiamente conosciuta).

ché in esso si vede rispecchiata una negazione di principio dell'uguaglianza fra gli uomini. La possibilità che gli zulu, pur avendo lo stesso potenziale di creazione culturale di qualsiasi altro popolo, abbiano prodotto ciononostante una cultura che vale meno di altre è esclusa fin dall'inizio; il solo prenderla in considerazione significa negare l'uguaglianza degli uomini. L'errore di Bellow, dunque, non consisterebbe nello sbagliare (forse per insensibilità) una valutazione particolare ma nel negare un principio fondamentale.

Nella misura in cui entra in campo questa nuova e più forte critica, la richiesta di un uguale riconoscimento non si ferma a una presa d'atto dell'uguale valore potenziale di tutti gli umani ma comprende anche l'uguale valore di ciò che essi hanno ricavato, di fatto, da questa potenzialità. Ciò crea, come vedremo più avanti, un problema molto serio.

E così questi due modi di fare politica, basati entrambi sulla nozione di uguale rispetto, entrano in conflitto. Per uno, il principio dell'uguale rispetto impone di trattare gli esseri umani in un modo cieco alle differenze: l'intuizione fondamentale, cioè che questo rispetto è dovuto agli umani, ha il suo punto focale in ciò che è identico in tutti. Per l'altro, dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla. La critica che la prima modalità fa alla seconda è che viola il principio di non discriminazione; la critica che la seconda fa alla prima è che nega l'identità facendo rientrare a forza gli esseri umani in uno stampo omogeneo che non è la loro immagine fedele. E questo sarebbe già abbastanza grave se lo stampo fosse neutrale, se non fosse ricalcato su nessuno in particolare; ma in genere l'accusa va più in là, fino a sostenere che il presunto insieme neutrale dei principi, ciechi alle differenze, della politica dell'uguale dignità in realtà rispecchia una cultura unica ed egemone, cosicché solo le culture minoritarie od oppresse sono costrette ad assumere una forma estranea. Di conseguenza la pre-

sunta società equa e cieca alle differenze non solo è disumana (perché sopprime le identità) ma è a sua volta, in modo sottile e inconscio, fortemente discriminatoria.<sup>19</sup>

Quest'ultimo attacco è il più crudele e sconvolgente di tutti. Il liberalismo dell'uguale dignità non può non postulare che esistano dei principi universali e ciechi alle differenze. Possiamo non essere ancora riusciti a definirli, ma il progetto della loro definizione rimane vivo ed essenziale. E possiamo proporre e mettere a confronto varie teorie – ai nostri giorni ne è stata proposta più d'una<sup>20</sup> – ma tutte avranno in comune un'assunzione: una di loro è giusta.

L'accusa lanciata dalle forme più radicali della politica della differenza è che gli stessi liberalismi "ciechi" sono un riflesso di culture particolari; e il pensiero angosciante è che questa partigianeria potrebbe non essere soltanto una debolezza contingente di tutte le teorie proposte finora, ma che l'idea stessa di un simile liberalismo potrebbe essere una sorta di contraddizione pragmatica, un particolarismo mascherato da universale.

<sup>19</sup> Oggi possiamo ascoltare entrambi i tipi di critica. L'accusa che viene fatta in alcune forme di femminismo e multiculturalismo è quella forte: la cultura egemone discrimina. Ma nell'Unione Sovietica, accanto a una critica di questo tipo, rivolta alla grande egemone cultura russa, circola anche l'affermazione che il comunismo marxista-leninista è stato un'imposizione straniera per tutti, compresa la stessa Russia. Per questa posizione il modello comunista non era, in realtà, il modello di nessuno. Sono cose che ha detto Solženicyn, e che oggi però sono riprese da russi di molte ideologie diverse e sono legate allo straordinario fenomeno di un impero crollato a causa della quasi secessione della sua società metropolitana.

<sup>20</sup> Si veda John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971; tr. it. Ugo Santin, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977; tr. it. parziale F. Oriana, *I diritti presi sul serio*, (a cura di) G. Rebuffa, il Mulino, Bologna 1982; e Id., *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985; tr. it. *Questioni di principio*, il Saggiatore, Milano 1990; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1981; tr. it. Paolo Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, 2 voll.

Ora cercherò di entrare, con prudenza e tocco leggero, in questo groviglio di problemi, osservando alcuni momenti importanti della formazione di questi due tipi di politica nelle società occidentali. Considererò per prima la politica dell'uguale dignità.

### III

Nella civiltà occidentale la politica della dignità è emersa in due modi che possiamo associare ai nomi di due portabandiera, Rousseau e Kant. Ciò non significa che l'influenza di questi due maestri sia rintracciabile in tutti i singoli casi dell'uno e dell'altro tipo (anche se si potrebbe sostenere che per la tendenza rousseauiana le cose stanno proprio così), ma solo che Rousseau e Kant sono esponenti della prima ora, e molto importanti, dei due modelli; e un esame dei modelli stessi dovrebbe permetterci di valutare in che misura essi siano effettivamente colpevoli di aver imposto una falsa omogeneità.

Ho già detto, alla fine del primo paragrafo, che a mio parere Rousseau può essere visto come uno dei progenitori del discorso sul e del riconoscimento; lo sostengo non perché egli usi questo termine, ma perché comincia a riflettere seriamente sull'importanza dell'uguale rispetto e anzi lo considera indispensabile per la libertà. È noto che Rousseau contrappone, tendenzialmente, la libertà nell'uguaglianza a una condizione caratterizzata da gerarchia ed eterodipendenza; in quest'ultima dipendiamo da altre persone non perché queste dispongano del potere politico, né perché ci siano indispensabili per sopravvivere o per portare a buon fine progetti che ci sono cari, ma soprattutto perché desideriamo la loro stima. La persona eterodipendente è schiava dell'"opinione".

Quest'idea è una delle chiavi del nesso fra eterodipendenza e gerarchia postulato da Rousseau. Sul pia-

no logico le due cose non appaiono inscindibili: perché non potrebbe esserci eterodipendenza in condizioni di uguaglianza? Per Rousseau la cosa è impossibile in quanto egli associa l'eterodipendenza col bisogno della stima degli altri, e questa stima viene concepita a sua volta nel contesto del concetto tradizionale di onore, cioè come un qualcosa di intrinsecamente connesso con le *préférences*. La stima che cerchiamo in queste condizioni è intrinsecamente differenziale, è un bene di posizione.

È a causa di questa posizione cruciale dell'onore al suo interno che la condizione depravata del genere umano presenta una paradossale combinazione di proprietà per la quale noi siamo disuguali sul piano del potere e ciononostante dipendiamo *tutti* da altre persone – non solo lo schiavo dal padrone, ma anche il padrone dallo schiavo. È un'osservazione che Rousseau ripete spesso: la seconda frase del *Contratto sociale*, che segue immediatamente quella celebre prima riga in cui si afferma che gli uomini nascono liberi ma sono dappertutto in catene, dice "chi si crede padrone degli altri, non è per questo meno schiavo di loro";<sup>21</sup> e nell'*Émile* Rousseau dice che in questa condizione di dipendenza "schiavo e padrone si corrompono a vicenda".<sup>22</sup> Se la questione fosse solo di potere bruto, potremmo pensare che il padrone sia libero a spese dello schiavo; ma in un sistema di onore gerarchico la deferenza degli ordini inferiori è essenziale.

Rousseau fa pensare spesso agli stoici, che sicuramente lo influenzarono; egli considera l'orgoglio (*amour propre*) una delle grandi fonti del male, ma non si ferma dove si erano fermati gli stoici. C'è un'antica posizione sull'orgoglio, stoica e cristiana insieme, che raccomanda di dimenticare ogni preoccupazione per

la buona opinione degli altri; dobbiamo sottrarci a quella dimensione della vita umana nella quale si cercano, si conquistano e si perdono le reputazioni. Il modo in cui figuriamo in questo spazio pubblico non dovrebbe assolutamente preoccuparci. In certi momenti Rousseau dà l'impressione di far sua questa linea di pensiero; in particolare, descrive se stesso come un uomo che ha saputo mantenere la propria integrità di fronte all'immeritata ostilità e alle calunnie del mondo. Ma quando esaminiamo le sue descrizioni di una società potenzialmente buona, vediamo che la stima vi svolge ancora un ruolo e che in essa gli uomini vivono moltissimo sotto gli occhi del pubblico. In una repubblica che funzioni i cittadini si curano di quello che pensano gli altri. In un passo delle *Considerazioni sul governo della Polonia* Rousseau descrive come gli antichi legislatori curavano che i cittadini si affezionassero alla patria. Fra i mezzi usati a questo scopo c'erano i giochi pubblici; Rousseau parla dei premi coi quali:

tra gli applausi di tutta la Grecia, s'incoronavano i vincitori dei giochi: ecco ciò che, infiammandoli continuamente di emulazione e di gloria, portò il loro coraggio e le loro virtù a quel grado di energia di cui oggi niente ci può più dare l'idea, e a cui i moderni non riescono neppure a credere.<sup>23</sup>

Qui la gloria e il riconoscimento pubblico sono importantissimi; per di più, la loro importanza ha effetti molto benefici. Ma perché mai, se l'onore moderno è una forza così negativa?

La risposta sembra essere l'uguaglianza, o meglio quella reciprocità equilibrata su cui l'uguaglianza si regge. Potremmo dire (anche se Rousseau non lo dice) che in simili repubbliche ideali ciascuno dipende

<sup>21</sup> *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, cit., p. 721.

<sup>22</sup> *Émile*, Garmier, Paris 1964, lib. 2, p. 70; tr. it. *Emilio*, Sonzogno, Milano 1954.

<sup>23</sup> *Considerazioni sul governo della Polonia*, in *Scritti politici*, cit., p. 1131.

va da ciascun altro ma la dipendenza era uguale per tutti. Rousseau sostiene che la caratteristica decisiva che trasformava giochi, feste e recite in occasioni di patriottismo e virtù era la totale assenza di differenziazioni o distinzioni fra le varie classi di cittadini. Tali manifestazioni avevano luogo all'aperto, tutti vi erano coinvolti e il popolo era spettatore e spettacolo insieme, al contrario – così prosegue il passo – delle funzioni religiose moderne, fra le pareti di una chiesa, e soprattutto del teatro moderno, che si rappresenta in locali chiusi, per entrare nei quali si deve pagare, ed è affidato a una speciale categoria di professionisti che presentano lo spettacolo ad altre persone.

Questo tema è al centro della *Lettera a d'Alembert*, nella quale Rousseau contrappone ancora una volta il teatro moderno alle feste pubbliche di una vera repubblica, che si svolgono all'aperto. Egli mette in chiaro che l'aspetto chiave di queste assemblee virtuose è l'identità di spettatore e attore.

Ma quali saranno insomma i temi di questi spettacoli? Che cosa vi si mostrerà? Niente, se si vuole. Con la libertà, ovunque c'è affluenza di pubblico, regna pure il benessere. Piantate un palo adorno di fiori in mezzo a una piazza, riunitevi intorno il popolo e avrete una festa. Ancor meglio: offrite gli spettatori come spettacolo, fateli attori essi stessi, fate che ciascuno si veda e si ami negli altri, affinché tutti siano più uniti.<sup>24</sup>

Si direbbe che l'argomento profondo e inespresso di Rousseau sia questo: una reciprocità perfettamente equilibrata rende innocua la nostra dipendenza dall'opinione e la fa essere compatibile con la libertà. La reciprocità completa, insieme all'unità d'intenti che la rende possibile, garantisce che seguendo l'opinione io non sia in alcun modo sottratto a me stesso; io continuo a "ubbidire a me stesso" in quanto membro di questo progetto comune, di questa "volontà generale". In

<sup>24</sup> *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, in *Scritti politici*, cit., p. 614.

un simile contesto la preoccupazione per la stima è compatibile con la libertà e l'unità sociale perché la società è tale che in essa tutti i virtuosi sono ugualmente stimati e lo sono per le stesse (giuste) ragioni. In un sistema di onore gerarchico regna invece la competizione: la gloria di una persona non può non essere la vergogna, o almeno l'oscurità, di un'altra. L'unità d'intenti va a pezzi, e in questo contesto il tentare di conquistarmi il favore di un altro, che magari ha obiettivi diversi dai miei, non può che essere alienante. La cattiva dipendenza dagli altri si accompagna, paradossalmente, alla separazione e all'isolamento;<sup>25</sup> quella buona, che Rousseau non chiama affatto dipendenza dagli altri, comporta l'unità di un progetto comune e addirittura un "io comune".<sup>26</sup>

Rousseau, dunque, è all'origine di un nuovo discorso sull'onore e la dignità; alle due maniere tradizionali di concepire l'onore e l'orgoglio egli ne aggiunge una terza, molto diversa. C'era una posizione che, come ho ricordato sopra, criticava l'orgoglio e chiedeva di allontanare da sé questa dimensione della vita umana e di non preoccuparsi affatto della stima altrui; ma c'era anche un'etica dell'onore, apertamente non universalista e inegualitaria, per la quale la preoccupazione per l'onore era il primo contrassegno della persona onorevole. Chi non dava importanza alla reputazione e non era disposto a difenderla non poteva essere che un codardo, e quindi un uomo spregevole.

<sup>25</sup> Poco più avanti del passo delle *Considerazioni sul governo della Polonia* che ho citato sopra, Rousseau descrive le riunioni della nostra società depravata come "sarabande licenziose in cui si cercano relazioni segrete, piaceri che separano, che isolano maggiormente gli uomini e ne ammolliscono vieppiù i cuori" (tr. it. *Considerazioni sul governo della Polonia*, in *Scritti politici*, cit., p. 1131).

<sup>26</sup> *Du contrat social*, p. 244; tr. it. *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, cit., p. 731. Su questi argomenti ho tratto beneficio dalle mie discussioni con Natalie Oman. Si veda il suo *Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau*, saggio di ricerca per il master (laurea intermedia delle università americane), McGill University, luglio 1991.

Rousseau riprende il linguaggio di denuncia della prima posizione ma non arriva a chiedere una rinuncia a ogni preoccupazione per la stima – anzi nel modello repubblicano, così come egli lo dipinge, la preoccupazione per la stima è fondamentale. L'aspetto ingiusto dell'orgoglio, o dell'onore, è la lotta per la preferenza, che genera divisione, quindi (di fatto) eterodipendenza, quindi oblio della voce della natura, quindi corruzione, perdita del senso del limite ed effeminatezza. E il rimedio non sta nel negare l'importanza della stima ma nell'abbracciare un sistema del tutto diverso, caratterizzato dall'uguaglianza, dalla reciprocità e dall'unità d'intenti. L'unità d'intenti rende possibile l'uguaglianza della stima, ma il fatto che in questo sistema la stima sia uguale per principio è a sua volta essenziale per tale unità; sotto l'egida della volontà generale tutti i cittadini virtuosi saranno onorati in modo uguale. Nasce l'era della dignità.

Questa nuova critica dell'orgoglio, che non sfocia in una mortificazione solitaria ma in una politica dell'uguale dignità, fu ripresa e resa celebre da Hegel con la sua dialettica di servo e padrone. Per Hegel, che rifiuta i vecchi discorsi sulla malvagità dell'orgoglio, il fatto fondamentale è che il pieno sviluppo umano è possibile solo nella misura in cui si è riconosciuti; ogni coscienza cerca riconoscimento in un'altra, e questo non è un segno di scarsa virtù. Ma la concezione ordinaria, gerarchica dell'onore ha un difetto cruciale, non sa rispondere al bisogno primario che spinge gli uomini a cercare un riconoscimento. I perdenti nella gara per l'onore restano senza un riconoscimento, ma anche i vincitori sono frustrati, sia pure in modo più sottile, perché sono riconosciuti dai perdenti cioè da coloro il cui riconoscimento, verosimilmente, non ha un vero valore, dato che non sono più soggetti liberi e autosufficienti, allo stesso livello dei vincitori. La lotta per il riconoscimento può avere una sola soluzione soddisfacente: un regime di riconoscimento recipro-

co fra uguali. Hegel, seguendo Rousseau, trova questo regime in una società con uno scopo comune, una società in cui ci siano "un 'noi' che è un 'io' che è un 'noi'".<sup>27</sup>

Ma se vediamo Rousseau come colui che inaugura la politica dell'uguale dignità, possiamo anche affermare che la sua soluzione ha un difetto cruciale. L'uguaglianza della stima richiede – per riprendere la domanda posta all'inizio di questo paragrafo – una stretta unità d'intenti che appare incompatibile con qualsiasi differenziazione. Per Rousseau l'aspetto chiave di un'organizzazione politica libera è una rigorosa esclusione di qualsiasi differenziazione dei ruoli; il suo principio base è che, per ogni relazione binaria  $R$  che abbia a che fare col potere, la condizione di una società libera è che i due termini che essa collega siano identici.  $xRy$  è compatibile con una società libera solo quando  $x=y$ . Questo è vero quando la relazione comporta che gli  $x$  si confrontino con gli  $y$  nello spazio pubblico, e non è solo vero, ma arcinoto, quando la relazione è "esercita la sovranità su". Nel contratto sociale il popolo dev'essere suddito e sovrano insieme.

In Rousseau ci sono tre cose che appaiono inseparabili: la libertà (o non dominio), l'assenza di ruoli differenziati e una strettissima unità d'intenti. Dobbiamo dipendere tutti dalla volontà generale affinché non nascano forme di dipendenza bilaterali.<sup>28</sup> È stata questa la massima delle forme più terribili di tirannia omogeneizzante, dai giacobini ai regimi totalitari del nostro secolo. Ma anche là dove il terzo elemento di questa trinità viene messo da parte, l'idea di far colli-

<sup>27</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 152.

<sup>28</sup> Giustificando la sua famosa (o famigerata) tesi che la persona costretta a ubbidire alla legge è "costretta a essere libera", Rousseau aggiunge: "tale infatti è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce da ogni dipendenza personale..." (tr. it. *Contratto sociale*, in *Scritti politici*, cit., pp. 734-735).

mare una libertà uguale per tutti con l'assenza di differenziazioni continua a tentare; e dovunque essa regni, sotto forma di pensiero femminista o di politica liberale, il margine per riconoscere le differenze è molto ridotto.

#### IV

Non è difficile concordare con l'analisi appena svolta e desiderare di prendere le distanze dal modello rousseauiano di dignità del cittadino; ma potremmo ancora aver bisogno di sapere se qualsiasi politica dell'uguale dignità basata sul riconoscimento di qualità universali sarebbe per forza di cose altrettanto omogeneizzante. Questo vale anche per quei modelli (da me arruolati, forse con un po' di arbitrio, sotto le bandiere di Kant) che separano la libertà uguale per tutti dagli altri due elementi della trinità rousseauiana? Tali modelli non solo non hanno niente a che fare con la volontà generale, ma astraggono completamente dal problema della differenziazione dei ruoli: mirano solamente all'uguaglianza dei diritti accordati ai cittadini. Ciononostante, questa forma di liberalismo è stata attaccata dai sostenitori più radicali della politica della differenza perché incapace, in qualche modo, di riconoscere come dovrebbe la differenza stessa. I suoi critici sono nel giusto?

È un fatto che esistono forme di questo liberalismo degli uguali diritti che, nelle intenzioni dei loro stessi fautori, possono riconoscere identità culturali distinte solo in misura molto limitata. L'idea che uno dei tradizionali elenchi di diritti possa avere in un certo contesto culturale un'applicazione diversa da quella che ha in un altro, che la sua applicazione debba tener conto di fini culturali che variano, è considerata del tutto inaccettabile. Il nostro problema, dunque, è se questa accezione ristretta dell'uguaglianza dei diritti sia l'u-

nica possibile; e se lo è, l'accusa di omogeneizzazione appare ben fondata. Forse, però, non è l'unica; io non credo che lo sia, e può darsi che il modo migliore di presentare il problema sia quello di inquadrarlo nel contesto del caso canadese, dove esso ha avuto un ruolo nella minaccia di scissione che pesa sul paese. In effetti, nel lungo e inconcludente dibattito costituzionale degli ultimi anni si sono scontrate, sia pure in modo confuso, due concezioni del liberalismo dei diritti.

La questione è venuta alla ribalta con l'adozione, nel 1982, della Carta canadese dei diritti, che ha allineato il nostro sistema politico con quello americano, nel senso che ora anche noi abbiamo un elenco di diritti che assicurano una base alla revisione giudiziaria della legislazione a tutti i livelli di governo. Ovviamente, non poteva non porsi il problema della relazione fra questo elenco e le richieste di trattamento differenziato avanzate dai franco-canadesi (e in particolare dal Québec) da un lato e dai popoli nativi dall'altro. La posta in gioco era il desiderio di sopravvivenza di questi popoli, con la conseguenza richiesta di certe forme di autonomia e autogoverno nonché della possibilità di adottare certi tipi di legislazione considerati indispensabili proprio per la sopravvivenza.

Il Québec, per esempio, ha adottato diverse leggi che riguardano la lingua. Una di queste stabilisce chi può iscrivere i figli a una scuola di lingua inglese (non i francofoni, né gli immigrati); un'altra prescrive che le imprese con più di cinquanta dipendenti usino sul lavoro il francese; una terza vieta le insegne commerciali di lingua non francese. In altre parole, il governo del Québec ha imposto ai residenti nello stato, in nome della sopravvivenza collettiva, delle restrizioni che in altre comunità canadesi potrebbero facilmente essere dichiarate illegittime in nome della Carta.<sup>29</sup> Il pro-

<sup>29</sup> In effetti la Corte suprema del Canada ha invalidato uno di questi provvedimenti, quello che vietava le insegne commerciali in lingue diver-

blema fondamentale era se queste differenze fossero accettabili o no.

Alla fine la questione è stata sollevata da una proposta di emendamento costituzionale che ha preso il nome dal luogo della conferenza in cui è stata formulata per la prima volta, il lago Meech. L'emendamento del Meech proponeva di riconoscere il Québec come "società distinta" e mirava a fare di questo riconoscimento una base dell'interpretazione giudiziaria del resto della costituzione, compresa la Carta; sembrava aprirsi, in tal modo, la possibilità di interpretazioni costituzionali diverse in parti diverse del paese. Per molti una simile variazione era sostanzialmente inaccettabile, e se cerchiamo di capire perché la consideravano tale arriviamo al cuore del problema del rapporto fra liberalismo dei diritti e diversità.

La Carta canadese segue la tendenza della seconda metà del Ventesimo secolo e basa la revisione giudiziaria su due motivazioni fondamentali: in primo luogo definisce un insieme di diritti individuali molto simili a quelli protetti, nelle democrazie occidentali, da altre carte costituzionali e dichiarazioni dei diritti – per esempio negli Stati Uniti e in vari paesi europei; in secondo luogo garantisce l'uguaglianza di trattamento dei cittadini sotto una serie di aspetti – o, detto in altro modo, li protegge da discriminazioni basate su una serie di motivi non pertinenti, come la razza o il sesso. Nella nostra Carta ci sono anche molte altre cose, ivi comprese le norme sui diritti linguistici

se dal francese; ma nella sentenza i giudici hanno riconosciuto che sarebbe assolutamente ragionevole esigere che tutte le insegne fossero *anche* in francese, ed eventualmente bilingui. In altre parole, secondo gli abitanti del Québec era ammissibile mettere fuori legge le insegne unilingui in inglese; la cosa era giustificata dalla necessità di proteggere, localmente, la lingua francese. Questo significa, presumibilmente, che in un'altra provincia le restrizioni legali sulla lingua delle insegne potrebbero benissimo essere invalidate (per ragioni completamente diverse). Il provvedimento sulle insegne, fra l'altro, è ancora in vigore nel Québec grazie a un articolo della Carta che in certi casi consente ai parlamenti locali di sospendere per un periodo limitato le sentenze dei tribunali.

e i diritti degli aborigeni, che possono essere viste come concessioni di certi poteri a certe collettività, ma sono i due temi che ho prescelto a dominare la coscienza pubblica.

La cosa non è accidentale. Oggi questi due tipi di norme sono molto comuni in quei pacchetti di diritti ben consolidati che formano la base della revisione giudiziaria, e in questo senso il mondo occidentale, e forse il mondo intero, sta seguendo il precedente americano. Gli americani sono stati i primi a scrivere, e a premunire da ogni attacco, una dichiarazione dei diritti; l'hanno fatto mentre ratificavano la loro costituzione, e ne hanno fatto una condizione del suo buon esito. Si potrebbe sostenere che non avevano le idee del tutto chiare sulla revisione giudiziaria, intesa come metodo per garantire i diritti in questione; ma la revisione divenne rapidamente prassi. I primi emendamenti proteggevano gli individui, e qualche volta i governi degli stati,<sup>30</sup> dalle intrusioni del nuovo governo federale; fu solo dopo la Guerra civile, nel periodo del trionfo della Ricostruzione, e soprattutto col Quattordicesimo emendamento, che chiedeva un "uguale protezione" per tutti i cittadini soggetti alle leggi, che la non discriminazione divenne un tema centrale della revisione giudiziaria. Oggi però questo tema sta allo stesso livello della norma più antica, quella della difesa dei diritti individuali, e nella coscienza pubblica forse la precede.

Per diversi abitanti del "Canada inglese" una società politica, facendo propri certi scopi collettivi, ri-

<sup>30</sup> Per esempio il Primo emendamento, che vieta al Congresso di introdurre una qualsiasi religione ufficiale, in origine non era destinato a separare la chiesa e lo stato in quanto tali. Entrò in vigore in un'epoca nella quale molti stati avevano una chiesa ufficiale, ed era chiaramente destinato a impedire che il nuovo governo federale interferisse con queste soluzioni locali o le annullasse. Fu solo in seguito, dopo il Quattordicesimo emendamento, che queste restrizioni imposte al governo federale furono estese, seguendo la cosiddetta "dottrina dell'incorporazione", a tutti i governi, a qualsiasi livello.

schia di andare contro tutti e due questi articoli fondamentali della nostra Carta, e anzi di qualsiasi dichiarazione dei diritti accettabile. Innanzitutto uno scopo collettivo può imporre ai comportamenti individuali delle limitazioni che violano i diritti della persona; e per molti canadesi non francofoni, sia nel Québec sia altrove, tale paventata eventualità si è già materializzata con le leggi linguistiche di questo stato. La legislazione del Québec infatti stabilisce, come ho già ricordato, a che tipo di scuola i genitori possono mandare i loro figli, e proibisce – è l'esempio più noto – certi tipi di insegna commerciale. Per la verità quest'ultima norma era stata cassata dalla Corte suprema in quanto contraria non solo alla Dichiarazione dei diritti del Québec ma anche alla Carta, ed è tornata in vigore solo grazie a una clausola di quest'ultima che permette, in certi casi, agli organi legislativi di sospendere le decisioni dell'ordine giudiziario relative alla Carta stessa (la cosiddetta *notwithstanding clause*).

In secondo luogo, l'adozione di certi scopi collettivi in nome di un gruppo nazionale potrebbe essere considerata intrinsecamente discriminatoria, anche se la violazione dei diritti individuali non fosse possibile. Nel mondo moderno accade, invariabilmente, che non tutti i cittadini che vivono sotto una certa giurisdizione appartengano al gruppo nazionale che viene così favorito, e si potrebbe pensare che ciò provochi già di per sé una discriminazione. Ma anche a prescindere da questo, è probabile che il perseguimento di un fine di gruppo porti a trattare in modo diverso chi è membro del gruppo e chi non lo è. Un esempio: la legge 101 sulla scuola vieta (grosso modo) ai francofoni e agli immigrati di iscrivere i figli in scuole di lingua inglese, mentre lo consente ai canadesi anglofoni.

Questa sensazione di uno scontro fra la Carta e la politica di base del Québec è stata una delle ragioni

dell'opposizione del resto del Canada all'accordo del lago Meech. Quello che preoccupava era la clausola della società distinta, e la richiesta generale era che un emendamento "proteggesse" la Carta da tale clausola o almeno le desse la precedenza su di essa. In questa opposizione c'era sicuramente anche una certa dose di pregiudizio vecchio stile contro il Québec, ma c'era anche una motivazione filosofica seria che qui dobbiamo articolare.

Coloro che sostengono che i diritti individuali vengono sempre per primi e debbono (accompagnati da misure contro la discriminazione) avere la precedenza sui fini collettivi, parlano spesso da un punto di vista liberale che nel mondo angloamericano è diventato sempre più comune. Questo punto di vista è nato, ovviamente, negli Stati Uniti, e recentemente è stato elaborato e difeso da alcuni dei migliori filosofi e giuristi di quel paese, fra i quali John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackermann e altri.<sup>31</sup> Le formulazioni dell'idea principale variano, ma quella che forse riassume più chiaramente il punto per noi pertinente è stata espressa da Dworkin in un breve articolo intitolato *Liberalismo*.<sup>32</sup>

Dworkin distingue due tipi di impegno morale. Tutti noi abbiamo delle idee sugli scopi della vita, su cosa costituisca una vita degna per la quale noi stessi e gli altri dovremmo lottare; ma riteniamo anche di essere tenuti a trattarci l'un l'altro in modo equo e uguale, indipendentemente dall'idea che abbiamo dei nostri scopi. Possiamo chiamare "procedurale" il secondo impegno, mentre gli impegni che riguardano gli

<sup>31</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, cit.; e Id., *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, "Philosophy & Public Affairs", 14, 1985, pp. 223-251; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, cit., e *Liberalism*, in *Public and Private Morality*, a cura di Stuart Hampshire, Cambridge University Press, Cambridge 1978; Bruce Ackermann, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980.

<sup>32</sup> Ronald Dworkin, *Liberalism*, cit.

scopi della vita sono "sostantivi". Dworkin afferma che è liberale quella società che, in quanto società, non fa sua una determinata visione sostantiva dei fini della vita e che è, invece, unita intorno a un forte impegno procedurale a trattare tutti con uguale rispetto. La ragione per cui il corpo politico in quanto tale non può sposare una posizione sostantiva – per esempio non può consentire che fra i fini della legislazione ci sia quello di rendere gli uomini virtuosi, in un qualche senso di questo termine – è che ciò comporterebbe una violazione della sua norma procedurale; l'eterogeneità delle società moderne, infatti, è tale che inevitabilmente alcuni aderirebbero alla concezione della virtù che venisse favorita, e altri no. I primi potrebbero essere in maggioranza e anzi molto probabilmente lo sarebbero, perché in caso contrario una società democratica non farebbe sua, verosimilmente, la loro visione; quest'ultima, tuttavia, non sarebbe la visione di tutti, e adottando tale posizione sostantiva la società non tratterebbe con uguale rispetto la minoranza disidente. In realtà le direbbe: "agli occhi di questo corpo politico le vostre idee hanno meno valore di quelle dei vostri compatrioti più numerosi".

Alla base di questa visione del liberalismo, che ha le sue radici nel pensiero di Immanuel Kant, ci sono assunzioni filosofiche molto profonde. Tra le altre cose, questa è una visione per la quale la dignità umana consiste in larga misura nell'autonomia, cioè nella capacità di ogni persona di farsi da sé un'idea della vita buona. La dignità di una persona è associata non tanto a una particolare concezione della vita buona, tale che allontanandosene uno sminuirebbe la propria dignità, quanto al potere di considerare e adottare questa o quella concezione per conto proprio. Noi non rispettiamo allo stesso modo questo potere in tutti i soggetti se poniamo, ufficialmente, l'esito delle deliberazioni di alcuni al di sopra dell'esito di quelle di altri; una società liberale deve rimanere neutrale riguardo

alla vita buona e limitarsi a garantire che i cittadini, quali che siano le loro opinioni, si trattino equamente l'uno con l'altro, e che lo stato tratti tutti allo stesso modo.

La popolarità di tale concezione dell'agente umano, visto soprattutto come soggetto di scelte autodeterminanti o autoespressive, contribuisce a spiegare la forza di questo modello di liberalismo; ma dobbiamo anche considerare che esso è stato sostenuto, con grande forza e intelligenza, da alcuni pensatori "liberal" degli Stati Uniti, e proprio nel contesto delle dottrine costituzionali della revisione giudiziaria.<sup>33</sup> Perciò non sorprende che si sia molto diffusa, ben al di là di coloro che potrebbero sottoscrivere una filosofia specificatamente kantiana, l'idea che in una società liberale non ci sia posto per una nozione pubblica del bene. È, come ha detto Michael Sandel, la concezione della "repubblica procedurale", che negli Stati Uniti ha un'influenza molto forte sulla prassi politica e ha contribuito a dare sempre più peso alla revisione giudiziaria sulla base del dettato costituzionale a spese del processo politico ordinario, quello della costruzione di maggioranze finalizzate all'azione legislativa.<sup>34</sup>

Ma una società con fini collettivi come quelli del Québec viola questo modello. I governi del Québec partono da un assioma: il fatto che la cultura francese sopravviva e fiorisca nel loro stato è un bene. La società politica non è neutrale rispetto a coloro che vogliono restare fedeli alla cultura degli antenati e coloro che vorrebbero rompere con essa in nome di un autonomo sviluppo individuale. Ora, si potrebbe anche sostenere che è possibile, dopo tutto, adattare un fine

<sup>33</sup> Vedi per esempio gli argomenti esposti da Lawrence Tribe in *Abortion: The Clash of Absolutes*, Norton, New York 1990.

<sup>34</sup> Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, "Political Theory", 12, 1984, pp. 81-96.

come la *survivance* a una società liberale procedurista: potremmo, per esempio, considerare la lingua francese una risorsa collettiva che i singoli possono desiderare di usare, e quindi cercare di salvaguardarla, così come si fa per il verde o per l'aria pura. Ma questo argomento non rende conto per intero della forza delle politiche finalizzate alla sopravvivenza. Non si tratta soltanto di avere la lingua francese a disposizione di tutti coloro che potrebbero sceglierla (cosa che potremmo considerare lo scopo di alcune leggi federali sul bilinguismo degli ultimi vent'anni); si deve anche garantire che qui, in futuro, esista una comunità di persone che vorranno sfruttare questa possibilità di usare la lingua francese. Le politiche di sopravvivenza cercano di *creare* attivamente dei membri di tale comunità, per esempio assicurandosi che le generazioni future continuino a considerarsi francofone. Non c'è modo di interpretare queste leggi come una semplice fornitura di alcuni servizi a persone già esistenti.

Perciò la gente del Québec, e con essa tutti coloro che danno un'analoga importanza a questo tipo di fine collettivo, opta tendenzialmente per un modello di società liberale alquanto diverso. Essa ritiene che una società possa organizzarsi intorno a una definizione della vita buona senza per questo sminuire coloro che personalmente non condividono questa definizione; là dove la natura del bene richiede che esso venga perseguito in comune, il bene diventa, perciò stesso, un problema politico e pubblico. Secondo questa concezione una società liberale si dimostra tale per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la definizione pubblica del bene, e soprattutto per i diritti che accorda a ognuno dei suoi membri. Oggi, però, i diritti in questione sono identificati con quelli, fondamentali e cruciali, che sono riconosciuti come tali fin dagli inizi della tradizione liberale: diritto alla vita, alla libertà personale, a pro-

cessi regolari, libertà di parola e di pratica religiosa e così via. Secondo questo modello si corre il rischio di perdere di vista un confine essenziale, quando si parla di diritti fondamentali a proposito del fatto di poter avere cose come insegne commerciali nella lingua che si predilige. Dobbiamo distinguere, da un lato, le libertà fondamentali, quelle che non dovrebbero mai essere violate e perciò vanno garantite fino a renderle inattaccabili, e dall'altro privilegi e immunità che sono sì importanti ma possono essere revocati o limitati (anche se ci vuole una ragione molto forte per farlo) per ragioni di interesse pubblico [*public policy*].

Per questa posizione una società con fini collettivi forti può essere liberale purché sappia rispettare la diversità, soprattutto quando ha a che fare con persone che non condividono i suoi fini comuni, e sappia salvaguardare in modo adeguato i diritti fondamentali. Il perseguimento di tutti questi obiettivi genererà, sicuramente, tensioni e difficoltà, ma non è impossibile, e in linea di principio i problemi non sono più gravi di quelli a cui va incontro qualsiasi società liberale che debba conciliare, per esempio, la libertà e l'uguaglianza, o la prosperità e la giustizia.

Abbiamo qui due interpretazioni incompatibili della società liberale, e una delle grandi fonti delle attuali discordanze è che nell'ultimo decennio queste due interpretazioni si sono scontrate frontalmente. Quella resistenza alla "società distinta" che chiedeva di dare la precedenza alla Carta veniva, in parte, da un atteggiamento procedurista sempre più diffuso nel Canada anglofono; per chi accettava questo punto di vista, attribuire a un governo lo scopo di promuovere il Québec come società distinta significava riconoscere un fine collettivo, e una simile mossa doveva essere neutralizzata subordinandola alla Carta già in vigore. Ma dal punto di vista del Québec il tentativo di imporre un modello procedurale di liberalismo non solo avrebbe privato, almeno in parte, la clausola della

società distinta della sua forza di regola interpretativa, ma rivelava un rifiuto del modello di liberalismo sul quale il Québec stesso era fondato. Ognuna delle due società percepì l'altra in modo distorto nel corso di tutto il dibattito sull'accordo del lago Meech; ma in questo ognuna percepiva l'altra con precisione – e quello che vedeva non le piaceva. Il resto del Canada vedeva che la clausola della società distinta legittimava dei fini collettivi; il Québec vedeva che il tentativo di dare la precedenza alla Carta imponeva una forma di società liberale che gli era estranea, e alla quale esso non si poteva adattare senza rinunciare alla propria identità.<sup>35</sup>

Ho scavato a fondo in questo caso perché mi sembra che illustri molto bene i problemi fondamentali. C'è una forma di politica dell'uguale rispetto, custodita come una reliquia da un certo tipo di liberalismo dei diritti, che è inospitale verso la differenza perché a) tiene ferma l'applicazione uniforme delle regole che definiscono i diritti e b) vede con sospetto i fini collettivi. Ciò non significa, naturalmente, che tale modello cerchi di abolire le differenze culturali; sarebbe un'accusa assurda. Ma lo definisco inospitale verso la differenza perché non sa trovare un posto per ciò a cui veramente aspirano i membri delle società distinte, cioè la sopravvivenza, che b) è un fine collettivo, e a) richiederà quasi inevitabilmente qualche variazione, da un contesto culturale all'altro, nel tipo di leggi che consideriamo ammissibili. Il caso del Québec lo dimostra chiaramente.

Ritengo che questa forma di liberalismo sia colpevole dell'accusa che le viene rivolta dai sostenitori della politica della differenza; ma per fortuna esistono altri modelli di società liberale che su a) e b) assumono

<sup>35</sup> Vedi Guy Laforest, *L'esprit de 1982*, in *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, (a cura di) Louis Balthasar, Guy Laforest e Vincent Lemieux, Septentrion, Québec 1991.

posizioni diverse. Queste forme, ovviamente, chiedono ancora che *certi* diritti vengano invariabilmente difesi (per esempio è impensabile che le differenze culturali possano modificare l'applicazione dell'*habeas corpus*); ma distinguono tali diritti fondamentali dall'ampia gamma delle immunità e delle presunzioni di trattamento uniforme che sono nate nella cultura contemporanea della revisione giudiziaria. Sono disposte a commisurare l'importanza di certi tipi di trattamento uniforme rispetto alla sopravvivenza culturale, e a volte optano per la seconda. Perciò non sono, in ultima analisi, dei modelli procedurali di liberalismo, ma si fondano in maniera rilevante su giudizi concernenti ciò in cui consiste una vita buona – giudizi in cui l'integrità delle culture riveste un posto importante.

Anche se qui non posso argomentare la mia posizione, è chiaro che io tendo ad appoggiare questo tipo di modello. Ma oggi, indiscutibilmente, sono sempre più numerose le società che scoprono di essere multiculturali, nel senso che comprendono più comunità culturali decise a sopravvivere. Nel mondo moderno la rigidità del liberalismo procedurale può diventare rapidamente impraticabile.

## V

Dunque la politica dell'uguale rispetto, almeno in questa variante più ospitale, può essere assolta dall'accusa di omogeneizzare le differenze. C'è però un altro modo di formulare tale accusa che è più difficile da respingere – ma forse, così formulata, essa non sarebbe affatto da respingere, come ora cercherò di sostenere.

L'accusa alla quale penso è provocata da una tesi che viene proposta, a volte, in difesa del liberalismo "cieco alle differenze", cioè che esso offre un terreno neutrale sul quale possono incontrarsi e coesistere per-

sone di tutte le culture. Stando a questa tesi prima è necessario fare un certo numero di distinzioni – per esempio fra ciò che è pubblico e ciò che è privato, o fra politica e religione – e solo dopo averle fatte è possibile relegare le differenze oggetto di disputa in una sfera che non interferisce con la politica.

Ma controversie come quella sui *Versetti satanici* di Salman Rushdie dimostrano quanto sia errata questa posizione. Per la maggioranza dell'Islam è impensabile separare la politica e la religione in quel modo che a noi, nelle società liberali occidentali, appare scontato. Il liberalismo non è un possibile terreno d'incontro per tutte le culture, è l'espressione politica di un certo insieme di culture e appare del tutto incompatibile con altri insiemi. Inoltre – e molti musulmani ne sono perfettamente consapevoli – il liberalismo occidentale non è tanto un'espressione di quell'atteggiamento laico e postreligioso che è così popolare fra gli *intellettuali liberali* quanto una filiazione organica del cristianesimo; tale appare, almeno, dal punto di vista alternativo dell'Islam. La divisione fra chiesa e stato risale ai primissimi tempi della civiltà cristiana; le forme antiche di separazione erano molto diverse dalle nostre, ma la base degli sviluppi moderni era già stata posta. Lo stesso termine *secolare* apparteneva in origine al vocabolario cristiano.<sup>36</sup>

Tutto questo per dire che il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale. Il liberalismo è anche un credo militante, e sia la variante ospitale da me adottata, sia le sue forme più rigide hanno degli steccati da innalzare. Ci saranno delle variazioni quando si tratta di applicare l'intero elenco dei diritti, ma non di fronte all'incitamento all'assas-

<sup>36</sup> Questo punto è stato argomentato molto bene da Larry Siedentop in *Liberalism: The Christian Connection*, "Times Literary Supplement", 24-30 marzo 1989, p. 308. Anch'io ho discusso questi problemi in *The Rushdie Controversy*, "Public Culture", 2, n. 1, autunno 1989, pp. 118-122.

sinio. Tuttavia non dobbiamo vedere una contraddizione in questo; in politica simili distinzioni sostanziali sono ineludibili, e almeno un liberalismo, quello non procedurale che ho descritto sopra, è pienamente disposto ad accettare questo fatto.

Ciò non toglie che la controversia continui a essere fonte di disturbo. Lo è per una ragione che ho già ricordato: tutte le società stanno diventando sempre più multiculturali, e nello stesso tempo più porose – anzi queste due trasformazioni procedono di pari passo ("porose" significa che sono più aperte alle migrazioni multinazionali, che sono più numerosi i loro membri che vivono la vita della diaspora e hanno il proprio centro altrove). In una simile situazione c'è qualcosa di imbarazzante nel rispondere semplicemente: "Noi, qui, facciamo così". E la risposta che si deve dare davanti a casi come quello di Rushdie, nei quali il "facciamo così" riguarda questioni come il diritto alla vita e la libertà di parola; ma l'imbarazzo nasce dal fatto che c'è un numero considerevole di cittadini i quali appartengono anche loro a quella cultura che mette in questione il nostro orizzonte filosofico. E abbiamo il difficile compito di tener conto del loro senso di marginalizzazione senza compromettere i nostri principi politici fondamentali.

E qui arriviamo alla questione del multiculturalismo così come viene spesso dibattuta oggi, cioè mettendo in primo piano le imposizioni di certe culture su certe altre e la presunzione di superiorità che ne è il motore. Le società liberali occidentali sono considerate sommamente colpevoli in questo senso, in parte per il loro passato coloniale e in parte perché marginalizzano quei segmenti della loro popolazione che provengono da altre culture, e in questo contesto la risposta "Noi, qui, facciamo così" può apparire rozza e insensibile. E anche se, per la natura stessa della cosa, qui il compromesso è pressoché impossibile – l'omicidio o si vieta o si permette – l'atteggiamento che

la risposta presuppone è sentito come sprezzante; e spesso, in verità, questa impressione è corretta. Torniamo così al problema del riconoscimento.

Nel paragrafo precedente l'oggetto del contendere non era il riconoscimento di un uguale valore – o almeno, non in un senso forte; era se ammettere la sopravvivenza culturale come scopo legittimo, se concedere che fosse legittimo prendere in considerazione fini collettivi nella revisione giudiziaria, o in altri progetti politico-sociali importanti. Si chiedeva di permettere, entro limiti ragionevoli, che le culture difendessero se stesse; ma qui stiamo considerando un'altra richiesta, quella che tutti *riconoscano* l'uguale valore di culture diverse; la richiesta di non lasciarle soltanto sopravvivere, ma di prendere atto che sono preziose.

Come intendere questa richiesta? In un certo senso essa è già operante, in una forma inarticolata, da diverso tempo. Sono ben più di cento anni che le politiche nazionalistiche traggono impulso, in parte, dalla sensazione di certi popoli di essere disprezzati, o rispettati, da chi li circonda; e le società multinazionali possono andare a pezzi perché, o soprattutto perché, manca il riconoscimento (chiaramente percettibile) dell'uguale valore di un gruppo da parte di un altro. A mio parere è questo che sta accadendo oggi in Canada – anche se la mia diagnosi sarà sicuramente contestata da qualcuno. E sulla scena internazionale l'ipersensibilità di certe società, in teoria chiuse, all'opinione mondiale – evidenziata dalle loro reazioni ai dati raccolti, per esempio, da Amnesty International, o dai loro tentativi di costruire, attraverso l'UNESCO, un nuovo ordine mondiale dell'informazione – attesta l'importanza del riconoscimento esterno.

Ma tutto questo è ancora *an sich* e non *für sich*, per usare un gergo hegeliano. Gli stessi protagonisti sono spesso i primi a negare di essere mossi da simili considerazioni e invocano invece altri moventi, come la

disuguaglianza, lo sfruttamento e l'ingiustizia. Sono pochissimi, per esempio, gli indipendentisti del Québec disposti ad ammettere che ciò che li porta a lottare è soprattutto la mancanza di un riconoscimento da parte del Canada inglese.

Il fatto nuovo, perciò, è che oggi la richiesta di riconoscimento è esplicita; ed è stata resa tale, nel modo che ho indicato sopra, dalla diffusione dell'idea che è il riconoscimento a formarci. Possiamo dire che grazie a questa idea oggi il misconoscimento è salito di grado, diventando un danno che può essere messo, senza esitazioni di sorta, allo stesso livello di quelli citati nel capoverso precedente.

Uno degli autori chiave di questa transizione è sicuramente il defunto Frantz Fanon, che nel suo influente *Les damnés de la Terre*<sup>37</sup> ha sostenuto che la principale arma dei colonizzatori è stata l'imposizione della loro immagine dei colonizzati sui popoli sottomessi; questi ultimi, per liberarsi, devono innanzitutto purgarsi di tale avvilita immagine di sé. Secondo Fanon la via che conduce a questa libertà è una violenza pari alla violenza originaria dell'imposizione straniera; non tutti coloro che hanno ripreso le sue idee lo hanno seguito anche in questo, ma il concetto di una lotta per cambiare l'immagine di sé che ha luogo sia dentro il sottomesso sia contro il dominatore ha trovato un'applicazione vastissima, fino a diventare un'idea cruciale di certe correnti femministe nonché un elemento molto importante del dibattito contemporaneo sul multiculturalismo.

Il luogo principale di questo dibattito è, in senso ampio, il mondo dell'istruzione, e un suo punto focale importante è costituito dai dipartimenti umanistici delle università, nei quali circola la richiesta di modificare, ampliare o cancellare il "canone" degli autori

<sup>37</sup> Maspero, Paris 1961; tr. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1975.

più accreditati in quanto quello attualmente in auge è formato quasi esclusivamente da "maschi bianchi morti". Si dovrebbe fare posto alle donne e a persone di razza o cultura non europea. Un secondo punto focale è la scuola secondaria, dove si sta cercando, per esempio, di mettere a punto dei programmi afrocentrici per gli allievi delle scuole prevalentemente nere.

La ragione, o almeno la ragione principale, per cui si propongono questi cambiamenti non è che a tutti gli studenti potrebbe venire a mancare qualcosa d'importante per l'esclusione di un certo sesso, o di certe razze e culture, ma che le donne e gli studenti dei gruppi svantaggiati ricevono, direttamente o per omissione, un'immagine di sé che li sminuisce, come se ogni creatività e ogni valore appartenessero, intrinsecamente, ai maschi di origine europea. Perciò l'ampliamento e cambiamento del curriculum è necessario non tanto per assicurare a tutti una cultura meno ristretta, quanto per dare a chi finora è stato escluso il riconoscimento che gli è dovuto. La premessa di fondo di queste richieste è che il riconoscimento forgia l'identità, e la forgia, in particolare, in senso fanoniano: i gruppi dominanti tendono a consolidare la propria egemonia inculcando nei soggiogati un'immagine di inferiorità. Perciò la lotta per la libertà e l'uguaglianza deve passare per una revisione di tale immagine, e i programmi multiculturali sono visti come un aiuto a questo processo di revisione.

La logica – raramente espressa in modo chiaro – che sta dietro alcune di tali richieste sembra dipendere dal postulato che si deve uguale rispetto a tutte le culture; è una logica che emerge dalla natura delle critiche rivolte agli ideatori dei programmi tradizionali. La tesi di fondo di queste critiche è che i giudizi di valore sui quali, in teoria, tali programmi si basavano erano, in realtà, viziati da ristrettezza mentale e insensibilità, o peggio ancora dal desiderio di degradare gli esclusi. Ne consegue che in assenza di questi fat-

tori di distorsione dei veri giudizi di valore, condotti su opere diverse, metterebbero tutte le culture più o meno sullo stesso piano. L'attacco, naturalmente, può venire anche da un punto di vista più radicale, neo-nietzscheano, che metta in questione lo stesso statuto dei giudizi di valore in quanto tali, ma in mancanza di questo passo estremo (sulla cui coerenza ho dei dubbi) mi sembra che si debba parlare di una presunzione di uguale valore.

Qui vorrei sostenere che c'è qualcosa di valido in questa presunzione, che però non è affatto aporetica e comporta una sorta di atto di fede. Essa postula (presuntivamente) che tutte quelle culture umane che hanno animato intere società per un lasso di tempo considerevole abbiano qualcosa di importante da dire a ogni essere umano. Ho scelto questa formulazione per escludere sia ambienti culturali particolari all'interno di una società sia brevi fasi di una grande cultura. Non c'è motivo di credere che, per esempio, le diverse forme d'arte di una cultura data debbano avere tutte lo stesso valore, o un valore comunque considerevole; e ogni cultura può attraversare una fase di decadenza.

Ma quando definisco "presuntiva" questa tesi intendo dire che è un'ipotesi di partenza con la quale dovremmo accostarci allo studio di qualsiasi altra cultura; la sua validità va dimostrata in concreto attraverso lo studio effettivo della cultura altra. In verità, se questa è abbastanza diversa dalla nostra potremmo avere una nozione *ex ante* quanto mai nebulosa di quali siano i suoi contributi validi; infatti se una cultura ci è sufficientemente lontana la sua stessa idea di valore ci apparirà strana e aliena. Accostarsi, poniamo, a un raga coi presupposti di valore impliciti nel clavicembalo ben temperato significherebbe non capirne mai nulla; è necessaria quella che Gadamer ha chiamato "fusione degli orizzonti". Dobbiamo imparare a muoverci in un orizzonte più ampio, entro il

quale ciò che prima era lo sfondo, dato per scontato, delle nostre valutazioni può essere riclassificato come una delle possibilità esistenti, insieme allo sfondo (diverso) della cultura che ci era prima estranea. La "fusione degli orizzonti"<sup>38</sup> opera attraverso lo sviluppo di nuovi vocabolari comparativi grazie ai quali possiamo articolare questi contrasti;<sup>39</sup> per cui se e quando, alla fine, troviamo un supporto fattuale alla nostra ipotesi iniziale, ciò accade sulla base di una comprensione di che cosa sia "valore" che non potevamo assolutamente avere all'inizio. Siamo arrivati a un giudizio anche attraverso una trasformazione dei nostri criteri.

Si può sostenere che dobbiamo una presunzione di questo tipo a tutte le culture, e più avanti spiegherò su che cosa si potrebbe fondare una simile tesi. Da questo punto di vista il sospendere la presunzione può essere considerato frutto di puro e semplice pregiudizio o malevolenza; potrebbe addirittura equivalere alla negazione di un'uguale dignità. È possibile che ci sia questo, o qualcosa di simile, dietro le accuse lanciate dai difensori del multiculturalismo ai difensori del canone tradizionale; che i primi, supponendo che la riluttanza dei secondi ad ampliare il canone derivi da un miscuglio di pregiudizio e malevolenza, li accusino di postulare, arrogantemente, la propria superiorità sui popoli un tempo soggetti.

La nostra tesi presuntiva ci aiuterebbe a spiegare come mai le richieste del multiculturalismo partano dai principi, già affermati, della politica dell'uguale rispetto. Se il sospenderla equivale a una negazione

<sup>38</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1975, pp. 289-290; tr. it. Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983<sup>2</sup>, pp. 356-357.

<sup>39</sup> Ho discusso più dettagliatamente ciò che tutto questo implica in *Comparison, History, Truth, in Myth and Philosophy*, (a cura di) Frank Reynolds e David Tracy, State University of New York Press, Albany 1990; e *Understanding and Ethnocentricity, in Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

dell'uguaglianza, e se la mancanza di un riconoscimento ha conseguenze importanti per l'identità degli esseri umani, abbiamo dei buoni argomenti per insistere sulla sua universalizzazione come estensione logica della politica della dignità. Come tutti devono avere diritti civili uguali e diritti di voto uguali indipendentemente dalla razza o dalla cultura, così per tutti si dovrebbe presumere che la loro cultura tradizionale abbia valore. Ma questa estensione, per quanto sembri discendere logicamente dalle norme, generalmente accettate, dell'uguale dignità descritte nel secondo paragrafo, non si armonizza facilmente con esse perché mette in questione quella "cecità alle differenze" che sta al loro centro. E tuttavia sembra veramente discenderne, per quanto in modo non lineare.

Non sono sicuro che il chiedere questa presunzione come diritto sia giustificato; ma possiamo mettere da parte un simile problema perché la richiesta che viene avanzata pare molto più forte. L'idea è che un adeguato rispetto dell'uguaglianza esiga molto più della semplice presunzione che studi ulteriori ci faranno vedere le cose in questo modo, e che pretenda degli effettivi giudizi di uguale valore, relativi ai costumi e alle credenze delle culture altre. Tali giudizi appaiono impliciti nella richiesta di includere certe opere nel canone, e nella convinzione che ne segue che finora non vi siano state inserite solo per pregiudizio, malevolenza o desiderio di dominare. (È chiaro che *logicamente* la richiesta di inclusione può essere separata dalla tesi dell'uguale valore. La richiesta potrebbe suonare: "Includete queste opere, anche se possono essere inferiori, perché sono le nostre". Ma non è così che parla chi l'avanza.)

C'è però qualcosa di assolutamente sbagliato in una richiesta fatta in questa forma. Ha senso chiedere come diritto che ci si accosti a certe opere presumendo, nel modo descritto sopra, che abbiano va-

lore; ma non può aver senso chiedere come diritto un giudizio conclusivo e finale che stabilisca che il loro valore è grande, o uguale a quello delle opere di altri. In altre parole, se il giudizio di valore deve registrare qualcosa di indipendente dai nostri voleri e desideri non può essere dettato da un principio etico. Esaminando la cultura C o vi troveremo cose di grande valore o non ce le troveremo; ma chiederci di trovarle non ha molto più senso che chiederci di trovare la Terra rotonda o piatta, la temperatura dell'aria alta o bassa.

Ho detto queste cose in maniera un po' piatta, mentre, come tutti sanno, è in corso una vivace controversia sull'"oggettività" dei giudizi in questo campo e sul problema se anche qui ci sia una "verità della cosa" come quella che sembra esserci nella scienze della natura – o se, addirittura, l'"oggettività" sia un miraggio anche in tali scienze. Qui mi manca lo spazio per affrontare tale questione, che ho discusso altrove.<sup>40</sup> Non ho molta simpatia per queste forme di soggettivismo, che a mio parere sono pervase da una grande confusione; ma c'è anche una confusione di tipo speciale nell'invocarle in questo contesto. Il bersaglio morale e politico della protesta è costituito da certi giudizi di inferiorità ingiustificati che – così si dice – colpiscono le culture non egemoni. Ma se questi giudizi sono, in ultima analisi, solo una questione di volontà, non c'è più un problema di giustificazione. Non si pronunciano più, propriamente, dei giudizi che possano essere giusti o sbagliati: si esprime gradimento o mancato gradimento, si approva o si respinge un'altra cultura. In tal caso, però, la protesta dovrà cambiare bersaglio, investendo il rifiuto di dare la propria approvazione, e la validità o meno dei giudizi non avrà niente a che fare con tutto ciò.

<sup>40</sup> Si veda la prima parte di *Sources of the Self*, cit.; tr. it. cit.

A questo punto, però, l'atto con cui si dichiara che le creazioni di un'altra cultura hanno valore e quello con cui ci si dichiara dalla parte di quella cultura anche se le sue creazioni non sono poi così grandiose diventano indistinguibili. La differenza sta solo nell'etichetta. Eppure, normalmente il primo atto è visto come una genuina espressione di rispetto, mentre il secondo è spesso vissuto come un paternalismo insopportabile. I presunti beneficiari della politica del riconoscimento – coloro che potrebbero trarne un beneficio effettivo – tracciano una distinzione cruciale fra i due atti; sanno che quello che vogliono è rispetto, non condiscendenza. E qualsiasi teoria che cancelli questa distinzione crea, almeno *prima facie*, una distorsione di alcuni aspetti cruciali della realtà con cui pretende di confrontarsi.

In questo dibattito, in effetti, si invocano assai spesso teorie soggettiviste e neonietzscheane messe insieme frettolosamente, derivate in molti casi da Foucault o Derrida, le quali affermano che tutti i giudizi di valore si basano su criteri che in ultima analisi ci sono imposti e consolidano ulteriormente le strutture di potere. Dovrebbe essere chiaro perché in questo contesto proliferano teorie del genere; l'idea di un giudizio favorevole da fornire su richiesta non ha senso, a meno che qualcuna di esse non sia valida. Oltretutto il dare un simile giudizio su richiesta è un atto di una condiscendenza da togliere il fiato; nessuno potrebbe intenderlo seriamente come un atto di genuino rispetto. Ha più la natura di un finto rispetto, concesso per l'insistenza del presunto beneficiario, e implica oggettivamente un certo disprezzo per la sua intelligenza. I sostenitori delle teorie neonietzscheane cercano di sfuggire a questo groviglio di ipocrisie trasformando l'intero problema in una questione di potere e contropotere; ma allora non si tratta più di rispetto, si tratta di stare da una parte, di solidarietà. Questa però non è una soluzione soddisfacente, perché a chi si

schiera con una delle parti sfugge la motivazione essenziale di questo tipo di politica, che è proprio la ricerca di riconoscimento e rispetto.

Oltretutto, e anche se si potesse chiederlo, nella fase attuale l'ultima cosa che si vorrebbe dagli intellettuali eurocentrici è un giudizio positivo sul valore di culture che non hanno studiato approfonditamente. Un vero giudizio di valore presuppone, come abbiamo visto, la fusione degli orizzonti normativi; presuppone che lo studio dell'altro ci abbia trasformato al punto che non giudichiamo più solo coi nostri criteri originali. Un giudizio favorevole emesso prematuramente non sarebbe solo condiscendente, ma anche etnocentrico: parlerebbe bene dell'altro perché è come noi.

E qui c'è un altro problema, molto grave, per gran parte della politica del multiculturalismo: paradossalmente (ma forse dovremmo dire tragicamente) la richiesta perentoria di giudizi di valore favorevoli è omogeneizzante, perché implica che si possiedano già dei criteri per la formazione di questi giudizi. Ma in realtà i criteri che abbiamo sono quelli della civiltà nord-atlantica, per cui i nostri giudizi, implicitamente e inconsciamente, faranno rientrare a forza gli altri nelle nostre categorie – per esempio penseremo i loro “artisti” come creatori di “opere” che poi noi potremo includere nel nostro canone. La politica della differenza, invocando implicitamente i nostri criteri come metro di giudizio di tutte le civiltà e culture, può finire per rendere tutti uguali.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Troviamo le stesse assunzioni omogeneizzanti alla base della reazione negativa che molti hanno di fronte alle rivendicazioni di una superiorità della civiltà occidentale per qualche aspetto determinato, per esempio per le scienze naturali. Se tutte le culture hanno dato dei contributi di valore non è possibile che questi contributi siano identici, o anche che rappresentino lo stesso tipo di valore; chi se lo aspettasse sottovaluterebbe enormemente le differenze esistenti. Al limite, la presunzione dell'uguale valore immagina un universo in cui le varie culture si completano a vicenda con contributi di tipo molto diverso, e questa idea non solo è compatibile con dei giudizi di “superiorità sotto un certo aspetto”, ma li esige.

In questa forma la domanda di uguale riconoscimento è inaccettabile; ma la storia non finisce qui. I nemici del multiculturalismo presenti nelle università americane hanno individuato questo punto debole e l'hanno usato come pretesto per mettere da parte il problema. ma questa mossa non funziona. Una risposta come quella, attribuita a Bellow, che ho citato, sopra, cioè che saremo felici di leggere il Tolstoj zulu quando arriverà, mette a nudo gli abissi dell'etnocentrismo. Qui c'è, per cominciare, l'assunzione che l'eccellenza debba avere una forma a noi familiare: gli zulu debbono produrre un *Tolstoj*. E in secondo luogo si assume anche che il loro contributo sia ancora di là da venire: *quando* produrranno un Tolstoj... È chiaro poi che queste due assunzioni sono strettamente legate: così, se gli zulu devono produrre il nostro stesso tipo di eccellenza la loro sola speranza sta, ovviamente, nel futuro. Roger Kimball lo dice in modo più crudo: “Piaccia o no ai multiculturalisti, la scelta che ci sta davanti oggi non è quella fra una cultura occidentale ‘repressiva’ e un paradiso multiculturale, ma quella fra cultura e barbarie. La civiltà non è un dono, è una conquista – una fragile conquista, che ha un continuo bisogno di essere consolidata e difesa dagli assediati, interni ed esterni”.<sup>42</sup>

Deve pur esserci una via di mezzo fra la domanda, inautentica e omogeneizzante, di un riconoscimento di uguale valore da un lato e il murarsi da soli entro i propri criteri etnocentrici dall'altro. Le altre culture esistono, e dobbiamo vivere sempre più insieme, sia su scala mondiale sia, strettamente mescolati, in ogni singola società.

Quella che c'è è la presunzione di uguale valore che ho descritto sopra: un atteggiamento che prendiamo quando ci imbarchiamo nello studio dell'altro. Forse non c'è bisogno di chiedersi se sia una cosa che gli altri possono pretendere da noi, come loro diritto; potremmo anche chiederci soltanto se è in

<sup>42</sup> *Tenured Radicals*, “New Criterion”, gennaio 1991, p. 13.

questo modo che noi dobbiamo accostarci a loro.

È questo il modo, allora? Come si può fondare questa presunzione? Uno dei fondamenti che sono stati proposti è religioso. Herder, per esempio, aveva una visione della provvidenza divina per la quale tutta questa ricchezza di culture non era accidentale, ma era stata voluta per realizzare una più grande armonia. Io non posso mettere fuori legge questa visione; ma restando a un livello puramente umano, si può sostenere che è ragionevole supporre che quelle culture che hanno dato un orizzonte di significato a un gran numero di esseri umani, dai caratteri e dai temperamenti più diversi, per un lungo periodo di tempo – che hanno, in altre parole, dato espressione al loro senso del buono, del santo, del degno di ammirazione – possiedano quasi certamente qualcosa che merita da parte nostra ammirazione e rispetto, anche se è accompagnato da molte cose che dobbiamo aborrire e respingere. Ma forse possiamo dirlo anche in un altro modo: ci vuole una suprema arroganza per scartare *a priori* questa possibilità.

E forse, dopo tutto, qui è in gioco una questione morale. Ci basta avere il senso del limite della nostra parte nell'intera storia dell'uomo per accertare questa tesi presuntiva, e solo l'arroganza, o qualche difetto morale analogo, può privarcene. Ma quello che la tesi presuntiva ci chiede non è una serie di giudizi di uguale valore perentori e inautentici, è un'apertura a un tipo di studio culturale comparativo che produrrà delle fusioni, e quindi non potrà non spostare i nostri orizzonti. E soprattutto ci chiede di ammettere che siamo lontanissimi da quell'orizzonte ultimo nel quale il valore relativo delle varie culture potrebbe esserci evidente; il che significherebbe rompere come un'illusione della quale sono ancora prigionieri molti "multiculturalisti", insieme ai loro oppositori più accesi.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> C'è una critica interessantissima di entrambi gli schieramenti estremi (dalla quale, in questa discussione, ho preso molte cose) in Benjamin Lee, *Towards a Critical Internationalism* (di prossima pubblicazione).

## Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto\*

di Jürgen Habermas

Le moderne costituzioni derivano dall'idea giusrazionalistica che siano gli stessi cittadini a decidere autonomamente di riunirsi in una comunità di consociati giuridici liberi ed eguali. La costituzione pone in vigore esattamente quei diritti che essi devono reciprocamente riconoscersi se vogliono legittimamente disciplinare la loro convivenza con strumenti di diritto positivo. Con ciò vengono già presupposti i concetti di "diritto soggettivo" e di "persona giuridica individuale" quale titolare di diritti. Anche se il diritto moderno fonda rapporti statalmente sanciti di riconoscimento intersoggettivo, i diritti che ne derivano tutelano ogni volta la vulnerabile integrità di soggetti giuridici individualmente presi. Ciò che alla fine conta è tutelare questi soggetti individuali, anche se resta vero che l'integrità di ciascun singolo, in sede sia giuridica sia morale, dipende dall'intatta struttura dei rapporti di riconoscimento intersoggettivo. Ma una teoria dei diritti siffatta, dalla dichiarata prospettiva *individualistica*, è poi in grado di spiegarci quelle lotte di riconoscimento che sembrano ruotare sull'articolazione e affermazione di identità *collettive*?

Una costituzione può essere intesa come un progetto storico che ogni generazione di cittadini ricomincia a portare avanti. Nello stato democratico di di-

\* Saggio apparso anche in "Ragion Pratica", anno II, n. 3, 1994, pp. 132-165.

ritto il potere politico si esercita attraverso una *doppia* codificazione. La trattazione istituzionale dei problemi emergenti e la mediazione procedurale degli interessi devono potersi intendere anche come realizzazione di un sistema dei diritti.<sup>1</sup> Senonché nell'arena politica sono sempre attori collettivi quelli che si affrontano, disputando su scopi collettivi e sulla distribuzione di beni collettivi. Solo in tribunale e nel discorso giuridico sono direttamente in causa azionabili diritti individuali. Ma anche il diritto vigente, di fronte a bisogni e situazioni d'interesse nuove, vuole essere interpretato in maniera nuova. Questa disputa sull'interpretazione e attuazione di diritti storicamente insoddisfatti è una lotta su diritti legittimi in cui, ancora una volta, sono coinvolti attori collettivi che resistono al disconoscimento della loro dignità. In questa "lotta per il riconoscimento" si articolano – come ha dimostrato Axel Honneth – le esperienze collettive di una integrità violata.<sup>2</sup> La domanda è: possiamo conciliare questi fenomeni con una teoria dei diritti impostata in senso individualistico?

Le conquiste politiche del liberalismo e della socialdemocrazia, derivate dal movimento d'emancipazione borghese e dal movimento operaio europeo, suggeriscono una risposta affermativa. Entrambi i fenomeni hanno certo perseguito lo scopo di abolire la discriminazione di determinati gruppi e quindi la divisione classista della società. Tuttavia la lotta per l'emancipazione di quei collettivi cui erano negate *pari opportunità sociali di vita* si è dovunque compiuta, con il prevalere del riformismo social-liberale, attraverso la lotta dello stato sociale per universalizzare i diritti dei cittadini. Dopo la bancarotta del socialismo reale

<sup>1</sup> J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1992; it. it. L. Ceppa, *Fatti e norme*, Guerini e Associati ed., Milano 1996, cap. 3.

<sup>2</sup> A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1992.

dobbiamo anzi considerare questa prospettiva come l'unica via disponibile. La massa della popolazione deve poter vivere in una fondata aspettativa di sicurezza, giustizia sociale e benessere, a partire dal fatto che lo status del lavoro salariato dipendente viene integrato da diritti sociali di ripartizione e da diritti politici di partecipazione. Nel capitalismo, le diseguali condizioni sociali di vita devono essere compensate da una più giusta distribuzione dei beni collettivi. Questo scopo è senz'altro conciliabile con la teoria dei diritti, giacché i "*basic goods*" (nel senso di Rawls) o sono distribuiti individualmente (come denaro, tempo libero e servizi) oppure sono usati individualmente (come le infrastrutture di trasporto, sanità e scuola), e dunque possono essere concessi in forma di diritti individuali a prestazioni dello stato.

Sembra tuttavia – almeno all'apparenza – che il problema debba porsi altrimenti quando ci troviamo di fronte a pretese di riconoscimento che sono avanzate da identità collettive e mirano a equiparare *forme di vita culturali diverse*. Per queste pretese si battono oggi femministe, minoranze di società multiculturali, popoli in lotta per l'indipendenza nazionale, nonché quelle regioni ex coloniali che rivendicano sul piano internazionale l'equiparazione delle loro culture. E se davvero il riconoscimento di tradizioni e forme di vita marginalizzate – sia nel contesto di una cultura maggioritaria sia nella società mondiale dominata dall'Occidente – dipendesse da garanzie di *status* e di sopravvivenza? Dipendesse cioè da quel genere di *diritti collettivi* che fanno saltare l'idea tradizionale dello stato democratico di diritto, "liberale" in quanto ritagliato su diritti individuali?

A questa domanda Charles Taylor dà una risposta differenziata, che fa compiere un grosso passo avanti alla discussione. Come mostrano però gli interventi successivi, i suoi pensieri originali provocano anche delle critiche. Nel punto decisivo Taylor rimane am-

biguo. Egli differenzia tra loro due versioni dello stato democratico di diritto, definendole come liberalismo 1° e liberalismo 2°. Questa definizione suggerisce che la seconda versione, da lui preferita, implichi soltanto la correzione di una concezione inadeguata dei principi liberali. A ben vedere, tuttavia, la lettura di Taylor minaccia questi stessi principi, mettendo in questione il nucleo individualistico del moderno concetto di libertà.

### 1. La "politica del riconoscimento" di Taylor

Possiamo convenire sull'osservazione di Amy Gutmann, secondo cui "l'essere pienamente e pubblicamente riconosciuti come cittadini eguali può richiedere due forme di rispetto: a) il rispetto dell'identità irripetibile di ogni individuo, indipendentemente dal sesso, dalla razza o dall'etnia, e b) il rispetto di quelle attività, pratiche e modi di vedere il mondo che sono particolarmente apprezzati dai (o tipici dei) membri di gruppi svantaggiati, come le donne, gli asiatico-americani, gli afroamericani, i nativi americani e molti altri gruppi presenti negli Stati Uniti".<sup>3</sup> Lo stesso vale naturalmente per i *Gastarbeiter* [lavoratori ospiti] e gli stranieri nella Germania federale, per i croati in Serbia, i russi in Ucraina, i curdi in Turchia, così come per i disabili, gli omosessuali, eccetera. Questa richiesta di riconoscimento mira non tanto a eguagliare le condizioni sociali dell'esistenza, quanto a tutelare l'integrità delle forme di vita e delle tradizioni in cui si riconoscono i membri dei gruppi discriminati. Certo il misconoscimento culturale è quasi sempre legato a grossolane discriminazioni sociali, e le due cose

si potenziano a vicenda. Ciò che invece appare controverso è se la richiesta b) discenda dalla richiesta a) – cioè dal principio di pari rispetto per ciascun individuo –, oppure se queste due richieste, almeno in certe situazioni particolari, non debbano necessariamente confliggere.

Taylor dà per scontato che la salvaguardia delle identità collettive entri in conflitto con il diritto a pari libertà individuali – cioè con il concetto kantiano di *ursprüngliches Menschenrecht* [diritto originario dell'uomo] – tant'è vero che in caso di contrasto si deve decidere a quale delle due richieste si debba dare la precedenza. Taylor fonda la sua tesi sulla seguente considerazione. Siccome la richiesta b) chiede il rispetto di quelle particolarità da cui la richiesta a) sembra fare astrazione, il principio di pari trattamento dovrà farsi valere in programmi politici di senso contrario: per un verso in una politica rispettosa delle differenze culturali, per l'altro in una politica di universalizzazione dei diritti soggettivi. La prima deve bilanciare i costi che la seconda, nella forma di un livellante universalismo, sembrerebbe pretendere. Taylor enuncia questo contrasto – che, come vorrei dimostrare, egli non ha motivo di costruire – nei concetti del "buono" e del "giusto" che sono propri della teoria morale. Liberali come Rawls e Dworkin propongono un ordinamento giuridico eticamente neutrale, che assicuri a ciascuno pari opportunità nel perseguimento della sua personale concezione del bene. Per contro, comunitaristi come Taylor e Walzer contestano la neutralità etica del diritto, e possono quindi permettersi di pretendere dallo stato di diritto anche la promozione attiva di determinate concezioni della "vita buona".

Taylor si riferisce all'esempio canadese della minoranza francofona (che nella provincia del Québec costituisce peraltro la maggioranza). Essa pretende che si conceda al Québec – all'interno della nazione – il diritto di formare una società *sui generis*; questa so-

<sup>3</sup> A. Gutman, *Introduzione* a Ch. Taylor, *Multiculturalismo*, con contributi di A. Gutmann, S.C. Rockefeller, M. Walzer e S. Wolf, tr. it. G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993, pp. 18-19.

cietà dovrebbe tutelare localmente l'integrità della sua forma di vita (di contro alla cultura maggioritaria anglosassone) attraverso regole che per esempio vietino alla popolazione francofona e agli immigranti di iscrivere i propri bambini alle scuole inglesi, oppure che impongano il francese sia come lingua di lavoro (in aziende con più di cinquanta impiegati) sia come lingua commerciale. A questi "fini collettivi" una teoria dei diritti pensata nella sua prima versione dovrebbe decisamente opporsi: una società con fini collettivi come quelli del Québec viola il modello del liberalismo 1°, ritagliato sui diritti individuali. "Secondo questo modello si corre il rischio di perdere di vista un confine essenziale quando si parla di diritti fondamentali a proposito del fatto di poter avere cose come insegne commerciali nella lingua che si predilige. Dobbiamo distinguere, da un lato, le libertà fondamentali, quelle che non dovrebbero mai essere violate e perciò vanno garantite fino a renderle inattaccabili, e dall'altro privilegi e immunità che sono sì importanti ma possono essere revocati o limitati (anche se ci vuole una ragione molto forte per farlo) per ragioni d'interesse pubblico [*public policy*]."<sup>4</sup> Taylor propone perciò un contromodello che – legittimando in certe circostanze una limitazione dei diritti fondamentali per far sopravvivere forme di vita, o culture, minacciate – autorizza programmi politici che intenzionalmente vogliono "creare attivamente dei membri di tale comunità, per esempio assicurandosi che le generazioni future continuino a considerarsi francofone. Non c'è modo d'interpretare queste leggi come una semplice fornitura di certi servizi a persone già esistenti".<sup>5</sup>

Anzitutto, questa presunta inconciliabilità viene sostenuta da Taylor presentando una "teoria dei diritti"

<sup>4</sup> Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, nel presente volume a p. 47.

<sup>5</sup> Ivi, p. 46.

ti" nella versione insufficiente del cosiddetto liberalismo 1°. In secondo luogo, egli né inquadra con chiarezza il caso canadese né mette bene a fuoco le sue dimensioni giuridiche. Prima però di affrontare questi ultimi due punti, vorrei dimostrare che una "teoria dei diritti" correttamente intesa non è affatto cieca nei confronti delle differenze culturali.

Liberalismo 1° è per Taylor quella teoria secondo cui a tutti i consociati vengono garantite, sotto forma di diritti fondamentali, eguali libertà soggettive: in caso di conflitto i tribunali decidono quali diritti spettano a chi. Ma così il principio dell'eguale rispetto si esprimerebbe soltanto in quell'autonomia giuridica di cui l'individuo si serve per realizzare un proprio progetto di vita. Questa lettura del sistema dei diritti rimane *paternalistica* in quanto dimezza il concetto di autonomia. Essa trascura il fatto che i destinatari del diritto possono acquistare autonomia (in senso kantiano) solo nella misura in cui possono intendersi anche come gli autori delle leggi cui si assoggettano in quanto privati. Il liberalismo 1° misconosce la *cooriginarietà* di autonomia privata e autonomia pubblica. Non si tratta qui di una integrazione meramente estrinseca dell'autonomia privata, bensì di una connessione interna e concettualmente necessaria. In fin dei conti, i soggetti giuridici privati non potrebbero neppure godere di pari libertà individuali se prima non stabilissero chiaramente – esercitando insieme la loro autonomia civica – quali siano i loro interessi e criteri legittimi, nonché gli aspetti rilevanti con cui trattare in maniera eguale l'eguale e in maniera diseguale il diseguale.

Se noi prendiamo sul serio questo legame *interno* tra stato di diritto e democrazia, allora diventa subito chiaro perché il "sistema dei diritti" non possa essere cieco né verso le condizioni sociali diseguali né verso le differenze culturali. Il daltonismo che affligge la lettura dei diritti nel liberalismo 1° scompare non appe-

na si riconosca anche ai titolari dei diritti individuali una identità *intersoggettivamente* concepita. Le persone (quindi anche i soggetti giuridici) acquistano identità solo tramite socializzazione.<sup>6</sup> Se ciò è vero, una teoria dei diritti rettamente intesa richiederà comunque una “politica di riconoscimento” che tuteli l’integrità dell’individuo anche riguardo al nesso di vita costitutivo della sua identità. A questo fine non c’è nessun bisogno di elaborare “contromodelli” che partano da una diversa prospettiva normativa per correggere il taglio individualistico del sistema dei diritti. Basta realizzare fino in fondo questo stesso sistema. E certo sarebbe difficile pensare a questa realizzazione prescindendo dai movimenti sociali e dalle lotte politiche.

È ciò che ci insegna per esempio la storia del femminismo, il quale nel corso degli anni ha dovuto adottare strategie sempre nuove per realizzare i suoi obiettivi di politica giuridica superando ogni sorta di resistenze. Nell’ultimo secolo, i movimenti femministi delle “pari opportunità” hanno ripercorso lo stesso modello evolutivo già tracciato dallo sviluppo del diritto occidentale. Questo modello può essere descritto come dialettica tra eguaglianza giuridica ed eguaglianza fattuale (eguaglianza “*de jure*” *versus* eguaglianza “*de facto*”). Eguali competenze giuridiche concedono libertà d’azione il cui uso differenziale *non* promuove l’eguaglianza fattuale delle situazioni di vita e delle posizioni di potere. Per un verso – se non vogliamo che il senso normativo dell’eguaglianza giuridica si rovesci nel contrario – bisogna naturalmente realizzare i presupposti fattuali che consentono a tutti di utilizzare, con pari opportunità, le competenze giuridiche loro assegnate. Per un altro verso, tuttavia, questo rie-

<sup>6</sup> J. Habermas, *Individualisierung durch Vergesellschaftung*, in *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1988; tr. it. M. Calloni, *Individualizzazione tramite socializzazione*, in *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 184-236.

quilibrio delle situazioni di fatto e delle posizioni di potere non deve produrre interventi “normalizzatori” che coartino il margine d’azione dei potenziali fruitori impedendo loro di organizzarsi l’esistenza in forme autonome. Finché restringiamo la nostra ottica soltanto alle garanzie dell’autonomia privata – rimuovendo il nesso interno che ricollega i diritti individuali dei privati all’autonomia pubblica dei cittadini partecipanti alla produzione giuridica – la politica del diritto è destinata a oscillare senza rimedio tra gli estremi di un paradigma giuridico liberale *à la* Locke e il paradigma giuridico altrettanto miope di uno stato socio-assistenziale. Tutto ciò vale anche nei confronti della “parità di trattamento” tra uomo e donna.<sup>7</sup>

La *politica liberale* ebbe come suo primo obiettivo quello di sganciare l’acquisizione di status dall’identità sessuale, garantendo così alle donne una eguaglianza di opportunità – che prescindeva dai risultati concreti – nella lotta per posti di lavoro, prestigio sociale, titoli di studio, cariche politiche eccetera. Senonché questa parificazione formale (nemmeno oggi del tutto realizzata) non fece che evidenziare ancora di più la disparità di trattamento che di fatto le colpiva. A ciò ha inteso reagire la *politica dello stato sociale*. Esso ha emanato – soprattutto nell’ambito del diritto alla previdenza sociale, diritto del lavoro e diritto della famiglia – tutta una serie di normative riguardanti gravidanza, maternità, svantaggi sociali in caso di divorzio. Nel frattempo però la critica femminista ha dovuto applicarsi non solo alla inadempienza delle richieste liberali, ma anche alle conseguenze ambivalenti di certe politiche vincenti dello stato sociale. Pensiamo ai maggiori rischi di licenziamento derivanti alle donne da questo privilegio giuridico, alla loro presenza statisticamente più elevata nei livelli sala-

<sup>7</sup> D.L. Rodhe, *Justice and Gender*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, parte prima.

riali più bassi, a che cosa debba intendersi per “bene del bambino”, alla progressiva “femminilizzazione” della povertà, e così via. Da un punto di vista giuridico esiste una ragione strutturale per questo tipo di discriminazione riflessivamente prodotta. Si tratta delle classificazioni eccessivamente generalizzanti impiegate per identificare situazioni di svantaggio e gruppi emarginati. Queste “false” classificazioni determinano interventi di normalizzazione e di “livellamento” dell’esistenza che rovesciano di fatto le presunte compensazioni in discriminazioni di nuovo tipo, capovolgendo la tutela della libertà in sottrazione di essa. Per la politica femminista il “paternalismo” dello stato sociale assume un significato letterale, giacché i poteri legislativo e giudiziario si orientano a modelli interpretativi tradizionali, limitandosi a rafforzare gli stereotipi esistenti dell’identità sessuale.

La classificazione dei ruoli sessuali e delle differenze di genere investe strati fondamentali dell’auto-comprensione culturale di una società. Soltanto oggi, grazie al femminismo radicale, ci siamo resi conto del carattere fallibilistico di questa auto-comprensione, cioè di come essa sia sempre suscettibile di revisione e intrinsecamente contestabile. Ciò su cui il femminismo giustamente insiste è che – volendo creare pari opportunità di utilizzo per libertà individuali solo formalmente concesse – *gli aspetti* che rendono significative le differenze tra esperienze e situazioni-di-vita di determinati gruppi maschili o femminili devono sempre essere preventivamente discussi nella sfera politica, anzi nella controversia pubblica circa l’interpretazione adeguata dei bisogni.<sup>8</sup> Proprio questa lotta femminista per le pari opportunità dimostra in maniera esemplare quanto sia oggi necessario trasformare il vecchio paradigma giuridi-

<sup>8</sup> N. Fraser, *Struggle over Needs*, in Eadem, *Unruly Practices*, University of Minnesota Press, Oxford 1989, pp. 144-160.

co. La disputa tradizionale – se l’autonomia dei soggetti giuridici si tuteli meglio con le libertà individuali della concorrenza privata oppure con i diritti a prestazioni dello stato in favore dei clienti delle burocrazie del benessere – cede così il posto a una *concezione giuridica proceduralista*, secondo la quale il processo democratico deve assicurare *nello stesso tempo* l’autonomia privata e l’autonomia pubblica. I diritti individuali con cui le donne dovrebbero progettarsi autonomamente l’esistenza privata non possono essere formulati in maniera adeguata se non *dopo* che le dirette interessate (e i diretti interessati) abbiano articolato e giustificato (in discussioni pubbliche su casi tipici) gli aspetti volta a volta rilevanti alla parità (o disparità) di trattamento. Così l’autonomia privata di cittadini eguali vuole sempre essere assicurata *parallelamente* all’attivazione della loro autonomia civica.

Una lettura “liberale” del sistema dei diritti che ignorasse questo nesso finirebbe per fraintendere l’universalismo dei diritti nei termini di un astratto livellamento delle differenze: proprio di quelle differenze sociali e culturali che devono invece essere sempre più valorizzate – affinando la nostra sensibilità nei confronti dei diversi contesti – se vogliamo realizzare per vie democratiche il sistema dei diritti. L’universalizzazione dei diritti dei cittadini continua a rappresentare il “motore” per una differenziazione progressiva del sistema dei diritti. Ma per tutelare l’integrità dei soggetti giuridici questo sistema deve anche equiparare e tutelare con rigore – sotto il controllo degli stessi cittadini – i contesti di vita che garantiscono la loro identità. Se si corregge la lettura parziale della teoria dei diritti in favore di una concezione democratica del realizzarsi dei diritti fondamentali, allora non c’è più bisogno di compensare il liberalismo 1° con un modello che introduca diritti collettivi supplementari.

## 2. Lotte di riconoscimento: fenomeni e livelli d'analisi

Femminismo, multiculturalismo, nazionalismo e lotta contro il colonialismo eurocentrico sono fenomeni apparentati benché distinti. L'elemento unificante consiste nel fatto che – nell'opporsi a repressione, emarginazione e disconoscimento – sia donne e minoranze etnico-culturali sia nazioni e culture lottano per ottenere il riconoscimento delle loro identità collettive. Né importa che ciò avvenga nel contesto di una cultura maggioritaria piuttosto che nel quadro della comunità delle nazioni. Si tratta di movimenti di emancipazione i cui obiettivi politici si definiscono anzitutto in termini culturali, anche se devono quasi sempre fare i conti anche con ineguaglianze socio-economiche e dipendenze politiche.

a) Il femminismo è la causa di chi – non certo come minoranza – si contrappone a una cultura dominante che interpreta asimmetricamente il rapporto dei sessi negando la parità dei diritti. La differenza delle esperienze e delle situazioni sessuali di esistenza non trova una considerazione adeguata né sul piano giuridico né sul piano informale; l'autocomprensione culturale delle donne e il loro contributo alla cultura comune non trovano il riconoscimento che spetterebbe loro; nell'ambito delle definizioni dominanti, i bisogni femminili non possono neppure essere sufficientemente articolati. Così la lotta politica per il riconoscimento comincia come lotta per interpretare prestazioni e interessi legati al sesso; nella misura in cui ha successo, essa modifica con l'identità collettiva femminile anche il rapporto tra i sessi, incidendo immediatamente sull'autocomprensione maschile. È l'intera scala sociale dei valori a essere messa in discussione; le conseguenze di questa problematizzazione si spingono fin dentro gli ambiti privati e intimi della vita, coinvolgendo le consuete distinzioni tra sfera privata e sfera pubblica.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> S. Benhabib, *Situating the Self*, Polity Press, Oxford 1992, seconda parte.

b) La lotta delle minoranze etniche e culturali per il riconoscimento delle loro identità collettive costituisce un problema diverso. Anche questi movimenti di emancipazione mirano a superare una divisione illecita della società, e in questo senso anche l'autocomprensione della cultura maggioritaria dovrà esserne coinvolta. Tuttavia, dal punto di vista di questa cultura maggioritaria, interpretare diversamente prestazioni e interessi altrui non deve per forza modificare il proprio ruolo nella stessa maniera in cui la reinterpretazione dei rapporti tra i sessi modifica il ruolo maschile.

I movimenti d'emancipazione operanti nelle società multiculturali non costituiscono un fenomeno unitario. Essi affrontano sfide di tipo diverso a seconda che minoranze interne diventino consapevoli della propria identità oppure che nuove minoranze sorgano attraverso l'immigrazione. A seconda, anche, che questi problemi vengano affrontati da stati che, in base alla loro storia e cultura politica, si considerino fin dall'inizio terra d'immigrazione oppure da stati che solo a posteriori abbiano adattato la loro autocomprensione all'integrazione di culture straniere. La sfida sarà tanto più grande quanto più profonde sono le differenze di religione, razza e cultura, oppure i dislivelli storico-culturali che si tratta di superare. La sfida sarà tanto più dolorosa quanto più le tendenze all'autoaffermazione assumono un carattere fondamentalistico e reattivo, vuoi perché l'esperienza dell'impotenza spinge la minoranza a forme di lotta regressiva, vuoi perché questa minoranza deve prima risvegliare la coscienza delle masse mobilitandole nell'articolazione e nella costruzione di una nuova identità.

c) Da tutto ciò andrà distinto il nazionalismo di quelle popolazioni che – sullo sfondo di un comune destino storico – vogliono essere tutelate non solo come collettività etnicamente e linguisticamente omogenee, ma anche come un popolo di stato politica-

mente autonomo. L'obiettivo dei vari movimenti nazionalistici fu quasi ovunque rappresentato dallo "stato nazionale" così com'esso si costituì in forma repubblicana sulla scia della Rivoluzione francese. Italia e Germania, in confronto agli stati nazionali della prima generazione, furono per così dire delle nazioni "ritardate". Un altro contesto fu quello rappresentato dall'epoca della decolonizzazione dopo la Seconda guerra mondiale. Ancora diversa fu la costellazione che vide la disgregazione d'imperi come quello turco, austro-ungarico o sovietico. Da ciò va tenuta distinta la situazione di minoranze nazionali come quella basca, curda o nord-irlandese, che si sono costituite solo parallelamente alla formazione d'uno stato nazionale. Un caso tutto speciale è poi rappresentato dallo stato d'Israele, che è nato da un movimento nazional-religioso e dall'orrore di Auschwitz nel territorio del mandato inglese di una Palestina rivendicata dagli arabi.

d) Infine, "eurocentrismo" e "predominio culturale dell'Occidente" sono parole chiave per una lotta di riconoscimento sostenuta sul piano internazionale. La Guerra del Golfo ci ha di nuovo richiamato alla mente questa dimensione. All'ombra di una storia coloniale non ancora dimenticata, l'intervento alleato è stato percepito – sia dalle masse religiosamente ispirate sia da intellettuali laici – come un disconoscimento dell'identità e della indipendenza del mondo arabo-islamico. Le cicatrici di un mancato riconoscimento continuano a caratterizzare le relazioni storiche tra Occidente e Oriente, e ancor più specificamente il rapporto del Primo mondo con ciò che prima si definiva come Terzo.

Già da questa sommaria classificazione di fenomeni si può vedere come la controversia costituzionale del governo canadese con il Québec si collochi al confine tra i casi b) e c). Senza peraltro giungere al livello secessionistico della fondazione di un vero e pro-

prio stato, la minoranza francofona lotta evidentemente per diritti che le spetterebbero senz'altro nel caso in cui anch'essa fosse dichiarata nazione indipendente (come di recente è avvenuto a Croazia, Slovenia, Slovacchia, stati baltici e Georgia). Questa minoranza francofona mira però a formare uno "stato nello stato": soluzione per la quale si offre un ampio ventaglio di modelli associativi che va dalle regolamentazioni di uno stato federale a più allentati legami di tipo confederale. In Canada, al decentramento dei poteri statali si aggiunge il problema dell'autonomia culturale di una minoranza che, nell'ambito del proprio territorio, vorrebbe farsi maggioranza relativa. Ma, naturalmente, ogni cambio di colore nella cultura di maggioranza farebbe nascere nuove minoranze.

Differenti sono poi non soltanto i fenomeni che abbiamo elencato da a) fino a d), ma anche i livelli di analisi con cui noi li possiamo affrontare. L'indagine di Taylor attraversa almeno *tre* diversi tipi di discorso che vengono innescati da questi fenomeni.

e) Nel dibattito americano sulla *political correctness* questi fenomeni diventano lo spunto per chiarirsi le idee sul valore della modernità.<sup>10</sup> Ma nessuno dei due partiti che discutono sembra voler sviluppare veramente la modernità come un progetto irrinunciabile e autofondato.<sup>11</sup> I *radicali* vogliono balzare coraggiosamente nel postmoderno e congedare così vecchie figure totalizzanti del pensiero. I *tradizionalisti* assumono invece questo atteggiamento come il sintomo di una crisi che sarebbe padroneggiabile solo con l'evocativo ritorno alle tradizioni classiche dell'Occidente. Questo dibattito possiamo benissimo lasciarlo da par-

<sup>10</sup> Cfr. P. Berman (a cura di), *Debating P.C.*, Dell Publishing, New York 1992 (soprattutto il contributo di J. Searle, *Storm over the University*, ivi, pp. 85-123).

<sup>11</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1985; tr. it. E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

te: per un verso ci aiuta pochissimo a capire le lotte di riconoscimento che scoppiano negli stati democratici di diritto e per l'altro non ci aiuta per nulla a trovare loro possibili soluzioni politiche.<sup>12</sup>

f) Su un livello diverso si collocano i discorsi specialistici della filosofia, quando partono dai fenomeni sopra elencati per descrivere problemi generali. Questi fenomeni evidenziano le difficoltà inerenti all'interazione tra culture diverse. Essi possono fare luce sul rapporto moralità/eticità, oppure sulla relazione interna significato/validità, dando nuovo alimento al vecchio problema se sia possibile trascendere il contesto della lingua e della cultura, oppure se tutti gli standard di razionalità restino sempre legati a determinate tradizioni e immagini del mondo. Vistosi effetti di disgregazione nelle società multiculturali e una babilonica confusione linguistica nell'ipercomplessa società planetaria sembrano quasi costringerci ad adottare concezioni olistiche del linguaggio e visioni contestualistiche del mondo. Queste, a loro volta, sembrano indurci allo scetticismo nei confronti d'ogni pretesa universalistica di natura cognitiva o normativa. Il ramificato – e tutt'altro che concluso – “dibattito sulla razionalità” produce certo anche conseguenze sui concetti di “buono” e di “giusto” con cui operiamo nell'analizzare le condizioni di una “politica del ricono-

<sup>12</sup> Cfr. le giuste osservazioni di A. Gutman sul metodo dello smascheramento decostruzionista: “Questa riduttiva visione dei criteri della valutazione intellettuale viene spesso proposta per difendere i gruppi sotto-rappresentati nelle università e svantaggiati nella società. Ma è difficile vedere come potrebbe servire a qualcuno, dato che è una visione che falsifica se stessa logicamente e praticamente. La tesi del decostruzionismo è che i criteri intellettuali non siano altro che il mascheramento di una volontà di potenza. Dal che segue, secondo questa logica, che anche sotto la tesi dei decostruttivisti dovrebbe nascondersi questa volontà di potenza. Ma allora che senso ha preoccuparsi tanto dei problemi intellettuali, se ciò che realmente si vuole è soltanto il potere politico? La via che passa per i problemi intellettuali non è certo la più rapida – e nemmeno la più sicura o la più gratificante – per impadronirsi di questo potere”, A. Gutman, *Introduzione* a Ch. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 32 (modif.).

scimento”. Però, tutto sommato, la proposta di Taylor ha un riferimento diverso: essa si colloca sul piano del diritto e della politica.

g) La questione circa il “diritto” o i “diritti” delle minoranze offese e sconosciute acquista così un senso giuridico. Per modificare le società complesse, le decisioni politiche si servono della forma di regolamentazione rappresentata dal diritto positivo. Senonché nel medium giuridico noi ci scontriamo con una struttura artificiale legata a tutta una serie di presupposti normativi. Il diritto moderno è *formale*, giacché riposa sulla premessa che è permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato. È *individualistico*, giacché intende la singola persona come titolare di diritti soggettivi. È diritto *coattivo*, giacché è sanzionato dallo stato e si applica solo al comportamento legale ed esternamente conforme alle regole (per esempio: permette libertà di culto ma non determina la convinzione interiore). È diritto *positivo*, giacché rinvia alle decisioni (modificabili) di un legislatore politico, e infine è diritto *proceduralmente statuito*, in quanto viene legittimato da un procedimento democratico. Il diritto positivo pretende solo comportamenti *legali*, e tuttavia deve anche valere come *legittimo*. Pur non pregiudicando i motivi per cui uno ottempera alla legge, il diritto dev'essere costruito in maniera tale da consentire sempre ai suoi destinatari di ottemperarvi anche per “rispetto della legge”. In tal caso, un ordinamento giuridico è legittimo in quanto tutela in modo eguale l'autonomia dei cittadini. Questi sono autonomi solo quando i destinatari del diritto possono anche pensarsi come gli autori di esso. E questi autori sono liberi solo in quanto prendono parte a processi legislativi che sono regolati in modo tale, e si compiono in forme comunicative tali, da far ritenere a tutti che le regole stabilite siano meritevoli di approvazione generale e razionalmente motivata. Da un punto di vista normativo, nessuno stato di diritto può esistere senza

democrazia. D'altro canto – siccome anche il processo democratico dev'essere istituzionalizzato in forme giuridiche – il principio della sovranità popolare richiede per converso quei diritti fondamentali senza cui non può esserci diritto legittimo: in primo luogo il diritto a pari libertà d'azione soggettive (diritto che a sua volta presuppone una completa tutela giurisdizionale individuale).

Non appena affrontiamo un certo problema sul piano giuridico, siamo anche costretti a introdurre questa concezione moderna del diritto positivo che – già solo in termini logici – ci costringe a operare con un'architettura assai ricca di implicazioni. Ciò condiziona il trattamento del nostro problema, il quale – ricordiamolo ancora una volta – è quello della parificazione giuridica e dell'eguale riconoscimento di gruppi culturalmente definiti, cioè a dire di collettività che si differenziano tra loro per tradizioni, forme di vita, discendenza etnica ecc., e i cui membri *vogliono* distinguersi dalle altre collettività per conservare e sviluppare una propria identità specifica.

### 3. *Pregnanza etica dello stato di diritto*

Se ci collochiamo in una prospettiva di teoria del diritto, il problema sollevato dal multiculturalismo è quello relativo alla *neutralità etica* di diritto e politica. Io chiamo "etiche" tutte le questioni riguardanti le concezioni della "vita buona" ovvero della vita non sbagliata. Le questioni etiche non sono giudicabili secondo quel punto di vista "morale" che s'interroga se qualcosa sia "in egual misura buono per tutti". Nelle questioni etiche l'imparzialità di giudizio si commisura piuttosto – sulla base di valutazioni forti – all'autocomprensione e ai progetti di vita di gruppi particolari, dunque a ciò che dal *loro* punto di vista viene

complessivamente visto come qualcosa di "buono per noi". Alle questioni etiche è grammaticalmente ascritto il riferimento alla prima persona – dunque all'identità del Sé (individuale o collettiva). Prendendo spunto dalla disputa costituzionale canadese, vorrei ora prendere in esame la pretesa liberale di una neutralità etica del diritto anzitutto in riferimento all'autocomprensione etico-politica di una nazione di cittadini.

La neutralità del diritto – nonché del procedimento democratico di produzione giuridica – viene intesa talora nel senso che le questioni politiche di tipo etico, non essendo suscettibili di regolazione giuridica imparziale, devono essere preliminarmente sottratte alla discussione e cancellate dall'agenda tramite *gag rules* o regole bavaglio. In questo senso lo stato, inteso nella prospettiva del liberalismo 1°, non deve poter perseguire nessun fine collettivo che vada al di là della tutela di libertà privata, benessere e sicurezza individuale. Il contromodello, nel senso del liberalismo 2°, si aspetta invece dallo stato che esso s'impegno non soltanto a tutelare in generale questi diritti fondamentali, ma anche a far sopravvivere e promuovere una "determinata nazione, cultura o religione, ovvero un limitato numero di nazioni, culture e religioni". Anche Michael Walzer considera questo secondo modello come fondamentale; esso consente ovviamente ai cittadini di decidersi, eventualmente, anche per la priorità dei diritti individuali. In ciò Walzer dà per scontato che questi due orientamenti normativi possano anche scontrarsi tra loro e che, in questo caso, solo il liberalismo 2° consenta di decidere per la salvaguardia e la relativa preminenza di scopi e identità collettive.

Ora, è senz'altro vero che la teoria dei diritti afferma un'assoluta preminenza dei diritti individuali rispetto ai beni collettivi, tanto che – com'è stato dimostrato da Dworkin – argomenti riguardanti i fi-

ni possono prevalere (*trump*) su pretese giuridiche individuali solo se sono giustificabili alla luce di diritti di rango superiore.<sup>13</sup> Ma questo, di per sé, non basta ancora a provare la verità della concezione comunitarista di Taylor e Walzer, secondo cui il sistema dei diritti sarebbe cieco di fronte alla tutela di forme-di-vita culturali e identità collettive, e dunque in questo senso “livellatore” e bisognoso di rettifica.

Prendendo spunto dai programmi femministi delle “pari opportunità”, noi abbiamo dimostrato un principio che vale in generale: lo sviluppo democratico del sistema dei diritti include il perseguimento non soltanto di obiettivi politici generali, ma anche di quei fini collettivi che si articolano nelle lotte di riconoscimento. Infatti, a differenza delle norme morali – che disciplinano in astratto le possibili interazioni di qualunque soggetto capace di linguaggio e di azione – le norme giuridiche si riferiscono sempre ai nessi d’interazione di società concrete. In altri termini, esse rinviano alle decisioni di un legislatore locale, si applicano a un collettivo socialmente circoscritto di cittadini all’interno di un ambito statale geograficamente determinato e, nel raggio di questa loro vigenza, traducono in programmi vincolanti le decisioni politiche attraverso cui una società statalmente organizzata vuole autotrasformarsi. Certo, il perseguimento di questi fini collettivi non deve mai compromettere la *struttura* del diritto, ossia non deve mai distruggere la *forma* giuridica come tale né confondere tra loro diritto e politica. Attiene però alla natura concreta delle materie da disciplinare il fatto che nel medium giuridico, a differenza che nella morale, la regolamentazione del comportamento si apra agli scopi che la volontà politica di una società intende stabilire. Perciò ogni ordinamento giuridico è *anche* l’espressione di una forma di

<sup>13</sup> R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, cit.; tr. it. cit.

vita particolare, e non soltanto il rispecchiamento del contenuto universale dei diritti fondamentali. Certo, le decisioni del legislatore politico devono sempre essere interpretabili come una realizzazione del sistema dei diritti e i suoi programmi politici come uno sviluppo di quello stesso sistema. Ma quanto più concreto si fa il taglio della materia, tanto più l’acceptabilità della relativa norma giuridica rifletterà in sé *anche* l’autocomprensione di una comunità specifica e della sua forma di vita (nonché un bilanciamento degli interessi in lotta e la scelta più o meno competente di scopi e mezzi). Il che diventa visibile nell’eterogeneità delle ragioni che concorrono alla razionale formazione dell’opinione e della volontà legislativa. È un fatto che accanto a valutazioni morali, considerazioni pragmatiche e trattative più o meno eque, anche ragioni di tipo etico non mancano di far sentire la loro voce nelle consultazioni e nelle giustificazioni del legislatore.

Essendo orientata all’idea di realizzare i diritti, la formazione politica dell’opinione e della volontà civica non può ridursi all’autochiarimento etico, come vorrebbero i comunitaristi.<sup>14</sup> Ciò non toglie che il processo della realizzazione giuridica si inserisca in un orizzonte che include *anche* i discorsi di autochiarimento come un aspetto fondamentale della politica (il che implica discussioni sopra una concezione comune del bene e sopra un’auspicabile forma di vita riconosciuta come autentica). Si pensi, per esempio, alle controversie in cui i partecipanti vogliono capire come debbano intendere se stessi quali cittadini di una determinata repubblica, o abitanti di una certa regione, o eredi di una certa cultura. Si pensi alle discussioni in cui vogliono chiarirsi le idee su quali tradizioni vadano sviluppate o interrotte, su quali rappor-

<sup>14</sup> R. Beiner, *Political Judgement*, University of Chicago Press, Chicago 1983, p. 138.

ti vadano stretti con il loro destino storico, con se medesimi, con la natura esterna, e così via. È ovvio che la scelta di una lingua nazionale oppure la decisione sui programmi scolastici incidono sull'autocomprensione etica di una nazione. Le questioni etico-politiche sono parte inevitabile della politica e le loro normative esprimono l'identità collettiva della nazione. Per questo esse possono scatenare battaglie culturali [*Kulturkämpfe*] in cui minoranze neglette si difendono dall'insensibilità di una cultura di maggioranza. Ma allora l'elemento scatenante non andrà cercato nella neutralità etica dell'ordinamento giuridico, bensì nell'inevitabile pregnanza etica di ogni comunità giuridica e di ogni processo democratico realizzante diritti. Di ciò testimoniano per esempio le garanzie istituzionali godute dalle confessioni cristiane in paesi come la Germania federale (garanzie che vanno al di là della semplice libertà di culto), oppure il privilegio costituzionale qui accordato alla famiglia, in quanto distinta da forme analoghe di convivenza *more uxorio* (privilegio che solo di recente è stato messo in discussione).

Nel nostro contesto è interessante rilevare come queste decisioni etico-politiche, sia nel loro aspetto normativo sia nel loro aspetto empirico, dipendano da una contingente composizione sociale della nazione. I confini sociali della popolazione di stato derivano da circostanze storiche estranee al sistema dei diritti e ai principi dello stato di diritto. Queste circostanze determinano l'insieme demografico delle persone che convivono su un certo territorio e sono vincolate da una certa costituzione (cioè dalla decisione dei padri fondatori di voler regolare legittimamente la loro vita collettiva con strumenti di diritto positivo). Come discendenti, queste persone hanno implicitamente accettato di portare avanti un progetto costituzionale già stabilito (nel caso di cittadini immigrati, hanno addirittura dato questa adesione in maniera esplicita). Ora,

con i loro processi di socializzazione, gli individui che in un dato momento storico compongono la nazione incarnano [*verkörpern*] anche le forme-di-vita culturali in cui hanno formato la loro identità (anche nel caso in cui si siano liberati dalle tradizioni della loro origine). Questi individui – meglio: le strutture della loro personalità – rappresentano per così dire i punti nodali di una rete ascrivibile di tradizioni e di culture, cioè di contesti intersoggettivamente condivisi di vita e di esperienza. E questo contesto è anche l'orizzonte al cui interno, volenti o nolenti, i cittadini portano avanti i loro discorsi di autochiarimento etico-politico. Se si modifica l'insieme demografico della cittadinanza, si modifica anche questo orizzonte, tanto che le stesse questioni finiscono per implicare altri discorsi e conseguire altri risultati. Consapevoli di questo fatto, le minoranze nazionali sono indotte o a pretendere un loro proprio stato oppure a chiedere – come nel progetto costituzionale, peraltro già fallito, del lago Meech – di essere riconosciute quali *distinctive society*. Costituendosi in comunità giuridica particolare la minoranza francofona formerebbe, lungo lo stesso percorso democratico, maggioranze diverse relativamente a importanti questioni etico-politiche, e giungerebbe così a regole giuridiche diverse da quelle per l'addietro stabilite dalla totalità dei canadesi.

D'altro canto, come dimostra la storia delle formazioni nazionali,<sup>15</sup> lo stabilire nuovi confini serve soltanto a produrre nuove minoranze. Dunque il problema non scompare se non al prezzo moralmente e politicamente ingiustificabile della "pulizia etnica". Per vedere quanto sia ambivalente il "diritto" all'autodeterminazione nazionale basti pensare da un lato all'esempio dei curdi, che vivono dispersi in cinque stati diversi, dall'altro lato all'esempio della Bosnia-Erzegovina, dove i gruppi etnici si stanno combatten-

<sup>15</sup> P. Alter, *Nationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1985.

do ferocemente. *Per un verso*, nel momento in cui una determinata comunità ha consapevolezza della propria identità, l'ottenimento della sovranità statale la fa salire a un livello superiore di riconoscimento, vale a dire a un livello che le era precluso finché veniva riconosciuta solo come una comunità prepolitica di tipo linguistico o etnico, oppure solo come una (fagocitata o sparpagliata) nazione in senso meramente culturale. Il bisogno di essere riconosciuti come nazione statalmente autonoma si rafforza nei periodi di crisi, quando la popolazione – com'è accaduto dopo la disgregazione dell'impero sovietico – tende ad attaccarsi disperatamente alle caratteristiche ascrivibili di un'identità collettiva fatta regressivamente rinascere. Questa "stampella" promette di bilanciare (in maniera certo discutibile) paure giustificate del futuro e insicurezze sociali. *Per un altro verso*, tuttavia, l'indipendenza nazionale è spesso conseguibile solo al prezzo di guerre civili, rinnovate repressioni, conseguenze disastrose che si limitano a capovolgere il senso dei conflitti iniziali.

Diversa è la situazione del Canada, dove viene ragionevolmente perseguita una soluzione di tipo federalistico che, senza compromettere l'integrità dello stato, garantisca l'autonomia culturale di una sua porzione tramite decentramento delle competenze amministrative.<sup>16</sup> Con ciò vengono sì modificati gli insiemi demografici dei cittadini partecipanti alle decisioni politiche, ma non i principi democratici di queste stesse decisioni. Infatti, ai cittadini di uno stato democratico la teoria dei diritti non proibisce affatto di esprimere nell'ordinamento giuridico complessivo una certa concezione del bene (concezione ereditata come già condivisa oppure concordata *ex novo* con discorsi politici). Ciò che la teoria dei diritti vieta è soltanto – *all'interno* di uno stesso stato – il privilegiamento di

<sup>16</sup> Scrivevo questo contributo all'inizio dell'anno 1993; *N.d.A.*

una determinata forma di vita a svantaggio delle altre. Nei modelli federali di stato, ciò vale sia a livello nazionale complessivo sia a livello di singola regione federata. Se non vado errato, tuttavia, la disputa canadese verte non sopra questo principio generale del pari trattamento, bensì soltanto sul genere e sulla quantità di competenze amministrative che si tratterebbe di trasferire alla provincia del Québec (o alle tribù indigene, per le quali si pone ancora un diverso ordine di problemi).

#### 4. *Coesistenza con eguali diritti "versus" tutela ecologica delle specie*

Certo, la via del federalismo è percorribile solo quando gli appartenenti ai diversi gruppi etnici e ai diversi mondi culturali sono territorialmente separabili tra loro. Nel caso di società multiculturali come gli Stati Uniti questo non accade; e neppure può accadere in paesi, come la Germania federale, che vedono modificarsi la loro composizione etnica sotto la pressione di flussi mondiali d'immigrazione. Anche un Québec diventato culturalmente autonomo si troverebbe alla fine nella stessa situazione, e avrebbe unicamente scambiato una nuova cultura maggioritaria francese contro la vecchia cultura maggioritaria inglese. Facciamo l'ipotesi che in società multiculturali di questo tipo, sullo sfondo di una cultura liberale e sulla base di un libero associazionismo, si sia sviluppata una sfera pubblica efficiente e dotata di strutture comunicative non manipolate, in grado di promuovere i discorsi di autochiarimento. In tal caso, realizzando diritti soggettivi eguali, il processo democratico può anche estendersi alla tutela di pari diritti di coesistenza per i differenti gruppi etnici e per le loro sfere culturali. A tal fine non occorrono fondazioni speciali o principi alternativi. Infatti, da un punto di

vista normativo, l'integrità della singola persona non può essere garantita se non sono anche tutelati quei contesti di vita intersoggettivamente condivisi in cui la persona (socializzandosi) ha formato la sua identità. L'identità del singolo individuo, sempre intrecciata a identità collettive, può stabilizzarsi solo in una rete culturale: di quest'ultima, come della propria madrelingua, non ci si può appropriare in senso privatistico. Perciò è senz'altro vero, come afferma W. Kymlicka,<sup>17</sup> che l'individuo rimane sempre titolare di "diritti all'appartenenza culturale". Senonché ciò non fa altro che produrre, nel corso della dialettica tra eguaglianza giuridica ed eguaglianza fattuale, ulteriori garanzie di *status*, diritti all'autoamministrazione, a prestazioni infrastrutturali, a sovvenzioni e così via. Quando sono minacciate, le minoranze indigene possono anche addurre a proprio favore ragioni morali di tipo speciale, ricavandole dalla storia di un paese che solo successivamente è stato conquistato dalla cultura di maggioranza. Argomenti analoghi per una "discriminazione a rovescio" possono essere invocati per quelle culture di ex schiavi che sono state a lungo repressate e disconosciute.

Obbligazioni di questo tipo risultano da *pretese giuridiche* in senso stretto, non da una stima complessiva sul *valore* della propria cultura. La politica del riconoscimento propugnata da Taylor si metterebbe da sola nei pasticci ove volesse legarsi alla presupposizione di un "eguale valore" tra le culture (o di un loro eguale contributo alla civilizzazione mondiale). Il diritto al pari rispetto – che ciascuno può pretendere anche nei contesti di vita che sono costitutivi della sua identità – non ha nulla a che vedere con una presupposta "eccellenza" della propria cultura d'origine, o con una universale fruibilità delle sue prestazioni culturali. È ciò che sottolinea anche

<sup>17</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, cit.

Susan Wolf: "Fra i grossi mali che il mancato riconoscimento tende a perpetuare, almeno uno ha poco a che vedere col problema se la persona o la cultura negletta abbiano qualcosa d'importante da dire a tutti gli esseri umani. La necessità di correggere questi mali non dipende dalla presunzione, o dalla certezza, che una certa cultura abbia valore per i suoi partecipanti".<sup>18</sup>

Perciò la convivenza giuridicamente equiparata dei diversi gruppi etnici, e delle loro forme di vita culturali, non ha bisogno di essere tutelata da diritti collettivi (cioè da quel tipo di diritti che finirebbero per "sovraccaricare" una teoria dei diritti modellata su soggetti giuridici individuali). Anche se fosse effettivamente possibile concedere simili "diritti di gruppo", nell'ambito di uno stato democratico di diritto essi sarebbero non solo superflui ma anche normativamente discutibili. Infatti, la tutela di tradizioni e forme di vita costitutive dell'identità deve, in ultima istanza, servire unicamente al riconoscimento dei loro membri in quanto individui. Essa non può avere il senso di una tutela biologica della specie compiuta per via amministrativa. Il punto di vista ecologico della conservazione delle specie non può essere trasferito alle culture. Le tradizioni culturali, e le forme di vita in esse articolate, si riproducono di regola per il fatto di *convincere* tutti coloro le cui strutture della personalità ne risultano influenzate, motivandoli ad assimilarle e a svilupparle in una maniera produttiva. Uno stato di diritto può soltanto *rendere possibile* questa prestazione ermeneutica necessaria alla riproduzione culturale dei mondi di vita. Invece una "sopravvivenza garantita" dovrebbe necessariamente sottrarre ai partecipanti proprio quella libertà del dire-sì e dire-no che è oggi preliminare a qualunque acquisizione, o presa in cura, di una data eredità culturale. Nelle condizioni di

<sup>18</sup> S. Wolf, *Commento*, in Ch. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 110.

una cultura fattasi riflessiva, possono mantenersi in vita soltanto le tradizioni e le forme di vita che, pur *legando* a sé i propri membri, non si sottraggano al loro esame critico e tengano sempre aperta ai discendenti l'opzione o di apprendere da tradizioni diverse o anche di convertirsi e mettersi in marcia verso nuovi lidi. Questo vale persino per sette relativamente chiuse come gli amish della Pennsylvania.<sup>19</sup> Anche se noi ritenessimo sensato l'obiettivo di sottoporre le culture a una tutela ecologica per preservarle dall'estinzione, le condizioni per una loro promettente riproduzione sarebbero incompatibili con l'obiettivo di "maintain and cherish distinctness, not just now but forever".

A questo fine basta richiamare alla memoria le molte subculture e mondi di vita che fiorirono per esempio nella prima società attualmente stratificata dell'Europa moderna, oppure le forme di esistenza dei braccianti agricoli e delle masse proletarie sradicate che caratterizzarono la successiva fase della prima industrializzazione. Quelle forme di vita furono certo afferrate e triturate con violenza dal processo di modernizzazione, ma non tutte trovarono il loro Meister Anton<sup>20</sup> né furono difese con convinzione dai loro aderenti contro le alternative della modernità. E quelle che furono sufficientemente ricche e attraenti da stimolare una volontà di autoaffermazione, come forse è il caso della cultura urbano-borghese dell'Ottocento, poterono tenersi in vita, in certi loro aspetti, solo attraverso la forza dell'*autotrasformazione*. Persino una cultura maggioritaria che non sia minacciata conserva la sua vitalità soltanto attraverso un revisionismo spregiudicato: deve progettare alternative all'esistente, assimilare impulsi esterni, spingersi talora fino al pun-

<sup>19</sup> Cfr. la decisione della Corte suprema nel caso *Wisconsin versus Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

<sup>20</sup> [Riferimento al romanzo *Anton Meister* di Karl Philipp Moritz (1756-1793); *N.d.T.*]

to di rompere con le proprie tradizioni. Questo vale naturalmente ancora di più per le culture dell'immigrazione, che in un primo momento sono indotte dalla pressione assimilatoria del nuovo ambiente a schermarsi con ostinazione sul piano etnico facendo rivivere elementi tradizionali e che, solo successivamente, pervengono a una forma di vita egualmente lontana sia dall'assimilazione sia dalla tradizione.<sup>21</sup>

Nelle società multiculturali, la convivenza giuridicamente equiparata delle forme-di-vita significa garantire a ogni cittadino tutto un ventaglio di possibilità. Per un verso c'è la possibilità d'invecchiare, senza subire umiliazioni, nel mondo tradizionale della propria cultura e di allevare in essa i propri figli, il che significa la possibilità di confrontarsi con questa cultura (così come con qualunque altra), di svilupparla in maniera convenzionale oppure di trasformarla. Per un altro verso c'è la possibilità di dimenticare tacitamente gli imperativi di questa cultura oppure di dichiarare loro guerra in maniera autocritica, continuando a vivere con il rovello di aver rotto i ponti (o addirittura con una sorta d'identità scissa). La trasformazione accelerata delle società moderne fa saltare tutte le forme di vita stazionarie. Le culture restano in vita soltanto se traggono dalla critica e dalla secessione la forza per autotrasformarsi. Tutte le garanzie di tipo giuridico devono sempre presupporre che nessuno sia privato della possibilità di rigenerare questa forza nell'ambito del proprio contesto culturale. D'altro canto questa forza si sviluppa non soltanto attraverso la contrapposizione e la difesa rispetto a persone e a culture straniere, ma anche – almeno nella stessa misura – attraverso il mantenimento di un rapporto di scambio con esse.

<sup>21</sup> D. Cohn-Bendit, Th. Schmid, *Hemat Babylon*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1992, pp. 316 sgg.; tr. it. parziale *Patria Babilonia. Il rischio della democrazia multiculturale*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1994.

Nella modernità, le forme di vita che si irrigidiscono cadono vittima dell'entropia. Possiamo intendere i movimenti fondamentalistici come il tentativo paradossale [*ironisch*] di rendere super-stabile il proprio mondo-di-vita con mezzi restaurativi. Il paradosso consiste nel fatto che il tradizionalismo, nel suo riprodurre imitativamente una sostanzialità decaduta, non si accorge di essere uno dei sintomi prodotti dal vortice della modernizzazione. Come reazione alla violenza della modernizzazione, questo tradizionalismo rappresenta un impulso di rinnovamento tipicamente moderno. Anche se il nazionalismo può talora rovesciarsi in fondamentalismo, non dobbiamo tuttavia confonderlo con esso. Il nazionalismo della Rivoluzione francese si alleò ai principi universalistici dello stato democratico: a quell'epoca nazionalismo e repubblicanesimo furono fratelli gemelli. Dall'altro lato, vediamo che i movimenti fondamentalistici insidiano non soltanto le società in crisi di trasformazione, ma anche le consolidate democrazie dell'Occidente. Tutte le religioni mondiali hanno generato un loro fondamentalismo, anche se non tutte le sette religiose si presentano con queste caratteristiche.

Il caso Rushdie ci ha insegnato che un fondamentalismo generante pratiche di intolleranza è incompatibile con lo stato di diritto. Questa intolleranza si fonda su interpretazioni del mondo, religiose oppure di filosofia della storia, che attribuiscono esclusività a una forma di vita privilegiata. Queste concezioni non si accorgono che la loro pretesa di validità è fallibile e non rispettano i "burdens of reason" di cui parla John Rawls. Naturalmente non dobbiamo applicare alle interpretazioni metafisiche e religiose del mondo lo stesso tipo di fallibilismo che caratterizza il sapere ipotetico delle scienze sperimentali. Tuttavia le visioni del mondo fondamentalistiche sono dogmatiche nel senso che sono incapaci di riflettere sul rapporto che le collega alle altre visioni del mondo. Non capiscono

ciò di dover condividere con esse *lo stesso* universo di discorso e di non poter competere contro le loro pretese alternative di validità se non sulla base di ragioni. I fondamentalismi non ammettono nessuno spazio di "reasonable disagreement".<sup>22</sup>

Rispetto a tutto ciò, le potenze di fede [*Glaubensmächte*] soggettivizzate sono caratterizzate nel mondo moderno da un atteggiamento riflessivo che non dovrebbe limitarsi al semplice *modus vivendi*<sup>23</sup> (peraltro già coercibile sul piano giuridico della libertà di culto). Le immagini del mondo non fondamentalistiche – del tipo designato da Rawls come "not unreasonable comprehensive doctrines"<sup>24</sup> – rendono possibile alle varie convinzioni di disputare civilmente tra loro in uno spirito lessinghiano di tolleranza. Esse consentono cioè a ogni partito di considerare gli altri partiti come dei competitori [*Mitstreiter*] su verità autentiche, senza con ciò dover rinunciare alla propria pretesa di validità. Nelle società multiculturali, la costituzione di uno stato di diritto può tollerare soltanto forme di vita che si articolano nel medium di queste tradizioni non fondamentalistiche, giacché la convivenza giuridicamente equiparata di queste forme di vita presuppone che le diverse appartenenze culturali si riconoscano reciprocamente. Ogni persona va infatti riconosciuta anche come membro di una comunità che è integrata intorno a una certa concezione del bene. Di conseguenza *l'integrazione etica* dei diversi gruppi e subculture, ognuno dotato di una sua propria identità, deve sganciarsi dal livello della *integrazione politica* astratta che ricomprende in egual misura tutti i cittadini.

<sup>22</sup> J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1991; tr. it. V. Tota, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 212-216.

<sup>23</sup> [Nel senso di una convivenza meramente strategica e compromissoria; *N.d.T.*]

<sup>24</sup> J. Rawls, *The Idea of an Overlapping Consensus*, in "Oxford Journal of Legal Studies", 7, 1987, pp. 1-25.

L'integrazione dei cittadini produce lealismo nei confronti di una comune cultura politica. Questa cultura si radica in una certa interpretazione dei principi costituzionali: interpretazione che ogni nazione elabora a partire dalla prospettiva specifica delle sue esperienze storiche e che quindi non sarà mai eticamente neutrale. Forse è più giusto parlare di un comune *orizzonte* interpretativo, all'interno del quale si accendono le pubbliche dispute sull'autocomprensione politica dei cittadini. Un buon esempio potrebbe essere, per la Germania federale, il cosiddetto *Historikerstreit* [dibattito degli storici] svoltosi nel 1986-87.<sup>25</sup> Queste controversie ruotano però sempre intorno alla migliore interpretazione *degli stessi* diritti e principi fondamentali. Diritti e principi che per un verso formano il sicuro punto di riferimento per qualsiasi patriottismo costituzionale che inserisca il "sistema dei diritti" nella dimensione storica della comunità giuridica, ma che per l'altro verso devono anche collegarsi stabilmente ai motivi e alle intenzioni dei cittadini. Senza questo "ancoraggio motivazionale", diritti e principi non potrebbero diventare forza trainante rispetto al progetto – dinamicamente inteso – di stabilire un'associazione di liberi ed eguali. Perciò, anche la comune cultura politica in cui i cittadini si riconoscono come membri della loro comunità ha sempre una sua pregnanza etica.

Nello stesso tempo, questo contenuto etico del patriottismo costituzionale non deve compromettere la neutralità del diritto rispetto al pluralismo delle diverse comunità etiche integrate a livello subpolitico. Esso deve invece acuire il senso della pluralità e integrità delle varie forme di vita coesistenti in una società multiculturale. Il punto decisivo è salvaguardare la dif-

<sup>25</sup> J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1987; tr. it. parziale R. Cazzola et al., in E. Nolte et al., *Germania: un passato che non passa*, (a cura di) G.E. Rusconi, Einaudi, Torino 1987.

ferenza tra questi due livelli d'integrazione. Quando vengono a confondersi, è segno che la cultura di maggioranza usurpa privilegi statali, compromette l'equiparazione delle altre forme di vita e conculca la loro pretesa di riconoscimento. La neutralità del diritto nei confronti delle differenziazioni etiche all'interno deriva semplicemente dal fatto che, nelle società complesse, l'insieme dei cittadini non può più essere integrato da un consenso sostanziale sui valori, ma soltanto da un consenso sulle procedure relative a una legittima produzione giuridica e a un legittimo esercizio del potere. I cittadini politicamente integrati condividono la convinzione razionalmente motivata di poter controllare i poteri illeciti – nonché di poter impiegare il potere amministrativo nell'eguale interesse di tutti – a partire dallo sbloccarsi delle libertà comunicative nella sfera politica, dalla proceduralizzazione democratica delle controversie e dalla canalizzazione costituzionale dei poteri. L'universalismo dei principi giuridici si riflette così in un *consenso procedurale* che, attraverso una sorta di *patriottismo costituzionale*, deve pur sempre inserirsi nel contesto di una cultura politica storicamente determinata.

##### 5. *Immigrazione, cittadinanza e identità nazionale*

I giuristi hanno il vantaggio di affrontare le questioni normative in riferimento ai casi da decidere: essi si preoccupano soprattutto di come applicare le norme. I filosofi invece si sottraggono a questa pressione decisionistica e, contemporanei di idee classiche che durano da più di duemila anni, non hanno nessuna difficoltà a considerarsi gli interlocutori di un dialogo eterno. Tanto più interessante diventa allora il caso di un filosofo come Charles Taylor, quando cerca di descrivere concettualmente la propria epoca e, utilizzando idee filosofiche, di affrontare questioni politi-

che all'ordine del giorno. Il suo saggio è un esempio raro e brillante di questo tipo, soprattutto perché non segue pedestremente i sentieri alla moda della cosiddetta etica applicata.

Nella Germania federale, così come in generale nella Comunità europea, il problema all'ordine del giorno, dopo i rivolgimenti dell'Europa centrale e orientale, è quello della immigrazione. Dopo aver descritto dettagliatamente il problema, un collega olandese giunge senza mezzi termini a concludere così: "I paesi dell'Europa occidentale [...] faranno tutto il possibile per impedire l'immigrazione da paesi terzi. A questo fine, solo in via eccezionale concederanno permessi di lavoro a persone che hanno competenze d'immediata rilevanza sociale (calciatori, specialisti americani di software, docenti universitari orientali e così via). Essi metteranno insieme una politica d'ingresso molto restrittiva, da un lato con disposizioni miranti a sbrigare rapidamente le richieste di asilo e dall'altro con una pratica d'immediata espulsione per quelli che non abbiano ottenuto il permesso [...]. In conclusione essi faranno di tutto, sia presi singolarmente sia presi nel loro insieme, per porre un argine alla marea".<sup>26</sup> Questa conclusione calza perfettamente con il compromesso sull'asilo politico negoziato nel 1993 in Germania tra la maggioranza e l'opposizione. Nessun dubbio che questa politica sia vista con favore dalla maggioranza della popolazione. Negli stati della Comunità europea anche una certa xenofobia appare molto diffusa. Certo assume caratteristiche differenti nei diversi paesi: ma complessivamente l'atteggiamento dei tedeschi non si differenzia da quello dei francesi o degli inglesi.<sup>27</sup> L'esempio di Taylor potrebbe spingerci a stu-

<sup>26</sup> D.J. van de Kaa, *European Migration at the End of History*, in "European Review", vol. 1, genn. 1993, p. 94.

<sup>27</sup> E. Wiegand, *Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden in europäischen Vergleich*, in "Informationsdienst Soziale Indikatoren" (ZUMA), n. 9, genn. 1993, pp. 1-4.

diare (anche) da un punto di vista filosofico se questa politica di chiusura verso gli immigranti sia giustificabile. Vorrei in primo luogo porre questo problema da una prospettiva astratta, poi approfondire il dibattito tedesco del 1992-93 sull'asilo politico (illuminandone il contesto storico), e infine individuare come possibile alternativa l'apertura di un dibattito, mai veramente affrontato in termini espliciti, sull'autocomprensione etico-politica della nuova Bundesrepublik (*ingrandita* dopo l'unione della Ddr).

Per quanto il diritto moderno si differenzi per determinate sue caratteristiche formali dalla "morale di ragione" post-tradizionale, il sistema dei diritti e i principi dello stato di diritto armonizzano con la morale per via del loro contenuto universalistico. Nello stesso tempo, come abbiamo visto, gli ordinamenti giuridici hanno anche una loro "pregnanza etica", dal momento che riflettono la volontà politica e la forma di vita di una comunità giuridica concreta. Un buon esempio di ciò sono gli Stati Uniti d'America, la cui cultura politica è stata modellata da due secoli di tradizione costituzionale. Questa "eticità giuridificata" della nazione non può però entrare in conflitto con i diritti dei cittadini, almeno finché il legislatore politico si orienterà verso i principi costituzionali e quindi all'idea di realizzare i diritti fondamentali. Il contenuto etico di un'integrazione politica che lega insieme tutti i cittadini deve quindi restare "neutrale" rispetto alle differenze sussistenti – all'interno dello stato – tra le comunità etico-culturali variamente integrate su concezioni specifiche del bene. A prescindere dalla disgiunzione tra questi due livelli d'integrazione, una nazione di cittadini può tenere in vita i suoi istituti di libertà soltanto nella misura in cui riesce a produrre un certo grado di lealismo nei confronti del *proprio stato* – un lealismo mai giuridicamente coercibile.

Proprio questa autocomprensione etico-politica della nazione è ciò che viene messo in questione dal-

l'immigrazione. Infatti l'afflusso degli immigranti modifica la composizione sociale della popolazione anche sotto l'aspetto etico-culturale. È perciò lecito chiedersi se il desiderio d'insediamento da parte dei nuovi immigranti non trovi il suo limite nel diritto di una collettività politica a conservare integra la propria forma di vita politico-culturale. In altri termini, visto che l'ordinamento democratico complessivo ha sempre comunque una sua pregnanza etica, noi possiamo chiederci se il diritto all'autodeterminazione non includa anche un diritto ad affermare l'identità della nazione – un diritto da far valere anche contro gli immigrati nel caso in cui essi minacciassero una forma di vita politico-culturale storicamente ereditata.

Dalla prospettiva della società accogliente, il problema della immigrazione solleva la questione delle legittime condizioni d'ingresso. Prescindendo dai passi intermedi di questo ingresso, possiamo focalizzare la questione sull'atto finale della naturalizzazione (che è l'atto con cui uno stato controlla l'ampliarsi della collettività definita dai diritti di cittadinanza). A quali condizioni uno stato può legittimamente rifiutare la cittadinanza a chi avanza pretese di naturalizzazione? Lasciando da parte le solite precauzioni che devono essere adottate in questi casi (per esempio contro la criminalità) la questione che dobbiamo porci è questa: sotto che riguardo uno stato democratico può pretendere, al fine di salvaguardare l'integrità della forma di vita dei suoi cittadini, che l'immigrato si assimili? Sul piano astratto delle considerazioni filosofiche possiamo distinguere due gradi diversi di "assimilazione".

a) Assimilazione come approvazione dei principi costituzionali, all'interno dell'orizzonte interpretativo definito volta per volta dall'autocomprensione etico-politica dei cittadini e dalla cultura politica del paese. Il che significa una assimilazione alle modalità con cui la società accogliente istituzionalizza l'autonomia civica e pratica, ciò che Rawls definisce "l'uso pubblico della ragione".

b) Assimilazione come grado ulteriore di una disponibilità all'acculturazione, ossia disponibilità non soltanto ad adattarsi esteriormente, ma anche ad adottare dall'interno mentalità, pratiche e abitudini della cultura indigena in tutto il loro ventaglio. Questo implica una assimilazione che si spinge fino al livello della integrazione etico-culturale, dunque che incide sull'identità originaria degli immigrati in maniera assai più profonda di quanto non richieda la socializzazione politica del livello a).

I risultati della politica di immigrazione finora praticata negli Stati Uniti inducono a favorire l'interpretazione liberale illustrataci dalla prima alternativa. Si tratta di una interpretazione che illumina l'aspettativa più debole di assimilazione, quella limitata alla socializzazione politica.<sup>28</sup> La seconda alternativa potrebbe essere invece esemplificata da Bismarck e dalla politica di "germanizzazione" adottata dalla Prussia (seppure con fasi alterne) nei confronti della Polonia.<sup>29</sup>

Lo stato democratico di diritto, dovendo nettamente disgiungere i due livelli d'integrazione, può legittimamente pretendere dagli immigrati solo una socializzazione politica di tipo a) – realisticamente aspettandosela soltanto a partire dalla seconda generazione. In tal modo lo stato democratico di diritto può salvaguardare l'identità della comunità, che va certo difesa anche nei confronti dell'immigrazione, in quanto questa identità si lega ai *principi costituzionali* ancorati nella *cultura politica* e non agli *orientamenti etici* di una particolare *forma di vita culturale* prevalente nel paese. Perciò ci si dovrà aspettare dagli immigrati solo la disponibilità a conformarsi al-

<sup>28</sup> Si veda M. Walzer, *Che cosa significa essere americani?*, tr. it. Nadia Urbinati, Marsilio, Venezia 1992, pp. 15-46, in cui Walzer osserva come la concezione comunitarista non renda giustizia alla complessità strutturale delle società multiculturali (ivi, p. 44).

<sup>29</sup> R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992, pp. 128 sgg.

la cultura politica della loro nuova patria, senza che debbano rinunciare alla forma di vita culturale delle loro origini. Certo, il diritto all'autodeterminazione democratica autorizza i cittadini a insistere sugli aspetti "inclusivi" della loro cultura politica. Questa cultura deve salvare la società dalla frammentazione, impedendo l'emarginazione delle subculture estranee e il segmentarsi separatistico di subculture irrelate. L'integrazione politica tuttavia non include, come abbiamo visto, l'ingresso nel paese di culture fondamentalistiche. D'altro canto essa neppure legittima forme costrittive di assimilazione, che avvantaggino una particolare forma di vita culturale dominante nel paese.<sup>30</sup>

La modalità di assimilazione pretesa dallo stato di diritto implica una conseguenza importante. Nel susseguirsi delle ondate migratorie, l'identità legittimamente affermata dalla comunità non potrà in alcun modo, *sul lungo periodo*, considerarsi al riparo dalle trasformazioni. Giacché agli immigrati non si può chiedere di rinunciare alle loro tradizioni, l'insediarsi di nuove forme di vita potrà eventualmente allargare l'orizzonte interpretativo in cui i cittadini considerano i loro principi costituzionali comuni. Qui interviene infatti quel meccanismo per cui ogni modifica della composizione culturale della cittadinanza attiva incide sull'orizzonte cui si riferisce complessivamente l'autocomprensione etico-politica della nazione. "La gente vive sempre in comunità piene di vincoli e legami, e questi possono essere di natura assai diversa tra loro. Ma in una società liberale, vincoli e legami devono conformarsi ai principi liberali. Una libera immigrazione cambierebbe il carattere della comunità, ma non la priverebbe d'ogni carattere."<sup>31</sup>

<sup>30</sup> D. Cohn-Bendit, Th. Schmid, *Heimat Babylon*, cit., cap. 8.

<sup>31</sup> J.H. Carens, *Aliens and Citizens*, in "Review of Politics", 49, 1987, p. 271; al riguardo cfr. J. Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, Erker Verlag, St. Gallen (Svizzera) 1991; tr. it. L. Ceppa, *Cittadinanza politica e identità nazionale* in Id., *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992, pp. 105-138.

Questo per quanto riguarda le condizioni che uno stato democratico di diritto può avanzare, quando si tratta di accogliere immigranti. Ma chi ha, in generale, un diritto alla immigrazione?

Esistono buone ragioni *morali* per un diritto *giuridico* individuale all'asilo politico (nel senso dell'art. 16 del Grundgesetz, che dev'essere interpretato con riferimento alla tutela della dignità umana garantita dall'art. 1 e in relazione alla garanzia di tutela giurisdizionale fissata dall'art. 19). Non è il caso di soffermarci su questo punto. Importante è la definizione di profugo. Secondo l'art. 33 della Convenzione di Ginevra sui profughi, è autorizzato a ricevere asilo chiunque fuga da un paese "in cui la sua vita o la sua libertà sono minacciate per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza a un determinato gruppo sociale, oppure a causa delle sue convinzioni politiche". Alla luce di fatti recenti bisognerebbe però allargare questa definizione, includendovi la tutela della donna contro gli stupri di massa. È anche evidente che per profughi in fuga da una guerra civile c'è il diritto a ricevere asilo temporaneo. Senonché la gran massa di coloro che intendono emigrare è sempre stata formata - a partire dalla scoperta dell'America e ancor più dall'incremento esplosivo dell'emigrazione mondiale nel corso dell'Ottocento - sia da immigranti in cerca di lavoro sia da profughi in fuga dalla povertà, i quali cercano nel loro insieme di sottrarsi alla miseria sofferta in patria. Questo è vero anche oggi. È appunto contro questa immigrazione, proveniente dalle regioni povere dell'Est e del Sud, che scende oggi in campo lo sciovinismo europeo del benessere.

Il punto di vista morale non ci consente di esaminare questo problema soltanto dalla prospettiva degli

abitanti di società abbienti e pacifiche: dobbiamo anche assumere il punto di vista di coloro che in continenti stranieri cercano fortuna, vale a dire una vita degna di essere vissuta (non protezione dalle persecuzioni politiche). La questione di un ipotetico diritto *giuridico* all'integrazione che vada al di là del semplice diritto morale si radicalizza soprattutto nella situazione odierna, quando cioè il desiderio di emigrare è manifestamente più grande della disponibilità ad accogliere.

Per un diritto di tipo *morale* sono adducibili buone ragioni. Di solito gli uomini non abbandonano la loro patria d'origine senza una impellente necessità; a provare il loro bisogno d'aiuto può bastare il fatto stesso della fuga. L'obbligo a prestare aiuto nasce dalle sempre più strette interdipendenze della società planetaria. Il mercato mondiale e le comunicazioni elettroniche hanno talmente "concentrato" questa società globale da indurre le Nazioni unite ad accollarsi, come s'è visto di recente in Somalia, una sorta di tutela politica complessiva per la vita su questo pianeta. Inoltre ricadono sul Primo mondo obblighi speciali derivanti dalla storia della colonizzazione e dallo sradicamento di culture regionali per mano della modernizzazione capitalistica. Infine si può addurre il fatto che nel periodo tra il 1800 e il 1960 gli europei hanno rappresentato la percentuale di gran lunga più alta, con il loro ottanta per cento, di tutti i movimenti intercontinentali di emigrazione. Essi ne hanno tratto profitto nel senso che hanno migliorato le proprie condizioni di vita sia nei confronti degli emigranti provenienti dagli altri continenti sia rispetto ai loro connazionali rimasti in patria. Nello stesso tempo questo esodo dall'Europa, perdurante per tutto l'Ottocento e il primo Novecento, migliorò decisamente la situazione economica dei paesi d'origine. Un analogo miglioramento fu anche determinato (in senso contrario) dalle immigrazioni verso l'Europa all'epoca della

ricostruzione nel secondo dopoguerra.<sup>32</sup> Sia in un senso sia nell'altro, l'Europa si ritrovò sempre avvantaggiata da questi flussi migratori.

Ragioni di questo tipo – pur non giustificando la concessione di un diritto individuale all'immigrazione che sia azionabile sul piano giuridico – ci obbligano sul piano morale a praticare una politica dell'immigrazione di tipo liberale, che apra la nostra società agli stranieri e ne controlli l'ingresso a misura delle capacità che sono a nostra disposizione. Lo slogan difensivo "la barca è piena" segnala invece una incapacità a percepire le cose anche dalla prospettiva degli altri: per esempio di quei "boat people" che su zattere pericolanti cercavano in Indocina di sfuggire al terrore. Nelle società europee, in calo demografico e comunque costrette per motivi economici all'importazione di forza-lavoro, le possibilità di accoglienza non sono di certo ancora esaurite. Inoltre, fondare moralmente una politica d'ingresso di tipo liberale significa anche non limitare le quote d'immigrazione ai bisogni economici del paese di accoglienza, cioè a una forza lavoro specializzata che è comunque bene accetta, ma stabilirle invece secondo criteri che risultino accettabili dal punto di vista di tutti gli interessati.

<sup>32</sup> P.C. Emmer, *Intercontinental Migration*, in "European Review", vol. I, genn. 1993, pp. 67-74. "Dopo il 1800, il rilevante incremento dello sviluppo economico nell'Europa occidentale poté essere mantenuto soltanto attraverso l'espulsione demografica. L'emigrazione – successiva al 1800 – di 61 milioni di europei permise alle economie nazionali europee di creare un mix di fattori produttivi tale da consentire una crescita economica record, evitando al contempo che questa crescita venisse assorbita dall'aumento demografico. Anche dopo la Seconda guerra mondiale gli europei trassero vantaggio dall'emigrazione intercontinentale, in quanto gli imperi coloniali obbligavano molti cittadini delle colonie a trasferirsi nei territori metropolitani. In questo periodo non c'era rischio di sovrappopolazione [...]. Molti di quelli che emigravano dalle colonie verso l'Europa avevano qualificazione professionale e arrivarono proprio nel momento preciso in cui il lavoro specializzato era assai richiesto per la ricostruzione dell'economia europea." (p. 72)



## 6. Politica di asilo nella Germania unificata

Se partiamo da queste premesse il compromesso sull'asilo politico negoziato in Germania tra governo e opposizione, ed entrato in vigore nella primavera del 1993, non è normativamente giustificabile. Senza entrare in troppi dettagli, vorrei menzionare i suoi tre difetti principali e poi criticare la loro premessa comune.

a) Le nuove disposizioni si limitano a regolare l'asilo politico, cioè a stabilire misure che impediscano il suo "abuso". In tal modo si passa sotto silenzio il bisogno che la Germania ha di mettere a disposizione degli immigranti anche *altre* opzioni giuridiche. Il problema dell'immigrazione viene affrontato fin dall'inizio in termini sbagliati, destinati a produrre conseguenze svianti. Chi separa artificialmente le questioni dell'asilo politico dalle questioni dell'immigrazione per povertà, dichiara implicitamente di volersi sottrarre all'obbligo morale dell'Europa verso i profughi che provengono dalle regioni povere del mondo. In compenso si dichiara disposto a tollerare tacitamente una immigrazione illegale e incontrollata, che in qualunque momento – a fini di politica interna – può essere strumentalmente denunciata quale "abuso" del diritto d'asilo.

b) L'emendamento al Grundgesetz negoziato dai partiti il 15 gennaio 1993, in base a un articolo, il 16 A, finisce per svuotare il "contenuto essenziale" del diritto individuale di asilo politico. Infatti profughi che giungano da un cosiddetto "stato terzo politicamente sicuro" possono essere immediatamente espulsi senza possibilità di appello. Con ciò si scarica il terribile problema dell'immigrazione sui nostri vicini dell'Europa orientale, cioè su paesi che come la Polonia, la repubblica Ceca, la repubblica di Slovacchia, l'Ungheria o l'Austria, non sono ancora per nulla attrezzati, nella situazione in cui attualmente versano, ad af-

frontare in maniera giuridicamente ineccepibile questo problema. Discutibile è inoltre l'aver tolto la tutela giurisdizionale ai profughi provenienti da paesi che la Germania giudichi come "esenti da persecuzione".<sup>33</sup>

c) Invece di facilitare l'integrazione agli stranieri da tempo residenti in Germania, soprattutto a quelli reclutati come "lavoratori ospiti", questo "compromesso sull'asilo" del 1993 rifiuta ogni modifica alla legge sulla naturalizzazione. Ai lavoratori ospiti viene negata la doppia cittadinanza, ossia la soluzione che per ragioni comprensibili essi mostrano di preferire. Neppure ai loro figli nati su suolo tedesco i diritti di cittadinanza vengono automaticamente concessi. Anche gli stranieri disposti a rinunciare alla propria precedente cittadinanza devono aspettare almeno quindici anni prima di poter essere naturalizzati. Per contro i cosiddetti tedeschi di etnia [*Volksdeutschen*], dunque soprattutto polacchi e russi in grado di certificare antenati tedeschi, godono di un diritto di naturalizzazione garantito dal Grundgesetz. Su questa base, parallelamente all'accettazione del mezzo milione di richieste d'asilo politico per l'anno 1992 (di cui ben 130.000 giunte dalle regioni ex jugoslave sconvolte dalla guerra civile), sono stati accolti anche non meno di 220.000 "tedeschi di etnia".

d) La politica tedesca di asilo poggia sulla premessa, continuamente ribadita, che la Germania federale non è un paese d'immigrazione. Ciò contraddice non soltanto a ciò che si vede per le strade e nelle metropoli-

<sup>33</sup> Con una giustificazione scandalosa dal punto di vista del diritto costituzionale, la seconda camera della corte costituzionale tedesca ha dichiarato il 14 maggio 1996 come conformi alla costituzione sia la norma attinente allo "stato terzo" sia quella attinente alla "sicurezza" dello stato di provenienza. Ciò significa subordinare un diritto fondamentale agli imperativi funzionali che sollecitano una rapida espulsione dal paese. Herbert Prantl ha scritto nella "Süddeutsche Zeitung" del 15-16 maggio 1996: "Agli occhi della corte costituzionale la rapida espulsione dal paese è più importante [...] del diritto di asilo, più importante della dignità umana, più importante del principio dell'equo procedimento".

tane delle nostre città – a Francoforte la quota di stranieri è del 26 per cento – ma anche ai dati di fatto storici. Certo, a partire dagli inizi dell'Ottocento e nella sola direzione degli Stati Uniti sono partiti dalla Germania oltre otto milioni di tedeschi. Ma nel corso dell'ultimo secolo ci sono anche stati grandi movimenti d'immigrazione. Fino alla Prima guerra mondiale sono entrati nel paese 1.200.000 immigranti in cerca di lavoro; la Seconda guerra mondiale lasciò dietro di sé 12 milioni di *displaced persons* (per lo più ex condannati ai lavori forzati che erano stati deportati dalla Polonia e dall'Unione sovietica). Seguendo la politica nazista del lavoro straniero coatto, e nonostante una relativa disoccupazione interna, la Germania cominciò nel 1955 a reclutare dai paesi del Sud e del Sud-est europeo una forza-lavoro maschile poco costosa e senza familiari al seguito. Questa forma di reclutamento è durata fino al 1973. Oggi le famiglie e i discendenti di questi *Gastarbeiter* che non hanno più voluto rientrare nei loro paesi d'origine vivono nella paradossale situazione di immigrati cui non viene concesso d'insediarsi, insomma di tedeschi con passaporto straniero.<sup>34</sup> Essi formano la maggior parte di quella percentuale di stranieri – 8,2 per cento – abitante in Germania nell'anno 1990. La riluttanza a integrare completamente questi stranieri, senza il cui apporto sarebbe stato impensabile quel nostro "miracolo economico" paragonabile soltanto al Giappone, è tanto più incomprensibile se si pensa che a quella stessa data la vecchia Repubblica federale aveva già comunque integrato 15 milioni di profughi tedeschi, o stranieri di "etnia tedesca", automaticamente dichiarati "nuovi cittadini". "Se vi sommiamo una popolazione straniera di 4,8 milioni di abitanti, quasi un terzo della popolazione tedesco-occidentale è il risultato dei movimen-

<sup>34</sup> K.J. Bade, *Immigration and Integration in Germany since 1945*, in "European Review", vol. I, genn. 1993, pp. 75-79.

ti d'immigrazione seguiti alla Seconda guerra mondiale."<sup>35</sup>

Se, nonostante queste evidenze, nella nostra sfera politica si continua a sostenere che la Germania "non è un paese d'immigrazione", allora è segno che c'è una mentalità ben radicata e che è urgente sforzarci di modificare la nostra autocomprensione nazionale. Non è certo casuale che la questione della naturalizzazione sia decisa secondo un principio di discendenza etnica e non, come negli altri stati occidentali, secondo un principio di territorialità. Le incongruenze con cui si affronta in Germania il problema dell'immigrazione – incongruenze da noi richiamate da a) fino a d) – vanno capite sullo sfondo storico di un'autocomprensione tedesca che ruota intorno a cultura e linguaggio, cioè intorno all'idea di una nazione di tipo etnico. Mentre per essere francese basta essere nato in Francia e godere dei diritti del cittadino francese, da noi, ancora alla fine della Seconda guerra mondiale, si facevano sofisticate distinzioni tra i *Deutschen* come cittadini di stirpe tedesca, i *Reichsdeutschen* come cittadini di stirpe extratedesca, e infine i *Volksdeutschen* come quei "tedeschi di etnia" risiedenti fuori dei confini.

In Francia la coscienza nazionale poté formarsi nel quadro di uno stato territoriale. In Germania essa si è soprattutto legata all'idea di una *Kulturnation* romanticamente ispirata ai valori della sua borghesia: una cultura come unità immaginaria, che per oltrepassare la contingenza degli staterelli esistenti doveva trovare il suo punto d'appoggio nelle comunanze di linguaggio, tradizione e discendenza etnica. Ancor più pregiudizievole fu il fatto che, mentre la coscienza nazionale francese poté svilupparsi parallelamente allo stabilimento dei diritti democratici dei cittadini e in antagonismo alla sovranità del *proprio* sovrano, il nazionalismo tedesco sorse invece – senza che si lottas-

<sup>35</sup> Ivi, p. 77.

se per i diritti democratici e assai prima che venisse imposto dall'alto lo stato nazionale "piccolo-tedesco" – in antagonismo a Napoleone e dunque in contrasto con un nemico *esterno*. Come risultato di questa "guerra di liberazione", la coscienza nazionale tedesca si collegò al *pathos* della specificità etnico-culturale: una sorta di particolarismo che ha condizionato a lungo l'autocomprensione dei tedeschi.

Da questo *Sonderbewusstsein* [coscienza particolare] la Germania federale tedesca aveva imparato a prendere le distanze solo dopo il 1945, elaborando poco alla volta il trauma della "rottura di civiltà" rappresentato dai massacri nazisti. Un processo reso ad essa più agevole dalla perdita di sovranità e dalla posizione marginale nell'ambito dei due blocchi. Adesso, la disgregazione dell'Unione sovietica e la riunificazione della Germania hanno creato una costellazione nuova. Perciò le risposte alle nuove fiammate estremistiche di destra – come pure, in questo contesto, l'ipocrita dibattito sull'asilo politico – sollevano la questione se la nuova, *allargata* Repubblica federale voglia oggi proseguire il cammino della civilizzazione politica oppure se il vecchio *Sonderbewusstsein* non stia semplicemente assumendo forme nuove. Domanda davvero cruciale, dal momento che il processo dell'unificazione politica è stato controllato dall'alto, in maniera burocratica e amministrativa, e anche da questo punto di vista ha fatto imboccare al paese una strada sbagliata. È venuta finora a mancare, da parte dei cittadini di due stati diversi contrassegnati da destini storici antagonisti, quella discussione sull'autocomprensione etico-politica del paese di cui ci sarebbe invece urgente bisogno. L'adesione pura e semplice dei nuovi Länder alla vecchia Repubblica federale, soluzione discutibile da un punto di vista costituzionale, ha impedito un vero e proprio dibattito sulla costituzione, laddove il pretestuoso dibattito che ha successivamente inteso farne le veci, quello circa la se-

de della capitale, è stato comunque impostato in maniera sbagliata. Nel frattempo i cittadini della ex Ddr – ripetutamente umiliati, privati del loro portavoce e di una propria sfera pubblica politica – hanno dovuto fronteggiare ben altri problemi. Così, al posto di contributi ben articolati si fanno strada risentimenti covanti sotto la cenere.

Ogni rimozione produce i suoi sintomi. Una sfida nuova dopo l'altra – cominciando dalla Guerra del Golfo e passando attraverso Maastricht, la Guerra civile jugoslava, la questione dell'asilo politico e dell'estremismo di destra, per arrivare infine all'impegno militare tedesco fuori della Nato – tutto provoca un senso di sconcerto sia nell'opinione politica sia presso un governo incapace di decidere. La mutata costellazione internazionale e l'inedita situazione interna richiederebbero risposte di tipo nuovo. Ci si chiede allora con quanta autoconsapevolezza e serietà la Repubblica federale stia adeguandosi, dal momento che tutto sembra ridursi al modello reattivo di decisioni *ad hoc* e di epidermici cambiamenti d'umore.

Gli storici che pubblicano frettolosi libri dal titolo *Rückruf in die Geschichte* [Richiamo alla storia] oppure *Angst vor der Macht* [Paura del potere] ci offrono un commiato dalla vecchia Repubblica federale di tipo nostalgico, scoprendo nel miracolo economico tedesco del dopoguerra il vero e autentico *Sonderweg* [cammino speciale] della nazione. Nella vecchia Repubblica federale si sarebbe incarnata la forzata anormalità di una nazione sconfitta e divisa. Adesso, riconquistata la sua grandezza nazionale e la sua sovranità, la Germania riunificata dovrebbe sottrarsi al suo pacifismo utopistico e ricondursi sul sentiero, già tracciato da Bismarck e successivamente abbandonato, di una consapevole potenza dominante al centro dell'Europa. Secondo me, questo modo di celebrare la cesura del 1989 serve soltanto a rispolverare quel desiderio di "normalizzazione", finora per fortuna re-

spinto, che è sempre stato coltivato da chi non ha mai voluto accettare la sconfitta del 1945.<sup>36</sup> Ciò che si vuole rigettare è una alternativa che, pur senza necessariamente produrre nell'immediato opzioni politiche di tipo diverso, ci consentirebbe tuttavia di proiettarci diversamente sul futuro e di prendere altrimenti congedo dalla nostra vecchia Repubblica federale. La politica filoatlantica di quest'ultima non andrebbe letta soltanto come una prudente ma episodica decisione sul piano internazionale, e neppure come una scelta esclusivamente *politica*, bensì come una radicale cesura *intellettuale* con le tradizioni specificamente germaniche che avevano caratterizzato il Reich guglielmino e determinato la crisi della Repubblica di Weimar. Quel "volgersi a Occidente" pose infatti le premesse per un cambiamento di mentalità che, traendo vantaggio dalla rivolta giovanile del Sessantotto e dalle condizioni favorevoli di una società opulenta, influenzò strati sempre più ampi della popolazione. Ciò consentì a democrazia e stato di diritto di trovare per la prima volta un *radicamento* politico-culturale sul suolo tedesco. Oggi si tratta di adattare a compiti nuovi il ruolo politico della Germania, senza lasciare tuttavia né che il peso dei problemi economico-sociali della riunificazione interrompa il processo di civilizzazione sviluppatosi fino all'Ottantanove né che si sacrificino le conquiste normative di una autocomprensione nazionale fondata non più sul piano etnico ma su quello civico.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI  
"L'ORIENTALE"

N° Inv. .... 60446  
DIPARTIMENTO DI SCIENZE SOCIALI

<sup>36</sup> Cfr. J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1995, pp. 167 sgg.

## Bibliografia selettiva

a cura di Luisa Azzolini

Fra i testi di più agevole consultazione per una presentazione d'insieme del dibattito sul multiculturalismo, si vedano:

- T. Bonazzi, M. Dunne, *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, il Mulino, Bologna 1994.  
 D. Cohn-Bendit, Th. Schmid, *Patria Babilonia. Il rischio della democrazia multiculturale*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1994.  
 F. Crespi, R. Segatori (a cura di), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma 1996 (in particolare la quarta parte: *La democrazia di fronte alle sfide del multiculturalismo*).  
 A. Gambino, *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, il Mulino, Bologna 1996.  
 W. Kymlicka, *Le sfide del multiculturalismo*, in "il Mulino", 46, 1997, 2, pp. 199-217.  
 G.E. Rusconi, *Multiculturalismo e cittadinanza democratica*, in "Teoria politica", 12, 1996, 3, pp. 17-22.  
 A. Semprini, *Le multiculturalisme*, Presse universitaire de France, Paris 1996.

Sui rapporti fra pensiero liberale e multiculturalismo, con particolare attenzione alla questione del riconoscimento delle identità collettive e alle opposte interpretazioni neutraliste e comunitarie del liberalismo, si vedano:

- J.F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris 1996.  
 R. Bellamy, *Definire il liberalismo: neutralista, etico o politico?*, in "Teoria politica", 6, 1990, pp. 71-99.  
 A. Besussi, *Ragioni pubbliche e private. Alcune osservazioni su liberalismo e neutralità*, in "Teoria politica", 2, 1986, pp. 113-125.  
 Id., *Neutrality under Pressure. Liberalism and Fundamentalism*, 1992.  
 L. Ceppa, *Pluralismo etico e universalismo morale in Habermas*, in "Teoria politica", 2, 1997, pp. 97-111.

- F. Crespi, *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma 1994.
- F. Criscione, S. De La Pierre, *Gli spazi dell'identità*, Franco Angeli, Milano 1995.
- G. Crowder, *Pluralism and Liberalism*, in "Political Studies", XLII, 1994, pp. 293-309.
- L. Gostin (a cura di), *Civil Liberties in Conflict*, Routledge, New York 1986.
- G. Ezorsky, *Racism and Justice: The Case for Affirmative Action*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991.
- P. De Marneffe, *Liberalism, Liberty and Neutrality*, "Philosophy and Public Affairs", 19, 1990, pp. 253-274.
- A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- F. Fehér, *Multiculturalismo e diritti umani*, in "Mondoperaio", 45, 1992, pp. 76-82.
- A.E. Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994.
- D. Goldberg (a cura di), *Multiculturalism*, Blackwell, Oxford 1994.
- J.R. Goodin, R. Reeve, *Liberal Neutrality*, Routledge, London 1989.
- A. Gutmann, *Communitarian Critics of Liberalism*, in "Philosophy and Public Affairs", 14, 1985, pp. 308-322.
- Id. (a cura di), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992.
- Id., *Solidarietà tra estranei*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1997.
- A.O. Hirschman, *Le retoriche dell'intransigenza*, il Mulino, Bologna 1991.
- W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, in "Ethics", 99, 1989, pp. 883-905.
- Id., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Id., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996.
- S. Lukes, *Moral Conflict and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- D. Miller, M. Walzer (a cura di), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, New York 1995.
- S. Mulhall, S. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford 1992.
- M.C. Pievatolo, *Soggetti di diritto o animali culturali? Charles Taylor e il problema del multiculturalismo*, in "Il Politico", LIX, 1994, 1, pp. 137-159.
- J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Id., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.
- J. Raz, *Multiculturalism: A Liberal Perspective*, in "Dissent", winter 1994, pp. 67-79.
- J. Rex, *The Concept of a Multi-Cultural Society*, University of Warwick, Coventry 1986.
- A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, Paris 1997.
- E. Vitale, *Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, stato di diritto, diseguglianza*, in "Teoria politica", 11, 1995, 3, pp. 65-88.
- M. Walzer, *Il liberalismo come arte della separazione*, in "Biblioteca della libertà", 92, 1986, pp. 7-30.
- Id., *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1986.
- Id., *Multiculturalismo e individualismo*, in "Micromega", 3, 1994.
- Id. (a cura di), *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, Providence 1995.
- Id., *On Toleration*, Yale University Press, New Haven 1997.
- I.M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

Con particolare riferimento al concetto di minoranza e alla compresenza di differenti identità etniche all'interno delle società democratiche multiculturali, si vedano:

- Aa.Vv., *Majorities and Minorities*, New York University Press, New York 1990.
- N. Bissoondath, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*, Penguin Books, Toronto 1994.
- V. Cotesta, *La cittadella assediata. Immigrazione e conflitti etnici in Italia*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- S. De La Pierre, *Le ragioni di Babele*, Franco Angeli, Milano 1993.
- G. Dench, *Minorities in the Open Society*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.
- J. Frideres (a cura di), *Multiculturalism and Intergroup Relations*, Greenwood Press, New York 1989.
- M. Furiani, *Verso una coesistenza multiculturalista delle minoranze: una lettura transdisciplinare*, in "Studi Emigrazione", XXXI, 114, 1994, pp. 304-348.
- V. Gennaro Lerda (a cura di), *From "Melting Pot" to Multiculturalism: The Evolution of Ethnic Relations in the United States and Canada*, Bulzoni Editore, Roma 1990.
- N. Glazer, *Ethnic Pluralism and Public Policy*, Heinemann Educational Books, London 1983.
- Id., *Affirmative Discrimination, Ethnic Inequality and Public Policy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.
- W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Id. (a cura di), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford 1995.

- D. Lapeyronne, *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, PUF, Paris 1993.
- J. Rex, B. Drury (a cura di), *Ethnic Mobilisation in a Multi-Cultural Europe*, Avebury, Aldershot 1994.
- J. Rex, *Ethnic Minorities in the Modern Nation State: Working Papers in the Theory of Multiculturalism and Political Integration*, MacMillan, London 1996.
- J.P. Saez (a cura di), *Identités, cultures et territoires*, Desclee de Brouwer, Paris 1995.
- V. Scardigli (a cura di), *L'Europe et la diversité: la dynamique des identités régionales*, Cnrs, Paris 1993.
- I. Shapiro, W. Kymlicka, *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, New York 1997.
- A.J. Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: A Trojan Horse in America*, Praeger, Westport (Conn.) 1997.
- J.A. Sigler, *Minority Rights. A Comparative Analysis*, Greenwood Press, London 1983.
- R. Takaki, *A Different Mirror. A History of Multicultural America*, Little Brown, Boston 1993.
- B. Whitaker (a cura di), *Minorities: A Question of Human Rights?*, Pergamon Press, Oxford 1984.
- G. Thereborn, *Lo spettro del multiculturalismo*, in "il Mulino", 45, 1996, 1, pp. 5-23.
- M. Walzer (a cura di), *The Politics of Ethnicity*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.
- M. Wieworka, *La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris 1991.
- M. Wieworka, F. Duret, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris 1996.
- R. Wirsing (a cura di), *Protection of Ethnic Minorities*, Pergamon Press, New York-Oxford 1981.
- La riflessione sulle società multiculturali e multiethniche si è naturalmente intrecciata con il dibattito sulla crisi dello stato sovrano e dello stato nazionale di matrice occidentale. Su questi temi, oltre ai testi delle sezioni precedenti, si possono anche vedere:
- R. Bernstein, *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future*, Knopf, New York 1994.
- A. Buchanan, *Toward a Theory of Secession*, in "Ethics", 101, 1991, pp. 322-342.
- W.H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, University of Toronto Press, Toronto 1986.
- M. Nussbaum, G.E. Rusconi, M. Viroli (a cura di), *Piccole patrie grande mondo*, Donzelli, Roma 1995.
- J. Habermas, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano 1988.

- N. Bobbio, *Quale Italia?*, in "Reset", 13, gennaio 1995.
- M.G. Losano, *Contro la società multiethnica*, "Micromega", dicembre 1991, pp. 7-16.
- G.E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione. Tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, il Mulino, Bologna 1993.
- A.M. Schlesinger, *The Disuniting of America*, W.W. Norton and Company, New York-London 1991.
- A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna 1992.
- M. Viroli, *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, Marsilio, Venezia 1992.

Sui rapporti fra multiculturalismo e relazioni internazionali e sul multiculturalismo come categoria interpretativa del nuovo "ordine mondiale", si vedano:

- A. Bozeman, *The Future of Law in a Multicultural World*, Princeton University Press, Princeton 1971.
- Id., *L'ordine internazionale in un mondo multicultural* [1984] in H. Bull e A. Watson (a cura di), *L'espansione della società internazionale. L'Europa e il mondo dalla fine del Medioevo ai tempi nostri*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 405-426.
- R. Dore, *Unità e diversità nella cultura mondiale* [1984], in H. Bull e A. Watson (a cura di), *L'espansione della società internazionale*, cit., pp. 427-444.
- S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997. (Il volume di Huntington sviluppa e completa il saggio *The Clash of Civilizations?* precedentemente pubblicato su "Foreign Affairs", 72/3, summer 1993, pp. 22-49, e che suscitò un immediato e ampio dibattito anzitutto sulla stessa rivista: cfr. F. Ajami, K. Mahbubani, R.L. Bartley, L. Binyan, J.J. Kirkpatrick, *Responses to Samuel P. Huntington's "The Clash of Civilizations?"*, in "Foreign Affairs", 72/4, september/october 1993, pp. 2-26; S.P. Huntington, *If not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World*, in "Foreign Affairs", 72/5, november/december 1993, pp. 186-194.)
- Y. Lapid, F. Kratochwill (a cura di), *The Return of Culture and Identity in International Relations Theory*, Lynne Rienner, Boulder 1996.
- R. Menotti, *La tesi dello scontro fra civiltà e lo sviluppo di nuovi paradigmi analitici per le relazioni internazionali*, in "Teoria politica", 11, 1995, 2, pp. 135-153.
- R. Ragioneri, *Ordine internazionale e scontro di civiltà. Il caso del*

- mondo islamico, in "Teoria politica", 12, 1996, 2, pp. 79-109.
- N.J. Rengger, *A City which Sustains All Things: Communitarism and International Society*, in "Millennium", 21, 1992, 3, pp. 353-369.
- A. Schuller, *Die Paradoxie des Multikulturellen*, in "Internationale Politik", 4, 1996, pp. 38-39.
- Y. Shain, *Multicultural Foreign Politics*, in "Foreign Policy", spring 1996, pp. 69-87.

Fra le numerose pubblicazioni relative alla scuola e all'istruzione pubblica nelle società multiculturali, si possono vedere, in generale e con particolare riferimento all'Italia:

- Aa.Vv., *La migrazione educativa: extracomunitari e formazione*, Unicopli, Milano 1994.
- C. Allemann-Ghionda (a cura di), *Multikultur und Bildung in Europa*, Lang, Bern 1994.
- J. Arthur, A. Shapiro (a cura di), *Campus Wars. Multiculturalism and the Politics of Difference*, Westview, Boulder 1995.
- B.R. Barber, *L'Excellence et l'égalité. De l'éducation en Amérique*, Belin, Paris 1993.
- F. Bertoldi e A. Nardi (a cura di), *Multiculturalità entro ed oltre la dimensione europea*, Università degli studi di Trento, Trento 1996.
- N. Glazer, *We are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997.
- E. Nigris (a cura di), *Educazione interculturale*, Bruno Mondadori, Milano 1996.
- G. Petracchi (a cura di), *Multiculturalità e didattica*, La Scuola, Brescia 1994.
- G. Tassinari, G. Ceccatelli-Guerrieri, M. Giusti (a cura di), *La scuola e la società multiculturale. Elementi di analisi multidisciplinare*, La Nuova Italia, Firenze 1992.
- Y.O. Webster, *Against the Multicultural Agenda: A Critical Thinking Alternative*, Praeger, Westport (Conn.) 1997.

Sul *Political Correct* (pc) come concetto ampiamente discusso nel dibattito sul multiculturalismo soprattutto in ambito universitario e in relazione alle teorie del linguaggio, si vedano:

- P. Aufderheide (a cura di), *Beyond pc. Toward a Politics of Understanding*, Graywolf Press, Saint Paul 1992.
- P. Berman (a cura di), *Debating pc. The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Dell, New York 1992.
- P.E. Devine, *Human Diversity and the Culture Wars: A Philosophical Perspective on Contemporary Cultural Conflict*, Praeger, Westport (Conn.) 1996.

- E. Kurzweil, W. Phillips (a cura di), *Our Country, Our Culture: The Politics of Political Correctness*, Boston 1994.
- C. Newfield e R. Strickland (a cura di), *After Political Correctness. The Humanities and Society in the 1990s*, Westview, Boulder 1995.
- R.P. Hughes, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, Adelphi, Milano 1994.
- J. Williams (a cura di), *pc Wars. Politics and Theory in the Academy*, Routledge, London 1995.

Per il rapporto spesso intrinseco con le questioni dibattute dal multiculturalismo, si possono vedere anche alcuni testi sul concetto di modernità, di postmoderno, di critica alla modernità. Fra questi:

- J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1980.
- S.N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Barri 1993.
- Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Barri 1994.
- A. Touraine, *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano 1993.