

Jocelyn MACLURE & Charles TAYLOR, *La scommessa del laico* (2010), trad. it. di F. Castelli, a c. di F. Giardini, Bari, Laterza, 2013 (Anticorpi, 34), 123 pp.

Negli ultimi decenni la composizione delle società occidentali è stata modificata in grado sempre maggiore da culture di origine allogena che hanno rivolto nuove domande agli assetti politico-statuali e alle identità culturali di questi paesi. Tale trasformazione ha collocato su un piano nuovo il problema della convivenza e del rispetto tra culture diverse: il confine dell'intervento delle politiche pubbliche sugli orientamenti di vita dei cittadini è divenuto così terreno di aspro confronto. Il moltiplicarsi e l'acuirsi degli scontri tra le varie componenti culturali, sul rapporto tra il rispetto della propria identità e i comportamenti ammessi negli spazi pubblici, ha così ridato slancio al dibattito sulla neutralità etica praticata dai paesi liberali.

I filosofi politici che si interrogano su questi temi da tempo si dividono in due orientamenti principali: proceduralismo e comunitarismo. Il filosofo canadese Charles Taylor appartiene, pur con moderazione e molti distinguo, al secondo gruppo, ed è tra i principali animatori della riflessione sulla relazione problematica tra lo spazio del politico e la dimensione ontologica. L'occasione di approfondire l'analisi delle difficoltà del sapere laico nello Stato liberale contemporaneo si offrì a Taylor quando il governo del Quebec gli chiese di copresiedere, dal febbraio del 2007 al giugno del 2008, la *Commissione di consultazione sulle pratiche di accomodamento collegate alle differenze culturali*. L'analisi della Commissione venne poi divulgata nel rapporto intitolato *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, di cui il libro di Taylor e Maclure, intitolato *La scommessa del laico* (titolo originale, *Laïcité et liberté de conscience*), rappresenta un estratto teorico.

Il testo è diviso in due parti: «Pensare la laicità» e «Pensare la libertà di coscienza». La tesi di fondo è che la comprensione del concetto su cui verte la prima parte sia strettamente funzionale alle determinazioni ideali e materiali dell'idea trattata nella seconda. Il presupposto storico-teoretico è individuato nell'odierna condizione di *pluralismo morale* vissuta nelle nostre società: gli agenti si trovano nell'impossibilità di riferirsi ad un sistema di

valori immutabile universalmente condiviso e non possono evitare di considerare come la propria credenza non sia che una tra le altre. Nella pluralità morale una persona, sebbene in termini non esclusivi, ha la possibilità di praticare apertamente il legame con il proprio quadro di riferimento. Quando ciò gli è negato, invece, è colpita nella sua dimensione vitale: «I quadri di riferimento permettono [agli agenti] di strutturare la propria identità e di esercitare la propria facoltà di giudizio in un mondo in cui i valori o i potenziali progetti di vita sono molteplici e spesso in contrasto tra loro» (p. 82). Da questa situazione discende come l'agente sia l'unico soggetto in grado di conferire legittimità all'associazione politica: «Lo Stato riconosce l'autorità ultima dell'agente nei riguardi di tutte quelle credenze che gli permettono di interpretare il mondo e la propria collocazione in esso [...]. Anziché imporre agli individui una certa visione del mondo (religiosa o secolare), lo Stato cerca di favorire lo sviluppo della loro autonomia e di tutelare la loro libertà di coscienza» (p. 6 s.). Questa situazione fa sì che la coesione sociale sia messa alla prova dalle spinte identitarie delle diverse culture e lo Stato viva di un'autorità derivata da una pluralità di fonti in divenire a rischio di crisi costante. Da qui la sfida a cui sono sottoposti gli Stati democratici di far riconoscere tutti i propri membri nei valori a fondamento della propria legittimità, pur tutelando il loro riferirsi a impegni fondamentali diversi. Lo Stato democratico e liberale deve tenere un atteggiamento neutrale ed equidistante tra le varie componenti sociali operanti al suo interno, ma «la [sua] neutralità non può, per definizione, essere assoluta» (p. 14). Per esempio, non può ammettere pratiche contrarie all'uguaglianza e all'autonomia dei cittadini nella scelta del proprio progetto e della propria modalità di vita. Per Taylor dunque la neutralità politica odierna si identifica con la difesa della pluralità morale degli impegni fondamentali degli agenti, e come tale è considerata dallo Stato liberale e democratico un valore al pari, ad esempio, della sovranità popolare. Gli impegni fondamentali delle persone «includono contemporaneamente le profonde credenze religiose e anche quelle secolari» (p. 9). Per questo la neutralità non può coincidere con la sola visione secolare, e «sostituire un fondamento religioso della convivenza con una concezione filosofica secolare esaustiva crea problemi, dal momento che la concezione del mondo [...] non può essere condivisa da tutti i cittadini, molti dei quali rimangono religiosi. [...] La convivenza, dunque, dovrà basarsi non sull'equivalente secolare di una dottrina religiosa, ma piuttosto su una gamma di valori e principi che possano essere oggetto di un consenso per intersezione» (p. 12). Altrimenti si compie una discriminazione: «Lo Stato laico, prendendo le distanze dalla religione, adotta la concezione del mondo e del bene degli atei e degli agnostici e, di conseguenza, non tratta allo stesso modo i cittadini che assegnano alla

religione un posto importante nel loro sistema di credenze e di valori» (p. 30).

Perciò nella società contemporanea la neutralità è tale quando, qualificandosi come democratica e liberale, realizza l'eguale rispetto dello Stato verso cittadini liberi di esprimersi nella molteplicità morale. Essa diviene invece neutralismo deprivante quando afferma un quadro di riferimento sugli altri, secolare o religioso che sia, eternamente uguale a se stesso perché modificabile solo tramite innovazioni tecnico-procedurali. La laicità serve all'attuazione di questa neutralità dello Stato, che da spazio presuntivamente indefinito e inqualificato della tradizione liberale classica diviene qui progetto etico qualificato e orientato: «La laicità è una declinazione della *governance* che permette agli Stati democratici e liberali di accordare uguale rispetto a individui che hanno visioni del mondo e schemi di valori differenti» (p. 17).

Taylor individua nella realizzazione della neutralità democratica e liberale il fine della politica di laicità e in ragione di ciò può pensare all'insieme delle misure laiche adottate dallo Stato come ad un'attività composta, e determinata nella propria forma, dal rapporto non stabile tra quattro valori fondanti, distinti in finalità intrinseche e modi operativi: «La laicità poggia, secondo noi, su due grandi principi, l'uguale rispetto e la libertà di coscienza, così come su due modi operativi che ne permettono la realizzazione, ossia la separazione tra Chiesa e Stato e la neutralità dello Stato nei confronti delle religioni» (p. 18). L'equilibrio prodotto dalla relazione tra questi fattori, tra le finalità intrinseche alla laicità (valori primari) e i modi operativi per realizzarle (valori indiretti), genera differenti *sistemi di laicità*. Un sistema laico è più aperto, e si definisce *liberal-pluralista*, quando conferisce maggiore importanza ai principi ed è flessibile rispetto alle modalità di separazione tra lo Stato e la religione; è più chiuso, e si definisce *repubblicano*, quando attribuisce più importanza ai modi operativi e intende rigidamente la separazione tra Stato e Chiesa. Secondo Taylor non c'è perciò, come ritengono gli esponenti del proceduralismo, un unico modo di realizzare la laicizzazione: i sistemi di laicità sono equilibri istituzionali molteplici distinti da una maggiore o minore apertura alle differenze. Il sistema liberal-pluralista assume implicitamente un'idea dell'uomo come agente autoespressivo costituito dalle proprie reti di interlocuzione linguistica e da quadri di riferimento tra loro vicendevolmente escludentisi. Il sistema repubblicano immagina invece possibile spiegare la realtà dell'uomo attraverso un io neutrale, apoditticamente assunto come universale e costante nel tempo; un io non strutturato da differenze qualitative, considerate equivalenti alle preferenze individuali.

Gli autori canadesi propendono decisamente per il modello liberal-pluralista, perché capace di realizzare un'integrazione sociale rispettando gli

impegni fondamentali dei singoli e le loro differenze culturali: «la comprensione reciproca e la cooperazione tra cittadini di una società composita richiedono [...] che siano riconosciute e rispettate le somiglianze e anche le differenze. Lo sviluppo di un senso di appartenenza e di identificazione all'interno delle società composte passa allora per un "riconoscimento ragionevole". Questa concezione più liberale e pluralista della laicità ha sì come funzione prima la tutela dell'uguaglianza morale dei cittadini e la libertà di coscienza e di religione, ma in secondo luogo contribuisce anche all'integrazione civica» (p. 31).

Il modello liberal-pluralista considera cioè la laicizzazione in un'ottica processuale e dialogica e, in quanto vettore di una neutralità qualificata in questi termini, assolve alla missione di strumento di *coesione sociale*, alla quale hanno originariamente adempiuto nello Stato moderno la repressione delle eresie e, poi, la tolleranza e le politiche laiche. La laicità così, da politica di espulsione del riferimento religioso dallo spazio pubblico, diviene un'euristica degli Stati democratici volta alla difesa della pluralità di credenze presenti al loro interno. Per questo ammette la necessità di assoggettare le istituzioni pubbliche e private a obblighi giuridici di accomodamento, ovvero a modifiche nella realizzazione pratica dei modi operativi della laicità, in vista dell'attuazione dell'uguale rispetto e della libertà di coscienza. Si tratta di *accomodamenti ragionevoli* che non mirano a negare o limitare i diritti fondamentali, ma cercano di ripristinare l'equo trattamento dei cittadini contro le *discriminazioni indirette* che si realizzano negli Stati liberali.

Taylor, nell'insieme della sua opera, è giunto a identificare la possibile soluzione delle difficoltà in cui versa l'identità moderna in una ricostruzione dello spazio etico-politico più rispettosa dei bisogni di integrità dell'agente: la crisi della società liberale si colloca cioè dentro la crisi dell'identità moderna. Per cui non si dà appianamento di quella senza lo sviluppo positivo di questa. Dal punto di vista dell'evoluzione del pensiero tayloriano, *La scommessa del laico* appare dunque come un'ulteriore focalizzazione degli strumenti grazie ai quali la complessità culturale, di cui si costituisce l'identità moderna, può risolversi come arricchimento e non come automutilazione. Attraverso l'etica dialogica pubblica del riconoscimento tra l'identità maggioritaria e le identità minoritarie, descritta in quest'ultimo volume tayloriano, si può ovviare ai rischi dell'impoverimento identitario paventati dal filosofo canadese in *The Sources of the Self* (1989). Per quanto questa non sia la sede per affrontare tutte le implicazioni del caso, vale la pena segnalare come, da questo punto di vista, il tema dell'accomodamento ragionevole, esposto ne *La scommessa del laico*, debba essere considerato una specificazione della pratica ermeneutica della *fusione degli orizzonti normativi*, presentata nel testo *The Politics of Recognition* (1992).

Da *La scommessa del laico*, come dai suoi altri scritti, si evince come per Taylor lo studio delle scienze umane, e dunque anche dell'identità moderna, non possa mai risolversi solo sul piano ideale o su quello materiale: concezione di sé e pratiche materiali sono nella vita dell'uomo spesso inseparabili, perciò, se si vuole giungere ad una spiegazione aderente a questi fenomeni, si deve rifiutare «la falsa dicotomia tra "idee" e "fattori materiali" come elementi causali concorrenti» (*A Secular Age*, 2007). In questo suo ultimo libro Taylor ci mostra come il *consenso per intersezione* dei cittadini ai valori costitutivi dello Stato, realizzato dalla laicità liberal-pluralista, sia simbioticamente intrecciato al pieno sviluppo delle potenzialità dell'uomo moderno: essere parte di una comunità in grado di promuovere libertà ed uguaglianza non è il risultato scontato di un contratto tra individui naturalmente separati. Rappresenta invece una realizzazione in cui si esprime la capacità dell'uomo di praticare un'etica al di là dei confini dell'operare di ogni sé. In tale forma di consenso politico è implicita l'attività di continua riarticolazione del medesimo orizzonte di verità a cui appartengono, in quanto interlocutori di un dialogo comune, cittadini impegnati da valori e ontologie differenti. L'istituzione democratico-liberale e l'opposizione delle diverse componenti culturali della società moderna ad orizzonti etici esclusivi e chiusi appaiono, alla luce di questa forma di integrazione sociale, come realtà politico-morali vicendevolmente autoalimentantisi. Allo stesso modo le spinte della società multiculturale, nella mediazione linguistica della laicità liberal-pluralista, sostengono e attualizzano l'ideale illuministico dell'autonomia del soggetto, della sua capacità di autodeterminarsi liberamente dandosi da sé le leggi a cui obbedire, e ricevono nuova energia dal suo incarnarsi in orizzonti morali molteplici.

Grazie alla laicità liberal-pluralista e agli accomodamenti ragionevoli possiamo posizionarci su un piano dialogico interculturale e vivere seguendo i nostri impegni fondamentali, pur rispettando pratiche aperte ad orizzonti morali non propriamente nostri, ma che ci riconoscono e dai quali siamo riconosciuti. La nostra identità culturale collettiva, uscendo dall'*etnocentrismo*, viene poi ad essere contraddistinta da molteplicità e meticcio, e dal riferimento ad un orizzonte ontologico espressivo aperto ad una costante riarticolazione.

La scommessa del laico ci mostra come sia solo con la pratica della convivenza tra le varie concezioni del mondo, attraverso la costruzione di legami interculturali non scontati e aperti ad una costante riddiscussione degli impegni fondamentali degli agenti, che la solidarietà sociale statale e internazionale possa pienamente dispiegarsi. La politica del riconoscimento ci apre alla possibilità di vivere una vita più piena, perché ci permette di praticare un linguaggio più sottile, e un'ontologia personale storicamente situata. Ma, per un suo completo dispiegamento, dobbiamo collettivamente

i castelli di yale • online

abbandonare le interpretazioni metaetiche, che pensano di poter spiegare l'uomo facendo a meno del suo riferimento al bene, e porci criticamente nei confronti di quelle visioni, a cui tuttavia apparteniamo, segnate da una sfera di «partecipazione ai sentimenti altrui troppo angusta» (*The Sources of the Self*).

GIOVANNI B. ALBANI