

La società multiculturale come società politica

Le forme diverse di società multiculturale

Non bisogna confondere il multiculturalismo con il pluralismo in generale.¹ Anche se il pluralismo – come nota Barbano – indica già un prendere le distanze dall'individualismo per dare rilievo alle aggregazioni sociali e ai gruppi sociali, tuttavia non per questo è necessariamente multiculturale.² Anche società monoculturali possono essere pluralistiche nella misura in cui la sfera politica non soffoca la vitalità del privato-sociale. Il multiculturalismo è il pluralismo delle culture all'interno di una stessa società politica. Non si tratta, dunque, del pluralismo degli interessi, dei bisogni o delle preferenze, ma delle "culture", cioè degli universi simbolici che conferiscono significato alle scelte e ai piani di vita di coloro che li abitano.³ In ragione della peculiarità di quest'oggetto ci troviamo di fronte ad una forma di pluralismo che non è paragonabile alle altre, non è una specie di un genere comune.

Ciò si comprende meglio quando ci s'impegna a risolvere i problemi posti dal pluralismo, poiché questo, a prescindere dal modo di considerarlo – o come fatto o come valore –, è in ogni caso una fonte di conflitti sociali da amministrare. Ebbene, i conflitti tra gli interessi e le preferenze sono negoziabili, ma non lo sono quelli tra le culture.⁴ I primi possono essere in qualche modo aggiustati o addomesticati e composti,

¹ Mi sembra che un esempio di questa confusione sia C. WILLETT (ed.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell, 1998.

² F. BARBANO, *Pluralismo. Un lessico per la democrazia*, Torino, Bollati Borinighieri, 1999, p. 8.

³ Cfr., per tutti, E. PARIOTTI, *Multiculturalismo, globalizzazione e universalità dei diritti umani*, «Ragion pratica», (9), 16, 2001, pp. 63-85.

⁴ La ragione fondamentale di ciò risiede nel fatto che la cultura fa parte della natura dell'uomo. Come ha detto Geertz, «noi siamo animali incompleti o non finiti che si completano e si rifiniscono attraverso la cultura – e non attraverso la cultura in genere, ma attraverso forme di cultura estremamente particolari». C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, trad. it. di E. Bona, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 92. La

mentre i secondi sono risolti solo dal riconoscimento, cioè dal passaggio dal fatto della diversità al suo valore socio-politico.⁵ I primi richiedono il calcolo e l'agire strategico, mentre i secondi la comunicazione e l'agire comunicativo. Ed è per questo che il pluralismo delle culture, mentre rende più complessa e magmatica la società civile, è una sfida diretta alla società politica, che veniva anche designata come "comunità politica" proprio per il fatto di rappresentare quell'unico universo di significati entro cui amministrare tutte le altre forme di pluralismo non culturale. Quando i cittadini attribuiscono differenti significati ai beni oggetto delle loro scelte, è ben difficile, se non addirittura impossibile, negoziare e contrattare, interpretare e argomentare, e alla fin dei conti decidere in modo democratico.⁶

Una società multiculturale, se vogliamo dare un senso pregnante a quest'espressione, è una società politica in cui non v'è una identità culturale dominante o maggioritaria, ma ve ne sono almeno due con eguali diritti al riconoscimento. Il problema delle minoranze, infatti, si pone specificatamente all'interno delle società monoculturali o di quelle pluriculturali in cui tutte le culture presenti non sono riconosciute allo stesso modo. In questo senso sono società multiculturali il Libano, la Svizzera e il Belgio, ma non lo è certamente l'Italia o la Germania per il solo fatto della presenza di un elevato numero di immigrati provenienti da altre culture. Ciò che possiamo notare è, invece, che in queste società (con le differenze del caso) la cultura dominante, o quella che un tempo si chiamava "nazionale", si va progressivamente ritirando dalla sfera in senso stretto "politica", pur restando tale sul piano della società civile dove s'incontra con le altre culture minoritarie. Di conseguenza, in questa fase di transizione, la società politica risulta svuotata di una dimensione propriamente culturale e si concentra tutta in una dimensione giuridico-istituzionale, che a sua volta può essere variamente interpretata e gestita.

Bisogna, dunque, distinguere nettamente due tipi di società multiculturali: quelle in cui sono presenti da sempre culture indigene locali che aspirano ad una piena equiparazione, uscendo dal ghetto della minoranza, e quelle che in cui il fenomeno dell'immigrazione introduce nuove entità culturali che aspirano a conservare la loro identità d'ori-

particolarità della cultura contribuisce a determinare l'individualità. Ciò rende l'identità culturale qualcosa d'irrinunciabile quanto lo è il sé.

⁵ Cfr., per tutti, CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica della differenza*, trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Anabasi, 1993.

⁶ Per il rapporto tra le virtù del cittadino e i caratteri del sistema politico cfr., tra l'altro, W.F. MURPHY, *Per creare cittadini di una democrazia costituzionale*, in T. BONAZZI, M. DUNNE (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 15-52.

gine e a partecipare alla vita politica comune.⁷ Le problematiche delle une e delle altre sono ben diverse, ed è evidente che le seconde implicano una spinta più dinamica di trasformazione politica e rimettono in discussione più direttamente l'assetto consolidato della cultura dominante, anche in ragione della progressiva crescita numerica degli appartenenti a culture differenti.

Per alcuni la sfera istituzionale deve essere intesa in senso meramente procedurale, cioè neutrale rispetto ai valori culturali, in modo da lasciare libero gioco alle differenze culturali sul piano della società civile. Per altri, invece, le procedure giuridico-istituzionali, e in particolar modo i diritti costituzionali, recano ancora l'impronta indelebile della cultura da cui traggono origine e, conseguentemente, sono un lascito nazionale perdendo il quale la società politica smarrirebbe tutta la sua identità e funzione. Resta il fatto che in nessuno dei due casi sarebbe corretto parlare di una "società multiculturale": non già nel primo, perché la neutralità statale tiene lontane le culture dalla sfera propriamente politica; non già, ancor più chiaramente, nel secondo, perché l'interpretazione valoriale delle procedure implica che in certo qual modo la cultura dominante fa ancora sentire la sua voce nella sfera propriamente politica.

In queste condizioni il problema della società multiculturale perde ogni portata descrittiva o sociologica e diventa, semmai, un problema deontologico o normativo, che si può esprimere in questi termini riassuntivi: è auspicabile che le culture entrino in modo determinante nella sfera propriamente politica oppure è preferibile contenerle nell'ambito della società civile, preservando la neutralità dello Stato? È chiaro che dalla risposta a questa domanda si può inferire se si vuole in senso proprio una società multiculturale o solo una società pluralistica sul piano del privato-sociale e neutrale sul piano del pubblico-politico.

Vi sono, dunque, due sensi principali di "società multiculturale": quello forte, per cui il multiculturalismo è l'anima stessa della società politica, e quello debole, per cui una società liberale, di per sé culturalmente neutrale, permette la coesistenza di culture differenti. Il primo senso, quello forte, non riesce a spiegare come la società politica possa avere una base culturale unitaria di comunanza, cosa in qualche modo richiesta ad ogni comunità politica. Il secondo, quello debole, fa risiedere questa comunanza nei diritti costituzionali fondamentali, concepiti come un minimo comun denominatore privo di per sé d'identità culturale. Credo, tuttavia, che sia possibile ipotizzare una terza via tra il

⁷ Cfr. A. SHACHAR, *Two Critiques of Multiculturalism*, «Cardozo Law Review», (23), 1, 2001, pp. 273-274 e dello stesso, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

multiculturalismo ideologico e il liberalismo, facendo leva sul modo d'intendere questi diritti costituzionali fondamentali.

Società multiculturale e democrazia

Sostenere che i diritti costituzionali fondamentali siano di per sé neutrali nei confronti di ogni cultura è una mistificazione ideologica. La neutralità stessa è un'ideologia generata dall'occidentalismo. In realtà, quando si afferma che una società liberale può offrire un minimo comun denominatore a tutte le culture, si sostiene in realtà che l'interpretazione liberale dei diritti umani è l'unica che conta. Con ciò stesso tutte le culture (tranne quella del liberalismo occidentale) sono escluse dalla possibilità di offrire una loro diversificata interpretazione dei diritti fondamentali. Una società multiculturale, al contrario, è tale solo nella misura in cui le diverse culture che la abitano sono legittimate ad offrire concorrenti interpretazioni dei diritti fondamentali e partecipano in tal modo alla deliberazione pubblica. Ovviamente non tutte le interpretazioni culturali dei diritti saranno accettabili e, tuttavia, ciò non significa affatto che una sola tra esse sia in linea di principio quella vera, giusta o corretta. Il regionalismo nella protezione dei diritti umani c'insegna che è possibile declinare i diritti fondamentali in modi diversi e complementari. Basti qui pensare, ad esempio, all'interpretazione dei diritti propria della Carta africana, che, sottolineando più l'aspetto collettivo che quello individualistico, ha contribuito allo sviluppo del diritto dei popoli, sia nella direzione dei diritti culturali sia in quella del diritto allo sviluppo.⁸

Il cittadino partecipa al discorso pubblico non è soltanto vincolato dalle esigenze della comunicabilità delle proprie convinzioni nei confronti di coloro che la pensano diversamente, ma è anche vincolato dai valori costituzionali comuni. Anzi possiamo dire che in queste condizioni il dibattito pubblico è nella sostanza un dibattito intorno alla migliore, più conveniente, più adeguata interpretazione della costituzione. Quindi il discorso pubblico sulle differenti concezioni imparziali del bene comune è nella sostanza un discorso interpretativo sui valori comuni della vita pubblica.

Ciò non significa che le differenti dottrine "comprehensive" – come le chiamerebbe Rawls⁹ – debbano necessariamente accreditarsi in quan-

⁸ Cfr. F. VIOLA, *L'etica dello sviluppo tra diritti di libertà e diritti sociali*, «Ragion pratica», (8), 14, 2000, pp. 115-127.

⁹ Una dottrina «è comprensiva se contiene una concezione di ciò che ha valore nella vita umana, della personalità ideale, dei rapporti familiari e associativi ideali e di molte altre cose che devono informare di sé la nostra condotta e al limite tutta la

to tali come “ragionevoli” e costituzionalmente ammissibili; non è questo l’oggetto del dibattito pubblico. Non è neppure vero che in una società democratica multiculturale non sia possibile del tutto un accordo morale. C’è per esempio a proposito della schiavitù o della tolleranza religiosa.¹⁰ Nel discorso pubblico non è in gioco la validità di una concezione comprensiva del bene rispetto alle altre, ma l’applicazione dei principi costituzionali a problemi etico-sociali specifici. Quest’istanza modifica necessariamente l’atteggiamento degli interlocutori ora non più interessati alla pura e semplice fedeltà alla dottrina, ma a dimostrare la correttezza in sé della soluzione proposta e la sua accettabilità anche per coloro che non condividano la stessa fede o la stessa concezione del bene. In tal modo le molteplici concezioni comprensive del bene sono indotte a comunicare non tanto direttamente fra loro, ma in relazione a problemi determinati, e i loro sostenitori a cooperare, prescindendo dalle appartenenze. Con ciò stesso viene promosso un atteggiamento autenticamente deliberativo che si sostanzia nella prevalenza dell’argomentazione rispetto al primato dogmatico dell’identità e che configura la tensione verso un’imparzialità di secondo grado, cioè l’imparzialità nei confronti delle concezioni “imparziali” del bene comune.

Questo è diverso dal dire – come fa Rawls – che le concezioni comprensive devono essere messe tra parentesi per la loro specificità.¹¹ Se lo fossero, verrebbe meno una risorsa necessaria ad alimentare la ricerca comune del bene pubblico. Non è, dunque, il caso di chiedere ai cittadini una sorta di *self-restraint* epistemologico o di auto-trascendenza rispetto alle proprie convinzioni più intime.¹² Al contrario, essi sono obbligati a mostrare che i loro argomenti valgono anche per coloro che non condividono la loro concezione comprensiva del bene, cioè si chiede loro uno sforzo epistemologico ulteriore. Resta, però, il fatto che l’oggetto del discorso pubblico sono proprio questi argomenti imparziali e non già la loro provenienza o la loro fonte originaria.

nostra vita; è pienamente comprensiva se copre, unificati in un singolo sistema articolato in modo abbastanza preciso, tutti i valori e le virtù riconosciuti; è soltanto parzialmente comprensiva quando comprende diversi valori e virtù non politici, ma non tutti, ed è articolata in modo poco compatto» (J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996, p. 13). Possiamo, allora, ritenere che il carattere proprio di una dottrina comprensiva sia quello di far dipendere la giustizia delle istituzioni da valori non strettamente politici e persino da più generali visioni del mondo.

¹⁰ J. COHEN, *Democracy and Liberty*, in J. ELSTER (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 191.

¹¹ Questo è chiamato il metodo dell’evitare o scansare (*avoidance*) ciò che potrebbe dividere. Cfr. K. GREENAWALT, *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

¹² Cfr. ad esempio, B. ACKERMAN, *Why Dialogue?*, «The Journal of Philosophy», 86, 1989, p. 16.

Una società politica multiculturale si trova davanti al bivio tra il pluralismo degli ordinamenti giuridici,¹³ che distrugge l'unità della comunità politica in quanto tale, e la costituzione di un'unità politica interculturale, che è abitata da culture desiderose di comunicare e di fecondarsi mutuamente. Per una comune cultura politica non è necessaria una comune religione, né la comune appartenenza allo stesso gruppo etnico o razziale e neppure un linguaggio comune, anche se tutto ciò è senza dubbio utile.¹⁴ Le culture non possono essere intese come una comunanza di interessi e il dialogo interculturale richiede oggi di comunicare anche nei sentimenti.¹⁵

Per difendere la democrazia Aristotele nel III libro della *Politica* usa una metafora culinaria: un banchetto è molto più vario e ricco di pietanze se ogni commensale porta una vivanda ed è molto più povero se è organizzato soltanto da uno dei commensali. L'esperienza di vita di ogni cittadino è un bene essenziale per la democrazia. E, conseguentemente, il giudizio di molti è più attendibile di quello di uno solo anche nelle questioni di valore. Ciò che Aristotele ha in mente è un processo dialettico in cui si arriva alla verità, o almeno ci si avvicina maggiormente ad essa, attraverso un confronto delle differenti opinioni come ha ribadito J.S. Mill (*government by discussion*). Il consenso emerge dalla discussione piuttosto che essere orchestrato dall'alto.¹⁶

In una democrazia tutti i cittadini sono funzionari pubblici (non solo quando sono rappresentanti politici o votanti, ma persino nel loro ruolo di cittadini ordinari). Dobbiamo chiedere loro di astenersi dal votare secondo le proprie convinzioni politiche ispirate da una dottrina religiosa o etica, così come lo chiediamo (a torto o a ragione) ai pubblici funzionari?¹⁷ Dobbiamo chiedere ai cittadini di non tener in nessun conto i loro vescovi o i loro leaders religiosi quando parlano di questioni socio-politiche? Insomma, se pensiamo che speciali doveri e responsabilità incombono su coloro che esercitano il potere politico, allora in una democrazia questi doveri sono anche quelli del cittadino in quanto tale. Se tra questi doveri c'è quello della neutralità in materia religiosa, allora an-

¹³ Cfr., ad esempio, W. TIE, *Legal Pluralism. Toward a Multicultural Conception of Law*, Dartmouth, Ashgate, 1999.

¹⁴ J. RAZ, *Multiculturalism*, «Ratio Juris», (11), 3, 1998, p. 202.

¹⁵ A.M. JAGGAR, *Multicultural Democracy*, «The Journal of Political Philosophy», (7), 3, 1999, pp. 308-329 e V.P. GAGNON, *Imagined Frontiers: Notions of borders and groupness*, in B. JAKSIC (ed.), *Frontiers: The Challenge of Interculturality*, Belgrade, Forum za etnicke odnose, 1997, p. 56.

¹⁶ Per questi riferimenti al pensiero di Aristotele cfr. J. WALDRON, *The Dignity of Legislation*, Cambridge Cambridge University Press, 1999, p. 93 ss.

¹⁷ Per i pubblici funzionari il discorso è più complesso e non può essere qui affrontato. Se i pubblici funzionari sono eletti dai cittadini, allora sono in certo qual modo rappresentanti delle idee degli elettori. Un caso a parte è quello dei giudici, anche quando sono elettivi.

che questo sarà il dovere del cittadino.¹⁸ Ciò significa che in una democrazia la questione della neutralità religiosa non può essere confinata al comportamento dei funzionari pubblici secondo l'idea ristretta di sfera pubblico-politica che ha Rawls. Ma, se un cittadino non potrà manifestare nella sfera pubblico-politica le proprie convinzioni religiose, allora c'è da chiedersi non solo se è rispettata la sua libertà religiosa, ma anche se lo è la sua identità culturale e i suoi stessi diritti fondamentali.

In realtà, non solo è qui in gioco il concetto di democrazia, ma anche quello stesso di costituzionalismo. Mi pare evidente che i valori costituzionali non possono essere intesi come una dottrina comprensiva al modo del secolarismo francese e non possono neppure essere considerati come una pura procedura, cioè secondo una teoria della giustizia "politica e non metafisica", al modo di Rawls. Nel primo caso, perché s'inclinerebbe pericolosamente verso lo Stato etico, tra l'altro avversario storico del multiculturalismo; nel secondo, perché ciò implicherebbe inevitabilmente che la neutralità in materia religiosa o etica faccia necessariamente parte dell'identità del cittadino. Ma, se il cittadino in quanto tale deve spogliarsi delle sue identità pre-politiche, allora la politica diventa per lui poco interessante, come infatti sta avvenendo.

In effetti, i valori costituzionali sono principi etico-politici, cioè non una dottrina politica già compiuta e definitiva, ma un *work in progress* che deve essere articolato nelle risposte alle questioni socio-politiche concrete. Queste decisioni richiedono l'intervento dell'interpretazione e dell'argomentazione e l'apporto di ulteriori valori che sono conquistati attraverso il discorso pubblico e il confronto delle identità culturali, individuali e collettive, presenti in un determinato contesto socio-politico.¹⁹ Per questo estromettere la religione e le religioni dalla sfera pubblico-politica significherebbe mutilare il costituzionalismo insieme alla democrazia e ricadere nell'indesiderabile alternativa tra una neutralità come indifferenza religiosa²⁰ e una laicità intesa come religione civile à la Rousseau.

¹⁸ J. WALDRON, *Religious Contributions in Public Deliberation*, «San Diego Law Review», 30, 1993, p. 829.

¹⁹ In questo orizzonte di pensiero si può situare anche la concezione del "pluralismo comprensivo" di Rosenfeld, che non posso qui discutere. Cfr. M. ROSENFELD, *Comprehensive Pluralism is neither an Overlapping Consensus nor a Modus vivendi*, «Cardozo Law Review», 21, 2000, pp. 1971-1997 e anche dello stesso, *Human Rights, Nationalism, Multiculturalism*, «Cardozo Law Review», 21, 2000, pp. 1225-1242.

²⁰ Ma questa non è l'unica concezione della neutralità, neppure di quella liberale. Cfr. E. MACK, *Liberalism, Neutralism, and Rights* (1988), ora in W. SADURSKI (ed.), *Law and Religion*, Dartmouth, Aldershot, 1992, pp. 3-27 e, più di recente, B. PASTORE, *Quali fondamenti per il liberalismo? Identità, diritti, comunità politica*, «Diritto e società», 3, 1997, pp. 403-442.

Di conseguenza, una società politica multiculturale non richiede uno Stato *neutrale* (nel senso di “indifferente”), ma uno Stato *imparziale*, cioè istituzioni politiche che non escludano dalla deliberazione pubblica gli argomenti religiosi o, più generalmente, identitari per il solo fatto di essere tali, ma li escludano soltanto quando questi, o quelli di altra origine, si fanno valere nella piazza della città in un modo che non è compatibile con nessuna delle interpretazioni possibili dei principi del costituzionalismo e della democrazia.²¹

Insomma, non è lecito chiedere all’immigrato di rinunciare alla propria identità culturale e neppure è lecito rinchiuderla nel ghetto del privato-sociale, ma è lecito e necessario chiedergli di comunicarla agli altri nella piazza della città come contributo alla ricerca comune del bene fondamentale della dignità umana.

FRANCESCO VIOLA

viola@unipa.it

Università di Palermo

Summary

The purpose of this essay is to show that multiculturalism requires a radical reappraisal of our understanding of society and human sociability. After examining the strong and weak connotations of “multicultural society”, it will be pointed out that the real challenge is to engage diversities and differences into dialogue, rather than being satisfied with a simple, non-belligerent, coexistence. “Liberal neutrality” tries to avoid this challenge, but at the price of the lack of communication among citizens, a consequence that not even Rawls could avoid. Only by applying methods of political deliberation it will be possible to activate a public discourse in which different cultures get together and contribute to create a truly human society.