

Edoardo Greblo

Le ambiguità della tolleranza

Il termine “tolleranza” è tornato a essere una parola chiave del nostro tempo. Capita infatti sempre più spesso di dover discutere della legittimità di aspettative e diritti che i cittadini si rivendicano l’un l’altro a partire da concezioni reciprocamente divergenti sul piano etico. In generale, il concetto di tolleranza si applica all’atteggiamento con cui il sovrano, o la cultura maggioritaria, dichiara di essere disposto a “sopportare” la prassi o le convinzioni devianti – o ritenute tali – di una minoranza. La tolleranza può coprire tutta una gamma di atteggiamenti: secondo Michael Walzer, può spaziare dalla “accettazione rassegnata della differenza per amore di pace” a una “benevola indifferenza”, dallo “stoicismo morale” alla “curiosità”, dalla “disponibilità” sino alla “approvazione entusiastica”.¹ In realtà, se si prende per buono un elenco del genere, caratterizzato prevalentemente da atteggiamenti positivi, ogni delimitazione perseguita con mezzi giuridici risulta evidentemente preclusa in anticipo, anche se una possibile ragione per estendere in questo modo il concetto può nascere dalla convinzione che una tolleranza improntata a un atteggiamento negativo possa presentare sgradevoli tratti paternalistici. Di solito, per parlare di tolleranza sono necessarie queste condizioni: (a) l’esistenza di un dissenso significativo e permanente sui valori che sia tale da impedire alle parti di convergere intorno a un punto di vista (morale, culturale o religioso) presuntivamente comune; (b) la presenza di una disposizione negativa, che può andare dalla disapprovazione all’avversione sino alla condanna esplicita e che fornisce al sovrano o alla cultura di maggioranza la giustificazione suscettibile di portare a decisioni lesive per la libertà della differenza; e infine (c) la capacità o il potere di decidere se ci si trova di fronte a dissonanze passibili di compromesso oppure a conflitti di valore che vanno regolati anche (eventualmente) con la forza.

Ora, il fatto che se ne possa parlare secondo prospettive così diverse spiega perché alla parola “tolleranza” possano essere attribuiti accenti di

¹ M. Walzer, *Sulla tolleranza* (1997), Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 16-17.

valore tanto discordanti da essere contrapposti. Per alcuni la tolleranza indica la strada che porta a una società pacifica, in cui sia possibile la liberale convivenza delle diverse comunità religiose e culturali e i cittadini possano coltivare indisturbati le rispettive fedi e appartenenze. Per altri porta invece stampato in fronte il marchio di un paternalismo basato anche concettualmente su un rapporto di diseguaglianza, che colloca alcuni individui o gruppi in una posizione di inferiorità e al quale non è mai del tutto possibile spuntare l'aculeo dell'esclusione arbitraria. Si tratta di differenze d'opinione che hanno una lunga storia, poiché risalgono almeno ai secoli XVII e XVIII, quando la tolleranza religiosa diviene un concetto giuridico. Mentre Goethe, per esempio, riteneva che la tolleranza dovesse essere una fase di passaggio e concludersi nel rispetto o nel riconoscimento perché "tollerare è offendere", Voltaire e Lessing ne tessevano l'elogio quale come autentico segno di umanità illuminata.

Per provare a comprendere le ragioni di differenze d'opinione così profonde, può essere utile fare riferimento alle tre componenti che Rainer Forst distingue nel concetto moderno di tolleranza. Anzitutto, se si tollera qualcosa si deve pensare che sia sbagliato, altrimenti si è indifferenti, non si ha un'opinione precisa oppure si ritiene che si tratti di qualcosa di interessante, ma strano, esotico o bizzarro. Se si pensa che sia qualcosa di interessante, ma strano, l'atteggiamento opportuno non dovrebbe essere improntato alla tolleranza, quanto, piuttosto, al desiderio di saperne di più. La tolleranza implica perciò una componente *rifiuto*. Eppure, perché ci sia tolleranza ci deve essere anche una seconda componente – vale a dire quella dell'*accettazione*: si tratta di trovare delle buone ragioni in grado di spiegare perché ciò che si rifiuta dovrebbe essere tollerato, anche se queste ragioni non neutralizzano le ragioni altrettanto buone che militano invece nella direzione del rifiuto. E infine c'è una terza componente – e cioè quella del *ripudio*, in cui si afferma: le fedi, credenze o pratiche in cui si rispecchiano immagini del mondo dissonanti rispetto alla 'cultura' – comunque la si voglia intendere – maggioritaria sono così radicalmente devianti da non poter essere tollerate.²

È nella articolazione di queste distinzioni che vengono alla luce i controversi limiti della tolleranza. E, se si guarda da vicino a queste tre componenti, è possibile comprendere meglio alcune delle sue ambiguità. Si prenda la componente del *rifiuto*. Vi sono certamente ottime ragioni per considerare il razzismo come una forma di intolleranza. Eppure, si trova sempre chi dichiara di condannare ogni pregiudizio nei confronti delle altre "razze" proprio in nome della eguaglianza sostanziale tra le

² R. Forst, *Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft*, in Id. (a cura di), *Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 119-143; Id., *Toleranz in Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003 (2012³).

“razze”. E che perciò conclude affermando la necessità di essere tolleranti nei confronti delle pratiche, convinzioni o visioni del mondo coltivate e praticate dai membri di altre “razze”. Si tratta di un esempio banale, ma contribuisce a rendere evidente quanto il linguaggio della tolleranza possa essere ambiguo, fuorviante e persino pericoloso. Ciò che infatti sembra sbagliato in questa forma di tolleranza è che chi vi aderisce fa mostra di accettare le regole del gioco linguistico tipiche della discorsività razzista. E, oltretutto, sembra ritenere che per contrastare il razzismo e incentivare la tolleranza sia perciò necessario addurre altre e diverse motivazioni, per esempio quella di trovare una via di scampo alla eventualità che conflitti esistenziali di valore si trasformino in ostilità radicali. Ma la risposta corretta al razzismo non è quella di chiedere a un razzista di essere tollerante – è, piuttosto, quella combattere il razzismo in quanto tale. Non a caso, nella plurisecolare storia della tolleranza si è spesso sostenuto che non è la tolleranza a rappresentare la migliore reazione all’intolleranza. Un esempio come questo fa capire come a volte, invece di chiedere a qualcuno di tollerare per ragioni sbagliate ciò che giudica deviante rispetto alle norme condivise, sia meglio mettere direttamente in discussione proprio la componente *rifiuto*, perché non sempre questa componente può essere recuperata in base a buone ragioni e non sempre è ragionevolmente possibile confidare in una soluzione cognitiva del dissenso.

Perché la storia della tolleranza è una storia che deve fare i conti con l’ambiguità del concetto? Perché se lo si disaggrega in queste tre componenti, è possibile distinguere due concezioni: da un lato una “concezione permissiva” dell’autorità, che riconosce la libertà di professare convinzioni dissonanti o di praticare comportamenti ritenuti devianti, dall’altro la “concezione del rispetto”, articolata invece secondo una logica del riconoscimento di diritti a una identità che appare altra e straniera. La concezione “permissiva” è quella classica, ed è quella che in un certo ancora ci tiene prigionieri, per così dire. Si tratta di una concezione improntata in senso gerarchico e che rispunta in molti periodi storici – basta fare un salto all’indietro e pensare alla Francia del XVI secolo, dove i *politiques* cattolici, un gruppo di intellettuali di cui facevano parte Jean Bodin e Michel de l’Hôpital, sostenevano che il principio “une foi, une loi, un roi” non potesse essere applicato perché il prezzo di combattere gli ugonotti si stava rivelando troppo elevato e che fosse perciò necessario raggiungere, per il bene superiore dello Stato, un compromesso con i nemici religiosi. Si tratta della posizione che ispira l’Editto di Nantes emanato alla fine del XVI secolo (1598) da Enrico IV.

Ora, se si guarda al linguaggio adottato nell’Editto, nel quale peraltro il termine “tolleranza” non viene mai impiegato, si può osservare la frequenza con la quale vengono adottate locuzioni come “noi proibiamo”, “noi ordiniamo”, “noi abbiamo concesso e concediamo” eccetera.

Il “noi” che proibisce, ordina e concede è il monarca, che parla da sovrano a nome della maggioranza cattolica. Il “noi” permette alla minoranza ugonotta di ritagliarsi un certo spazio nella società francese: uno spazio riconosciuto e protetto, ma uno spazio che è pur sempre di seconda classe, perché l’Editto – e vi sono molti altri esempi di legislazione in materia di tolleranza che ne riprendono lessico e struttura – specifica chiaramente quali siano i margini d’azione riconosciuti agli ugonotti: per esempio, proibisce “di tenere adunanze religiose o altre devozioni della suddetta religione in chiese, abitazioni e case dei suddetti ecclesiastici romani o nei loro pressi” (art. 3), e vieta “altresì a tutti gli appartenenti alla suddetta religione di professarla, per quanto riguarda magistero, regola, disciplina o pubblica istruzione di ragazzi o adulti, in questo nostro Regno e nei nostri domini, in materie concernenti la religione, fuori dai luoghi permessi e concessi dal presente editto” (art. 13).

È precisamente a questa concezione di tolleranza che pensa Goethe quando asserisce che “tollerare è offendere” o alla quale si riferisce Kant quando, in *Che cos’è l’illuminismo?*, parla del “hochmütigen Namen der Toleranz” (“il nome orgoglioso della tolleranza”); ed è sempre a questa concezione che si riferisce Mirabeau quando afferma che la tolleranza è una manifestazione di tirannia, perché la concezione del permesso riflette una prospettiva di tipo gerarchico che può dare origine, tutt’al più, a una sorta di condiscendente benevolenza. Tutte e tre le componenti distinte da Forst – quella del rifiuto, dell’accettazione e del ripudio – si trovano nelle mani del sovrano o della maggioranza. Esse sono guidate dall’obiettivo di spegnere la distruttività sociale di un conflitto inconciliabile e determinano quali siano le pratiche di culto della minoranza che rientrano nel perimetro della tolleranza. Questa forma di tolleranza ha sicuramente effetti liberatori, perché permise agli ugonotti – che erano stati perseguitati prima dell’Editto e che in realtà dopo pochi anni lo saranno di nuovo, quando, il 18 ottobre 1685, l’Editto di Fontainebleau emesso da Luigi XIV revoca le concessioni indicate nell’Editto di Nantes – di godere, almeno provvisoriamente, di una certa sicurezza. Liberatori, ma anche repressivi e disciplinari – repressivi perché essere tollerati equivale a essere risospinti in una condizione di marginalità e sottoprivilegio, disciplinari perché queste politiche di tolleranza producono identità stigmatizzate, “non normali” che sono, allo stesso tempo, incluse ed escluse.

È verosimile pensare che non siano in pochi a ritenere che una storia della tolleranza narrata in questi termini sia cosa del passato. Ma non è così, perché questa concezione riappare nelle società moderne e spesso anche in una forma democratica. Quando si parla di unioni civili, per esempio, chi si oppone alla loro formalizzazione giuridica segue – implicitamente o esplicitamente – questo principio: “tolleranza sì, matrimonio no”. Non è che chi lo adotta, o lo osserva indirettamente, non comprenda che cosa

sia la tolleranza – è solo che aderisce alla concezione del permesso. Non perseguita le persone dello stesso sesso che intendono unirsi in matrimonio, ma non riconosce loro eguali diritti. Questa è appunto la concezione classica che in qualche modo ci tiene ancora prigionieri e rispetto alla quale si potrebbero portare molti altri esempi.

Ma la storia ancipite della tolleranza mostra anche un altro profilo. Per visualizzarlo, è opportuno ripartire ancora una volta dal XVI secolo, ma questa volta dall'Olanda, dove le province protestanti entrarono in guerra contro il dominio spagnolo e l'imposizione forzosa del cattolicesimo perché i calvinisti ritenevano che vi fosse un diritto naturale alla libertà religiosa, da loro considerata come un diritto politico fondamentale. Erano convinti che a un sovrano che governa "in modo proditorio, nefando ed empio", come dice Althusius, perché ha rotto il *foedus* con Dio e il *pactum* con il popolo fosse non solo giusto, ma anche doveroso opporre un diritto di resistenza per ragioni politiche e religiose. La forza di resistere a una imposizione politica priva di legittimazione deriva dalla convinzione di potersi appellare a un diritto concesso da Dio. Si tratta di un argomento che riappare nel contesto della Rivoluzione inglese, soprattutto nei *levellers*.

Naturalmente, il problema per noi, oggi, è quello di trovare una base epistemica in grado di giustificare il diritto di resistenza a prescindere da dottrine o orientamenti di vita aderenti ai potenziali di legittimazione offerti dalle immagini religiose e metafisiche del mondo. Se l'uso pubblico della ragione deve astenersi da ogni cedimento nei confronti dell'atteggiamento dogmatico proprio delle comunità confessionali, lo si deve alla necessità di differenziare il ruolo di chi è membro di una collettività di fede dal ruolo di chi è membro della società civile. E questa, in fondo, è una richiesta coerente con l'obiettivo politico di mantenere intatta la base di mutuo rispetto delle persone giuridiche. Quando, nelle società moderne, i cittadini intendono realizzare le loro pretese come titolari di diritti soggettivi e assumersi idealmente il ruolo di colegislatori, debbono addurre ragioni generalizzabili, ossia egualmente valide per tutti.

Ora, l'argomento classico a favore della tolleranza fa leva sull'idea che la coscienza debba essere libera, perché, come aveva sostenuto Lutero, è una creazione di Dio – un argomento che è possibile ritrovare anche in Milton, Locke e molti altri. Neppure questa giustificazione della tolleranza è però immune da tratti di ambiguità, perché da un lato pone una richiesta radicale di giustizia politica, e dall'altra esclude quelli che non dispongono della coscienza 'giusta', come Locke ha notoriamente sostenuto: gli atei non possono rivendicare alcuno dei privilegi correlati alla libertà di coscienza perché non ne hanno una, mentre i cattolici sono invece disponibili a subordinare la propria alla volontà di un sovrano intramondano cui debbono "obbedienza cieca". Per inciso, va osservato che

nella *Lettera sulla tolleranza* Locke non menziona il papa, ma il “Mufti di Costantinopoli”, anche se è ovviamente al papa che si riferisce. Se si guarda al nostro presente attraverso le lenti offerte dalla storia del concetto, non è difficile trovare alcune analogie impressionanti – a cominciare dal fatto che la volontà di escludere gruppi e individui della cui lealtà si diffida perché coltivano altri legami e altre appartenenze è un problema che non cessa di ripresentarsi. Ancora una volta è con la concezione del permesso che occorre fare i conti: basta comparare le attuali discussioni sulla costruzione di luoghi destinati all’esercizio del culto islamico come le moschee con le *Judenordnungen* valide un tempo nelle città europee, con le quali si regolamentava rigidamente la costruzione delle sinagoghe e la partecipazione degli ebrei alle loro pratiche di culto.

Eppure, la dinamica che spinge i cittadini a esigere che il governo politico rispetti l’onere della giustificazione discorsiva nel campo della libertà religiosa sembra dispiegarsi secondo una logica propria, e sono pensatori come Bayle, piuttosto che Locke, a dare corpo a questa dinamica. Bayle è stato uno dei primi intellettuali ad avventurarsi nell’idea che una comunità di atei sarebbe probabilmente più pacifica rispetto a una comunità di devoti, dal momento che verrebbe a mancare la materia stessa del contendere. E, cosa ancora più importante, ha proposto la tesi secondo la quale in una società divisa dalle credenze religiose è necessario che tutte le parti presentino giustificazioni adeguate e reciprocamente accettabili, rinunciando ad avvalersi in via esclusiva di ragioni che attingono alle proprie convinzioni esistenziali quando queste dipendono in maniera lineare dalle rispettive certezze di fede. Se infatti, secondo Bayle, in un conflitto religioso ogni parte basa le proprie argomentazioni su ciò che all’altra è permesso o non è permesso fare ispirandosi alla propria interpretazione, presentata in forma dottrinale e dogmatica, della “parola rivelata”, allora non è vi alcun crimine che, in questa prospettiva, non possa essere considerato come un atto di fede. Così, anche se Bayle non era un democratico – pensava che, dopo la revoca dell’Editto di Nantes, solo sovrani dotati di pieni poteri come Enrico IV potessero garantire la pace –, la struttura della sua argomentazione a favore della tolleranza si muove nel solco della giustizia democratica.

Allora, la domanda da porsi a questo punto potrebbe essere: se si condivide l’idea che il discorso della tolleranza debba essere guardato con sospetto se sembra violare i criteri della giustizia democratica, in che modo è possibile risolvere le controversie quando lo scontro riguarda punti di vista che possono essere ascrivibili a una cultura, a una religione o a un insieme di valori ritenuti dissonanti? È del tutto improbabile, infatti, che questi conflitti non si ripresentino ogni qualvolta si tratti di decidere quale possa essere la forma di giustificazione più adeguata da addurre a sostegno delle istituzioni nelle quali tutti dobbiamo vivere. Per

esempio: qual è la ragione adeguata che i cittadini possono darsi l'un l'altro per dare o per negare formalizzazione giuridica all'unione tra persone dello stesso sesso?

È qui che una visione critica della tolleranza, che percepisce nel concetto e nelle sue applicazioni un retrogusto di paternalismo, e una concezione teorico-discorsiva, che aderisce al principio della “dignità” delle persone in un’ottica universalistica ed egualitaria, come quando si parla dell’intrinseca “dignità dell’uomo” o della dignità del cittadino, comune a tutti, possono trovare un punto di convergenza. È necessario obbedire alla disciplina di un processo argomentativo in cui ciascuno sia disponibile a offrire argomenti e controargomenti destinati a contribuire alla preparazione discorsiva delle (eventuali) decisioni se si vuole ridefinire o riformare una istituzione oppure interpretare i diritti fondamentali in modo non convenzionale. L’idea che si potrebbe suggerire è che i criteri di reciprocità e generalità quali criteri discorsivi non valgano soltanto nelle circostanze in cui gli individui interagiscono l’uno con l’altro e si tollerano l’un l’altro nella sfera privata. Piuttosto, sono questi i criteri da osservare quando si cercano le ragioni che si reputano giustificabili nella sfera pubblica e politica. Per questo è necessario provvedere a fornire una giustificazione normativa ove si ritenga che un argomento a favore del matrimonio tra persone dello stesso sesso, basato sul principio dell’eguale rispetto sia più valido di un argomento avverso a questa istituzione e che si basa su una visione religiosa di che cosa sia la natura o che si basa su una concezione tradizionale di matrimonio. È necessario partecipare al flusso della conversazione pubblica osservando certe condizioni formali di giustificazione discorsiva, quelle cioè richieste dagli obblighi politici che ognuno ha nei confronti degli altri e che sono il prodotto dell’appartenenza a una società improntata al pluralismo dei valori. Ecco perché la discussione sulla tolleranza non può rimanere confinata alla sfera privata ma deve essere affrontata in campo politico, senza eludere il difficile problema di come interpretare la giustizia democratica.

Che cosa si dovrebbe perciò intendere per tolleranza? Che si tratta, anzitutto, di una virtù caratteristica dei cittadini democratici e che presuppone una competenza specifica. Ci si immagini in sequenza le tre parole: rifiuto, accettazione, ripudio. La tolleranza è un modo per riflettere se le ragioni per opporsi a una pratica che si considera sbagliata siano sufficienti a respingerla. Se si ritiene, dopo una ulteriore riflessione, che le ragioni per opporsi siano sbagliate, allora ci si può fermare a questo primo stadio. Ma se si ritiene di poter proseguire, che la pratica sia effettivamente sbagliata e che il rifiuto non sia dovuto soltanto all’adesione a un punto di vista etico o religioso o a qualche credenza tradizionale che non può essere giustificato in una società pluralista, allora è necessario proporre una giustificazione supplementare. L’arte della tolleranza è l’arte di

trovare motivi legittimi che possono essere presentati agli altri quando si pensa che essi dovrebbero adeguarsi ad una norma che non è coerente con le loro pratiche e credenze. Essa consiste nel distinguere le ragioni corrispondenti all'immagine di sé acquisita dalle comunità confessionali dalle ragioni per il rifiuto reciprocamente giustificabili. Queste ultime hanno una soglia più elevata di giustificazione.

Non si tratta, in conclusione, di negare che la tolleranza è, ed è sempre stata, prerogativa del potere sovrano, che era ed è tuttora una pratica di potere e di dominio, che reifica le identità e produce soggetti disciplinati. La donna che indossa il velo rappresenta spesso uno stereotipo, non solo nei discorsi improntati all'intolleranza, ma anche in quelli che intendono far valere la tolleranza, e perciò una visione critica della tolleranza esige di decostruire queste produzioni di identità. Ma ciò non esclude un potenziale liberatorio incorporato nel concetto o in una certa concezione della tolleranza – potenziale che può essere sviluppato solo da chi non rimane prigioniero delle rifrazioni prospettive dei propri “pregiudizi” perché si rende disponibile a praticare una forma di giustificazione discorsiva rispondente alla struttura sintattica di ragioni pubbliche capaci di invalidare anche i suoi stessi assunti. La concezione positiva della tolleranza non è quella che lascia trasparire la visione irenica di un mondo pacificato in cui ci si rispetta vicendevolmente *in quanto* privati. Non è neanche quella che si concentra sui diritti. Ma è quella che si concentra sulle corrette giustificazioni che è necessario addurre quando si costringono le persone ad adeguarsi a norme giuridiche e politiche. Nel linguaggio di Foucault, questo genere di tolleranza chiede “di non essere governati in questo modo e a questo prezzo”; e il “non essere governati in questo modo e a questo prezzo” è una sfida polemica a un regime di intolleranza o di tolleranza parziale. Coloro che mantengono il rifiuto, ma non lo trasformano in ripudio perché comprendono che ciò sarebbe ingiusto, sono gli stessi che portano la giustizia e la tolleranza a contrarre un matrimonio che non è solo di convenienza.