

29/06/2006 - Barbara Henry - Alberto Pirni - Riconoscimento e misconoscimento nella sfera multiculturale: Charles Taylor e oltre

Le società contemporanee appaiono sempre più multiculturali, ovvero sempre più chiaramente caratterizzate dalla presenza di individui e gruppi, appartenenti a culture diverse da quella autoctona, che richiedono con sempre maggiore consapevolezza di essere riconosciuti come uguali ad ogni altro cittadino e, nondimeno, per la loro particolarità culturale, che desiderano rispettata e difesa. L'ambito pubblico, divenuto multiculturale, si trova pertanto costretto a confrontarsi con un enorme spettro di problematiche che, pur possedendo un immediato risvolto sul piano sociologico, politologico e giuridico, sembra tuttavia richiedere un approfondimento sul piano filosofico, funzionale ad una migliore focalizzazione delle loro scaturigini più profonde e radicate. Sotto questo profilo Charles Taylor, l'indiscusso teorico e difensore delle rivendicazioni identitarie delle culture minoritarie, è il punto di flesso da cui iniziare una rinnovata e disincantata analisi della nozione di società multiculturale che, nonostante i limiti definitori di cui si avrà modo di discutere, rinvia ad un fenomeno reale: la sfida della convivenza e le condizioni di un suo costruttivo e pacifico esercizio.

In tale lavoro, sintesi di una più ampia ricerca, si intende dapprima presentare la prospettiva di Taylor rispetto al tema del *riconoscimento*, cercando di coglierne la specificità e i nessi concettuali che essa implica, tra la tematica identitaria e quella multiculturale. Nella seconda parte, si cercherà di tratteggiare i contorni della questione legata al *misconoscimento* all'interno della sfera multiculturale, rielaborando i termini della sfida che Taylor ha avuto il pregio di tracciare ma, forse, non di condurre alle sue ultime conseguenze.

I. Riconoscimento, misconoscimento, multiculturalismo: la prospettiva di Charles Taylor

In Taylor il discorso sul *riconoscimento* si salda strettamente al discorso sull'*identità*, secondo una sintesi che è divenuta paradigmatica per l'odierno dibattito filosofico. Non è qui possibile affrontare il tema dell'*identità* per come esso è stato sviluppato dal filosofo canadese, che si lega a sua volta ad una originale analisi della modernità elaborata a partire dal suo capolavoro, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*^[1]. Ci si limita pertanto a ripercorrerne alcuni tratti, in maniera funzionale alla comprensione del secondo elemento della diade concettuale identità-riconoscimento.

L'*identità* individuale, secondo Taylor, coincide con la comprensione ermeneutica di sé che il soggetto elabora nel contesto del proprio agire e che, in linea con il modello gadameriano, implica immediatamente la dimensione linguistica. La teoria del linguaggio alla quale si riferisce il nostro autore, accanto a Gadamer, trova nell'espressivismo romantico di Herder e Humboldt i suoi principali referenti teorici. La lettura che ne offre Taylor inclina tuttavia il discorso sul piano esplicitamente etico: il linguaggio dell'auto-comprensione è un linguaggio eminentemente valoriale (*vocabulary of worth*); il sé giunge a comprendere chi è veramente scoprendo il proprio agire come orientato verso una tra le possibili fonti di bene che la mappa morale della modernità ha articolato^[2]. Si tratta dunque di un linguaggio innanzitutto interiore che, tuttavia, sorge, si nutre e si incrementa anche dalle e nelle concrete occasioni di dialogo tra parlanti.

La costruzione dell'*identità* implica pertanto l'apertura di una dimensione dialogica costitutivamente legata all'individualità del sé^[3]. Dialogare è centrale per comprendere la realtà che ci circonda ma, innanzitutto, per comprendere noi stessi attraverso il dialogo ed elaborare quel «racconto di sé», irriducibilmente individuale, che costituisce la nostra identità^[4]. La dimensione del dialogo implica innanzitutto che i dialoganti siano *riconosciuti* in quanto tali, ovvero che siano considerati, tutti, con identico rispetto.

Si è in questo modo ricondotti alla tematica del riconoscimento e alla sua decisività rispetto alla dimensione etica e politica del vivere associato. Il concetto di riconoscimento che si intende ricostruire all'interno della teoresi tayloriana, per quanto anteriore, sembra idealmente collocarsi tra la riflessione di Paul Ricoeur e quella di Axel Honneth sul tema. Come si vedrà, affiancandosi in questo modo a Ricoeur, l'elaborazione tayloriana colloca il concetto di riconoscimento in un ideale punto di intersezione tra la competenza di identificazione – sul piano cognitivo – e la conferma dell'*identità* di un soggetto agente – sul piano pratico^[5]. D'altra parte, la declinazione tayloriana del concetto consente di posizionarlo in senso trasversale rispetto alla tradizionale partizione tra sfera privata e sfera pubblica: il dialogo, di cui l'*identità* personale si nutre, si distende infatti in entrambi gli ambiti, in forme certo differenti ma ugualmente costitutive di ciò che noi siamo e diventiamo. Tale declinazione attraversa e impegna così i differenti ma non divergenti ambiti dei rapporti sociali, giuridici e interpersonali che, seguendo la riflessione di Honneth, compongono la dimensione irriducibilmente intersoggettiva del vivere umano^[6].

1. Tra identità e riconoscimento

Per cogliere la specificità del concetto tayloriano di riconoscimento rispetto al plesso tematico ora evocato risulta fondamentale riferirsi al saggio *The Politics of Recognition*^[7], importante punto di riferimento all'interno del dibattito sul multiculturalismo nonché il primo testo attraverso il quale la posizione dell'autore iniziò ad essere conosciuta anche in Italia.

«La tesi è che la nostra identità è plasmata, in parte, dal riconoscimento [*recognition*] o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *misconoscimento* [*misrecognition*] 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 restituiscono, al pari di uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o il misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito»^[8].

Ci troviamo qui di fronte alla tesi programmatica che sorregge l'architettura dell'intero saggio e che ribadisce, in altra forma, il nesso tra identità e riconoscimento. L'identità personale non è questione che si distende e risolve sul piano esclusivamente individuale. Con il tema del riconoscimento viene infatti nuovamente sottolineata l'imprescindibilità del riferimento intersoggettivo, che costituisce il banco di prova dal quale riceviamo istanze di conferma – ma anche di smentita – rispetto a ciò che noi crediamo di essere. Significativo, da questo punto di vista, il riferimento allo specchio, ovvero al riflesso, più o meno appagante o distorcente, che gli altri rimandano a noi; un riflesso che rappresenta il vero luogo dell'interpretazione ermeneutica e, al tempo stesso, della comprensione interpersonale.

Le numerose varianti di *misconoscimento* (deliberatamente o meno perpetrato) di cui la storia umana è stata testimone non coincidono soltanto con il venir meno di fronte a qualcosa di socialmente accreditato e dovuto, al pari del rispetto, ma comportano anche una decisiva "frattura" all'interno del processo di costruzione dell'io, indirizzandolo verso qualcosa di altro, qualcosa di – più o meno consapevolmente – etero-diretto ed etero-imposto. Il riconoscimento, afferma pertanto Taylor, non deve in alcun modo essere confuso con un atto di condiscendenza più o meno sprezzante che dobbiamo ai nostri simili, ma acquista la forma di un «bisogno umano vitale».

Tuttavia, in maniera analoga alla «questione dell'identità», sostanzialmente inesistente o del tutto problematica nell'epoca pre-moderna, anche il nesso riconoscimento-identità inizia a delinarsi nella sua radicalità a partire da due cambiamenti epocali intervenuti sul piano storico-culturale moderno.

Il primo cambiamento va ricercato nel «crollo delle gerarchie sociali», che costituivano la base della cosiddetta «etica dell'onore», e nel subentrare ad esse del primato della «dignità». Si tratta di un passaggio sociale e culturale originatosi nel contesto europeo e concomitante alla crisi dell'*ancient regime*. In contrapposizione all'«onore», concetto strutturalmente legato ad un'aristocratica idea di preferenza e disuguaglianza, «dignità» implica da subito il pari riconoscimento di ogni uomo da parte di ogni altro, la considerazione rigorosamente paritetica di ogni cittadino, innanzitutto «di fronte alla legge», ma non solo in quella dimensione. Il riconoscimento diviene in questo modo non più un qualcosa che si deve a chi è in grado di distinguersi e strutturalmente negato alla totalità degli individui, bensì qualcosa che è dovuto ad ogni uomo, sono in quanto è uomo.

Il secondo cambiamento, che contribuisce in maniera decisiva al radicarsi dell'idea di riconoscimento, si racchiude nell'«ideale dell'autenticità»^[9]. La caratteristica distintiva di tale ideale risiede nel convincimento che l'individuo possieda un'interiorità irriducibile a quella di ogni altro.

«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. Essere fedele a me stesso significa essere fedele alla mia originalità, cioè a una cosa che solo io posso esprimere e scoprire; ed esprimendola definisco me stesso, realizzo una potenzialità che è mia in senso proprio»^[10].

L'affermarsi dell'ideale dell'autenticità deve essere inteso come una conseguenza del crollo dell'equazione tra identità e posizione sociale, ovvero del convincimento in base al quale ciò che io sono è definito dal ruolo che occupo all'interno del gruppo sociale di mio più immediato riferimento. Divenire un sé significa allora trovare gradualmente la propria voce in quanto interlocutore, realizzare una possibilità che era sì inscritta nella situazione originaria della sfera dialogica ma che sta ad ognuno rendere effettiva ed operante: la mia identità «la negozio attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interiore, con altre persone»^[11]. Devo insomma poter essere riconosciuto e potermi riconoscere in questo dialogo, strutturalmente aperto ed infinito. L'elemento di novità di questo processo, che la modernità ha radicalizzato, è che è possibile fallire nella propria lotta per il riconoscimento. Il rifiuto di riconoscimento risulta dunque un danno per chi lo subisce e, sul piano politico, addirittura una forma di oppressione.

2. Dialettiche del riconoscimento nella sfera multiculturale

Si è fin qui giunti a comprendere la progressiva centralità acquisita dal concetto di riconoscimento nell'epoca moderna. Sarei tuttavia più incline a individuare il processo in atto a proposito del riconoscimento non solo nei termini di una "lotta", espressione già hegeliana e resa celebre sullo scenario contemporaneo da Axel Honneth, ma in quelli di una "dialettica del riconoscimento". L'idea di una "lotta" fa più direttamente pensare

ad un momento, ad un periodo di confronto aggressivo (fatto che, per fortuna, non si dà sempre ed in ogni luogo) e, soprattutto, cronologicamente circoscritto, al quale farebbe seguito un più o meno indefinito periodo di pace, di stasi. Il richiamo ad una "dialettica del riconoscimento" ha invece a mio avviso il pregio di conservare sia l'aspetto dinamico e non lineare sia il carattere temporalmente sfasato e costantemente riproponentesi tipico del processo di riconoscimento, esplicitandone anche la dimensione ermeneutica ed auto-interpretativa legata al concetto tayloriano di *self*^[12].

Se con il passaggio dall'onore alla dignità è sorta una sorta di «politica dell'universalismo», corrispondente alla rivendicazione dell'uguale dignità di tutti i cittadini dal punto di vista dei diritti, la seconda trasformazione, l'affermarsi dell'ideale dell'autenticità, ha invece dato origine a una «politica della differenza»:

«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 immunità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile di questo individuo o di questo gruppo, distinta da quella di chiunque altro. L'idea di base è che proprio questa differenza è stata ignorata, trascurata, assimilata a un'identità dominante o maggioritaria»^[13].

La «politica dell'uguale dignità» si fonda sull'idea, di derivazione kantiana, che tutti gli esseri umani siano ugualmente degni di rispetto. Ciò che di universale chiede la politica della differenza, invece, è il riconoscimento di qualcosa strutturalmente proprio di qualcuno e di non condiviso universalmente, ovvero la capacità di «formare e definire la propria identità come individuo, ma anche come cultura»^[14]. Si originano in questo modo due modelli che, pur ancorati sul concetto universale del rispetto, risultano divergere grandemente rispetto agli esiti politici che ne discendono.

«Per l'uno il principio dell'uguale rispetto impone di trattare gli esseri umani in un modo cieco alle differenze [*difference-blind*]; il rispetto [...] ha il suo punto focale in ciò che è identico in tutti. Per l'altro dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla»^[15].

Per sostanziare le conseguenze desumibili da tali mutamenti rispetto al tema del riconoscimento, Taylor si addentra nella discussione del "caso Canada", il suo abituale (e biografico) ambito di riferimento. In questo contesto l'autore intende riferirsi al dibattito politico-istituzionale sviluppatosi in Canada a partire dall'adozione, nel 1982, della *Carta Canadese dei Diritti*. La *Carta* ha inteso assicurare una solida «base alla revisione giudiziaria della legislazione a tutti i livelli di governo»^[16], fornendo un elenco di diritti da preservare sull'intero territorio canadese. L'ovvio problema che l'adozione di tale strumento giuridico ha posto risiede nella relazione tra questo elenco e le richieste di trattamento differenziato provenienti dalle importanti minoranze ancora residenti sul suolo canadese: i franco-canadesi e i popoli aborigeni.

La finalità ultima di tali richieste risiedeva nella volontà di quelle minoranze di sopravvivere in quanto tali. In quest'ottica devono essere intese le leggi adottate in Québec e riguardanti la lingua^[17] e il tentativo volto ad ottenere il riconoscimento di «società distinta» (*distinct society*), ovvero uno *status* di autodeterminazione del tutto peculiare ed indipendente rispetto allo Stato federale canadese.

Nel contesto di quel dibattito si è andati a toccare un nervo perennemente scoperto, riguardante i rapporti tra le componenti linguistico-culturali del paese, che gli anglofoni, osteggiando come illiberale ogni tentativo contrario, vorrebbero definitivamente definiti in senso unitario e nel comune riconoscimento del dettato costituzionale, a differenza dei francofoni, che cercano invece costantemente di rivendicare la propria autonomia e la propria specificità identitaria.

Il convincimento di Taylor, variamente argomentato altrove e qui riproposto^[18], è che il Québec possa comunque definirsi una società liberale, nonostante il suo ancoramento ad uno scopo determinato quale quello della promozione della cultura francofona^[19].

«Essa [la popolazione del Québec] opta per un modello di società liberale alquanto diverso. Nella loro prospettiva, una società può organizzarsi intorno ad una definizione della vita buona senza che questo sia considerato una svalutazione [*depreciation*] di 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 di politiche pubbliche. 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 concede ad ognuno dei suoi membri»^[20].

Rispetto a questo passo, deve innanzitutto essere sottolineato il ritorno sulla scena argomentativa della nozione di *bene*, che Taylor ritiene essenziale per l'elaborazione dell'identità personale^[21]. In secondo luogo, si inizia a delineare qui l'inizio di una ulteriore "via" al liberalismo. Una società può (continuare a) dirsi liberale se, pur cercando di promuovere una definizione determinata del bene o della vita buona intorno alla quale riconosce se stessa, riesce a rispettare le diversità, ovvero le minoranze che intendono vivere all'interno di quello Stato senza per questo condividere quella definizione.

È chiaro che affermare questo significa porre il problema linguistico-culturale al centro delle discussioni sulle politiche pubbliche, contemplando l'esistenza di partiti politici e gruppi di pressione esplicitamente orientati

alla *sopravvivenza* di una determinata lingua e cultura. Tale impostazione fa pensare alla specificità davvero rilevante di ogni discorso sul multiculturalismo, difficilmente generalizzabile a livello di una teoria valida in ogni tempo e luogo^[22]. Bisogna per altro essere consapevoli della tendenza quasi ossessiva a sottolineare la (presunta) irriducibile particolarità del luogo con la quale la politica deve fare i conti^[23]. Questa tendenza comporta una sorta di "degenerazione" di ogni analisi di caso, in quanto si sofferma su di essa, assolutizzandola, ma rifiutandosi così di instaurare quelle mediazioni e quei confronti che, sicuramente auspicabili nella teoresi, divengono decisamente necessari nella prassi politica.

Taylor appare consapevole di tale pericolo e della corrispondente esigenza correttiva, e cerca dunque di offrire un riscontro alla necessità di conciliare l'istanza universalista tipica del liberalismo con un contesto di forti rivendicazioni particolariste, tratteggiando una sorta di "via *québécois*" al liberalismo. Da questo punto di vista, una società liberale trova il suo banco di prova non tanto nel tentativo di evitare l'adozione di qualsiasi concezione del bene – tentativo già altrove smascherato come del tutto vano^[24] – quanto nel modo in cui riesce a rispettare chi non si ritrova a proprio agio né si riconosce in quel determinato concetto di bene che essa ha deciso di fare proprio. In altri termini, il discrimine per una società che intende definirsi liberale risiede nella verifica sul modo in cui riesce a *riconoscere* chi *si riconosce* in altre visioni del bene.

Nell'operare in tal senso deve però restare ferma una distinzione. Con le parole di Taylor: «Dobbiamo distinguere le libertà fondamentali, quelle che non dovrebbero mai essere violate e vanno perciò garantite fino a renderle inattaccabili, da privilegi e immunità che sono sì importanti, ma possono essere revocati o limitati [...] per ragioni di interesse pubblico»^[25].

Questo è secondo l'autore il modello incarnato dal Québec, una società che tiene ferma l'esigenza del rispetto dei diritti fondamentali^[26] e, ciononostante, cerca di salvaguardare privilegi e immunità locali che non contrastino con essi e anzi garantiscano a chi vi rientra il riconoscimento della propria visione della vita buona, pensata e vissuta innanzitutto in termini linguistico-culturali.

Si riconoscono in questo modo due modelli rivali di liberalismo. Un primo modello, il cosiddetto liberalismo dei diritti, rinviene nell'applicazione uniforme delle regole che definiscono l'elenco dei diritti e nella sostanziale diffidenza e opposizione nei confronti degli scopi collettivi i suoi pilastri argomentativi. È quello che Taylor chiama un *liberalismo cieco* o «inospitale verso la differenza, perché non sa trovare un posto per ciò a cui veramente aspirano i membri delle società distinte, cioè la sopravvivenza»^[27]. Accanto e in opposizione ad esso l'autore colloca il modello del *liberalismo ospitale* verso le differenze, di cui il Québec incarna una paradigmatica sintesi. Tale modello, innanzitutto, richiede e legittima variazioni rispetto alla concreta traduzione e applicazione dei diritti; è inoltre a favore della sopravvivenza delle comunità locali e al perseguimento, al loro interno, di scopi collettivi; infine, sa mantenere la differenza tra libertà e diritti fondamentali da un lato e privilegi locali dall'altro. Un liberalismo, insomma, che sembra essere più adatto e duttile rispetto alle sfide interne alla maggior parte delle società contemporanee, sempre più multiculturali e sempre più sensibili alla domanda di riconoscimento proveniente da individui e gruppi^[28].

II. Cosa resta del discorso filosofico sul multiculturalismo. Misconoscimento e inclusione

1. Ricostruzione dei contesti

Si è rotta l'unanimità su un concetto – quello di multiculturalismo – che pareva descrivere con efficacia alcuni fenomeni sociali del presente e, in particolare, i processi di inclusione^[29]. La principale accezione di multiculturalismo si è diffusa in particolare negli *States* a partire dagli anni ottanta del secolo scorso in sostituzione del modello della "integrazione nazionale" (*melting pot*). Tale concetto poggia su una rappresentazione ben precisa^[30]: il mosaico di diverse forme culturali del vivere associato, che non sono soltanto peculiari ma anche autoconcentrate, sfavorite dall'osmosi con l'esterno nonché dal mutamento interno; per mantenersi nel tempo, tali singole forme di vita apparirebbero dunque bisognose di protezione speciale da parte dell'ordinamento politico. Chi sostiene tale concezione propugna anche l'idea che nelle relazioni reciproche fra tali forme di vita, e fra queste e gli esseri umani che ne fanno parte, si debba, in caso di conflitto o grave discrepanza, dar la precedenza alle pretese della collettività su quelle degli individui.

Ci si deve chiedere come sia avvenuto, e su quali basi sia stato legittimato, il cambio di paradigma a favore di una visione della coesistenza contraria al *melting pot*, all'idea di un'integrazione che privilegiasse la fusione delle differenze in un unico crogiuolo simbolico e istituzionale capace di trasformare, trasfigurandoli in una sintesi omogenea, gli "ingredienti" di partenza. Non si dimentichi infatti che il *multiculturalismo* esprime a livello concettualmente nobile la *Politics of Identities*, l'insieme di politiche praticate negli Stati Uniti in favore di alcune minoranze etniche residenti. Si sostiene altresì che la necessità di tale svolta sia scaturita dalle conseguenze negative del precedente modello, *proprio in quanto* fortemente assimilazionistico. Secondo i

suoi critici, tale modello avrebbe impedito l'attribuzione dell'adeguato riconoscimento pubblico a caratteri preziosi per l'autoconsapevolezza identitaria di moltissimi cittadini, emigrati da tutto il mondo in diverse ondate^[31]. Tali caratteri discendevano da forme di vita collettiva (linguaggio, costumi, religiosità) irriducibili al *mainstreaming wasp*, ma erano stati oscurati nella sfera pubblica a favore dell'obbligo, informale ma socialmente cogente rivolto ai "nuovi" arrivati, di interiorizzare il modello di emancipazione dominante.

Tale visione non era frutto di una bieca congiura di oscuri potentati; al contrario, si fondava su un intento di promozione sociale di genuino stampo individualistico e democratico. La rinuncia alle proprie radici, imposta in forma socialmente diffusa a ciascun nuovo aspirante partecipe del sogno americano, era giustificata in nome di una promessa di eguale liberazione dai vincoli della vita comunitaria di origine, da cui i "nuovi venuti" erano fuggiti per inseguire un ideale condiviso da milioni di propri simili, individui oppressi anch'essi.

Tuttavia, il primo inganno che tale mito ha indirettamente perpetrato contro i propri sostenitori è stato quello di indurre ciascuno a credere fermamente che ogni altro/a soffrisse delle medesime oppressioni (privazioni economiche), e che dovesse pertanto divenir se stesso/a allo stesso modo. Il secondo inganno è stato quello di aver "sottilmente" impedito a milioni di americani perfino la formulazione del quesito, se il modello unico fosse stato adottato paritariamente dai soggetti coinvolti nel patto, oppure no.

Si è venuto ad imporre surrettiziamente come modello incontrastato *uno stile di vita culturale*, sull'onda dell'entusiasmo per un regime politico ed un sistema economico consensualmente accettati. I primi arrivati, i discendenti dei coloni inglesi, hanno dettato la legge; con le migliori intenzioni dei promotori e con l'adesione entusiastica dei destinatari, hanno con ciò stabilito anche i costumi "validi", gli atteggiamenti universalmente degni di emulazione.

Rispetto alla gran parte dei componenti di gruppi nazionali immigrati in varie ondate sul suolo americano, tale forma di inclusione ha effettivamente permesso l'ascesa economica e sociale in larga misura e per alcuni anni; con ciò, un modello culturale particolare è stato trasmesso e accreditato quale sistema di regole collettive *unico ed avente validità universale*. Tale trasposizione, oltre ad esser discutibile dal punto di vista dell'imparzialità e dell'uguaglianza, ha reso una "seconda natura" per milioni di cittadini una modalità non solo falsamente neutrale ma anche asfittica dell'essere cittadini degli Stati Uniti. Una tale asfissia morale e politica è generalmente indotta dai processi secondo cui i componenti delle minoranze interiorizzano una identità che è su misura per pochi, ma è "fuori taglia"^[32] per loro; sono costrutti identificativi fatti di qualità socialmente apprezzate, fissati come obiettivo universale di emancipazione. Sono esattamente tali costrutti ciò che i componenti dei gruppi svantaggiati sono chiamati ad emulare deformando se stessi per "calzare" il modello. Tale meccanismo esemplifica fra l'altro una delle patologie sociali su cui maggiormente si sono accaniti i critici di parte comunitarista del *melting pot*. I misconoscimenti identitari che ne derivano sono il peccato originale di tale ideale.

La nozione di "fuori taglia" proviene dalla riflessione di genere ma è stata giustamente estesa alla condizione delle minoranze. Tramite la nozione di distorsione eteroindotta, è richiamata anche da Charles Taylor^[33]. Come già è accaduto per le donne, tali modelli identitari esistono e sono propagati *via* interiorizzazione, essendo l'adeguamento mimetico la condizione per emergere nella competizione sociale. I *comunitarians* hanno trovato conferma degli effetti deleteri di tali forme di misconoscimento nelle condizioni di marginalità cronica in cui vivevano e tuttora vivono i gruppi più inadatti/avversi alla mimesi e pertanto gravemente svantaggiati: di conseguenza, il modello di integrazione contrapposto valorizza le differenze culturali *tramite* interventi pubblici e *nella* sfera pubblica. Questo diverso orientamento di pensiero ha comportato un rivolgimento radicale.

«Il non volere più nascondere con vergogna – in nome dell'essere tutti americani – ciò che ci fa esser *ch siamo*, ma esserne orgogliosi ed esigere il riconoscimento pubblico di tale valore»: in questo proponimento è racchiuso il senso del modello multiculturale. Tuttavia ... le parole e le immagini che trascinano con sé sono armi sottili. Tale visione della coesistenza non pare risolvere i problemi per la soluzione dei quali è stata ideata.

2. Verso un nuovo lessico

I dubbi sulla "credibilità definitoria" del multiculturalismo ottengono sempre maggior visibilità entro una pluralità di ambiti disciplinari (filosofia politica, *gender studies*, sociologia delle religioni, comunicazione interculturale)^[34]. Tali saperi sono rilevanti per le forme di vita concrete, gli scenari pragmatici della coesistenza fra gruppi entro le società contemporanee. Sono da privilegiare gli interscambi fra i soggetti depositari^[35] di pratiche di vita fra loro confliggenti, e tale intreccio di esperienze primarie va definito nei termini di "pragmatica della coesistenza"^[36]. Il motivo di tale predilezione è che questa impostazione è terreno d'incontro fra differenti prospettive disciplinari, ricerca empirica qualitativa e prassi concrete. La stessa discussione su un concetto così denso come quello di multiculturalismo produce conseguenze non immediate, ma non per questo irrilevanti, sulla vita collettiva; fra esse, i mutamenti rispetto a *politics* e *policies*^[37] miranti a favorire una migliore convivenza fra gruppi in competizione per le risorse sociali.

Con il termine di *politics* si intende un principio/progetto generale riguardante interi settori della vita associata. *Policy* è per converso un'azione, una misura, un intervento con obiettivi politici, di cui si possono studiare e valutare le fasi di attuazione. Dalla precedente si differenzia la nozione di *polity*, indicante un sistema di istituzioni politiche, come pure una entità politica, che può assumere le più diverse configurazioni e dimensioni. Nell'ambito di una *polity* si individuano i gruppi identitari di cui si parla qui. Rispetto alle modalità della costituzione di tali aggregati occorre una nozione esprimente l'intersezione fra lato soggettivo e lato oggettivo di un processo di rielaborazione di esperienze tramandate, compiuto dai componenti del gruppo, uomini e donne: "identità di gruppo" al posto di "identità collettiva". Ciò a cui rinvia tale nozione è che i simboli sono necessari ai gruppi^[38]. I simboli costituiscono le forme di visione del mondo e di orientamento in esso e sono uno dei "coibenti" dello stare insieme. I cambiamenti nei simboli del linguaggio più diffuso in una società sono impercettibili, forse, e tuttavia decisivi per la predisposizione degli attori sociali alla convivenza.

Ciò si verifica a maggior ragione quando aggregati collettivi sono descritti dal linguaggio comune *in forma polemogena e secondo uno specifico lessico delle identità culturali*; è il medesimo linguaggio ad evocare fantasmi di civiltà l'un contro l'altra armate. L'immagine del *muro* induce la coscienza comune a pensare che il "noi" (identità) si costruisca nell'escludere il "loro" (differenza); in tal misura l'idea della barriera verso l'esterno predomina sull'immagine dello *specchio* che esprime l'edificazione del "noi" in modo da far leva sulle comunanze interne al gruppo. Non si pensi, in quest'ultimo caso, a suggestioni di tipo irenico. La coesistenza di entrambe le immagini è necessaria ad ogni identità sana. Il fatto di non tenerne conto, e di diffondere una sola immagine, per di più falsamente monolitica dell'identità, influenza le scelte mentali a livello di esperienza comune, favorendo l'idea che si dia un unico tipo di costruzione dell'identità. Una volta che si siano compiute determinate scelte, favorevoli all'una o all'altra configurazione del "noi", queste opzioni si cementano nell'immaginario e nel linguaggio condiviso in modo da acuire o, al contrario, inibire la "sensibilità accogliente" verso le differenze contigue. Il reale problema è che siffatti "altri" contigui condividono con noi lo spazio pubblico, sovente in condizioni non paritarie, e per ragioni strutturali.

3. Coesistenza e riconoscimento

Molto più pertinente rispetto a quella di *multiculturalismo* risulta la nozione di *minoranza/e morale/i*. L'espressione deriva da quella, ad essa diametralmente contraria, di *maggioranza morale*, indicante «un punto di vista esclusivo sui requisiti (qualitativi) per l'inclusione che attribuisce status minoritario (leggi "inferiore" rispetto al modello maggioritario) a chi non soddisfa tali requisiti e comunque non può/non vuole mimarli»^[39]. L'esistenza di una pluralità di identità minoritarie in tensione reciproca è ciò a cui il concetto di multiculturalismo, pur inadeguatamente, rinvia.

Da quanto precede il richiamo diretto è ai dibattiti sui diritti delle minoranze e agli scenari di conflitto di riconoscimento aperti dalle violazioni di tali diritti. La nozione di minoranza da adottare non può essere restrittiva, non essendo esclusivamente ascrivibile al rapporto fra confini territoriali e principio di autodeterminazione dei popoli (come lo è la minoranza nazionale/etnica); è fungibile rispetto al concetto di "cultura minoritaria" o "subcultura", in cui rientrano anche le minoranze morali^[40].

Le potenzialità del concetto stanno nella sua duttilità rispetto alla molteplicità dei casi reali; consentono a chi ne fa uso di non perpetrare inganni pericolosi (guarigioni miracolose) a danno dei gruppi svantaggiati. Essi sono "minoranze" a diverso titolo, e quindi hanno *chances* differenti rispetto al raggiungimento di una situazione preferibile a quella in cui sono al momento relegate. Dobbiamo quindi adottare un significato rigoroso di identità "culturale" minoritaria.

Si tratta di un gruppo subalterno addensato intorno a caratteri identitari non negoziabili e in potenziale collisione con altre minoranze. Non si tratta di un gruppo di interesse, nonostante alcune delle rivendicazioni fatte in nome di esso riguardino l'accesso alle risorse. Le richieste di tipo materiale riguardano le condizioni per la sopravvivenza; semmai sono parti integranti del riscatto in termini di visibilità e di potere sociale, non la ragion d'essere, né il cemento dell'identità della minoranza culturale. Occorre accostarsi correttamente alle caratteristiche culturali attorno a cui le minoranze di tal genere sono costituite; non dobbiamo essere prevenuti, come lo è chi teme di evocare con esse lo spettro dei fondamentalismi. Da un lato, bisogna tener conto della dimensione dell'appartenenza, purché, dall'altro, la si intenda in modo adeguato.

Per definire le culture sono

rilevanti le modalità con cui si costruiscono le identità di gruppo. Secondo il modello interattivo-dinamico, ispirato all'impostazione della pragmatica della coesistenza, le culture non sono sostanze, non sono cose che si possiedono, o entità da cui siamo posseduti/e; piuttosto sono *routines*, pratiche condivise, sfondo mobile di riferimento per le azioni dei soggetti coinvolti negli interscambi culturali. Tuttavia è vincolante il saper giocare, apprendere *in primis* come entrare nello spirito, nel non-detto, del gioco. La nozione di linguaggio di Wittgenstein ben rappresenta l'idea del rapporto fra identità, appartenenza e cultura: dobbiamo "saper star al gioco" (esser dentro le pratiche elementari di interscambio) per poter giocare, e vi stiamo senza sforzo eccessivo se nel gioco siamo nati e cresciuti; diversa la condizione di chi deve apprendere le regole dal di

fuori. Per allargare la cerchia dei giocatori ai fini della realizzazione di un gioco ben riuscito, occorrono analoghi processi di apprendimento in corso d'opera per i nuovi arrivati.

Le diverse forme culturali sono di norma sfavorevoli a "decostruzioni interne" promosse da soggetti subalterni, i più deboli, le più deboli, entro minoranze già svantaggiate. Dar la parola ai soggetti subalterni significa offrir loro un terreno di confronto per la valutazione riflessiva di preferenze che talvolta portano il segno dell'interiorizzazione del dominio, divenendo così "preferenze adattive".

Si tratta di un processo di decostruzione che non nasconde, anzi rivela le difficoltà sottese ad un criterio di apprendimento che non intenda perpetuare le asimmetrie di posizione iniziali, esistenti sia *fra* le comunità, che *entro* le comunità. L'interrogativo sui veri requisiti, e sulle scansioni temporali necessarie per consentire forme di integrazione sempre più soddisfacenti per i diversi gruppi e per le istituzioni, che non vadano però a scapito dei singoli, impedisce di adottare un atteggiamento rinunciatario: al contrario, l'assumere tale posizione obbliga gli attori a prestare attenzione alle condizioni e ai tempi indispensabili affinché i gruppi, maggioritari e minoritari, "vengano a patti" gli uni con gli altri; inoltre, favorisce modalità dell'accomodamento reciproco che siano orientate (almeno asintoticamente) alla reciprocità dell'interscambio simbolico. Nell'interazione, "tutti" i soggetti coinvolti cambiano, almeno in parte, rispetto alle condizioni in cui erano prima di "iniziare a giocare".

Neppure in quest'ottica è tuttavia mai bandito il rischio di una differenziazione discriminante, implicita in processi generalizzati di rimozione delle dinamiche ostative. Chi, attore od osservatore, assuma un punto di vista dinamico può cogliere i mutamenti verso una coesistenza paritaria delle relazioni sociali e politiche fra maggioranza e gruppi minoritari di più antica residenza e di più compiuta integrazione; nel contempo, tuttavia, non gli è consentito di celare con la retorica e la prassi di pur benintese *policies* omologanti i rischi dell'aggravio delle discriminazioni aventi ad oggetto i gruppi di più recente immigrazione. Sovente il successo di specifiche misure, rivelatesi adeguate ad alcuni casi, può indurre ad attribuire ad esse capacità risolutive anche per casi apparentemente simili, ma in realtà diversi, e di cui non si riesce, per vincoli temporali, economici o per limiti di conoscenza, a percepire il carattere di irriducibilità ad esempi precedenti. Pare dunque opportuno relativizzare la diagnosi "multiculturale". Una revisione concettuale all'insegna della modestia rispetto ai risultati attesi ci consentirebbe una maggiore capacità analitica delle più gravi patologie delle nostre forme associative. Esigiamo criteri di controllo per logiche di emancipazione tendenzialmente omologanti, che diano già per avvenuti processi di accomodamento tra le differenze culturali, il cui compimento è sovente ancora lontano.

[1] Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993. Sulla genesi teorica della teoria tayloriana dell'identità, mi permetto di rimandare ad A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Millella, Lecce 2002 e a F. D'Andrea – A. De Simone – A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2005², spec. pp. 241-306.

[2] Su questo punto è particolarmente illuminante il saggio di Taylor, *La topografia morale del sé*, a cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2004.

[3] Cfr. Ch. Taylor, "The Dialogical Self", in D.R. Hiley, J. Bohman, R. Shusterman (eds), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991, pp. 304-314.

[4] Ulteriori riferimenti di Taylor, che non è qui possibile esplicitare, sono costituiti dai lavori di A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988 e da P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

[5] P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005.

[6] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002; Id., *Riconoscimento e obbligo morale*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», IV (1), 1998, pp. 5-18. Ricchi di stimoli, rispetto ad un progetto di confronto e integrazione delle principali prospettive teoriche incentrate sulla nozione di riconoscimento (Taylor, Honneth, Ricoeur, Frazer), si presentano i saggi di F. Fistetti, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, in «post-filosofie», 1, 1, 2005, pp. 95-120 e di Ch. Lazzeri – A. Caillé, *Il riconoscimento oggi. Le poste in gioco di un concetto*, ivi, pp. 45-76.

[7] Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 9-62.

[8] *Ivi*, p. 9, trad. it. modificata.

[9] Sul tema cfr. innanzitutto Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1999², capp. 3-5.

[10] Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., pp. 15-16.

[11] *Ivi*, p. 19.

[12] Su questo punto rimando a F. D'Andrea – A. De Simone – A. Pirni, *L'io ulteriore ...*, cit., spec. pp. 101-201 e 355-390.

[13] Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., p. 24, trad. it. modificata; il secondo corsivo è mio.

[14] *Ivi*, p. 28.

[15] *Ivi*, p. 29.

[16] *Ivi*, p. 39.

[17] Viene in esse stabilito chi può iscrivere i propri figli a scuole di lingua inglese (né i francofoni, né gli immigrati), che lingua deve essere usata sul lavoro nelle imprese con più di cinquanta dipendenti (il francese), che lingua è permessa per le insegne commerciali (sempre il francese).

[18] Tra gli altri saggi, cfr. Ch. Taylor, "Shared and Divergent Values", in Id., *Reconciling the Solitudes. Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, ed. by G. Laforest, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston 1993, pp. 155-186.

[19] Sul punto cfr. anche G. Laforest, "Introduction", *ivi*, spec. pp. x-xi.

[20] Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., p. 46, trad. it. modificata.

[21] Ci si è soffermati su questo punto in B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo ...*, cit., spec. par. 1.3.

[22] Dimostra un'acuta consapevolezza di questo convincimento il saggio di W. Kymlicka, *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, Toronto-Oxford-New York 1998.

[23] Cfr. C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, trad. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999, pp. 71 e sgg. Su questo punto: A. Pirni, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, cap. 2.; Id., "Spostare i confini. Appunti per un'antropologia politica della globalizzazione", in R. Scartezini, P. Foradori (a cura di), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l'Europa, il mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, di prossima pubblicazione.

[24] Ch. Taylor, *Le juste et le bien*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 93, 1, 1988, pp. 33-57, spec. pp. 34-37. Mi sono trattenuto su questo punto, decisivo per l'intera dottrina tayloriana, in A. Pirni, *Charles Taylor ...*, cit., spec. pp. 243-268.

[25] Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., p. 47, trad. it. modificata.

[26] Allineandosi alla tradizione liberale classica, Taylor elenca i seguenti: «il diritto alla vita, alla libertà personale, a processi regolari, libertà di parola e di pratica religiosa [...]» (*Ivi*, pp. 46-47).

[27] *Ivi*, p. 48.

[28] Non si ha qui la possibilità di affrontare alcune importanti questioni e implicazioni sul piano etico e politico che la prospettiva tayloriana sul riconoscimento apre. Per evitare qualsiasi tentativo di riproduzione di esse in forma sintetica, necessariamente compromissorio rispetto alla loro complessità, mi limito a rimandare al capitolo 4. della prima parte del volume di B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo ...*, cit.

[29] Un quadro definitorio è stato fornito da A. Pirni, par. 4.2. della prima parte del volume di B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo*, cit.

[30] C. Young (ed.), *The Accomodation of Cultural Diversity*, Macmillan Press, Hampshire and London 1999, pp. 5-7.

[31] A partire da tale fenomeno reale è stata costruita l'immagine idealizzata della "società di immigrati". Cfr. M. Walzer, *Sulla tolleranza*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-49.

[32] Cfr. G. Zincone, *Uno schermo contro il razzismo. Per una politica dei diritti utili*, Donzelli, Roma 1994; B. Henry, "Constitution, European Identity, Language of Rights", in Id., A. Loretoni (eds), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, ETS, Pisa 2004, pp. 37-57, spec. pp. 48-51.

[33] Cfr., sopra, parte I., par. 1.

[34] J. Matthes, *Interculturality and Relativism* [corso presso la Scuola Superiore Sant'Anna, 20/09 – 03/10/2000]; W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, Feltrinelli, Milano 2002; B. Henry, *Mito e identità, Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa 2000, Id., "Identities of the West. Reason, Myths, Limits of Tolerance", in H. Friese (ed.), *Identities*, Bergahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 77-106. Sulla necessità di riformulare la nozione di identità rispetto a diversi livelli di appartenenza, si veda B. Henry, "The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?", in F. Cerutti, E. Rudolph (eds), *A Soul for Europe*, Vol. 2, *On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, Peeters, Louvain 2002, pp. 49-70; Id., "Constitution ...", cit.

[35] "Portatori di cultura", secondo A. Gutmann, *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2005.

[36] J. Renn, *Übersetzungskultur. Grenzüberschreitung durch Übersetzung als ein Charakteristikum der Moderne*, in «Sociologia Internationalis», 36, 2, 1998, pp. 142-169; Id., *Pragmatic of coexistence* [corso tenuto presso la Scuola Superiore Sant'Anna, 7-15/10/2000].

[37] Ringrazio N. Bellini per avermi indicato elementi a sostegno di questa tipologia.

[38] Fra gli altri, F. Cerutti, "Identità e politica", in Id., (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 5-41, spec. pp. 7-10; B. Henry, "Fra identità politica e individualità", *ivi*, pp. 167-183; Id., "Le identità del soggetto politico", in D. Fiorot, *Il soggetto politico fra identità e differenza*, Giappichelli, Milano 1995, pp. 251-267.

[39] A. Besussi, "Togliere l'etichetta. Una difesa eccentrica dell'azione positiva", in B. Becalli (a cura di), *Donne in quota*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 45-64, p. 48.

[40] *Ivi*, p. 48.

Il saggio presenta in forma sintetica alcuni dei principali passaggi tematici del volume di B. Henry – A. Pirni, *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. La prima parte del saggio è di Alberto Pirni; la seconda di Barbara

Henry. Il testo qui presentato ripropone il saggio pubblicato sotto lo stesso titolo sulla rivista «post-filosofie», I (2006), n. 2, pp. 93-109, che qui si ringrazia per l'autorizzazione alla pubblicazione sul sito della Società Italiana di Filosofia Politica.

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)