

Dopo babele.
*Per un cosmopolitismo della differenza*¹
Giacomo Marramao

1. *Universale multiplo*

Compito arduo, tentare di afferrare il cuore del presente: coglierne logica e struttura al di là del rumore dell'attualità per portarle-al-concetto. Arduo lo è sempre stato: anche al tempo di Hegel e di Marx, anche al tempo di Weber e di Lenin. Ma, se possibile, lo è ancor più oggi: nel presente del nostro "mondo finito", spazialmente compresso e temporalmente accelerato, e tuttavia sempre meno riconducibile a una mono-logica. Un mondo che sembra in realtà dominato dagli effetti strani di una *bi-logica*, in virtù della quale alla struttura uniformante della tecnoeconomia e dell'Emporio globale fa riscontro una diaspora crescente delle identità, dei valori, delle forme di vita. Mi è spesso capitato in passato di ricorrere, per la descrizione di questo "stato delle cose", a suggestive metafore attinte dalla grande letteratura, come la Kakania di Musil: non è forse il nostro mondo una mondializzazione di Kakania? Oppure ricavate da "scene influenti" (nel senso della *Ur-szene* freudiana) risalenti al retaggio mitico-religioso della nostra civiltà, come nel caso di Babele: non è forse il nostro mondo uniformato sempre più simile, come la Torre di Babele, a un compendio cacofonico di proliferanti e in traducibili idiomi? Difficile, però, trovare oggi un testo letterario o saggistico in grado di dar conto della stregante bi-logica della Babele globale (a parte, forse, la splendida raccolta di saggi *After Babel* di George Steiner, risalente all'ormai lontano 1975) con la stessa intensità e presa simbolica di alcuni film, o meglio: testi cinematografici. Anche i film sono testi – ossia, secondo l'impareggiabile lezione di Roland Barthes, *tessuti* – che per dignità espressiva e ricchezza di stimoli al pensiero hanno ben poco da invidiare ai testi scritti.

¹ Il presente testo costituisce un capitolo aggiunto alla nuova edizione del mio libro *Passaggio a Occidente* (che apparirà nei prossimi mesi presso la casa editrice Bollati Boringhieri di Torino). Della prima edizione del libro (2003) esiste una traduzione spagnola: *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz Editores, Buenos Aires 2006.

Babel (2006) è il titolo di un suggestivo film del regista messicano Alejandro González Iñárritu. Il mondo globalizzato vi è descritto come uno spazio babelico, composto a mosaico da una molteplicità di quadri di vita diasporici – a un tempo materialmente diseguali e culturalmente differenziati – unificati da flussi di eventi che li attraversano. Eventi macroscopici, come le grandi crisi finanziarie, o microscopici, come nel caso dell'evento da cui la trama del film prende le mosse: un proiettile vagante che, sparato da un fucile supertecnologico maldestramente maneggiato da un ragazzo che l'ha sottratto al padre pastore sulle montagne desertiche del Marocco, va a finire per caso contro un pullman di turisti, ferendo gravemente una giovane americana in viaggio con il marito. Gli effetti dell'evento casuale si ripercuotono, secondo il meccanismo fisico della reazione a catena, in diversi contesti di mondo, resi d'un tratto interdipendenti dall'esplosiva puntualità dell'accadimento: dal Marocco ancora arcaico all'opulenta California, dove la coppia di turisti risiede; dal *mix* di modernità e tradizione di un villaggio messicano (da cui proviene la governante dei figli della coppia) ai problemi esistenziali e intergenerazionali delle comunità giovanili nella condizione metropolitana della Tokyo contemporanea (dove abita il *global hunter* giapponese – cacciatore giramondo, vedovo con moglie suicida e ambigui rapporti con la figlia adolescente sordomuta – che, prima di rientrare in Giappone, aveva regalato il fucile al pastore marocchino).

Difficile negare che la carica di suggestione del film dipende dalla sua paradossale pertinenza descrittiva: dall'efficacia con cui dà conto dell'enigmatica interdipendenza di un mondo glo-calizzato, in cui la differenziazione procede di pari passo con l'uniformazione e le spinte centrifughe, autonomistiche e idiosincratiche s'intrecciano in un plesso inestricabile con l'omologazione tecnologico-mercantile degli stili di vita e di consumo. E tuttavia qualcosa di essenziale sembra sfuggire a questa pur pertinente e perspicua istantanea della nostra era globale. La vera posta in gioco della drammatica fase di passaggio che stiamo vivendo dalla modernità-nazione alla modernità-mondo, dal non-più del vecchio ordine interstatale egemonizzato dall'Occidente al non-ancora di un nuovo ordine sovranazionale da costruire multilateralmente, non è riducibile all'alternativa tra liberalismo e comunitarismo – o meglio: tra individualismo *liberal* e olismo *communitarian* – né risolvibile in una sorta di compromesso o di sintesi tra le istanze dell'universalismo redistributivo e del

differenzialismo identitario. Come ha opportunamente notato nei suoi lavori degli ultimi anni Seyla Benhabib, si tratta ormai non solo di sciogliere il falso dilemma tra universalismo e relativismo, ma di venire a capo dell'*impasse* di una filosofia politica normativa che tende ad oggettivare le “identità culturali” e le “lotte per il riconoscimento”, assumendole come dati anziché come problemi. Ma superare una tale situazione di stallo (che ipoteca pesantemente l'efficacia delle teorie contrattualiste liberali e la stessa proposta rawlsiana dell'*overlapping consensus*), è possibile solo a una duplice condizione:

- 1.- pezzare l'equazione tra cultura e identità;
- 2.- sottrarre l'universale – a dispetto della sua etimologia – alla logica dell'uniformazione e della *reductio ad Unum*, per ascriverlo al regime del multiplo e della differenza.

Il che equivale, in parole povere, a “rompere lo specchio”, ad infrangere la relazione speculare che tendiamo ad istituire tra “noi” e “gli altri”: una rottura che non può consistere in una semplice inversione prospettica (sapere come gli altri ci vedono anziché come noi vediamo gli altri può essere oltremodo istruttivo, ma non basta a sfatare i nostri “orientismi”), ma piuttosto in una capacità di scorgere negli altri un'autonoma e originale prospettiva universalizzante. Importante, ai fini del problema che la presente Babele ci pone, non è, dunque, sapere come le cosiddette “differenze culturali” si-guardano (nel doppio senso della riflessività e della reciprocità), ma come ciascuna di esse immagina e pensa l'universale. Non solo, aggiungo, come lo immagina e lo pensa, ma come lo ha collettivamente trascritto e codificato nei propri enunciati di valore e nelle proprie dichiarazioni di principi e di diritti fondamentali.

2.- Le Costituzioni degli altri

Per questa decisiva ragione il discorso – attualmente carico di equivoci – intorno al multiculturalismo è in grado di divenire fecondo e di aprirsi al futuro solo allargando lo spettro della comparatistica fino ad abbracciare le differenti concezioni dei diritti e dei valori fondanti di un ordine costituzionale. Le carte – siano esse dichiarazioni di diritti fondamentali o costituzioni in senso proprio – rappresentano sempre, con differenti gradi di approssimazione, il condensato di specifiche dinamiche socioculturali. Lungi dal costituire un’astratta dimensione ideale o una mera sovrastruttura ideologica, esse ci restituiscono, stando a quanto ci dicono gli approcci più recenti della storia giuridico-costituzionale, la traccia di processi reali: di conquiste e acquisizioni valoriali ottenute, a seconda dei casi, tramite aspri conflitti o soluzioni di compromesso. Il caso, ad esempio, delle dinamiche di costituzionalizzazione presenti in Africa è quanto mai istruttivo, proprio in quanto quelle dinamiche paiono proiettarsi verso un superamento del modello continentale di dogmatica giuridica fondato su una gerarchia rigida delle fonti, dando luogo a una logica diversa, basata sulla circolazione infrasistemica di una pluralità di *issues*.

Una volta congedati i vecchi schemi otto-novecenteschi imperniati sul binomio struttura/sovrastruttura, molti dei processi in corso nelle diverse aree del pianeta ci appariranno come altrettante declinazioni del fenomeno della “contemporaneità del non-contemporaneo”: come diversi modi in cui i diritti di ultima generazione tentano di trovare uno sbocco in una compagine costituzionale capace di legittimarli e consolidarli. Non altro se non espressione – sul terreno giuridico – del modo in cui la sincronia dell’asincronico, la pervasività dell’interdipendenza globale, opera sui contesti locali, è la tendenza che da più parti emerge a delineare i contorni di un diritto post-statuale. Il discorso sarebbe a questo punto molto lungo e naturalmente molto tecnico, qualora volessimo dar luogo ad analisi specifiche e differenziate. Ma, limitandoci ai profili generali della comparazione, è possibile in drastica sintesi affermare che qui si apre un serissimo problema: il problema relativo al carattere reticolare dei diritti e, di conseguenza, della stessa dinamica costituzionale (intesa come ricerca di un ponte tra morale e diritto, traduzione-positivizzazione di principi assiologici in diritti fondamentali). In breve: le diverse generazioni di diritti si richiamano l’una l’altra, dando luogo a una trama di implicazioni reciproche. La questione presenta diverse analogie con quanto è avvenuto nei tentativi di

costituzionalizzazione dell'Unione Europea (Marramao, 2003, cap.9). Ma da questo punto di vista appaiono altrettanto istruttivi i risultati delle ricerche più innovative che – nel quadro di un ampio confronto tra le carte dei diritti occidentali e le “carte degli altri” – vengono da alcuni anni condotte sull'Africa. Alla luce di queste analisi, l'area rappresentata da quel grande (e negletto) continente risulta assai più complessa di quanto non si sia abitualmente portati a credere: si presenta, cioè, come un vero e proprio spazio a geometrie variabili. Ritengo necessario andare più a fondo su questo punto, per la decisiva ragione che il continente africano non può più essere fatto oggetto di indifferenziata negligenza o di populistica demagogia: due facce – in fondo – della stessa medaglia. L'analisi differenziale mi pare a tale proposito molto importante: in questo senso, il discorso che le nuove ricerche svolgono, per un verso, sul ruolo giocato dalle due “superpotenze” rappresentate dal Sud Africa e dalla Nigeria, per l'altro sulla “linea d'ombra” – per usare una celebre espressione letteraria – tra l'Africa islamica e l'Africa nera, su cui si è finora concentrata non a caso l'attenzione assai poco disinteressata degli Stati Uniti d'America, offre una serie di spunti molto importanti.

Su un altro versante, occorre cogliere alcune decisive implicazioni teoriche contenute in quelle analisi puntuali e differenziate del contesto arabo-islamico (uso l'endiadi con beneficio d'inventario, cautelandomi con il trattino), che appaiono meno inclini a cavalcare temi *à la page* come l'islam radicale, il *jihad* e lo “scontro delle civiltà”, invitando a non confondere le dinamiche sociali profonde con le espressioni più drammaticamente eclatanti, le trasformazioni interne alle condizioni materiali e simboliche delle masse musulmane con una rete transnazionale di soggetti precisi (riconducibili in larga misura ai ceti intellettualizzati e “occidentalizzati” dell'islam della diaspora). Alcune di queste analisi hanno addirittura affermato la necessità di accostarsi alle Carte dell'area arabo-islamica con un approccio comparativo improntato all'idea di secolarizzazione. D'altra parte, occorre rendersi conto che il processo di secolarizzazione, se per un verso ha reso possibile in Europa la creazione dello Stato laico sovrano, *superiorem non recognoscens*, e dunque della separazione dei poteri, per l'altro verso ha dato luogo a un processo altrettanto importante: a un progressivo (quantunque nient'affatto lineare) *trend* di deterritorializzazione del diritto, riscontrabile

nella traiettoria che, dalla *Dichiarazione d'indipendenza* degli Stati Uniti e dalla *Déclaration* del 1789, giunge fino alla *Dichiarazione Universale* del 1948.

L'altro aspetto che emerge con grande chiarezza dai contributi sopra ricordati è che non possiamo più pensare i processi di universalizzazione facendo riferimento a un modello-standard di modernità. In altri termini: l'universalismo non può essere più inteso in modo uniforme, ma – per parafrasare la celebre battuta di Amleto – deve essere invece riformulato a partire dalla consapevolezza che ci sono più vie alla libertà e alla democrazia di quanto la nostra povera filosofia ci abbia dato finora a intendere. Ma alla povertà della filosofia occorre oggi aggiungere anche altre povertà: come ad esempio quella della stessa sociologia. E non certo della peggiore.

Eccezione e contingenza

Alcuni recenti contributi nell'ambito dell'orientalistica (dalla comparatistica filosofica di Amina Crisma, François Jullien e Giangiorgio Pasqualotto alle ricerche di Renzo Cavalieri e Luigi Moccia sull'evoluzione del diritto cinese, oltre ai fondamentali lavori di Jürgen Osterhammel sul “disincantamento dell'Asia” e di Heinz Roetz sull’“etica cinese dell'età assiale”, da me discusso nel primo capitolo di *Pasaje a Occidente*) mi hanno ulteriormente convinto – confermando le tesi da me avanzate – della necessità di metter mano in maniera seria e circostanziata a una revisione del maggiore (e concettualmente più pregnante) quadro comparativo delle civiltà a tutt'oggi disponibile: vale a dire la *Religionssoziologie* di Max Weber. La sezione di quest'opera dedicata al confucianesimo e al taoismo conteneva un'analisi del modello confuciano sotto molto rispetti puntuale e attenta. Ma con una conclusione drastica: il modello confuciano veniva posto agli antipodi del puritanesimo ascetico e dichiarato assolutamente disfunzionale alla nascita di una società capitalistica produttiva e dinamica. L'esperienza storica degli ultimi decenni ci ha dimostrato quanto quella sentenza fosse erronea ed affrettata. Molto opportunamente, uno dei più autorevoli interpreti italiani dell'opera di Max Weber ha di recente affermato che, a quasi un secolo di distanza, “l'impostazione weberiana richiede di essere riveduta e corretta in modo sostanziale”, essendo ormai radicalmente cambiata “l'immagine delle società

europee in base alla quale Weber sosteneva l'esclusività del nesso tra capitalismo razionale ed etica protestante, e quindi il carattere peculiare dello sviluppo dell'Occidente moderno" (Rossi 2007, p. 172). A differenza di quanto sostengono i fautori della *tesi dell'eccezionalismo*, il cosiddetto "miracolo europeo" non costituisce un *presupposto* ma piuttosto il *risultato contingente* di un intreccio di circostanze storiche (dentro le quali hanno certo giocato un ruolo non secondario il razionalismo tecnico-scientifico e il potenziale racchiuso nella combinazione, per dirla con Carlo Cipolla, di "vele" e "cannoni") che ha consentito a un'area relativamente limitata e marginale del globo di acquisire una posizione egemonica rispetto alle altre civiltà.

Rispetto al giudizio sulle civiltà asiatiche, mi pare oggi legittimo sostenere che esso è stato formulato, non solo da Weber ma dallo stesso Marx, sotto la pesante ipoteca di quello che ho prima definito modello-standard della modernità: un modello in ultima analisi dipendente da una teoria lineare degli stadi di sviluppo delle formazioni economico-sociali, per la quale il "modo di produzione asiatico", nella sua logica strutturale intimamente dispotico, si presentava nella sostanza privo di fattori dinamici endogeni in grado di innescare una "transizione" al capitalismo moderno. Come spiegare, alla luce di tali presupposti paradigmatici, il miracolo economico asiatico che si viene dispiegando sotto i nostri occhi? Vero è che questo miracolo – in cui l'imperativo della produttività si sposa con quello dell'innovazione tecnologica – si accompagna a una rivendicazione apparentemente passatista dei valori comunitari e paternalistici propri della tradizione asiatica. Vero è che, con l'appello agli *asian values*, ci troviamo di fronte a una sorta di manifesto propagandistico allestito dalle élite governative dei paesi del Sudest asiatico come mossa ritorsiva volta a giocare contro l'Occidente lo stereotipo "orientalista" (Fornari 2007). E tuttavia si tratta di una mossa strategica, non di un mero meccanismo reattivo. Sotto questo profilo, le ben note critiche rivolte da Jürgen Habermas e da Amartya Sen alla "Dichiarazione di Bangkok" del 1993 (redatta nel *meeting* preparatorio per l'Asia della Conferenza mondiale di Vienna sui diritti umani), se sono quanto mai pertinenti e legittime in sede teorica, appaiono viceversa sfocate in sede di valutazione politica. Il problema posto dalla strategia imperniata sui "valori asiatici" non è risolvibile con la rilevazione – di per sé inoppugnabile – del loro carattere di ideologia di legittimazione dell'"autoritarismo

dittatoriale – più o meno ‘soft’ – dei paesi in via di sviluppo” (Habermas 1996) né con l’altrettanto indiscutibile stigmatizzazione del carattere strumentale di un contenitore indifferenziato che, sorvolando sulla specificità di esperienze, storie e civiltà diverse, “utilizza la forza politica dell’anticolonialismo per rafforzare l’assalto contro i diritti civili e politici fondamentali dell’Asia postcoloniale” (Sen 1997).

La domanda alla quale occorre rispondere è se e in che misura quello slogan si è rivelato politicamente efficace, fungendo da collante di consenso e fattore motivazionale della stessa crescita economica in realtà così differenti. La singolare quadratura del cerchio operata dalla “Dichiarazione di Bangkok” consiste nel tenere insieme universalismo e contestualismo, principio di mondialità e principio di territorialità, cosmopolitismo e sovranità statale, muovendo dalla denuncia dell’uso strategico-strumentale dei “diritti umani” da parte dell’Occidente. Sintomatico, in tal senso, il testo dell’articolo 8 della Dichiarazione: “*Si riconosce* che i diritti umani, pur essendo per loro natura universali, vanno considerati nel contesto di un processo di adozione di norme a livello internazionale che è dinamico e in via di sviluppo, avendo ben presente il valore delle peculiarità nazionali e regionali e dei diversi retaggi storici, culturali e religiosi” (Dichiarazione finale 1993, p. 181). Le ragioni che stanno alla base di questo enunciato sono tutt’altro che ‘occasionalì’. Come è stato notato da diversi studiosi, esse affondano piuttosto le loro radici in un retroterra etico-culturale che – a partire non da ieri, ma dal VI secolo a. C. – si è venuto concentrando (soprattutto in Cina) su due questioni cruciali: 1) la questione del nesso tra autonomia individuale e “rete” delle relazioni comunitarie (*guanxi wang*) in cui l’individuo è inserito; 2) la questione del rapporto biunivoco tra “legge” e “rito” (*li*), norme codificate e complesso dei rituali sociali e comportamentali che in Occidente siamo soliti ricondurre, lungo una tradizione filosofica che va dalle tre *Etiche* di Aristotele ai *Saggi* di Montaigne, all’efficacia performativa del “costume” e della “consuetudine”. È in questo punto di intersezione tra congiuntura presente e lunga durata che va riconsiderato il problema relativo alla ripresa o alla perdurante efficacia dell’etica confuciana, nella prospettiva di un confronto tra modello “occidentale” e modello “asiatico” dei diritti: “quando oggi si parla dei minimi comuni denominatori sui quali impostare una riflessione universale sui diritti umani, si deve avere coscienza del fatto che al mondo ci sono storie ed esperienze diverse dalla nostra delle quali è necessario tener conto, e che non è più sufficiente

limitarsi a sostenere che in Asia orientale ci sono dei despoti che utilizzano il pensiero tradizionale confuciano per contrastare una maturazione che noi ci ostiniamo a presupporre spontanea e progressiva dei diritti e delle libertà individuali dei cittadini” (Cavalieri 2007, pp. 74-75).

Ci troviamo così, a ben guardare, davanti a un progetto che, lungi dall’essere una meccanica “reazione”, punta invece a delineare i contorni di una globalizzazione alternativa in nome non più del primato dell’individualismo competitivo, bensì della scommessa sull’efficacia produttiva di una comunità di tipo gerarchico, dove il *goal*, l’obiettivo, è non già quello dell’individuo singolo ma di un “singolare collettivo” inteso come una vera e propria famiglia allargata: sia essa l’azienda, la municipalità, la regione, lo Stato. Viene così a delinearsi un modello di modernità radicalmente diverso da quello occidentale: un modello che, spezzando il nesso idealtipico di razionalizzazione e disincanto, modernizzazione e sradicamento, sta producendo una crescita economica dalle proporzioni paurose destinata a fare della Cina, nel giro dei prossimi due-tre decenni, la prima economia del pianeta. A favorire questo processo concorrerà senz’altro la particolare natura dell’ethos confuciano: la cui concezione dell’ordine è bensì gerarchica ma, a differenza del karma indiano, non immutabile, in quanto prevede la possibilità dell’ascesa sociale e del cambiamento.

Cartografie della modernità-mondo: dal “fatto del pluralismo” al “fatto del meticciato”

Uno degli effetti più perniciosi del contrappasso esercitato dalla strategia identitaria dei “valori asiatici” sul dibattito teorico europeo e americano è costituito dal frequente ricorso a un’accezione indifferenziata di Occidente. Si annida qui il rischio di dar voce a quegli atteggiamenti ideologici da “scontro di civiltà” che trovano corrispettivi materiali in un mondo sempre più interdipendente e intimamente “meticciato”. Discende di qui il movente della critica alla coppia “noi/altri”. La critica nasce dalla presa d’atto che, ad onta dell’antitesi speculare di logiche identitarie che sta alla base dell’odierno disordine globale, non abbiamo *un* Oriente e *un* Occidente, ma

un'insopprimibile (e, per parafrasare Hannah Arendt, attualmente "irrappresentabile") pluralità interna ad entrambi i poli. Ragion per cui, se è giusto raccogliere l'invito, formulato a suo tempo da Edward Said, a congedare lo stereotipo "orientalista", è altrettanto necessario applicare il medesimo trattamento allo stereotipo "occidentalista". Oriente e Occidente vanno pertanto assunti come dei cartelli indicatori che coprono al loro interno una pluralità di fenomeni. Giustamente è stato detto che non esiste l'Asia come unità, che non c'è *una* cultura asiatica. Quando mi è capitato di tenere delle *lectures* ad Hong Kong nel 1997, i colleghi della Hong Kong Baptist University non cessavano di ricordarmi che eravamo noi occidentali ad apparire ai cinesi standardizzati, mentre loro si percepivano come differenziatissimi. E qualche tempo dopo, invitato da Marc Augé a tenere una relazione a un convegno internazionale su "Dynamiques culturelles et mondialisation" (tenutosi ad Avignone nell'ottobre 2003), ho avuto modo di ascoltare dal comparatista Wang Bin che la stessa identità culturale cinese, lungi dall'essere omogenea, è un costrutto storico che si è venuto configurando nel corso dei secoli come un *collage* di esperienze, storie e forme di vita diverse. Lo stesso confucianesimo va inteso, di conseguenza, non come una sorta di statica radice o un'invariante originaria, ma come un dispositivo etico-comportamentale che ha subito nel corso dei secoli numerosi adattamenti e rimodellamenti. Quindi: più "Orienti" e più "Occidenti". E inoltre: non solo pluralità sincronica ma anche diacronica.

Nel confronto con "gli altri", con forme culturali differenti dalla "nostra" civiltà, è indispensabile non perdere mai la consapevolezza del fatto che una serie di prerogative di cui legittimamente ci vantiamo – lo Stato di diritto, la libertà, l'eguaglianza, il suffragio universale allargato alle donne, ecc. – sono in realtà delle acquisizioni recentissime (e mai scontate una volta per tutte) dell'Occidente. Altrimenti, autorevoli esponenti dell'*intelligentsia* anglo-indiana come Amartya Sen o Homi Bhabha continuerebbero con pieno diritto a ricordarci che quando noi in Europa avevamo la caccia alle streghe, l'Inquisizione e i roghi degli eretici, in India governavano principi illuminati. E un islamico potrebbe rammentarci che, nella Spagna del XII secolo, il Califfato di Cordoba era talmente tollerante che vi potevano convivere tanto Mosheh Ben Maimôn, alias Maimonide, quanto Ibn 'Arabî, vale a dire: il massimo filosofo ebraico e il massimo filosofo islamico medievale. Mi pare, pertanto, quanto mai necessario tenere viva la percezione del doppio carattere

sincronico/diacronico della pluralità che contrassegna la Babele globale: dal momento che la diacronia contempla in sé non solo la possibilità dell'evoluzione ma anche il rischio dell'involuzione. Da questo punto di vista, un fenomeno decisamente involutivo rispetto ai processi di secolarizzazione è ravvisabile in quella sorta di fondamentalismo indigeno dell'Occidente rappresentato oggi in America dall'ideologia *teocon*.

La cartografia di problemi che la modernità-mondo ci esibisce conferma, dunque, che l'unica maniera per cogliere quello che sta avvenendo è partire dall'idea che noi viviamo in una sorta di *doppio movimento di contaminazione e di differenziazione*. Da tutti gli esempi trattati emerge da un lato la pervasività del fenomeno dell'interdipendenza e della mescolanza (anche le Carte islamiche – ci ricordano le indagini sopra menzionate – si sono a loro modo contaminate con i valori occidentali), dall'altro la trasversalità del fenomeno speculare-opposto della diaspora. Ritengo che questi due aspetti vadano assunti nell'analisi non separatamente ma contestualmente. Dobbiamo, in altri termini, partire dal *fatto del meticciato*, e non semplicemente, come affermano le filosofie politiche variamente ispirate al neocontrattualismo di John Rawls, dal “fatto del pluralismo”. La pluralità non è soltanto un *infra*, ma anche un *intra*: non è solo interculturale ma anche intraculturale, non solo intersoggettiva ma intrasoggettiva, non solo *fra* identità ma interna alla costituzione simbolica di ciascuna identità – sia essa individuale o collettiva. Sta qui la decisiva ragione che, nel corso della mia riflessione degli ultimi anni, mi ha spinto a proporre la formula del *cosmopolitismo della differenza*, inteso come fuoriuscita dal paralizzante dilemma teorico e politico tra universalismo identitario (postulato delle concezioni assimilazioniste della cittadinanza) e differenzialismo antiuniversalista (postulato delle versioni forti del multiculturalismo): ovverosia, e per semplificare all'estremo, tra modello-*République* e modello-*Londonistan*. In questa direzione mi paiono muoversi alcuni importanti studi interdisciplinari: i quali, facendo interagire comparatistica giuridica e antropologia culturale, puntano alla delineazione dei possibili codici di una democrazia interculturale fondata su un diritto multipolare e “meticcio” (Ricca 2008). Per quanto mi riguarda, sono da tempo convinto che le tendenze sotterranee al meticciato culturale e istituzionale siano da tempo in atto e che la forma dominante del conflitto del nostro tempo sia da ricondurre a un meccanismo simbolico di reazione ai

fenomeni di ibridazione crescente e – come aveva intravisto anni fa uno studioso di frontiera come Ernest Gellner, rovesciando di senso una celebre espressione di Willard Van Orman Quine – di “esilio cosmico” che investe in gradi diversi tutte le culture. La natura di questo meccanismo attiene alla logica dell’identità e dell’identificazione: ha, in altri termini, dei tratti marcatamente *identitari*. Nella prima edizione di *Pasaje a Occidente* (2003) ho sostenuto, prima che lo sostenesse Amartya Sen nel suo brillante saggio *Identity and Violence* (Sen 2006), che i conflitti dell’era globale presentano caratteri assai più prossimi ai conflitti fondamentali che avevano segnato le guerre civili di religione nella fase pre-Westfalia che non ai conflitti di interesse tipici dell’era industriale. La drammaticità che oggi viene ad assumere il nesso identità-violenza può essere pertanto spiegata solo alla luce di una diagnosi circostanziata dei meccanismi che hanno prodotto l’emergenza della *dominante identitaria del conflitto*.

Oltre il riconoscimento

Come è possibile gettare un ponte fra “gli Occidenti”, le varianti occidentali, e “gli altri”, a loro volta plurali al loro interno? Negli ultimi anni ho discusso a lungo con Jürgen Habermas sul tema dell’“Occidente diviso”. Questa formula funziona solo a condizione di circoscriverla nei termini di un’autodiagnosi del nostro contesto culturale. Rischia invece di tradursi in un enunciato edificante se, parlando di “Occidente diviso”, riteniamo – e in parte temo Habermas lo ritenga – che un Occidente ricomposto sia in grado di risolvere endogenamente, a partire dalla propria tradizione culturale, tutti i problemi della democrazia globale. Io penso di no: sono convinto – come ho cercato di motivare con la mia tesi del *passaggio* – della non autosufficienza dell’Occidente. Su questo punto mi trovo “in divergente accordo” con i riabilitatori contemporanei di quell’ingegnosa architettura dell’*okzidentaler Rationalismus* rappresentata dal normativismo giuridico. Non credo che la tradizione del razionalismo moderno – come è stata elaborata in Occidente anche nella sua forma più nobile: l’universalismo etico kantiano per un verso, il garantismo giuridico per l’altro – sia autosufficiente, capace di trovare da sola una soluzione ai conflitti del nostro tempo e di dar mano alla costruzione di una “repubblica cosmopolitica”. Per dirla con Raimon Panikkar: la casa

dell'universale non è già pronta, ma va edificata multilateralmente. Non possiamo dire agli altri: venite e sarete ospitati nella nostra casa, integratevi e sarete annessi alla nostra civiltà del diritto. Si tratta viceversa di negoziare un nuovo spazio comune, di costruire insieme una nuova casa dell'universale. Se saremo in grado di volgere uno sguardo meno viziato da pregiudizi ad altri contesti di esperienza, ci accorgeremo dell'esistenza in altre regioni del mondo di concezioni della libertà e dignità della persona altrettanto nobili (o, in ogni caso, non meno rispettabili) delle nostre. Tant'è vero che Martha Nussbaum, quando ha dovuto riproporre l'idea della felicità nel senso del *fulfillment*, della "fioritura", si è riallacciata per un verso a una nobile matrice della cultura occidentale, la tradizione aristotelica, per l'altro verso a una tradizione indiana. È emersa così la consapevolezza che la libertà è una parola vuota se viene intesa come mera libertà di scelta. La categoria di *scelta*, intesa come espressione di una "preferenza", appare ormai seriamente pregiudicata dalla sua sempre più pervasiva accezione mercantile: si è di conseguenza indotti a credere che la scelta del proprio "piano di vita" sia in tutto e per tutto analoga alla scelta di un capo griffato o di un hamburger nell'emporio globale. Di ordine qualitativamente diverso è invece la decisione consapevole – libera e responsabile – che permette alla singolarità di una donna o di un uomo di svilupparsi: non può essere una *rational choice*, per la semplice ma decisiva circostanza che include in sé la dimensione relazionale degli affetti e dell'emotività. Di qui l'esigenza di porre al centro dell'agire e del progetto politico l'idea della felicità come fioritura: come dispiegamento dei talenti e delle passioni, delle capacità e della personalità di ciascuna/o.

Ancora poche considerazioni, prima di concludere. Trovo condivisibile la critica di Benhabib al monolite cultura: l'idea di tolleranza multiculturale, postulando un'immagine reificata delle civiltà come entità monolitiche, determina il terreno di coltura più propizio all'insorgere dei fondamentalismi. Ma sono altresì convinto che si debba andare oltre, prendendo atto della crisi radicale che oggi investe entrambi i modelli di inclusione democratica che abbiamo sperimentato nella modernità: il modello assimilazionista repubblicano e il modello multiculturalista "forte" (o, come lo chiama Seyla Benhabib, "a mosaico"). Abbiamo visto con i nostri occhi dal caso francese come l'assimilazionismo determini un occultamento delle identità, le quali di

conseguenza si organizzano sotterraneamente ed esplodono con violenza. La tematica del riconoscimento, dei conflitti di riconoscimento, e del suo rapporto con i conflitti redistributivi – l’ormai famosa coppia *redistribution/recognition* – rappresenta non a caso il tema cruciale con cui si sta misurando la teoria politica tra Europa e Stati Uniti. Il confronto tra l’approccio binario di Nancy Fraser (distinzione/coabitazione tra conflitti redistributivi e conflitti di riconoscimento) e l’impostazione monista di Axel Honneth (subordinazione dei conflitti redistributivi alla lotta per il riconoscimento) rappresenta, in questo senso, un tentativo importante di venire a capo delle due aporie che sono state messe in luce da una delle voci più acute del dibattito internazionale: la giurista Amy Gutmann. Secondo Gutmann, il “riconoscimento” multiculturale, riferito ai gruppi anziché agli individui, implica in sé un duplice rischio: in primo luogo, il potere pubblico risulta impotente a intervenire sui criteri con cui ciascun gruppo seleziona le proprie classi dirigenti e sui modi in cui tratta il proprio dissenso interno; in secondo luogo – conseguenza ancora più grave – un individuo che non intenda riconoscersi in alcuna appartenenza di gruppo ha ben poche *chances* di vedere garantiti e rispettati i propri diritti. Si sta così creando una sorta di delega o di deroga alla normativa universale. Contro questa tendenza, è necessario operare una distinzione chiara e netta tra *diritto alla differenza* e *differenza nel diritto*. In nessun caso possiamo dimenticare che la prima differenza è la differenza del singolo, che il primo e fondamentale diritto è il diritto della singolarità. Naturalmente qui si apre una serie di delicatissime questioni: stiamo attenti, quando ci confrontiamo con gli altri, a ritenere che essi siano effettivamente “rappresentati” da coloro che si propongono come rappresentanti per “autoinvestitura”. Spesso gli elementi più attivi e meglio organizzati di un gruppo culturale o religioso sono quelli che poi vengono accolti come rappresentanti effettivi, mentre il più delle volte essi rappresentano in realtà solo una ristretta minoranza di quello stesso gruppo. Ma questo fenomeno non riguarda soltanto i diversi gruppi di immigrati nelle democrazie occidentali, ma gli stessi paesi di provenienza. Alcuni anni fa – più precisamente, il 13 novembre 2002 – ho partecipato presso il mio ateneo, l’Università di Roma Tre, a un seminario di Rina Khalef Hunaidi, Segretaria Generale Aggiunta delle Nazioni Unite e responsabile per lo sviluppo dei paesi arabi. In quell’occasione, presentando l’*Arab Human Development Report 2002*, la Hunaidi ci faceva osservare che la maggioranza della popolazione dei paesi arabi era

sostanzialmente favorevole alla modernizzazione e alla democrazia – sia pure intesa in una forma diversa da quella invalsa nel mondo occidentale – mentre solo una ristretta minoranza si dichiarava favorevole alle posizioni integraliste e una minoranza ancora più ristretta guardava con favore ai metodi della violenza terroristica o “jihadista”. Questo significa che dobbiamo operare maieuticamente, facendo in modo che le voci provenienti dalle società civili di quei paesi abbiano un peso adeguato. Ma a tale scopo dobbiamo ricordare ancora una volta la raccomandazione di Amleto ad Orazio: vi sono più cose tra il cielo e la terra di quanto la nostra povera filosofia possa immaginare; vi sono più vie alla democrazia e alla libertà di quanto il razionalismo occidentale abbia immaginato. Una politica adeguata nei confronti degli “altri” non può essere dunque in nessun caso quella improntata alla formula dell’esportazione della libertà, ma piuttosto quella di favorire una lievitazione di processi a favore dei diritti e della democrazia sulla base di vie e di metodi del tutto autonomi. La dinamica globale successiva al 1989, alla data-spartiacque della caduta del Muro di Berlino, sta a dimostrarci che ogni tentativo di imposizione di un modello-standard, etnocentrico e suprematistico, di modernizzazione è destinato inevitabilmente a produrre un’estensione e un inasprimento dei conflitti. È qui il vero nodo. È qui l’Occidente rischia di fallire, gettando il mondo intero in uno stato di guerra civile endemica.

Signa prognostica

Vengo così – *last, but not least* – alla *vexata quæstio* della validità e della tenuta della visione proceduralistica della democrazia. Il modello procedurale costituisce il presupposto, o se si vuole la *conditio sine qua non*, di una concezione della democrazia in cui mi riconosco profondamente: senza procedure, senza certezza del diritto, senza formalismo giuridico, nessuno di noi potrebbe dirsi veramente libero. E tuttavia la democrazia non è soltanto procedura, non è soltanto diritto: è anche altre cose. Per questo è necessario, quando ci confrontiamo con i principi degli altri, non perdere mai di vista la varietà delle *Weltanschauungen*, delle concezioni religiose e delle “metafisiche influenti” che li sottendono. Non trascuriamo il fatto che la ricerca di una

definizione assiologicamente univoca dei termini, lungi dal produrre pace, ha sempre prodotto guerre. È stato lo stesso Hobbes a ricordarci, nel *Leviatano*, che i filosofi morali, proprio quando, armati delle migliori intenzioni universalistiche, hanno tentato di definire in modo univoco il bene e la pace, hanno puntualmente prodotto guerre. E, dal canto suo, nel *Traité sur la tolérance*, Voltaire – guardando retrospettivamente ai conflitti confessionali tra cattolici e ugonotti – ha sentito il bisogno di rammentare che noi europei ci siamo “sterminati per dei paragrafi” (cfr. sul tema Marramao 2003, cap. 7). Se è vero che il rigore formale delle procedure è essenziale, è altrettanto vero che l’ossessione dell’univocità ha spesso generato conflitti mortali e interminabili lutti. Penso che dovremmo aprirci di più a quelli che una vecchia e blasonata antropologia chiamava «equivalenti funzionali», ponendoci come programma un ulteriore, decisivo compito teorico: il passaggio dal *metodo della comparazione* alla *politica della traduzione*. Dovremmo essere in grado di rintracciare in altre culture principi, valori, criteri normativi altrettanto validi, anche se definiti diversamente dai nostri: senza cedere alla tentazione di sovrapporre ad essi le nostre definizioni, riproponendo surrettiziamente la vecchia divisione manichea tra il bene e il male. È opportuno non dimenticare che le categorie di bene e male vanno in politica maneggiate con estrema accortezza. Per questo mi sento egualmente distante sia dalla filosofia politica che assume come punto di partenza l’idea del bene, sia da quella che prende le mosse dal valore normativo del male. Penso piuttosto a una politica che, collocandosi “al di là del bene e del male”, sia capace di muovere dalla scena influente rappresentata dall’esperienza del dolore. Forse dovremmo cominciare a pensare alla democrazia come a una comunità paradossale, a una comunità di senza-comunità, i cui principi costitutivi discendano direttamente dalla *priorità normativa del dolore* o, adottando la formula di una teologia politica rovesciata, dall’“autorità di coloro che soffrono”.

Si potrà legittimamente obiettare che, considerata la drammaticità dei conflitti e dei fronti di inimicizia che attraversano il mondo globalizzato, una tale proposta appartiene ancora alla dimensione del controfattuale. Ma non accorgersi di quanto questa esigenza sia radicata, di quanto ormai pervada le dinamiche dei soggetti nella nostra Babele globale, significa semplicemente non cogliere i “segni dei tempi”: quei *signa prognostica* del nostro presente che indicano un possibile cambio di rotta, orientando le differenti dinamiche storiche lungo una traiettoria anti-identitaria.

Nella direzione – appunto – di un *cosmopolitismo della differenza*.

Riferimenti bibliografici

- Ben Nefissa S. (éd.) 2002. *Pouvoirs et association dans le monde arabe*, Paris.
- Benhabib S. 2002. *The Claims of Culture*, Princeton.
- Benhabib S. 2008. *Another Cosmopolitanism*, Oxford.
- Bhabha H. K. 1994. *The Location of Culture*, London.
- Bhabha H. K. 2006. *Sul dubbio globale*, in AA.VV., *Figure del conflitto. Studi in onore di Giacomo Marramao*, a cura di Alberto Martinengo, Roma.
- Calchi Novati G./Quartapelle L. (a cura di). 2007. *Terzo Mondo addio*, Roma.
- Cavalieri R. 1999. *La legge e il rito. Lineamenti di storia del diritto cinese*, Milano.
- Cavalieri R. 2007. *La Carta asiatica e la Cina*, in “Parolechiave”, 37, pp. 73-81.
- Cipolla C. 1983. *Vele e cannoni*, Bologna.
- Colombo V. / Gozzi G. (a cura di). 2003. *Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell’area del Mediterraneo*, Bologna.
- Crisma A. 2000. *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell’età classica*, Venezia.
- Dichiarazione finale. 1993. *Dichiarazione finale del meeting regionale per l’Asia nella Conferenza mondiale sui diritti umani (“Dichiarazione di Bangkok”)*, in “Parolechiave”, 37, 2007, pp. 179-183.
- Fornari E. 2007. *Modernity out of Joint. Global Democracy and “Asian Values” in J. Habermas and A. K. Sen*, Aurora, CO (versione inglese riveduta del volume *Modernità fuori luogo. Democrazia globale e “valori asiatici” in J. Habermas e A. K. Sen*, Torino 2005).
- Fraser N./Honneth A. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London-New York.
- Gellner E. 1987. *Culture, Identity and Politics*, Cambridge.
- Habermas J. 1996. *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main.
- Habermas J. 2004. *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main.

- Jullien F. 1997. *Traité de l'efficacité*, Paris.
- Marramao G. 2003. *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (trad. castellana, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires.
- Marramao G. 2008. *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Torino.
- Moccia L. (a cura di). 1999. *Profili emergenti del sistema giuridico cinese*, Roma.
- Norton R. (ed.). 1995-1996 *Civil Society in the Middle East*, New York-Leiden.
- Nussbaum M. C. 1997. *Cultivating Humanity*, Cambridge, Mass..
- Osterhammel J. 1998. *Entzauberung Asiens*, München.
- Panikkar R. 2008. *Mito, simbolo, culto*, in Id., *Opera omnia*, Vol. IX/1, Milano.
- Pasqualotto G. 2003. *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia.
- Rawls J. 1993. *Political Liberalism*, New York.
- Remotti F. 1996. *Contro l'identità*, Roma-Bari.
- Ricca M. 2008. *Oltre Babele*, Bari.
- Roetz H. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt am Main.
- Rossi P. 2007. *L'identità dell'Europa*, Bologna.
- Said E. 1978. *Orientalism*, London.
- Sen A.K. 1997. *Human Rights and Asian Values*, Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy, New York.
- Sen A.K. 2006. *Identity and Violence*, New York.
- Steiner G. 1975. *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford.
- Taylor Ch.: 1994. *Multiculturalism*, ed. by Amy Gutmann, Cambridge, Mass..