

MARTIN RHONHEIMER^{*}

CITTADINANZA MULTICULTURALE
NELLA DEMOCRAZIA LIBERALE: LE PROPOSTE
DI CH. TAYLOR, J. HABERMAS E W. KYMLICKA

SOMMARIO: 1. “Cittadinanza multiculturale”: l’interrogativo di fondo. 2. Diversi aspetti del dibattito intorno al “multiculturalismo”. 3. Charles Taylor: la politica del riconoscimento. 4. Jürgen Habermas: la democrazia deliberativa e il patriottismo costituzionale. 5. Will Kymlicka e la teoria liberale dei diritti delle minoranze. 6. L’impossibilità di una cittadinanza propriamente multiculturale.

1. “CITTADINANZA MULTICULTURALE”: L’INTERROGATIVO DI FONDO

LA cultura politica moderna dello stato costituzionale democratico è il risultato di un lungo processo conflittuale da cui è sorta la consapevolezza, tipicamente moderna, della necessità di differenziare il sistema politico e giuridico – imposto mediante il potere coercitivo dello stato – dalle convinzioni concernenti i valori più alti e ultimi della vita umana; valori che fanno riferimento al bene umano nella sua complessità, vale a dire, alla felicità e, nella dimensione religiosa, alla salvezza. Le moderne formule di tolleranza religiosa, derivate dall’emergenza del costituzionalismo liberale basato sui diritti di libertà dell’individuo e dalla sua progressiva democratizzazione nel corso degli ultimi due secoli, realizzano il programma di trovare un consenso specificamente politico per la coesistenza pacifica e in libertà dei cittadini di una società priva di consenso su ciò che, nel regno dei valori e soprattutto di verità religiosa, è ultimamente valido.¹

Le democrazie moderne di stampo costituzionalistico e liberale si basano, perciò, su un consenso costituzionale, definito da una concezione di giustizia politica pubblicamente vigente. Questa concezione configura, a livello costi-

^{*} Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant’Apollinare, 00186 Roma/Rue P.-A.-de-Faucigny 7, CH-1700 Fribourg; e-mail: rhonheimer@pusc.it. Il presente testo è la versione leggermente ampliata di un intervento dell’autore nel “Corso di aggiornamento per docenti di filosofia”, *Aspetti del dibattito etico contemporaneo*, organizzato dalla Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, nei giorni 8-9 settembre 2005.

¹ Una breve descrizione dell’intrinseca logica di questo processo e una difesa della sua legittimità si trova in M. RHONHEIMER, *The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s “Political Liberalism” Revisited*, «The American Journal of Jurisprudence», 50 (2005), di prossima pubblicazione (si tratta della *Natural Law Lecture 2005*, tenuta nell’aprile 2005 nella Notre Dame Law School a Notre Dame University, Indiana).

tuzionale, la struttura basilare della società politica, le sue istituzioni politiche e giuridiche fondamentali. Tale consenso costituzionale presuppone una certa omogeneità culturale che si riferisce almeno a quei valori che stanno alla base della sua ragionevolezza pubblica.

Il fenomeno del multiculturalismo si sta estendendo progressivamente da alcuni anni nel seno di società definite da una tradizione culturale determinata e relativamente omogenea; tale fenomeno acuisce la consapevolezza che, malgrado la neutralità religiosa e la secolarità dello stato moderno, la sua cultura politica non è culturalmente neutrale né radicata in valori esclusivamente secolari o "laici". Di fronte al multiculturalismo, il filosofo canadese Charles Taylor ha persino sostenuto in modo non poco provocatorio – lui pensa soprattutto alle sfide provenienti dall'islam tradizionalistico – che diventa sempre più chiaro che «il liberalismo occidentale non è tanto espressione di quell'atteggiamento laico e postreligioso che è così popolare fra gli *intellettuali liberali* quanto una filiazione organica del cristianesimo» e che, perciò, la democrazia liberale «non è un possibile terreno d'incontro per tutte le culture». La ragione è, afferma Taylor, che 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».²

Infatti, tale separazione fa parte del consenso politico moderno, è la sua base storica, prefigurata nel tradizionale dualismo cristiano tra *regnum* e *sacerdotium*.³ La cultura politica moderna, certo, non è cristiana, ma laica. Anche se ha le sue radici nel cristianesimo, che fu il grande formatore dell'Occidente,⁴ essa non proviene soltanto e direttamente dal retaggio cristiano – in certi aspetti si formò persino in esplicita opposizione ad esso – ma, detto in un modo forse alquanto semplicistico, proviene ugualmente dalla tradizione illuministica (in senso ampio). La cultura politica della democrazia costituzionale liberale possiede una sua specifica legittimità e modernità che le è propria e che non è deducibile dalla tradizione cristiana, anche se è essenzialmente radicata in essa. L'illuminismo occidentale è un figlio del cristianesimo, figlio forse in un certo senso prodigo ma sempre figlio, in cui il padre riconosce sé stesso e il quale, dopo la dovuta rettifica e riconciliazione – non ancora avvenuta del tutto –, acquista pieno diritto di cittadinanza nella casa del padre. Ci voleva proprio il suddetto dualismo, impensabile senza il fermento della cristianizza-

² Ch. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS/Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 50 (il libro contiene un'ottima bibliografia sul tema, a cura di Luisa Azzolini).

³ Cfr. le mie considerazioni a questo proposito in *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, «Acta Philosophica», 1/2 (1992), pp. 233-263.

⁴ Come sostengono anche alcuni non cristiani, come ad esempio J. H. H. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano 2003. Per questa tematica cfr. anche M. PERA, J. RATZINGER, *Senza Radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004.

zione dell'Impero Romano,⁵ affinché fossero possibili sia la laicità dello stato moderno sia la critica illuministica, a volte ingiusta ed esagerata, del passato cristiano post-constantiniano (quest'ultimo senza dubbio sotto alcuni aspetti non poco intollerante); tale dualismo è necessario anche al giorno d'oggi, affinché la cultura politica laica possa sopravvivere senza cadere, a sua volta, in un monismo totalizzante e ostile alla religione.

Perciò, proprio in un'ottica liberale, la cui colonna vertebrale, in quanto dottrina politica, è il menzionato dualismo cristiano, sorge il problema della "cittadinanza multicultural" (questo è il titolo di un noto libro di un altro filosofo canadese, Will Kymlicka).⁶ L'interrogativo di base è: in una cultura politica impregnata da premesse culturali determinate – quali quelle provenienti dal cristianesimo e dal costituzionalismo liberale, sorto nel contesto del primo –, premesse culturali che, inoltre, sono ritenute universalmente valide, com'è possibile integrare gruppi culturali i cui valori in parte divergono da queste premesse o che persino vi si oppongono? È facile vedere che questa tematica si inserisce in quella generale del pluralismo, anche se con delle sfumature particolari.

In ciò che segue non intendo dare una risposta esauriente a questa domanda. Forse una risposta chiara non può essere data affatto o essa sarebbe inevitabilmente negativa: nella misura in cui tali gruppi culturalmente diversi siano in contrasto con una cultura politica che riconosce la secolarità dello stato – la separazione tra religione e politica, tra teologia e ordine giuridico – essi, certamente, non possono essere integrati, a meno che non si assimilino in questo campo alla cultura politica maggioritaria. Ciò è inevitabile non solo per la sola diversità culturale, ma perché il concetto di cittadinanza di questi gruppi è incompatibile con quello insito nella cultura politica di tradizione occidentale (cristiana, costituzionalistica, liberale e democratica). Di conseguenza, la risposta al nostro interrogativo non sarà semplicemente negativa, ma neanche semplicemente positiva. Sarà piuttosto articolata e negativa o positiva a seconda delle accentuazioni.⁷

⁵ Si veda per questa storia, oltre alla posizione cattolica classica di Christopher Dawson nel suo *The Making of Europe* (Ch. DAWSON, *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale*, Rizzoli, Milano 1997), il libro, ormai anche diventato un classico, di P. BROWN, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Blackwell, Oxford 2003².

⁶ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford 1995. È disponibile una edizione italiana (nel presente saggio mi riferisco unicamente all'originale inglese): IDEM, *La cittadinanza multicultural*, Il Mulino, Bologna 1999.

⁷ Non pretendo, perciò, andare così lontano come Samuel Huntington (cfr. S. HUNTINGTON, *Who Are We? The Challenges to Americas' National Identity*, Simon & Schuster, New York 2004) il quale pretende dagli immigranti negli USA (con buone ragioni storiche, certamente) non solo l'assimilazione alla cultura politica del paese, ma alla cultura maggioritaria *tout court*, dimenticando, però, che anche la cultura maggioritaria è soggetta all'evoluzione e che in molti aspetti è arricchita dalla cultura degli immigranti. Ciò vale oggi in modo particolare per gli *hispanics* presenti negli USA, i quali, però, secondo Huntington formano un

Nelle pagine seguenti vorrei limitarmi a presentare alcuni aspetti importanti del dibattito filosofico odierno sul tema della “cittadinanza multiculturale nella democrazia liberale” mediante tre posizioni rappresentative, quella di Charles Taylor, Jürgen Habermas e Will Kymlicka. Al termine, intendo proporre un bilancio ed una risposta provvisoria al menzionato interrogativo, nel senso che ho appena accennato.

2. DIVERSI ASPETTI DEL DIBATTITO INTORNO AL “MULTICULTURALISMO”

“Multiculturalismo” è un termine che ha una varietà di significati a seconda dei vari modi in cui la diversità culturale si presenta. Alcune precisazioni terminologiche saranno utili. Com’è ovvio, in questa sede parliamo unicamente di multiculturalismo nel seno di una stessa società politica, territorialmente definita. Non considero il fatto della diversità di culture in quanto tale e il loro incontro a livello internazionale, né fenomeni come, secondo la famosa espressione di Samuel Huntington, il *clash* delle culture; ma è ovvio che, a causa dei nessi dei gruppi culturali ed etnici con le loro nazioni di provenienza e a causa della progressiva interazione tra le nazioni di diverse culture, il multiculturalismo “intra-nazionale” non è sempre da separare totalmente dal fenomeno della multiculturalità inter-nazionale.

A livello nazionale, che è quello che c’interessa, bisogna distinguere – e con ciò seguo una distinzione di Will Kymlicka⁸ – tra *minoranze nazionali* (normalmente provenienti dall’integrazione di territori di nazionalità diversa in un complesso nazionale più ampio, per federazione, conquista, ecc.) e *minoranze etnico-culturali* o religiose (provenienti tipicamente dall’immigrazione). Le minoranze nazionali formano delle culture che Kymlicka chiama “culture societali” (*societal cultures*),⁹ con le proprie istituzioni politiche e giuridiche; le minoranze etniche culturali e religiose, invece, semplicemente formano, nel seno della società circostante, gruppi etnici con tradizioni culturali e religiose propri. Il riconoscimento e il conferimento di diritti particolari per le minoranze nazionali e i gruppi etnici vanno trattati in modo diverso: nel caso delle minoranze nazionali saranno diritti di auto-governo (autonomie); nel caso dei gruppi etnici, invece, saranno diritti pluri-etnici (atti a togliere o ad evitare discriminazioni, fornire il sostegno pubblico a pratiche culturali specifiche, non tanto per concedere autonomie, ma per facilitare l’integrazione).

La distinzione tra stati multi-nazionali (con minoranze nazionali) e pluri-etnici (con gruppi di immigranti di altre culture) ci fornisce la distinzione di

corpo estraneo alla cultura nordamericana, essenzialmente protestante. Mi sembra, però, corretta l’idea che sempre ci deve essere una cultura maggioritaria per così dire “direttrice” (ciò che il politologo musulmano libanese-tedesco Bassam Tibi ha chiamato *Leitkultur*) alla quale l’immigrante deve assimilarsi; una nazione che è un mero *melting pot* delle culture non può né avere una identità né sopravvivere.

⁸ Cfr. W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, cit., pp. 10 ss.

⁹ *Ibidem*, p. 76.

due grandi tipi di multiculturalismo, cioè (1) i problemi di immigrazione/assimilazione e (2) quelli dell'autogoverno e statuti propri di minoranze nazionali.

Un altro problema e sfera di discussione è quello del razzismo, che in parte concerne tanto le minoranze nazionali come i gruppi pluri-etnici d'immigranti. Un altro aspetto di multiculturalismo sono i popoli indigeni, che in fondo sono minoranze nazionali, a volte però senza un territorio proprio o persino parzialmente integrate nella cultura dominante. Nel loro caso si pone in modo particolare il problema della loro rappresentanza nel sistema politico.

Infine, sono da considerare i gruppi di religione diversa che (con alcune eccezioni come le comunità *Amish* e gli Hutteriti negli USA) sono immigranti da nazioni di culture diverse. Oggi, in Europa, c'interessano soprattutto gli immigranti musulmani e il problema della possibilità di integrarli nel consenso di una cultura politica dello stato secolare di tipo liberale, che conosce una chiara separazione tra ordine religioso e politico-giuridico.¹⁰

3. CHARLES TAYLOR: LA POLITICA DEL RICONOSCIMENTO

Il dibattito filosofico sul multiculturalismo in certo senso fu aperto, nel 1992 con lo scritto di Charles Taylor *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, ripubblicato nel 1994 con il titolo *The Politics of Recognition* (con commenti e critiche di Susan Wolf, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Jürgen Habermas e K. Anthony Appiah).¹¹ L'edizione italiana *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*¹² contiene, oltre allo scritto di Taylor, soltanto il contributo di Habermas.¹³ In questo saggio, il filosofo canadese sostiene l'esistenza di due tipi di liberalismo: il primo (quello di John Rawls et Ronald Dworkin) sarebbe cieco rispetto alle differenze, difendendo il principio dell'uguaglianza formale e procedurale. Questo liberalismo dell'uguaglianza dei diritti accetta per la sfera pubblica unicamente l'impegno procedurale, non però l'impostazione di valori sostanziali. Vista, però, la crescente struttura multiculturale delle nostre società moderne, un tale liberalismo e il suo principio d'uguaglianza formale, afferma Taylor, finiscono con l'imposizione della cultura egemonica della maggioranza. In altre parole, non può funzionare proprio come libera-

¹⁰ Per una visione d'insieme della discussione filosofica di questo tema nell'area anglosassone è utile W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002², pp. 327-376 (la traduzione italiana, IDEM, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 2000², è della prima edizione del 1990 della versione originale e non contiene le parti che in questo contesto ci interessano).

¹¹ Ch. TAYLOR, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Edited and Introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1994.

¹² Citato nella nota 1.

¹³ Anche pubblicato in versione originale tedesca nel volume *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 237-276 (*Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*).

lismo, rispettoso dei diritti dell'individuo e della sua legittima autonomia, e avversario di qualsiasi tirannia della maggioranza.

Perciò ci vuole un altro tipo di liberalismo, quello che propone Taylor, che è, come dice, "ospitale" verso le differenze e con ciò più rispettoso della dignità delle persone, ma sarebbe anche capace di definire la società in termini di fini collettivi e una concezione sostanziale del bene. Per questo non sono necessariamente sminuiti quelli che non condividono questa definizione. «Secondo questa concezione una società liberale si dimostra tale per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono le definizioni pubbliche del bene».¹⁴ A tale scopo bisogna distinguere tra le libertà fondamentali, che non dovrebbero mai essere violate, e, dall'altro lato, i privilegi e le immunità che sono sì importanti, ma possono essere revocati o limitati per ragione di interesse pubblico. «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».¹⁵

Certo, nel nucleo del discorso di Taylor si trovano le richieste della minoranza franco-canadese del *Quebequois*, di una società che, nel seno della società canadese anglosassone circostante, intende definirsi sulla base di alcuni fini collettivi specifici (nell'ambito della politica linguistica, la cultura in generale e le scuole in particolare). È quello il tipico caso di una minoranza nazionale che reclama per sé una certa autonomia e strutture di auto-governo (perciò può sembrare che la posizione di Taylor non sia pertinente per la nostra tematica, ma, come vedremo, non è così). Mentre la posizione del primo liberalismo meramente procedurale opta per una pura uguaglianza formale di tutti i cittadini del paese, Taylor difende il principio di uno statuto particolare per la minoranza francofona di Quebec allo scopo della *sopravvivenza* di questa cultura francofona e della sua autocomprensione. La soluzione sarebbe liberale nella misura in cui tutela le libertà fondamentali di tutti i cittadini, anche quelli non francofoni in territorio *Quebequois*.

L'essenza – in un certo senso comunitarista, ma non anti-liberale – della posizione di Taylor, il quale riconosce come centrale il valore dell'autonomia e della dignità del singolo, è che una società ha bisogno di una cultura che definisca i fini collettivi e una concezione del bene proprio ad una società; ciò diventa evidente, appunto, grazie al fenomeno del multiculturalismo, giacché in una società che conosce soltanto l'uguaglianza formale e procedurale ma non ammette il riconoscimento delle differenze culturali, i cittadini provenienti da altre culture si sentono per forza emarginati. In questo modo non è possibile un politica rispettosa della dignità della persona, un valore che, però, è essenziale per una politica liberale.

¹⁴ J. HABERMAS - Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 46.

¹⁵ *Ibidem*, p. 47.

D'altra parte – e qui Taylor cammina su un terreno minato – per la politica della differenza e del riconoscimento delle particolarità culturali, ci sono dei limiti alla loro espressione e persino al loro sostegno pubblico. Non tutte le culture, afferma il filosofo canadese, sono di uguale valore. Dobbiamo, certo, sempre *presumere* che anche i valori di altre culture siano veramente dei valori.¹⁶ Se sospendere la politica dell'uguale rispetto per altre culture «equivale a una negazione 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 universalizzazione come estensione logica della politica della dignità».¹⁷ Nella richiesta, invece, di giudicare tutti i valori delle altre culture in modo positivo «c'è però qualcosa di assolutamente sbagliato»: essa implica, dice Taylor, relativismo e soggettivismo, e per quanto riguarda prestazioni culturali «non può avere 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».¹⁸

Chiedere come *diritto* un determinato giudizio di valore, significherebbe chiedere qualcosa che non è più un giudizio. Un tale procedimento sarebbe anche controproducente, perché così «una delle parti sfugge la motivazione essenziale di questo tipo di politica, che è proprio la ricerca di riconoscimento e rispetto» e implica, “paradossalmente”, che «la richiesta perentoria di giudizi di valore favorevoli è omogeneizzante, perché implica che si possiedano già dei criteri per la formazione di questi giudizi».¹⁹ Ci vuole perciò 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». Questa via di mezzo è la «presunzione di uguale valore», menzionata sopra, che può avere sia un fondamento e una motivazione religiosa o essere basata semplicemente sul «senso del limite della nostra parte nell'intera storia dell'uomo» e la consapevolezza che negare tale presunzione sarebbe solamente arroganza o «qualche difetto morale analogo».²⁰

Questa conclusione moralizzante del saggio di Taylor non cambia il fatto che secondo lui non tutte le culture si trovano sullo stesso piano. Per questa ragione, com'è stato citato all'inizio, Taylor ritiene che la cultura politica della democrazia liberale non è culturalmente neutrale: «il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale». Anch'esso è un «credo militante».²¹ Esiste, però, una forma del liberalismo che non è “ospitale”, come formula Taylor, verso le differenze culturali – il liberalismo del primo tipo, meramente procedurale –, ed un altro, quello dello stesso Taylor, che sarebbe ospitale verso le differenze culturali, perché riconosce la necessità della formulazione di fini collettivi, non soltanto della società in generale, ma anche delle realtà societali formate da minoranze culturali.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 54 ss.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 56 ss.

¹⁸ *Ibidem*, p. 58.

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

²⁰ *Ibidem*, pp. 61 ss.

²¹ *Ibidem*, p. 50.

4. JÜRGEN HABERMAS: LA DEMOCRAZIA DELIBERATIVA E IL PATRIOTTISMO COSTITUZIONALE

Taylor ci fornisce pochi elementi per dare una risposta alla nostra domanda iniziale, anche perché il suo tema non è esattamente lo stesso. Il tema sorge, tuttavia, nella risposta di Habermas all'impostazione di Taylor. Habermas obietta anzitutto che il filosofo canadese mette in questione «il nucleo individualistico del moderno concetto di libertà». ²² Di fronte all'alternativa proposta da Taylor tra un liberalismo procedurale ed un liberalismo che ammette la formulazione di fini collettivi e valori sostanziali, Habermas opta per il primo, cioè il proceduralismo, non, però, nella forma liberale-costituzionalistica, ma nel senso di ciò che lui chiama la “democrazia deliberativa.” Basata sulla sua etica del discorso, la democrazia deliberativa sarebbe una nuova forma di «concezione giuridica proceduralista» che «deve assicurare *nello stesso tempo* l'autonomia privata e l'autonomia pubblica». ²³

Che cosa vuol dire? Con parole dello stesso Habermas, significa che «[...] 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*». ²⁴ Per questa ragione, secondo Habermas lo stato di diritto presuppone la democrazia, cioè l'attuazione permanente della sovranità del popolo mediante il discorso democratico. Il processo politico quindi fa parte della vita buona, dell'autocomprensione morale del cittadino. La differenza liberale tra privato e pubblico viene tolta.

In tal modo, secondo una tradizione chiaramente rousseauiana (una tradizione respinta dal liberale Taylor) ²⁵ e non senza l'apparente influsso del suo passato neomarxista, Habermas, come ha notato John Rawls nella sua “*Risposta a Habermas*”, ²⁶ respinge il dualismo del costituzionalismo liberale, cioè l'idea di sottrarre l'ordine costituzionale e le istituzioni giuridiche da esso fondato – il potere costituito –, dal processo politico e legislativo ordinario. Per Habermas, uno stato di diritto che non sia in ogni momento l'espressione della sovranità popolare e così esprima l'autonomia anche privata dei cittadini, sarebbe oppressore, non-democratico e giuridicamente illegittimo (non è chiaro che cosa significa ciò dal punto di vista della realizzazione istituzionale; ma tale questione esula dal presente contesto).

²² J. HABERMAS, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. HABERMAS - Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 66.

²³ *Ibidem*, p. 73. Cfr. per questo anche la parte quinta del libro di J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 2002² (orig. tedesco *Die Einbeziehung des Anderen*, cit.).

²⁴ J. HABERMAS - Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit. p. 79; il corsivo è mio.

²⁵ *Ibidem*, pp. 31-38.

²⁶ Originariamente apparso nel «*Journal of Philosophy*», 92 (1995), e poi incluso come *Lecture IX: Reply to Habermas* nella *paperback edition* (edizione tascabile), apparsa 1996, del

Ne deriva, sempre secondo Habermas, che qualsiasi ordine giuridico è sempre anche l'espressione di una particolare forma di vita e che le questioni etico-politiche sono parte integrante della politica. Non si può, afferma Habermas, ridurre il processo politico all'autochiarimento etico, come fanno i comunitaristi; ma ciò «non toglie che il processo della realizzazione giuridica s'inserisca in un orizzonte che include *anche* i discorsi di autochiarimento come un aspetto fondamentale della politica», il che implicherebbe «discussioni sopra una concezione comune del bene e sopra un'auspicabile forma di vita riconosciuta come autentica». ²⁷ Il filosofo tedesco parla persino della «inevitabile pregnanza etica di ogni comunità giuridica e di ogni processo democratico realizzante diritti». ²⁸ In questo contesto menziona «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)». ²⁹

L'accettazione dell'inevitabilità che un determinato sistema politico e giuridico sia permeato da valori etici sostanziali, viene però pagata da Habermas con un prezzo relativamente alto: il prezzo, com'è già stato menzionato, della rinuncia alla "saggezza dualistica" del costituzionalismo liberale, che distingue tra l'assetto giuridico formale e procedurale costituzionale di base (in cui è inclusa anche l'uguaglianza formale rispetto a diritti di libertà) e le procedure politico-deliberative ordinarie, compiute all'interno e sulla base dell'assetto costituzionale. Contrariamente a quanto accade in Taylor, nel caso di Habermas, il proceduralismo liberale non viene completato e relativizzato con l'accettazione di fini collettivi, ma re-interpretato nel senso di un discorso che deve esprimere in ogni momento le esigenze di autonomia dei cittadini e gli altri valori etico-politici che essi ritengono importanti. Detto in altro modo: Habermas rinuncia alla limitazione della sovranità del popolo mediante lo stato di diritto, la *rule of law*, i diritti fondamentali, che sono relativamente ciechi rispetto a delle concezioni sostanziali di tipo morale, religioso ecc. La sovranità popolare, sempre attiva e costitutiva, diventa invece il principio fondamentale dell'ordine giuridico e lo stato di diritto ne deve essere l'espressione permanente. Invece di essere, come nella tradizione liberale, un principio ordinativo e limitativo della sovranità popolare, il diritto diventa, in modo giacobino, l'espressione attuale e sempre nuova di questa sovranità che, giuridicamente, non ammette limiti.

La posizione di Habermas ha conseguenze immediate per la sua impostazione del problema della multiculturalità (che lui, però, esamina unicamente nella prospettiva dell'immigrazione). La multiculturalità, egli afferma, non è una specie di «tutela ecologica della specie». Cioè, il «diritto al pari rispetto

suo libro J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; cfr. pp. 405 ss.

²⁷ J. HABERMAS - Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 83.

²⁸ *Ibidem*, p. 84.

²⁹ *Ibidem*.

[...] non ha nulla che vedere con una presupposta 'eccellenza' della propria cultura d'origine o con una universale fruibilità delle sue prestazioni culturali». Riprendendo un'idea formulata da Susan Wolf nel suo commento critico sullo scritto di Taylor,³⁰ si tratta semplicemente di riconoscere il fatto che per un individuo determinato una cultura e le corrispondenti pratiche e tradizioni possiedono un particolare valore. Si tratta, cioè, di riconoscere non il valore delle culture, ma gli individui che aderiscono ad esse.³¹ «Infatti», conclude Habermas, «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». ³² Così Habermas respinge l'opinione di Taylor che il riconoscimento di differenti tradizioni culturali presuppone anche un giudizio di valore rispetto a questa cultura e che tale riconoscimento ha come oggetto non solamente gli individui, ma anche i fini e i valori collettivi impliciti nella rispettiva tradizione culturale, cioè, la sopravvivenza di una cultura.

Si vede, inoltre, come Habermas applichi al problema del multiculturalismo il principio dell'unità tra autonomia privata e autonomia pubblica e come, secondo lui, il processo democratico debba al contempo assicurare l'autonomia privata e pubblica, riguardo alla questione della multiculturalità e del riconoscimento di differenze e particolarità etniche.

Per Habermas, gli immigranti provenienti da altre culture devono avere la libertà di scegliere tra le diverse possibilità che sono: (a) conservare la cultura da cui provengono e socializzarsi in essa, (b) rinunciare a essa e abbandonarla o (c) vivere in una identità frammentata. In tutti e tre i casi bisogna sganciare «l'integrazione etica dei diversi gruppi e sub-culture, ognuno dotato di una sua propria identità», dal livello «della *integrazione politica* astratta che ricomprende in egual misura tutti i cittadini». ³³ Così l'integrazione è possibile, si forma un "patriottismo costituzionale" che configura le intenzioni di tutti i cittadini e stabilisce «un'associazione di liberi ed eguali». In questo modo, «[l']integrazione dei cittadini produce lealismo nei confronti di una comune cultura politica». ³⁴ Ma la comune adesione alla costituzione, cioè il contenuto del patriottismo costituzionale, «non deve compromettere la neutralità del diritto rispetto al pluralismo delle diverse comunità etiche integrate a livello subpolitico». È quindi essenziale per Habermas la differenza tra questi due livelli. Così «l'universalismo dei principi giuridici si riflette [...] in un *consenso procedurale* che, attraverso una sorta di *patriottismo costituzionale*,

³⁰ Cfr. Ch. TAYLOR, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, cit., p. 81.

³¹ *Ibidem*: «The insult here is an insult fundamentally to individuals and not to cultures. It consists either in ignoring the presence of these individuals in our community or in neglecting or belittling the importance of their cultural identities. Failing to respect the existence or importance of their distinctive histories, arts, and traditions, we fail to respect them as equals, whose interests and values have equal standing in our community».

³² J. HABERMAS - Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 89.

³³ *Ibidem*, p. 93.

³⁴ *Ibidem*, p. 94.

deve pur sempre inserirsi nel contesto di una cultura politica storicamente determinata». ³⁵

La soluzione sembra essere equilibrata e, nonostante i presupposti teorici problematici, non presenta, infatti, grossi problemi. Il problema cruciale viene, però, menzionato soltanto verso la fine del saggio di Habermas, mettendo di nuovo in questione la soluzione precedente, vale a dire, il problema «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». ³⁶ Ciò vale anche per la questione delle “legittime condizioni d'ingresso”: Habermas risolve il problema distinguendo tra assimilazione come (a) approvazione dei principi costituzionali e (b) assimilazione come grado ulteriore di una disponibilità all'acculturazione, cioè di adattarsi in tutti gli aspetti, anche di mentalità, alla cultura del paese che li accoglie. Lo stato democratico di diritto, afferma Habermas, deve distinguere nettamente questi due livelli d'integrazione e chiedere agli immigranti solo una socializzazione politica di tipo (a), cioè, l'approvazione leale dei principi costituzionali. ³⁷

La soluzione quindi è quella di conformarsi alla cultura politica della nuova patria senza dover rinunciare alla forma di vita culturale delle loro origini. Sono escluse, secondo Habermas, le culture “fondamentalistiche”, termine in questo contesto poco chiaro e non ulteriormente precisato. Si comprende naturalmente il problema: il problema è che questi due livelli d'integrazione in alcuni casi non sono nettamente separabili; si tratta di quei casi in cui, come nell'Islam tradizionalista, il sistema giuridico-politico non è differenziato dal sistema religioso, in cui teologia e giurisprudenza formano un'unità e, inoltre, non esiste una legittimazione per lo stato al di fuori della sua funzione anche religiosa. Manca quindi la base per una integrazione di tipo (a), cioè l'integrazione politica e la formazione di un corrispondente patriottismo costituzionale, e lealismo. Anzi, manca persino la capacità stessa di distinguere tra i due livelli d'integrazione. Purtroppo, Habermas non si sofferma per nulla su questa problematica, si limita a ciò, così sembra, che corrisponde alla *political correctness*.

Possiamo, tuttavia, a questo punto fare un primo bilancio, provvisorio. Anche se le posizioni di Taylor e di Habermas sono diverse e contrastanti, possiedono due punti in comune, ambedue interessanti e di massima importanza:

(1) entrambi gli autori riconoscono che la cultura politica di una nazione è più di un assetto di diritti formali e di regole procedurali senza alcun contenuto etico o di valori sostanziali;

(2) entrambi affermano che lo stato costituzionale democratico di tradizione liberale (o nel caso di Habermas: lo stato democratico di diritto) non è compa-

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 98.

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 98 ss.

tibile con tutte le tradizioni culturali, ma soltanto con quelle che accettano il consenso costituzionale che, appunto, include la differenziazione fra sistema politico-giuridico (secolare, laico, permettendo il pluralismo) e il sistema religioso-teologico. Habermas difende l'idea che gli aspetti etico-politici vanno integrati nel sistema democratico attraverso un nuovo tipo di proceduralismo, la deliberazione democratica. Taylor invece pensa piuttosto a definire fini collettivi a livello costituzionale, garantendo al contempo i diritti fondamentali a tutti i cittadini, anche quelli che rispetto a questi fini si trovano in dissenso.

5. WILL KYMLICKA E LA TEORIA LIBERALE DEI DIRITTI DELLE MINORANZE

Le posizioni di Taylor e Habermas sono formulate in equidistanza critica rispetto al liberalismo propriamente detto. Infatti, per molti liberali, soprattutto il primo dei due punti menzionati (l'insufficienza di un puro proceduralismo formale, senza contenuto di valori etici sostanziali) non sembra accettabile. Un liberale potrebbe argomentare che per il liberalismo il problema del multiculturalismo non è affatto un problema, giacché è già risolto: una democrazia liberale conferisce uguali diritti a tutti, è cieca rispetto alle differenze culturali e tratta tutti in un modo uguale. Ciò sarebbe proprio il vantaggio del proceduralismo liberale (che sarebbe identico a quel "liberalismo 1", criticato da Taylor).

Non tutti i liberali, tuttavia, la pensano in questo modo alquanto semplicista. È stato un altro filosofo canadese, il già citato Will Kymlicka, anche lui rappresentante di una posizione schiettamente liberale, a ritenere che anche i liberali devono riconoscere la necessità di vedere la multiculturalità come problema e come sfida politica e che, inoltre, occorre elaborare un teoria *liberale* dei diritti per le minoranze etniche. Kymlicka accetta i due principi sopra menzionati (comuni a Taylor ed a Habermas), cioè la non sufficienza di un mero proceduralismo formale e il fatto che anche la cultura politica di una determinata nazione, fosse pure una democrazia di tradizione costituzionalistica e liberale, include in sé un contenuto politico-etico che non è neutrale rispetto a tutte le culture, valori e tradizioni religiosi.

Kymlicka, dunque, tenta di offrire un cammino per una soluzione all'interno del liberalismo del primo tipo, quello, cioè, che, secondo Taylor, non sarebbe capace di rendere giustizia al fenomeno della multiculturalità, essendo "inospitale" rispetto al riconoscimento delle differenze culturali.³⁸

Nel suo libro, pubblicato nel 1995, *Multicultural Citizenship*, citato sopra,³⁹

³⁸ Anche Michael Walzer, nel suo commento a Taylor (cfr. l'edizione inglese dello scritto di Taylor, pp. 99 ss.) offre una soluzione nell'ambito della prima forma di liberalismo, soluzione alquanto furba e indiretta: lui, dice, prima sceglierebbe il "liberalismo 2", e all'interno di esso, come fine e bene collettivo, il "liberalismo 1", cioè il puro proceduralismo.

³⁹ Cfr. anche dello stesso autore la raccolta di altri suoi scritti sul tema: W. KYMLICKA, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University

Kymlicka sostiene che uno stato non può rinunciare ad avere un'identità culturale propria, cioè una cultura della maggioranza radicata nella storia. Al riguardo non esiste la possibilità di neutralità, come ad esempio nel campo della religione. È possibile la separazione tra Chiesa e stato, ma non tra stato e cultura o identità etnica. Lo stato può rinunciare ad avere una religione di stato, ma non ad avere una cultura maggioritaria. Lo stato, quindi, necessariamente appoggia in un modo privilegiato la cultura maggioritaria. La questione è se, rispetto alle culture minoritarie, lo fa in modo giusto ed equo (*fair*).⁴⁰

Kymlicka mostra come mediante l'applicazione esclusiva delle regole dei diritti formali e la logica procedurale, si arriva facilmente a delle discriminazioni (è la stessa tesi di Taylor). Perciò si impone la necessità di diritti specifici per i gruppi minoritari. Lasciando da parte il problema delle minoranze nazionali in uno stato multi-nazionale e concentrandoci unicamente sui gruppi etnici e culturali provenienti dall'immigrazione – cioè la multiculturalità degli stati pluri-etnici –, Kymlicka, però, introduce alcune utili distinzioni.

Secondo il filosofo canadese, i diritti collettivi (di cui parla Taylor) rivendicati da gruppi etnici e culturali minoritari sono di due tipi diversi: i primi sono diritti a limitare, nel nome della solidarietà di gruppo e della sopravvivenza della loro identità culturale, alcuni diritti fondamentali che la società circostante e maggioritaria conferisce all'insieme dei loro cittadini (ad esempio il diritto di cambiare religione, o, per le donne, di frequentare certe scuole o di sposarsi con persone di religione diversa). Tali diritti collettivi che, in nome di una determinata tradizione culturale, restringono per i membri di un particolare gruppo alcuni diritti civili generalmente validi nella società circostante sono chiamati da Kymlicka "restrizioni interne" (*internal restrictions*).

I diritti collettivi di secondo tipo mirano a limitare l'influsso, il potere politico, economico, ecc. della società circostante e maggioritaria su un gruppo etnico e culturale minoritario, allo scopo di proteggerne le istituzioni, tradizioni, identità, vale a dire, per proteggerli dalla tirannia della maggioranza (ad esempio il diritto di avere scuole specifiche, sussidi per pratiche culturali determinate, o anche norme per l'accesso facilitato ad istituzioni pedagogiche, *affirmative action*). Tali diritti collettivi sono chiamati da Kymlicka "protezioni esterne" (*external protections*).⁴¹

Mentre le restrizioni interne normalmente sono incompatibili con la cultura politica dei diritti umani e quindi con una democrazia costituzionale d'impronta liberale, le protezioni esterne possono essere compatibili con essa e persino richieste, in quanto, cioè, aiutano a promuovere l'uguaglianza fra i gruppi minoritari e maggioritari, o con più precisione: l'uguaglianza di diritti

Press, Oxford 2001. Per una discussione delle tesi di Kymlicka cfr. adesso M. L. BELLATI, *Quale multiculturalismo? I termini del dibattito e la prospettiva di Will Kymlicka*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

⁴⁰ Cfr. W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, cit. p. 115.

⁴¹ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, cit., pp. 35 ss.

tra i membri dei gruppi minoritari e quelli della cultura dominante. Una politica liberale deve, perciò promuovere delle protezioni esterne, se servono a stabilire l'equità tra i cittadini. Il principio generale è che «i liberali dovrebbero cercare di assicurare l'uguaglianza *tra* i gruppi, e la libertà *all'interno* dei gruppi». ⁴²

Come esempio di una multiculturalità incompatibile con i principi liberali, Kymlicka menziona il sistema dei *Millet* nell'impero Ottomano. ⁴³ In questo tipo di un certo pluralismo religioso e regime di tolleranza, musulmani, cristiani e ebrei potevano vivere, rispettivamente, secondo le loro tradizioni religiose ed imporre ai loro membri, con la forza del potere coercitivo, le regole della loro religione: un musulmano, ma non un cristiano, poteva essere condannato a morte per apostasia. La libertà religiosa non era, quindi, concepita come un diritto dell'individuo, ma come diritto collettivo del gruppo. Secondo la concezione occidentale moderna del costituzionalismo liberale, però, il diritto alla libertà religiosa ha come caratteristica fondamentale quella di essere un diritto dell'individuo, garantito dal potere coercitivo dello stato e non ci può essere nessun altro potere coercitivo che possa restringere tale diritto (così, l'apostasia non può mai essere un delitto con effetti civili). In questo senso, ad esempio, un cattolico, insegnante in un'università cattolica, che pubblicamente abbandona la fede e la Chiesa, può essere deposto come insegnante in questa università e, inoltre, perdere i diritti di un fedele della Chiesa cattolica, ma non può perdere nessun diritto civile; inoltre non può essere costretto con la forza coercitiva dello stato (che possiede il monopolio della coercizione) a rimanere nella Chiesa. Di conseguenza, conferire a un gruppo etnico, culturale o religioso un tale potere sui suoi membri sarebbe una "restrizione interna" incompatibile con i principi di uno stato liberale.

Con ciò si vede anche – come osserva Kymlicka ⁴⁴ – che la questione di conferire diritti collettivi a minoranze etniche, culturali o religiose non rientra nell'alternativa tra "individualismo" o "comunitarismo". Quest'alternativa, per Kymlicka, è sbagliata giacché in realtà anche nel caso del conferimento di diritti collettivi si tratta sempre di promuovere l'uguaglianza giuridica e di opportunità tra gli *individui*. Anche i diritti collettivi stanno al servizio della persona individuale e soltanto in questo senso possono essere giustificati. In tal modo, la posizione di Kymlicka sembra superare tanto quella di Taylor quanto quella di Habermas. ⁴⁵

⁴² *Ibidem*, p. 194: «[...] liberals should seek to ensure that there is equality *between* groups, and freedom and equality *within* groups».

⁴³ *Ibidem*, pp. 156 ss.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 46 ss.

⁴⁵ Per la tesi che comunitarismo e liberalismo non sono delle alternative esaustive, anzi che in un certo senso si completano, cfr. M. RHONHEIMER, *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi*, in I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 95-133.

Kymlicka formula perciò il seguente principio: «I liberali accettano diritti per le minoranze soltanto nella misura in cui essi sono congruenti con il rispetto della libertà e dell'autonomia degli individui». ⁴⁶ Tuttavia, Kymlicka non vuol dire che tali diritti abbiano come scopo soltanto e *unicamente* la promozione dell'autonomia dell'individuo. Il principio formulato è soltanto una condizione per conferire tali diritti, non la ragione per cui sono conferiti (in alcuni casi può essere appunto la ragione, ma non è soltanto questo). La vera ragione per conferire effettivamente tali diritti si basa sull'idea che la giustizia spesso richiede che i membri di diversi gruppi culturali abbiano anche diritti diversi. ⁴⁷

Perché? Non soltanto, come già menzionato, perché dei diritti specifici per determinati gruppi possono essere necessari per stabilire l'uguaglianza tra minoranza e maggioranza, ma perché l'esercizio della libertà individuale è anche legato all'appartenenza ad un gruppo, alla sua cultura, vale ad dire: l'esercizio della libertà richiede un'identità culturale e un contesto sociale determinato. Altrimenti non è possibile fare delle scelte cariche di senso e non c'è supporto per la propria identità. ⁴⁸ Dunque, la posizione liberale "culturalista" di Kymlicka fa in un certo senso sua la "tesi sociale" dei comunitaristi, evitando però le ambivalenze e problemi del comunitarismo. ⁴⁹

Da quanto detto si deduce l'importanza che gli individui abbiano l'accesso alla loro cultura propria. Perché è importante? Non sarebbe meglio semplicemente aspettare fino a che queste culture minoritarie si disintegrino e i loro membri si mescolino con la cultura maggioritaria? La ragione, secondo Kymlicka, è che ciò che è in gioco è *l'identità della persona*: essa si basa sull'appartenenza, non sulla prestazione (questa è anche una tesi di Taylor). Come si è già detto, soltanto mediante l'appartenenza ad un contesto sociale culturalmente specificato è possibile fare delle scelte cariche di senso. ⁵⁰

Secondo Kymlicka, però, ciò non equivale ad una concezione comunitarista. ⁵¹ Primo, perché non implica una concezione comunitarista del sé: secondo la concezione liberale la persona possiede sempre la capacità di sottoporre la sua identità ad una revisione e di distanziarsi da essa, quindi anche di cambiare l'appartenenza ad un gruppo. Né il gruppo, né la società circostante

⁴⁶ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, cit., p. 75: «Liberals can only endorse minority rights in so far as they are consistent with respect for the freedom or autonomy of individuals».

⁴⁷ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 105: «[...] liberals should recognize the importance of people's membership in their own societal culture, because of the role it plays in enabling meaningful individual choice and in supporting self-identity».

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 84-93; cfr. anche W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy* (2nd edition), cit., pp. 244-268; 338 ss., nonché la sua prima opera sul tema: IDEM, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989.

⁵⁰ Cfr. W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, cit. p. 89. Kymlicka si rifa a A. MARGALIT and J. RAZ, *National Self-Determination*, «Journal of Philosophy», 87, 9 (1990), pp. 439-461.

⁵¹ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, cit., pp. 91 ss.

dovrebbero impedirle di farlo. Secondo, perché la politica del comunitarismo mira ad un bene comune che non è realizzabile a livello nazionale, cioè a livello della società politica totale, ma soltanto a livello sub-nazionale, più locale. Ma ciò potrebbe condurre a delle strutture repressive che l'individuo non sarebbe più capace di abbandonare. A livello "nazionale", in effetti, il comunitarismo non offre nessuna soluzione, non è praticabile, mentre la soluzione liberale è quella di assicurare la libertà e l'autonomia dei cittadini a livello sub-nazionale (quindi, la possibilità di cambiare gruppo, identità, di prendere le distanze da certi valori ecc.); a livello nazionale, invece, il liberalismo crea una comunità d'individui liberi e uguali che precisamente ha come ideale di rendere possibile una vita in libertà e uguaglianza. Si tratta quindi di una vera cultura comunitaria.

Una tale identità culturale di tipo liberale, afferma Kymlicka, non presuppone dei valori comuni, anche se forma una «ethical community»: ⁵² con i rappresentanti di un «nazionalismo liberale», ⁵³ Kymlicka sostiene la possibilità e l'importanza di un'identità nazionale. Essa viene formata da una comune storia, un comune retaggio culturale, la lingua comune, ma anche dalle istituzioni sociali e politiche comuni ecc. Secondo la concezione liberale, però, tale identità nazionale deve essere "debole" (*thin*). L'identità nazionale non deve essere incentrata su una concezione determinata della vita buona, diventando così anti-pluralista ed esclusivista, ma unicamente su quei valori che aiutano i cittadini a compiere i loro obblighi di giustizia verso i concittadini. L'identità nazionale sarà quindi formata dal valore della convivenza e della solidarietà tra cittadini liberi ed uguali. ⁵⁴

Benché si può legittimamente porre la domanda se ci può essere un'identità nazionale qualsiasi, per quanto "debole", che non sia collegata ad una certa concezione della vita buona, anch'essa forse di tipo "debole", si vede nel caso di Kymlicka (e di autori come la sopra citata Yael Tamir, e anche Joseph Raz) ⁵⁵ la presenza di una chiara consapevolezza delle condizioni culturali di un'identità civica incentrata sulla libertà e l'uguaglianza. Perciò, sorge la questione della tolleranza verso gruppi etnici la cui autocomprensione si basa sul rifiuto dei principi liberali. Sembra logico che gruppi o persone che si oppongono a questi principi e valori – e ciò in modo politicamente rilevante, vale a dire, tentando di creare una subcultura che fa concorrenza al sistema politico e legale della società circostante – non possono essere tollerati; nemmeno quelli che tentano, per così dire, di "esportare" le loro idee antiliberali, tentando di

⁵² Cfr. IDEM, *Contemporary Political Philosophy* (2nd edition), cit., p. 266.

⁵³ Come ad esempio Y. TAMIR, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton 1993.

⁵⁴ W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy*, cit. pp. 265 ss.

⁵⁵ Si veda oltre la sua nota opera J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford University, Oxford 1996 il saggio *Multiculturalism: A Liberal Perspective* in J. RAZ, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics* (Revised Edition), Oxford University Press, Oxford 1994; reprinted 2001, pp. 170-191.

imporle alla società intera. Rimane la questione se possono essere tollerati quei gruppi che internamente si organizzano secondo principi opposti a quelli del liberalismo (ad esempio, impedendo alle ragazze di frequentare delle scuole o ai loro membri di fare trasfusioni di sangue, anche a costo di perdere la vita), senza però voler esportare i loro principi. Per Kymlicka queste sono questioni di tipo prudenziale; la risposta dipende dai casi.⁵⁶

Secondo Kymlicka, l'errore dei rappresentanti del "liberalismo politico", particolarmente di John Rawls, è di pensare che tali gruppi potrebbero essere non soltanto tollerati, ma potrebbero persino far parte di un *overlapping consensus*: con ciò Kymlicka critica l'idea che dei gruppi che internamente non riconoscono il valore dell'autonomia potrebbero appoggiare una concezione pubblica di giustizia, sorta da un "consenso per intersezione", in cui l'autonomia politica è un valore centrale.⁵⁷ Secondo Kymlicka non è possibile appoggiare a livello politico una concezione di autonomia senza aderire a questo valore anche nella vita privata, personale ecc. Perciò, Kymlicka pensa che, in linea di massima, i gruppi che non accettano l'idea di autonomia nel senso liberale (ad esempio quella di J.S. Mill) nella loro vita privata, non possono neanche accettare l'autonomia come valore politico.

Penso che nella sua critica di Rawls, Kymlicka abbia ragione soltanto parzialmente. Ha ragione nel senso che chi accetta un consenso politico che contiene come valore politico centrale l'autonomia (nel senso delle libertà *legali*, ad esempio professare e praticare la religione prescelta, esprimere pubblicamente la propria opinione, sposarsi con chi si vuole o scegliere la propria formazione professionale) deve anche accettare per la sua vita privata, o per l'interno del suo gruppo culturale, religioso ecc., certi principi "liberali" di questo tipo. Ma deve anzitutto accettare *la distinzione stessa* tra la sfera religiosa-teologica e quella giuridica e politica. In questo modo gli sarà possibile aderire a determinati valori appunto come a dei valori *politici e giuridici*. Chi accetta il valore politico dell'autonomia, potrà – e dovrà – anche accettare la corrispondente concezione di cittadinanza e, di conseguenza, rinunciare a dei principi che sono incompatibili con tale concezione.

Ad esempio, non è certamente compatibile con una concezione politica dell'autonomia (nel senso del liberalismo politico di Rawls) l'idea che il sistema giuridico della società deve essere configurato secondo la *Sharia* o che non esiste una definizione e legittimità dello stato al di fuori dell'ambito religioso, puramente secolare (centrale per la tradizione cristiana e occidentale). Per fare

⁵⁶ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, cit., pp. 163-172.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 158-163. Kymlicka si riferisce soprattutto al saggio di Rawls del 1985, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, «Philosophy and Public Affairs», 14/3 (1985), pp. 223-251 (una traduzione italiana si trova in J. RAWLS, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 170 ss.), oltre che al libro, *IDEM, Political Liberalism*, cit. (trad. italiana della prima edizione del 1993: *IDEM, Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999).

un altro esempio: è certamente possibile essere convinti, sul piano personale o privato, che chi abbandona la sua fede cristiana lo fa non senza grave colpa d'infedeltà e allo stesso tempo sostenere, sul piano dei diritti del cittadino, il diritto di ciascuno a scegliere liberamente e cambiare la religione. Inoltre, si può anche essere convinti che ci sia soltanto un'unica religione e una sola chiesa vera – la sua – e allo stesso tempo difendere il diritto civile che ciascuno è libero di aderire e praticare quella religione che in coscienza ritenga essere vera, o non aderire a nessuna, senza che lo stato con il suo potere coercitivo, o il sistema legale appoggiato da questo potere, intervenga in modo alcuno. Mi pare ovvio che pure il valore politico dell'autonomia, anche se si distingue *nel medesimo soggetto* dalla sua concezione di autonomia morale in senso più ampio e valido per la sua propria vita, include anch'esso una sostanza morale – di morale appunto politica. Inoltre è espressione di un ideale di vita in società, di coesistenza e cooperazione fra cittadini e persino, soprattutto nel caso della libertà religiosa, di una determinata concezione dell'uomo e del rapporto della sua libertà con la verità. Questo, però, mostra che anche la “comunità liberale” implica una determinata, seppure “debole”, concezione di vita buona.⁵⁸

Ovviamente, anche tutti gli aderenti al “liberalismo politico” sarebbero d'accordo con tale visione differenziata del problema.⁵⁹ E non sono affatto quei tipi di dottrine non-liberali di cui Rawls pensa che potrebbero far parte di un *overlapping consensus* che appoggi una concezione politica dell'autonomia. Inoltre, Rawls non sostiene, come Kymlicka suggerisce, che le nostre opinioni private sui valori politici e legali possano essere totalmente indipendenti dalla concezione politica pubblicamente vigente; sostiene invece che ciò che noi perseguiamo come bene per la nostra vita personale può essere definito in termini diversi da quelli in cui si definisce la concezione pubblica di giustizia politica. Se una tale concezione personale del bene avesse implicazioni politiche e legali in conflitto con la concezione pubblica di giustizia, tale dottrina comprensiva

⁵⁸ Tesi esplicitamente affermata da liberali “anti-neutralisti” come William Galston e Stephen Macedo, o liberali neo-aristotelici come Martha Nussbaum, e in un altro modo anche dal “perfezionalismo” liberale di J. Raz. Così, W. GALSTON, nel suo libro *Liberals Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1991, p. 79, ha scritto: «No form of political life can be justified without some view of what is good for individuals». Cfr. inoltre M. NUSSBAUM, *Aristotelian Social Democracy*, in R. BRUCE DOUGLASS, G. M. MARA, H.S. RICHARDSON (a cura di), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York/London 1990, pp. 203-252; S. MACEDO, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford University Press, Oxford 1990; per Raz cfr. il suo J. RAZ, *The Morality of Freedom*, cit. Spunti per una critica nei riguardi di alcuni di questi autori possono essere trovati in Ch. WOLFE (a cura di), *Liberalism at the Crossroads. An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and its Critics*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003².

⁵⁹ Cfr. ad esempio il saggio di Ch.E. LARMORE, *Political Liberalism* (1990), ristampato in IDEM, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1996, p. 140; trad. italiana, *Liberalismo politico*, in A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 184; J. RAWLS, *Political Liberalism*, cit., p. 138; cfr. anche pp. 152 ss.

del bene sarebbe, secondo Rawls, “non ragionevole” e quindi non potrebbe far parte del consenso per intersezione, nemmeno appoggiarlo e stabilizzare la società. Mi sembra, perciò, che la critica di Kymlicka manchi il suo bersaglio.⁶⁰

Infatti, per essere un buono e leale cittadino di uno stato in cui vige una concezione pubblica di giustizia nel senso del liberalismo politico, non devo far mia, come suggerisce Kymlicka, la concezione di J. S. Mill sull'autonomia, che ho chiamato una «concezione forte dell'autonomia», perché indica il valore principale dell'autonomia *nella stessa possibilità di scegliere* e non tanto di scegliere ciò che è realmente di valore e ciò che è un bene.⁶¹ Questo concetto “forte” di autonomia non è un concetto di autonomia *politica*, ma piuttosto un'idea che esprime una determinata autocomprensione del soggetto morale. Il “liberalismo politico” tenta appunto di distinguere questi due livelli in cui si parla di autonomia.

6. L'IMPOSSIBILITÀ DI UNA CITTADINANZA PROPRIAMENTE MULTICULTURALE

Arriviamo così al momento di fare un bilancio in cui desidero brevemente proporre la tesi accennata all'inizio, vale a dire che una “cittadinanza multicultural” in senso proprio e “forte” è impossibile.

Tra autori così diversi come Taylor, Habermas e Kymlicka sembra esistere un consenso su un punto essenziale, che è il seguente: una cultura politica di libertà e uguaglianza come quella dello stato democratico di tradizione costituzionalistica e liberale vive di determinati presupposti culturali e forma una “comunità di valore”, una “comunità etica”. Si potrebbe citare, ancora una volta, la notissima frase di Ernst-Wolfgang Böckenförde che «lo stato liberale, secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»,⁶² cioè vive «della sostanza morale delle singole persone e dell'omogeneità della società».⁶³

⁶⁰ Per una mia valutazione critica del liberalismo politico di Rawls cfr. la mia *Natural Law Lecture*, citata sopra (nota 1) *The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's "Political Liberalism" Revisited*. Un'interpretazione alquanto diversa, più ostile nei confronti di Rawls e a mio avviso, come tento di mostrare nel saggio sopra menzionato, in parte poco felice, si trova nei contributi di Robert P. George, Christopher Wolfe e John Finnis in R. P. GEORGE - CH. WOLFE (a cura di), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2000; e R. P. GEORGE, *Pluralismo morale, ragione pubblica e legge naturale*, in R. A. GAHL (a cura di), *Etica e politica nella società del duemila*, Armando, Roma 1998, pp. 79-91 (un'argomentazione identica si trova nel capitolo 11 di R. P. GEORGE, *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 196 ss.).

⁶¹ Cfr. M. RHONHEIMER, *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia*, cit., pp. 105 ss.

⁶² «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann»: E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in IDEM, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1976, p. 60.

⁶³ *Ibidem*: «[...] aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft [...]».

Tradizionalmente, il liberalismo considerava poco quest'aspetto, perché si formò sotto il vessillo della libertà, lottando contro sistemi politici che nel nome di determinate comunità di valore, della verità (anche religiosa) e di una omogeneità sociale definita in questi termini, non riconobbero l'autonomia della persona come cittadino. La cultura politica della modernità d'impronta liberale si formò – anche se non in modo rettilineo, sempre in opposizione a tale retaggio – nel nome della tolleranza, della libertà, dei diritti dell'individuo, della neutralità confessionale e dell'accettazione del pluralismo.⁶⁴ Com'è già stato menzionato, il liberalismo classico fu capace di compiere questa lotta (che ha avuto un successo tale che al giorno d'oggi i partiti propriamente "liberali" sembrano come un relitto di tempi passati) soltanto perché agiva sullo sfondo di una cultura che permise di risolvere il grave conflitto tra potere e libertà, in questo senso *secolare, laico*, e sempre all'interno di una comunità di valori, forniti dalla tradizione occidentale, comunque permeata da valori giudei-cristiani, dal pensiero greco e dal diritto romano.⁶⁵

Davanti alle sfide del multiculturalismo – soprattutto, come già detto, l'Islam tradizionalista – ci rendiamo di nuovo conto dei presupposti culturali di una cultura politica della libertà. Il discorso islamico, ad esempio, anche se modernizzante e tendente, in autori come Mohamed Charfi e Mohamed Talbi,⁶⁶ ambedue eminenti intellettuali tunisini, verso una conciliazione fra Corano e stato secolare, fra Islam e democrazia liberale, rimane sempre contaminato dal "dogma" islamico, difeso anche dai suoi rappresentanti più liberali e secolaristi, che una separazione fra religione *islamica* e stato non è possibile, perché lo stato sarebbe il necessario garante e gestore della religione e del culto islamico. Per la sua realizzazione pratica, l'Islam, infatti, ha bisogno, molto di più che il Cristianesimo, dello stato. Sembra ancora del tutto incerto in qua-

⁶⁴ Cfr. tra l'altro il classico G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo* (1926), Laterza, Roma-Bari 2003 e N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, UTET, Torino 1988 (soprattutto il capitolo ottavo "Costituzionalismo e liberalismo").

⁶⁵ Al riguardo si può anche ricorrere ad un testimone che non causa sospetti, K. Popper, che scrisse: «When I call our social world 'the best' ..., I have in mind the standards and values which have come down to us through Christianity from Greece and the Holy Land; from Socrates, and from the Old and New Testament» (K. R. POPPER, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London 1969³, p. 369). Tuttavia, non sono del tutto contrario all'idea di M. IGNATIEFF (*Human Rights as Politics and Idolatry*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2001), il quale afferma che, affinché le libertà e i diritti civili possano essere universalmente e più efficacemente assicurati, ci vorrebbe una comprensione più politica dei diritti umani anziché legarli a delle verità metafisiche, religiose ecc., sempre controverse. Può darsi, ma ciò non significa che tali diritti possano coesistere con tutte i presupposti culturali e che sarebbero potuti sorgere, anche come valori secolari o "laici", al di fuori del contesto sopra menzionato.

⁶⁶ Cfr. i loro rispettivi contributi nel volume di J. SCHWARTLÄNDER (a cura di), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, pp. 53 ss., 93 ss., 384 ss., 387 ss.

le misura il modello occidentale di separazione tra Chiesa e stato sia applicabile anche alle comunità islamiche,⁶⁷ anche se non dovremmo dimenticare che in certi aspetti pratici la posizione islamica in questa materia non è, in fondo, tanto diversa da quella cristiana del passato, sia nella sua forma cattolica⁶⁸ (ad esempio nel gallicanismo) che protestante (molto più tendente, almeno nella sua forma luterana, a lasciare l'organizzazione ecclesiastica nelle mani dello stato). Sembra, però, che nel caso islamico un'evoluzione analoga a quella realizzatasi nel seno delle diverse confessioni cristiane – della Chiesa Cattolica definitivamente con il Vaticano II – sia possibile soltanto difficilmente, perché contiene un elemento assente nella tradizione occidentale-cristiana: l'idea che lo stato abbia una funzione essenzialmente anche religiosa. In altre parole, la tradizione islamica non conosce quella legittimità e giustificazione puramente secolare dello stato che invece sempre faceva parte, anche se in diverse modalità, della tradizione cristiana. Per questa ragione sembra quasi impossibile che l'Islam possa evolvere in modo analogo al cristianesimo, nella direzione di un riconoscimento della genuina ed essenziale secolarità dello stato, anche se in questa materia mi pare che l'ultima parola della storia non sia ancora stata detta.⁶⁹

Davanti alle sfide del multiculturalismo, ci rendiamo conto anche della secolarità e della laicità dello stato e del potere politico come conquiste culturali, valori etici che, a loro volta, presuppongono una concezione sul bene, sul bene comune, appunto, a livello politico. È vero, perciò, quanto dice Gian Enrico Rusconi, che la laicità dello stato non si può ridurre ad un semplice mul-

⁶⁷ Cfr. adesso per questo problema i lavori di A. UHLE, *Staat - Kirche - Kultur*, Duncker & Humblot, Berlin 2004; IDEM, *Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität*, Mohr, Siebeck, Tübingen 2005.

⁶⁸ Si veda ad esempio la posizione cattolica come fu presentata, all'inizio dell'Ottocento, da illustri teologi cattolici in varie perizie nel corso del "processo" contro il liberale cattolico Lammenais che, tra l'altro, chiedeva la separazione tra Chiesa e stato e il riconoscimento delle libertà civili in senso liberale; cfr. l'edizione in lingua francese degli atti da *La condamnation de Lamennais. Dossier présenté da M. J. LE GUILLOU, L. LE GUILLOU*, Editions Beauchesne, Paris 1982.

⁶⁹ Per la discussione delle prospettive di un "liberalismo islamico", presupposto per una riconciliazione fra cultura islamica e liberalismo politico occidentale, cfr. l'importante libro di L. BINDER, *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988. Per quanto riguarda gli attuali problemi dell'integrazione religiosa dei musulmani nel caso di tre Stati europei, cfr. J. S. FETZER - J. CH. SOPER, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2005. Per quanto riguarda la menzionata evoluzione della posizione cattolica, rimando al mio lavoro *Il rapporto tra verità e politica nella società cristiana. Riflessioni storico-teologiche per la valutazione dell'amore della libertà nella predicazione di Josemaría Escrivá*, in F. DE ANDRÉS (a cura di), *Figli di Dio nella Chiesa. Riflessioni sul messaggio di San Josemaría Escrivá. Aspetti culturali ed ecclesiastici*, (*La grandezza della vita quotidiana. Atti del Congresso Internazionale "La grandezza della vita quotidiana" 8/11 Gennaio 2002*, vol. 5/2), Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2004, pp. 153-178.

ticulturalismo, perché il «principio laico [...] non si limita a neutralizzare le pretese delle diverse culture e religioni a occupare in modo improprio o monopolistico il terreno pubblico; non si limita ad affermare il principio di una benevolente tolleranza, ma esige positivamente un vincolo reciproco su cui costruire una comunità politica che è solidale in quanto si riconosce lealmente in principi, regole e istituti che prescindono da radici culturali particolari, che non sono generalizzabili». ⁷⁰ Tuttavia, persino le radici culturali particolari *generalizzabili* che configurano l'autocomprensione dello stato costituzionale democratico secolare di tipo occidentale e della sua laicità, sono sempre radici *culturali* che, anche se generalizzabili e persino universalmente valide, vivono, per l'appunto, di quei presupposti culturali in cui sono radicati e che nella realtà sociale e politica si fanno presenti attraverso la coscienza dei cittadini. ⁷¹

Da ciò si può concludere che, a livello politico e giuridico, la multiculturalità in senso vero e proprio è impossibile. È impossibile nel senso di una "cittadinanza multiculturale" secondo cui potrebbero coesistere in una comunità politica – uno stato, una nazione – *diverse concezioni di cittadinanza*, culturalmente differenziate. Questo, almeno, è impossibile secondo l'autocomprensione della democrazia costituzionale di tradizione liberale la quale si definisce proprio in base ad una comune concezione (politica, laica ed egualitaria) di cittadinanza, di formare, cioè, una "comunità di cittadinanza" in cui ciò che è comune sono addirittura i diritti civili (che implicano doveri nel senso che ogni diritto di un cittadino genera un dovere dei concittadini di rispettarlo e anche dei doveri verso la comunità dei cittadini). Al riguardo ha quindi ragione Kymlicka e le differenziazioni di Taylor sembrano poco rilevanti, almeno per il problema dell'immigrazione multiculturale e degli stati pluri-etnici, così formati (che è quello che stiamo esaminando).

La concezione di Habermas, invece, non è priva di utopismo. Sfortunatamente, il filosofo tedesco evita di affrontare il vero problema, cioè quello dei limiti della multiculturalità. Habermas sembra avere una fede quasi-mistica nella forza del discorso, della democrazia deliberativa in cui viene attualizzata l'autonomia dei cittadini come soggetti morali mediante la sovranità popolare. Gli aspetti del suo approccio più plausibili e degni d'approvazione appaiono essere quelli che in fondo sono parassitari rispetto alla tradizione liberale-costituzionalistica, aspetti che, però, nel pensiero di Habermas vengono contaminati dalla concezione rousseauiana e "identitaria" di democrazia, cioè dal vecchio sogno di una identità di governatori e governati. ⁷² Quella di Ha-

⁷⁰ G. E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 74.

⁷¹ Una critica della concezione "laicista" proposta da Rusconi nel suo saggio posteriore G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000, potrà essere trovata nel mio breve saggio, M. RHONHEIMER, *Laici e cattolici: oltre le divisioni. Riflessioni sull'essenza della democrazia e della società aperta*, «Fondazione Liberal», 17 (2003), pp. 108-116.

⁷² Per una critica di questa concezione di Habermas come si presentava trent'anni fa cfr.

bermas sembra essere una ricetta che, messa in pratica istituzionalmente, rivelerebbe il suo volto utopico e perciò, forse, nella realizzazione pratica anche pernicioso.

Taylor, tuttavia, ci insegna una lezione preziosa che non è da dimenticare: nessuna società può definirsi senza includere nella definizione collettiva alcuna comprensione anche sostanziale di bene. In fondo l'ammette anche Kymlicka. Ma prevale in lui un forte pregiudizio, tipicamente liberale, soprattutto contro la nozione di "bene comune" che, secondo lui, sarebbe interamente legata all'ideale comunitarista. Il concetto comunitarista di bene comune, però, non è l'unico possibile, anche se in molti aspetti può essere compreso come valido correttivo di un eccessivo *rights talk*.⁷³ Secondo me dobbiamo, però, recuperare una nozione di bene comune specificamente *politico* di cui fanno parte precisamente i valori politici di autonomia, libertà, pluralismo, tolleranza, la cultura della secolarità dello stato, la differenziazione fra politica e religione.⁷⁴ La cultura politica occidentale dello stato costituzionale democratico non è soltanto una conquista culturale, ma anche un valore etico che va difeso. Nella sua elasticità e variabilità ha valore universale, un valore che, appunto, deve essere difeso di fronte alle pressioni di un multiculturalismo esagerato che mette in pericolo questa conquista.

Una politica della "cittadinanza multiculturale" e di "riconoscimento della differenza" deve, dunque, sempre essere anche una politica dell'integrazione, dell'assimilazione, della socializzazione. Questo non significa omogeneità o mancanza di rispetto della diversità culturale e delle persone che aderiscono ad altri valori. Significa però non cedere in ciò che è politicamente necessario per non indebolire le conquiste della cultura politica della libertà e dell'uguaglianza civica, e con ciò la possibilità di una pacifica cooperazione e la possibilità di conciliare il pluralismo e il necessario consenso in una cultura politica della libertà.

M. RHONHEIMER, *Politisierung und Legitimitätsentzug. Totalitäre Kritik der parlamentarischen Demokratie in Deutschland* (Praktische Philosophie Band 8), Karl Alber, Freiburg/München 1979, pp. 169-191.

⁷³ Cfr. M. A. GLENDON, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, The Free Press, New York 1991; A. ETZIONI, *The Common Good*, Polity Press, Cambridge 2004.

⁷⁴ Certamente, molti aspetti delle riflessioni di Jacques Maritain vanno in questa direzione. Come contributo per una rivalutazione della nozione di "bene comune" nel contesto attuale s'intende il mio saggio, *Lo stato costituzionale democratico e il bene comune*, in E. MORANDI - R. PANATTONI (a cura di), in *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia?*, «Contratto - Rivista di filosofia tomista e contemporanea» VI (1997), Il Poligrafo, Padova 1998, pp. 57-122. In forma più sintetica cfr. anche, M. RHONHEIMER, *Contrattualismo, individualismo e solidarietà: per rileggere la tradizione liberale*, «Per la filosofia», XVI, n. 46 (1999), pp. 30-40. Cfr. anche F. BOTTURI, *Per una teoria liberale del bene comune*, «Vita e pensiero», LXXIX (1996) 2, pp. 82-94; S. BELARDINELLI, *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse*, Studium, Roma 1999; M. NOVAK, *Free Persons and the Common Good*, Madison Books, Lanham 1989.

ABSTRACT. Modern constitutional democracies are based on political values which, though having a specifically modern legitimacy, have their roots in the Christian-occidental tradition of dualism between the religious-theological and the political-legal order. Multiculturalism in the sense of the presence of groups in democratic societies which do not – like traditionalistic Islam – share a genuine secular understanding of the state poses significant problems regarding both the understanding of citizenship and the politics of recognition of cultural difference. Divergent approaches by Charles Taylor, Jürgen Habermas and Will Kymlicka to this question are presented. Despite of disagreements on important issues, these authors manifest a consensus on two points: (1) that pure proceduralism without any shared understanding of basic values is not sufficient and (2) that the self-understanding of citizenship in a liberal constitutional democracy is not compatible with all cultural traditions. A culturally diversified understanding of citizenship in one and the same democratic society, so the paper concludes, is impossible. Respect for cultural diversity presupposes assimilation of culturally different groups to the constitutional essentials of modern occidental democracies, based on secularity, pluralism and the recognition of political autonomy of citizens.