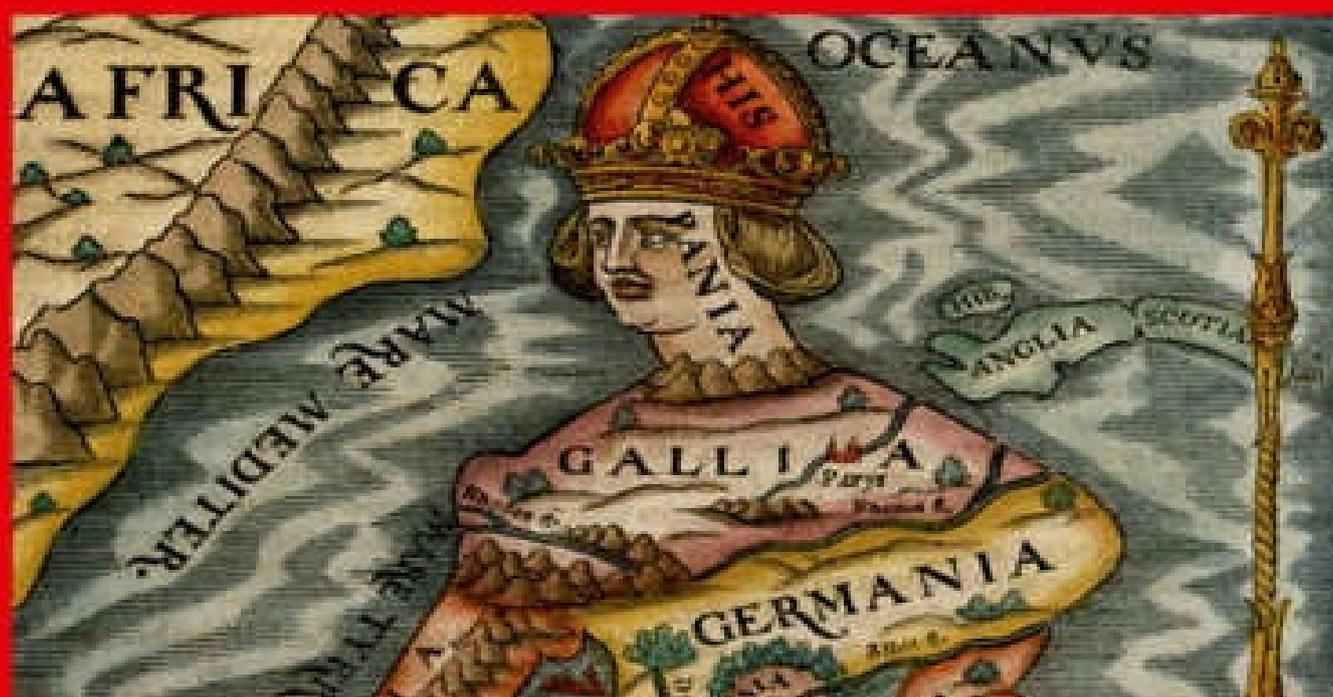




FRANCO CARDINI GIACOMO MARRAMAO
GEORGES CORM ALASTAIR BONNETT
PAOLO BRANCA DANIELA FALCIONI

GENEALOGIE DELL'OCCIDENTE



Bollati Boringhieri

LDB



Presentazione

Occidente: parola antica per una categoria geopolitica decisamente moderna, da declinare al plurale. Le idee di Occidente sono sorte dentro e fuori le frontiere che si venivano tracciando, ma le diverse origini a cui ciascuna faceva appello denunciano il proprio carattere di miti etico-politici, più che descrivere una genealogia reale. Sulle rappresentazioni o addirittura invenzioni dell'Occidente, sulle morfologie storiche e i dispositivi concettuali che ne hanno costruito la megaidentità tutt'altro che statica e intangibile, sulle linee di frattura che ormai lo attraversano correndo lungo l'asse planetario, riflettono qui insieme uno storico, due filosofi, un politologo ed economista, un geografo e un islamologo. Un'analisi a più voci necessaria a comprendere quanti stereotipi si siano addensati attorno allo schema binario Oriente/Occidente – il primo spirituale, intemporale, dispotico e seduttivo, il secondo egemonico, faustiano, produttivo e senz'anima – e come la cosiddetta civiltà occidentale non possa vantare una titolarità esclusiva sulla modernità, invocata sotto altra veste dagli occidentalisti asiatici e inscritta nel cuore stesso del radicalismo islamico.

Franco Cardini, medievista, è professore emerito presso l'Istituto di Scienze Umane e Sociali (Scuola Normale Superiore di Pisa).

Tra i suoi saggi più recenti: *L'invenzione dell'Occidente* (2004), *L'ipocrisia dell'Occidente* (2015) e *Un uomo di nome Francesco* (2015).

Giacomo Marramao insegna Filosofia teoretica e Filosofia politica presso l'Università di Roma Tre. Dirige la Fondazione Basso di Roma ed è membro del Collège International de Philosophie di Parigi. Presso Bollati Boringhieri ha pubblicato *Potere e secolarizzazione* (n. ed. 2005), *La passione del presente* (2008), *Passaggio a Occidente* (n. ed. 2009) e *Dopo il Leviatano* (n. ed. 2013).

Georges Corm ha insegnato Scienza politica presso l'Università Saint-Josef di Beirut ed è stato ministro delle Finanze del Libano dal 1998 al 2000. È

autore della trilogia *Orient-Occident, la fracture imaginaire* (2002), *La Question religieuse au XXI^e siècle* (2006) e *L'Europe et le mythe de l'Occident* (2009).

Alastair Bonnett insegna Geografia sociale e Geografia storica presso l'Università di Newcastle. Tra i primi a occuparsi di occidentalismo, ha pubblicato *The Idea of the West* (2004), *Off the Map* (2014) e *The Geography of Nostalgia* (2015).

Paolo Branca insegna Lingua e Letteratura araba e Islamistica presso l'Università Cattolica di Milano. Studioso del rapporto tra Islam e mondo moderno, ha pubblicato *I musulmani* (2000) e *Yalla Italia!* (2007).

Daniela Falcioni insegna Antropologia filosofica presso l'Università della Calabria. Tra i suoi saggi: *Le regole della relazionalità* (1991) e *Natura e libertà in Kant* (2000).

Franco Cardini Giacomo Marramao
Georges Corm Alastair Bonnett
Paolo Branca Daniela Falcioni

Genealogie dell'Occidente

A cura di Daniela Falcioni



Bollati Boringhieri



www.bollatiboringhieri.it



www.facebook.com/bollatiboringhierieditore

IL LIBRAIO

www.illibraio.it

La traduzione dei saggi di Georges Corm e Alastair Bonnett è di Daniela Falcioni

© 2015 Bollati Boringhieri editore
Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

ISBN 978-88-339-7446-0

Illustrazione di copertina: Sebastian Münster, Europa regina, particolare, in *Cosmographia universalis* (1570).

Prima edizione digitale novembre 2015

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata

Temi

260

Introduzione

Alcuni percorsi

Daniela Falcioni

La civiltà occidentale ha conquistato l'intero pianeta, è diventata la civiltà «senza rive», ha prodigato i suoi doni, buoni o cattivi, le sue costrizioni, i suoi urti. Tuttavia, un tempo, essa aveva contratto prestiti innumerevoli nelle immediate vicinanze o da civiltà lontane, l'Islam, la Cina, l'India.

Fernand Braudel

– Che cosa ne pensa della civiltà occidentale? – Sarebbe una buona idea.

Gandhi

Quando lo storico inglese John Roberts descriveva il «trionfo dell'Occidente» (1985), lo faceva con la consapevolezza che il titolo del suo libro sintetizzava perfettamente il risultato della sua ricerca: la storia moderna era stata dominata dalla civiltà occidentale. Nel corso di una magistrale serie televisiva di tredici puntate trasmessa dalla BBC nel 1985, Roberts forniva le ragioni della formidabile ascesa dell'Occidente e ne soppesava le conseguenze. A contatto con l'Occidente, il resto del mondo aveva cambiato per sempre la sua fisionomia. Il dominio dell'Occidente poi era stato tale da fornire la direzione di quel cambiamento: erano soprattutto le altre culture che avevano assunto le idee, gli obiettivi e i valori occidentali e non viceversa. Anche se quel trionfo presentava qualche ambiguità, Roberts credeva che l'Occidente avesse saputo contagiare le culture non occidentali con il fascino delle sue idee e la forza delle sue istituzioni. Attraverso una ricca documentazione fotografica, con il supporto di carte geografiche e un'eccellente capacità divulgativa, Roberts giungeva alla seguente conclusione: «La storia della civiltà occidentale è diventata la storia dell'umanità» (*ibid.*, p. 431).¹

Le analisi di Edward Said (1978), pubblicate qualche anno prima, erano giunte a conclusioni assai diverse: l'Occidente aveva dominato il mondo con il suo imperialismo. Un tale progetto militare e politico doveva essere sostenuto mettendo mano alle forze migliori, le scienze: un consistente

sostegno venne, secondo Said, proprio dagli orientalisti, pronti a decretare la decadenza delle antiche e grandiose civiltà orientali e a indicare la missione salvifica dell'Occidente. Ma di che cosa è fatto questo Occidente che si incontra e si scontra con il mondo? È quello che deve assicurare un nuovo ordine mondiale di cui gli Stati Uniti devono farsi garanti dopo il collasso dell'Unione Sovietica e, con esso, della costellazione bipolare, come sostiene Robert Kagan (2003)? Oppure si tratta di un Occidente imbarazzato dalle pratiche statunitensi, nel quale tocca alla parte europea assumere nuove responsabilità, rinnovare il diritto internazionale e l'ONU, secondo la visione di Jürgen Habermas (2002)? Di una civiltà che genera ostilità e odio a causa di un deficit di conoscenza da parte dei suoi nemici, come scrivono Ian Buruma e Avishai Margalit (2004)? Oppure, al contrario, ci si riferisce a quell'Occidente che autocompiacendosi nell'Illuminismo avrebbe dissimulato il suo *vulnus* originario: la razionalità (scientifica), secondo Akeel Bilgrami (2006)? A queste voci che forniscono rappresentazioni molteplici e talvolta contrastanti dell'Occidente – atti di accusa che si alternano a toni militanti – se ne potrebbero aggiungere molte altre, ma crediamo che questo ventaglio di posizioni sia sufficiente per constatare che l'Occidente è stato una sorta di variabile indefinita che ha assunto, nel corso della storia, un certo numero di determinazioni.

L'Occidente ha molteplici luoghi di creazione e non tutti sono stati occidentali. Cominceremo il nostro viaggio dall'Europa, la culla del mondo occidentale, o meglio dei mondi occidentali.² Passeremo poi negli Stati Uniti che, dopo la prima guerra mondiale e il collasso della vecchia Europa, tendono sempre più a identificare l'Occidente con il nuovo mondo. Nella seconda parte della nostra esplorazione, prenderemo in considerazione alcune rappresentazioni dell'Occidente nate al di fuori dell'Occidente per scoprire che, sia nell'Estremo Oriente sia in Medio Oriente, circolavano da tempo numerose idee di Occidente.

L'Occidente degli occidentali

In questa prima parte, ricostruiremo il discorso sull'Occidente all'interno di cinque contesti diversi che costituiscono altrettanti punti di snodo attraverso i quali il credito di quest'idea ha subito un'accelerazione inedita.

Seguiremo innanzitutto la disputa tra slavofili e occidentalisti che divise la Russia soprattutto a partire dalla seconda metà del XIX secolo, un dibattito che trascese ben presto i confini russi. Secondo gli esponenti del movimento slavofilo, bisognava tornare ai principi dell'antica Russia che, in forza della presenza civilizzatrice della Chiesa ortodossa, era stata garante dei valori autentici e dell'ordine naturale delle cose grazie a una struttura sociale costituita da piccole comunità contadine. A partire dalla modernizzazione ed europeizzazione messe in opera da Pietro il Grande, questo mondo era stato messo in pericolo: razionalismo, individualismo, materialismo, proprietà privata lo avevano stravolto. Con questi capi d'accusa, la mitologia slavofila proponeva un repertorio che incontreremo di nuovo esaminando gli stereotipi che Giappone, Cina e India hanno sviluppato nei confronti dell'Occidente. La seconda tendenza, quella occidentalistica, ammirava invece la cultura dell'Europa occidentale e il dinamismo di quella società. In rapporto alla modernità di quel mondo, considerava l'arretratezza della Russia e la necessità di porvi rimedio guardando al modello sociale e politico dell'Europa occidentale. Da questa controversia scaturì un principio divisivo profondo che investì e mise in contrasto l'intera intelligenza russa, principio che si insinuò talvolta dentro lo stesso individuo, che giunse a ridefinire la geografia russa facendo di Mosca la capitale della Russia autentica e di Pietroburgo la sua antitesi. Come ci mostra Georges Corm (*infra*, pp. 107-08), la disputa rappresenta in realtà la prima tappa di un conflitto che, nato in Russia, ne avrebbe ben presto varcato i confini per viaggiare nelle direzioni più diverse.

Superando i confini della Russia, queste contrazioni identitarie furono intercettate da un intellettuale particolarmente attento alle opportunità storiche come Oswald Spengler. Nel *Tramonto dell'Occidente* (1918-23), la controversia tra slavofili e occidentalisti viene recepita a partire da

un'imponente orchestrazione della storia, una ideazione che porta a ridisegnare l'immaginario geografico moderno: le civiltà diventano in Spengler le individualità storiche decisive, una centralità che mette in discussione il primato che le nazioni avevano avuto nella storia e nella storiografia ottocentesche. Portare l'attenzione su queste nuove entità storiche significa inevitabilmente focalizzare la ricerca sulla civiltà occidentale che, nel quadro teorico spengleriano, sarebbe l'unica ancora vivente. La riflessione si concentra significativamente attorno all'idea di Occidente che viene contrapposta a quella di Europa:

La parola Europa dovrebbe essere cancellata dalla storia. Un «Europeo» come tipo storico non esiste ... Queste non sono che parole derivate da una interpretazione di una carta geografica, alla quale non corrisponde nessuna realtà. Nella nostra coscienza storica solo la parola Europa, col complesso di idee formatosi in base ad essa, andò a collegare la Russia con l'Occidente secondo una unità che nulla giustifica. Con il che, attraverso una cultura creata da libri, una mera astrazione doveva produrre effetti reali immensi. Nella persona di Pietro il Grande la tendenza storica di una massa primitiva è stata falsata per secoli, benché l'*istinto* russo, con l'ostilità che ci si manifesta in un Tolstoj, in un Aksakov e in un Dostoevskij, molto profondamente e giustamente abbia messo una frontiera fra l'«Europa» e la «madre Russia». Oriente e Occidente sono concetti che hanno un contenuto storico autentico, mentre «Europa» è un puro suono. (Spengler 1918-1923, p. 1403)

Questo riferimento esplicito agli esponenti di spicco della letteratura slavofila rivela il debito spengleriano nei confronti della controversia tra slavofili e occidentalisti. Attraverso e oltre quel dibattito, il rifiuto di pensare la storia come una sorta di sistema planetario centrato in Europa, un centro «intorno al quale millenni della storia più possente e civiltà immense e lontane umilmente graviterebbero» (*ibid.*, p. 33), detto altrimenti, il rifiuto dell'eurocentrismo ha avuto una progressiva affermazione e costituisce uno dei contributi più importanti offerti da Spengler. La sua riflessione filosofica presenta altre linee di dissenso che conservano una sorprendente attualità: pensiamo qui al doppio riduzionismo che l'Occidente ha compiuto nei confronti dell'uomo e della natura in nome della «fede nella tecnica» (Falcioni, *infra*, pp. 172-77). La morfologia della storia praticata da Spengler attraverso il metodo comparativista ridisegnò la storia secondo grandi

Hochkulturen (culture superiori).³ La storia mondiale si frantuma così in grandi civiltà ciascuna delle quali è formata da più popoli.⁴ Secondo Spengler poi ogni civiltà sarebbe contraddistinta da una forte coerenza interna e da una ben determinata – troppo determinata? – persistenza nel tempo.⁵ Come una sorta di sismografo, il pensiero di Spengler registra questo capovolgimento paragonandolo alla rivoluzione che Copernico ha introdotto in astronomia:

Questo schema, familiare all'attuale Europeo d'Occidente, nel quale tante grandi civiltà gravitano intorno a *noi*, quasi che fossimo il centro di ogni avvenimento mondiale, io lo chiamo il *sistema tolemaico* della storia e considero come una *scoperta copernicana* in tale dominio quella che sta alla base del sistema esposto nel presente libro, sistema nel quale l'antichità classica e l'Occidente cessano di avere una posizione privilegiata rispetto all'India, a Babilonia, alla Cina, all'Egitto, alla civiltà araba e alla civiltà messicana. (Spengler 1918-23, pp. 34-35)

La concezione policentrica della storia⁶ costituisce indubbiamente un contributo importante per la comprensione dei processi storici, contributo che resta avvolto da una opacità: ciò che è storicamente rilevante accadrebbe, con riferimento sia al passato sia al presente, solo all'interno delle culture superiori.⁷ In questo modo si configura una morfologia della storia che non solo trascura la preistoria,⁸ ma anche ciò che accade accanto alle culture superiori, presso i cosiddetti popoli primitivi. Esistono inoltre importanti fenomeni socio-politici e religiosi che, pur incidendo sui processi storici, restano estranei alla visione spengleriana della storia pregiudicandone la forza interpretativa. Spengler non solo privilegia quella che Braudel chiamerà la «grammatica delle civiltà», ma finisce per negare l'esistenza di qualsiasi altra grammatica.

Quando poi dal piano della filosofia della storia si porta l'attenzione su ciò che Spengler considera il cuore pulsante delle civiltà, la loro «anima», si incontra il nodo più complesso della sua concezione della storia: la connessione tra le trasformazioni vitali delle civiltà e la potenza di un'anima che informerebbe di sé fin dall'inizio l'intero sviluppo di ogni civiltà. Una concezione non sempre compatibile con un concetto di civiltà come costruzione euristica finalizzata a ordinare e interpretare i fenomeni storici.

Quel ripristino dei confini tra Russia ed Europa occidentale auspicato dagli slavofili – veniamo così al terzo contesto – appare sempre più necessario alla luce della Rivoluzione bolscevica. La Russia del 1917 – sostiene Spengler – ha subito la forza d’urto di due rivoluzioni mondiali: la rivoluzione bianca e la rivoluzione di colore.

La civiltà [*Zivilisation*] occidentale di questo secolo è minacciata non da una, ma da due rivoluzioni mondiali delle massime proporzioni. Esse non sono state riconosciute nelle loro reali estensione e profondità e nei loro effetti. Una viene dal basso, l’altra dall’esterno: *lotta di classe e lotta di razze*. (Spengler 1933, p. 192)

Protagonista della prima rivoluzione è stata quella parte di «bianchi» che, animatrice delle rivoluzioni liberali del XVIII secolo, porta la responsabilità dei primi eventi distruttivi all’interno della civiltà occidentale. Questa stessa parte poi nel XIX secolo ha cominciato a incendiare il mondo intero con la lotta di classe. Protagonisti della seconda rivoluzione sono invece i «popoli di colore»: i cosiddetti «uomini primitivi», ossia coloro che non hanno mai fatto parte delle civiltà superiori, e inoltre gruppi che hanno fatto parte di queste civiltà, le quali tuttavia si sono ormai spente, oppure uomini che, pur avendo fatto parte della civiltà occidentale, ne sono ormai usciti. Quel che sarebbe già accaduto in Russia con la Rivoluzione bolscevica – la contemporanea esplosione di rivoluzione bianca e rivoluzione di colore –⁹ costituisce il «più grande pericolo» per il presente e per la storia avvenire: l’alleanza tra «bianchi» rivoluzionari e «popoli di colore» contro le «potenze occidentali» (*ibid.*, p. 198).¹⁰ «Il pericolo giallo, bruno, nero e rosso» sarebbe sempre più vicino; si tratterebbe – continua Spengler – di una minaccia ormai insediata «*all’interno* degli ambienti di potere di razza bianca» (*ibid.*, p. 195), una minaccia che solo il «prussianesimo» sarebbe in grado di fermare, cioè il dominio politico di una élite bianca all’interno della quale Spengler annovera il tipo d’uomo «inglese», ma anche e soprattutto lo spirito d’ordine «tedesco». Una utopia politica – il dominio di questa élite guidata da un nuovo Cesare – la cui realizzazione spettava alla Germania: «È evidente che qui il desiderio è stato il padre del pensiero in quanto Spengler sperava che la Germania

vincesse la lotta circa l'*imperium mundi*, mentre non prendeva ulteriormente in considerazione la possibilità di un trionfo del mondo anglo-americano costituito dai "vichinghi"» (Thöndl 2003, p. 25).

All'interno delle civiltà mature, d'altra parte, l'imperialismo secondo Spengler non sarebbe una scelta ma una tendenza necessaria al movimento metamorfico della storia: quando a una civiltà fa seguito la sua propria civilizzazione,¹¹ la forza originaria non agisce più verso l'interno, ma investe l'esterno, diventa espansione. «L'espansione è tutto»: la celebre massima di Cecil Rhodes viene citata nel *Tramonto dell'Occidente* (1918-23, p. 65) per ricordare il principio ispiratore di un uomo che, con la sua vita e le sue imprese, aveva accompagnato l'età degli imperialismi, un'età che Spengler con lungimiranza aveva intuito come orizzonte cruciale della storia presente e futura.

L'allarme lanciato da Spengler è sintomatico della reazione di forze che, a partire dalla Rivoluzione russa, iniziano a riconoscersi come occidentali e a sentire l'urgenza di una mobilitazione. Si cominciano così a delineare quelle frontiere politiche che sarebbero diventate una Cortina di Ferro con la guerra fredda.

Ancora legata alle esigenze di una complessa orchestrazione della storia mondiale come quella prodotta da Spengler, l'idea di Occidente assume invece un significato più esplicitamente ideologico nel contesto del colonialismo inglese di fine Ottocento e inizi Novecento. Proprio in questi anni, che danno avvio al neoimperialismo inglese, nasce la prima ideazione dell'Occidente come unità culturale e politica. «La nostra civiltà occidentale» è l'espressione che più ricorre in *Social Evolution* di Benjamin Kidd (1895). In questo suo primo libro, il sociologo inglese applicava il darwinismo sociale alle relazioni tra i popoli: la stessa lotta per la sopravvivenza che gli individui sostengono all'interno della società – spiegava – agita oggi i rapporti tra le entità politiche su scala globale. Kidd individuava nei «popoli occidentali», da un lato, e nelle «razze colorate» (*ibid.*, pp. 325-26), dall'altro, i nuovi attori della storia mondiale, attori impegnati in ruoli diversi, perché «nessuno può mettere in dubbio che nel mondo contemporaneo vi sia l'assoluto predominio

dei popoli occidentali e della civiltà occidentale» (*ibid.*, p. 335). Alla base di questa supremazia, si collocherebbe il particolare tipo di sviluppo che si è realizzato in Occidente.

È questo sviluppo [dei popoli occidentali] che – contribuendo a demolire l'organizzazione precedente della società e con la sua tendenza a generare tra tutti i popoli una competitività di vita basata sull'eguaglianza di opportunità – ha innalzato *la nostra civiltà occidentale* all'attuale posizione di predominio nel mondo. (*ibid.*, p. 337; corsivo mio)

A questo primo libro, seguirono altri due saggi, *The Control of the Tropics* (1898) e *Principles of Western Civilization* (1902), che come il primo ebbero un successo considerevole, non condiviso però dall'accademia. Le elaborazioni teoriche di Kidd si allineavano perfettamente con le preoccupazioni di una vecchia generazione di intellettuali e politici come Arthur Balfour che, avvertendo il pericolo che quelle «razze colorate» cominciavano a costituire per l'Impero britannico, cercavano di contrastarle ricorrendo a costruzioni ideologiche capaci di mettere in campo una rete complessa di enunciati, di rappresentazioni e rinvii veicolanti una violenza opaca che, congiuntamente a quella estrema, cementavano e riproducevano le strutture politiche ed economiche del dominio coloniale: una certa idea di Occidente serviva allo scopo.

I rivolgimenti sociali e politici provocati, da un lato, dalle «masse primitive» in rivolta e, dall'altro, dall'ingresso di Paesi non occidentali sulla scena del mondo (la nascita della Società delle Nazioni nel 1919 sancì un loro iniziale e contraddittorio riconoscimento) misero le ali all'idea di Occidente che, oltre a entrare con forza nel dibattito culturale e politico dell'Europa, venne usata dalle potenze imperiali – sostenute nelle loro imprese da scienziati militanti come Kidd – per elaborare una nuova strategia di intervento nei confronti del resto del mondo che cominciava a reclamare l'autodeterminazione.

Viene dagli Stati Uniti l'ultima genealogia dell'Occidente che prenderemo in esame in questa prima parte. E non c'è da stupirsi: con il XX secolo comincia lo spostamento del baricentro dell'Occidente dall'Europa agli Stati Uniti. È Franco Cardini a ricordarci che, anche se noi attribuiamo al concetto

di Occidente un'origine lontana nel tempo, «in realtà, si tratta di qualcosa di molto recente» (*infra*, p. 57). Quando parliamo di Occidente usiamo una parola antica per esprimere una categoria relativamente nuova e inscindibilmente legata alla modernità, anzi alla contemporaneità. Nel 1919 la Columbia University di New York fa attivare il primo corso di *Western Civilization* sotto la spinta di uno speciale esperimento che si era svolto nel college newyorkese: i *War Issues Courses* allestiti per i soldati americani impegnati nella prima guerra mondiale. Di quei corsi, che dovevano spiegare ai soldati le origini del conflitto e le ragioni dell'intervento americano a sostegno della civiltà democratica in Europa, restò lo spirito fondamentale: riconoscere la filiazione europea della storia americana, rinsaldare i legami tra le due civiltà.¹² Si trattava di ricostruire l'albero di trasmissione che lega l'America all'Europa, di illuminare le radici comuni che salderebbero la storia americana a quella europea formando un *continuum*. Si tratta di una fase in cui la storia americana sta cercando se stessa, la propria origine, una ricerca che approda al Rinascimento italiano, considerato l'incipit della storia dell'America e dell'Occidente.¹³ Questo progetto culturale si trasformò in un programma di formazione di base che fu adottato da numerose università americane per almeno mezzo secolo.

Dopo il 1945 si cominciano a registrare i primi segni di crisi di questo paradigma. Cominciò la Facoltà di Scienze sociali della Harvard University, quando decise di respingere il corso di *Western Civilization*. «Focalizzare un corso esclusivamente sulla tradizione occidentale – osservò uno degli oppositori – significa solo contribuire a perpetrare il vecchio mito della civiltà come un monopolio delle regioni confinanti con l'Atlantico» (cit. in Allardyce 1982, p. 717). Con quel divieto, veniva messa in discussione l'idea che sia l'Europa sia l'America potessero essere considerate il centro del mondo.

Ma la scossa più forte arrivò negli anni sessanta con la protesta per la guerra in Vietnam, che spinse l'opinione pubblica americana, e non solo, a riflettere sul primato della storia occidentale e a metterlo in discussione. Le contestazioni del '68 fecero il resto. Il declino di quel progetto formativo

coincise con il venir meno del mondo che l'aveva ispirato. La società americana inoltre era diventata sempre più multietnica e la questione dei diritti civili sempre più attuale. La genealogia costruita attorno a quella categoria, con il suo roccioso eurocentrismo, implicava inevitabilmente un principio di esclusione nei confronti delle altre culture. La pluralità di culture che era esplosa in seno alla società americana, e non solo, non poteva più essere contenuta all'interno di quelle affinità ricercate e mitizzate nei vecchi corsi di *Western Civilization*. Il vento nuovo aveva investito ormai anche la storiografia. «Nonostante la sua pretesa di universalità – sosteneva lo storico Fredric L. Cheyette al convegno dell'American Historical Association del 1976 – la *Western Civilization* era in realtà limitata e provinciale, una storia di coloro che erano uomini, bianchi, cristiani e europei. Altri erano entrati nella storia e non solamente i popoli dimenticati del Terzo Mondo, ma anche categorie di persone che in Europa erano state scoperte di recente: donne, bambini, ebrei e contadini». «Non esiste *una* storia», osserva Cheyette, ma piuttosto «molte possibili storie» (cit. *ibid.*, p. 719).¹⁴

L'Occidente agli occhi degli altri

Secondo la tesi che il geografo britannico Alastair Bonnett discute più avanti, la prima elaborazione dell'idea di Occidente come unità culturale e politica si ha solo alla fine del XIX secolo con Benjamin Kidd. Esistono certo usi precedenti, ma non identificano ancora nell'Occidente una delle categorie geopolitiche più importanti dell'Europa occidentale. In altre aree come l'Estremo Oriente e il Medio Oriente questa nozione tuttavia era già familiare da almeno un secolo.

Quella occidentale è una «civiltà materiale», quella orientale invece è una «civiltà spirituale» (Bonnett, *infra*, p. 128): questo stereotipo – con le sue varianti –¹⁵ circolava in Asia da molto tempo. Già nel 1715 Arai Hakuseki identificava l'Oriente come civiltà spirituale alla quale contrapponeva l'Occidente come civiltà materiale. L'immagine che il filosofo giapponese si era formato dell'Occidente serve a Bonnett per introdurre alcune linee del dibattito contemporaneo sull'occidentalismo. Invece di leggere l'Oriente nelle pieghe dei testi occidentali, si concentra su alcune concezioni dell'Occidente agli occhi degli orientali, facendo ricorso ai loro documenti. Seguendo questa traccia, Bonnett discute le concezioni occidentalistiche di Fukuzawa Yukichi e Rabindranath Tagore. Come vedremo, le loro rappresentazioni dell'Occidente erano funzionali alla elaborazione di una propria concezione della modernità, anche se la modernità nazionalistica di Fukuzawa aveva poco in comune con la via spirituale alla modernità proposta da Tagore.

Prima di considerare l'occidentalismo di Fukuzawa, Bonnett si muove con agilità mercuriale attraverso tre approcci alla modernità che hanno abbandonato una concezione del moderno come proprietà dell'Occidente. A causa di questa appropriazione, il canone della storia di matrice occidentale si è sentito legittimato a considerare tutte le altre storie, quella «indiana», «cinese», «persiana», in termini di possibilità non ancora realizzate, di mancanze, di fallimenti, seguendo così lo schema binario di arretrato/avanzato.

Diversamente, le *modernità alternative*, le *modernità multiple* e le

modernità coeve – discusse da Bonnett –, con la loro attenzione a storie altre della modernità, hanno già introdotto alcuni cambiamenti significativi nella storiografia. Praticata soprattutto all'interno degli studi postcoloniali, la prima prospettiva esalta le differenze con l'Occidente sottolineandone il carattere alter-nativo. Bloccata in una dinamica di opposizione all'Occidente, essa rischia di riaffermare proprio quel canone dal quale vorrebbe congedarsi.

Il concetto di modernità multiple entra nel dibattito contemporaneo grazie a Shmuel Eisenstadt. Secondo il sociologo israeliano, il mondo contemporaneo può essere compreso adeguatamente solo come costruzione e ricostruzione continua di una molteplicità di programmi culturali di cui è fatta la modernità. «Una delle implicazioni più importanti dell'espressione "modernità multiple" è che modernità e occidentalizzazione non sono identificabili; i modelli occidentali della modernità non costituiscono le uniche modernità "autentiche", anche se essi godono di una precedenza storica e continuano a essere un punto di riferimento fondamentale per gli altri» (Eisenstadt 2000, pp. 2-3). Per Eisenstadt le modernità multiple incorporano dunque trascrizioni specifiche e certo divergenti di ciò che lui definisce «l'età classica» della modernità, un'età che si sarebbe sviluppata originariamente in Europa (*ibid.*, p. 16).

Attraverso le sue ricerche sul Giappone moderno, Harry Harootunian ha sviluppato un terzo approccio che ha chiamato «modernità coeve», cioè modernità coevolventi, coesistenti. La pratica storica dello iamatologo statunitense nasce certo dal confronto con le due direzioni precedenti, confronto particolarmente critico verso l'approccio delle modernità alternative a causa delle conseguenze che esso comporta: le modernità non occidentali vengono degradate a mere reazioni nei confronti della modernità occidentale. In realtà questi due approcci si divaricano fin dall'inizio. Le modernità alternative partono dalla modernità occidentale come modernità standard o normale, le modernità coeve, invece, «prendono le mosse da un interesse e da una conoscenza di quelle società la cui produzione della modernità è da individuare» (Bonnett, *infra*, p. 121). Qui emerge l'interesse che questa prospettiva porta sulle differenze. Tale attenzione, tuttavia, non

può prescindere dallo scenario globale, nel quale quelle particolari flessioni della modernità insistono, uno scenario in cui l'Occidente ha avuto negli ultimi secoli una posizione egemonica, ma anch'essa coevolvente. In questo senso Harootunian parla di modernità coevolventi, coesistenti, sottolineando che le modernità non occidentali non devono essere comprese come uno sviluppo della modernità occidentale lungo una traiettoria lineare; accanto alla differenza, tuttavia, esse manifestano anche un elemento di contemporaneità: sono coesistenti e coevolventi con altre modernità con le quali stabiliscono un flusso negoziale.

Coevo suggerisce una contemporaneità con ancora la possibilità della differenza. Questo senso della differenza aveva caratterizzato l'esperienza della modernità altrove – in Cina con il suo status semimperialista, tra i Paesi di tardo sviluppo come il Brasile, in società colonizzate come l'India – e rifletteva la negoziazione tra quelli che erano i costumi culturali tradizionali – la cultura di riferimento – e le esigenze dei nuovi processi globali dell'espansione capitalistica. (Harootunian 2000, p. XVII)

Collocandosi all'interno delle modernità plurali, all'interno, dunque, di una metodologia che rifiuta una contrazione delle differenze, le modernità coeve avviano la loro ricerca sulla base di storie differenti, differenze che abitano tuttavia all'interno di uno scenario globale segnato dall'Occidente. In questo modo, spiega Bonnett, «l'idea delle modernità coeve poi ridimensiona il rilievo dato all'essenza culturale e alle radici religiose che spingono i sostenitori della modernità multipla a preoccuparsi così tanto di localizzare le unità di civilizzazione» (*infra*, p. 121). Questo approccio viene assunto e esemplificato da Bonnett attraverso due percorsi presi in considerazione nell'articolo. Le interpretazioni della modernità sviluppate da Fukuzawa e Tagore sono, nella loro distinzione, il prodotto di patrimoni storico-culturali locali considerati nella loro interazione con scenari globali che diventano sempre più onnipresenti, anche se non onnipotenti.

Ci è proibito guardare troppo al passato, osservava Fukuzawa, non possiamo salvaguardare a tutti i costi la cultura tradizionale perché il Giappone contemporaneo deve confrontarsi innanzitutto con le politiche espansionistiche dell'Occidente e con il pericolo di perdere la sua

indipendenza. La volontà di conservare e rafforzare l'indipendenza nazionale costituisce il movente principale del suo progetto di modernità. Era necessario guardare all'Europa – considerata dal politologo giapponese il centro della civiltà mondiale – per realizzare una rivoluzione sociale che mettesse al primo posto l'intelligenza, il merito, la competizione, l'imprenditoria capitalistica. Fukuzawa sognava per il Giappone la modernità cognitiva, sociale, economica, militare e coloniale sviluppata dall'Occidente, ma non la sua modernità istituzionale. In effetti la transizione verso un nuovo Giappone non contemplava l'introduzione della democrazia (liberale): l'apertura all'Occidente poteva e doveva essere realizzata dal regime imperiale Meiji. Se al centro del suo programma c'era l'Occidente, la costellazione all'opera nei suoi scritti comprendeva continui riferimenti alla Cina e all'Asia che, con la loro staticità, passività, arretratezza venivano contrapposte all'Occidente. Queste rappresentazioni negative erano usate per dissociarsi dalla Cina e dall'Asia. Nel Giappone del periodo Meiji, Fukuzawa si inserisce all'interno di una questione intensamente dibattuta: l'opportunità o meno di allontanarsi dai modelli economici e culturali asiatici per assumere quelli europei. Questo orientamento si cristallizzò nell'espressione *Datsu-A nyu-O*, nella quale *Datsu-A* significa «uscire dall'Asia», e *nyu-O* «ingresso in Europa».¹⁶ Nel caso del politologo giapponese poi questa presa di distanza dall'Asia intendeva marcare una superiorità: il Giappone doveva conquistare la leadership dei Paesi asiatici. Con lucidità, Fukuzawa comprendeva che il successo dell'Occidente era dovuto, tra l'altro, alla sua capacità di dominio, una capacità che doveva essere emulata dal Giappone. Dire addio all'Asia per guardare a Occidente era, in sintesi, il programma di rifondazione del Giappone, che avrebbe permesso al Paese di uscire definitivamente dal feudalesimo e di costruire la propria modernità. Secondo Bonnett, questo progetto di cambiamento non consiste in una pura e semplice occidentalizzazione del Giappone: Fukuzawa non ha importato una nozione di Occidente già confezionata, ma ne ha elaborato una propria per realizzare le ambizioni politiche della classe media, desiderosa di riconoscimento, di cui lui era espressione. Diversamente da altri interpreti, Bonnett non crede che la

concezione di Fukuzawa sia da considerare una mera ripetizione del discorso dominante su Oriente e Occidente diffuso dall'Occidente. Si tratta piuttosto di un contributo originale alla storia dell'idea di Occidente.

La prima a subire le conseguenze delle mire espansionistiche del Giappone fu la Cina, che venne sconfitta nella guerra sino-giapponese del 1894-95. Confrontandosi sul campo con le drastiche trasformazioni dovute all'occidentalizzazione e alla modernizzazione del Giappone, la Cina comprese l'inadeguatezza del processo di cambiamento graduale iniziato a partire dagli anni sessanta del XIX secolo, cambiamento che si rivelava sempre più inefficace di fronte ai problemi vitali da affrontare sia sul piano interno (le rivolte domestiche) sia su quello esterno (le invasioni straniere, o delle potenze «barbare», come venivano definiti tutti i Paesi non appartenenti all'etnia *han*). Questa emergenza storica mostrava più che mai l'urgenza di rispondere a questioni inaggirabili: quali sono le cause del potere occidentale? qual è l'origine della sua ricchezza? in che cosa l'Occidente è veramente diverso dalla Cina? Diventava sempre più chiaro che per comprendere appieno queste differenze non bisognava solo guardare alle tecniche militari, alle scoperte tecnico-scientifiche, ai sistemi industriali, ma anche alla diversa visione dell'uomo e della realtà.

Kang Youwei – una delle personalità più determinate nella richiesta di cambiamento in questo scorcio di secolo – sentì con una forza straordinaria la necessità di un nuovo corso, una forza che contagiò anche altri. La filosofia di Kang attingeva a diverse direzioni di pensiero dell'ultimo periodo della dinastia Qing, orientamenti che lui accoglieva all'interno di una cornice essenzialmente confuciana, cornice capace di ospitare idee e dottrine di altra provenienza, buddhista, taoista, occidentale ecc. Significativa la sua concezione della storia costruita sulla base della dottrina confuciana delle «tre fasi»: ¹⁷ dall'«età del disordine», attraverso l'«età della pace ascendente», per giungere all'«età della pace universale», nella quale si realizzerà l'unificazione del mondo. ¹⁸ La storia umana viene rappresentata come una lunga marcia dal disordine all'ordine, dalla divisione all'unità, una marcia contrassegnata dal progresso, un progresso infinito. Secondo alcuni allievi di

Kang, infatti, «il principio delle tre fasi è il principio del progresso» (Thompson 1958, pp. 48-49).

Il periodo di profonda crisi attraversato dalla Cina influì anche sulla sua riflessione filosofica, che non sempre riuscì a sviluppare tutti i risvolti teorici necessari; l'interesse preminente di Kang, infatti, era rivolto alla realizzazione di un ampio programma di riforme atte a trasformare la Cina. In questo progetto rientrava anche la riforma intellettuale, la quale, tuttavia, «deve essere realizzata nel contesto della tradizione confuciana» (Kung-Chuan 1975, p. 104). Preservare il patrimonio morale e culturale del confucianesimo restò un punto fermo della sua attività. Ma sempre più importante divenne il cambiamento delle istituzioni politiche (*ibid.*, p. 139), un cambiamento segnato dai «libri occidentali», come li chiamava Kang. Grazie ad essi entrò in contatto con le idee e le istituzioni della democrazia occidentale che esercitarono un influsso considerevole sul suo riformismo politico.¹⁹ Un bagaglio enorme che doveva essere filtrato alla luce del patrimonio intellettuale e culturale della Cina e, in particolare, alla luce degli insegnamenti e dei principi confuciani. Si trattava di intraprendere un lavoro di mediazione che spinse Kang a interpretare il confucianesimo come filosofia della riforma, come si può evincere dallo *K'ung-tzu kai-chih k'ao* (Studio di Confucio sulla riforma istituzionale, 1897). Kang vi presentava Confucio come un re saggio che, a partire dalle antiche dottrine, si sarebbe concepito come un innovatore facendosi così promotore della riforma istituzionale. Se il saggio Confucio aveva sostenuto la riforma istituzionale, allora la volontà di realizzarla acquistava una più alta giustificazione, ragionava Kang. Senza entrare nella questione che tocca la validità di questa interpretazione, si può facilmente individuare la finalità pratica di uno scritto che, non a caso, fu presentato allo stesso imperatore per cercare di accreditare la causa del movimento riformatore. L'obiettivo di trasformare i progetti di riforma in politiche di governo riuscì solo in parte, come documentano gli eventi della Riforma dei Cento Giorni. Il programma di cambiamento che Kang presenterà di lì a poco all'imperatore Guangxu adottava i «i metodi e i principi occidentali»²⁰ per creare non solo una modernità istituzionale, ma

anche materiale. Alla prima dava corpo la proposta di creare un Parlamento, di adottare il principio della divisione dei poteri, di redigere nuovi codici dell'ordinamento giuridico, di riformare l'amministrazione, in modo da aprire la strada a una monarchia costituzionale. La creazione poi di un sistema scolastico diffuso in tutto il Paese costituiva un punto qualificante del programma di riforme. Quanto alla modernità materiale, le leve fondamentali dello sviluppo furono individuate nella promozione dell'agricoltura, dell'industria e del commercio, sviluppo indispensabile per accrescere il benessere e il potere della Cina. Diversamente da Fukuzawa Yukichi, tuttavia, i progetti con i quali Kang Youwei voleva risollevarle le sorti della Cina imprimendole un nuovo dinamismo non sono espressione di una modernità nazionalistica. Questo genere di riforme – ragionava Kang – sono necessarie al rafforzamento, anzi alla salvezza della Cina in questa fase storica. Guardare la storia dell'umanità alla luce della dottrina delle «tre fasi» significava prefigurare un futuro utopico privo di contrasti tra nazionalità, nel quale ogni nazione sarà unita alle altre all'interno di una comunità morale universale: il mondo della «pace universale» (Hao 1971, pp. 52-53).

Il 1898 rappresenta una data-tornante per i riformisti guidati da Kang e per i progetti di cambiamento elaborati nel corso del decennio precedente.²¹ l'imperatore, finalmente dalla loro parte, accettò di passare dalla teoria alla pratica. Il nuovo corso, tuttavia, suscitò non solo la reazione furente dei conservatori, ma anche la presa di distanza di chi voleva un riformismo moderato. Dopo appena cento giorni vi fu un colpo di Stato che mise fine all'esperimento. Tra le cause del fallimento, una delle più consistenti fu il radicalismo dei riformatori. Durante la Riforma dei Cento Giorni fu promulgato un decreto che ordinava di trasformare templi e santuari in scuole. L'effetto dirimpente di questo genere di provvedimenti andò a saldarsi con il risentimento suscitato tra studiosi e ufficiali dall'esegesi eterodossa presentata da Kang nel *K'ung-tzu kai-chih k'ao*, cosicché anche questi soggetti contribuirono a dare il *coup de grâce* al movimento riformatore (Kung-Chuan 1975, p. 101).

Costretto all'esilio, trascorse un breve periodo in Giappone, Paese che

abbandonò per trasferirsi in altre nazioni come il Canada ecc. In questo modo, Kang lasciò la scena all'allievo Liang Qichao. Brillante studioso, grande giornalista, figura politica di primo piano, Liang esercitò, nonostante l'esilio nel vicino Giappone, una profonda influenza sul mondo intellettuale cinese nella decade successiva. Con lui l'idea di progresso – idea che catalizzò sempre di più la sua attenzione – ebbe sviluppi sorprendenti. Il suo interesse iniziò con l'ascolto delle lezioni di Kang sulla dottrina delle «tre età» alla scuola di Canton, ma fu soprattutto il contatto crescente con il pensiero occidentale – contatto promosso tra l'altro da infaticabili mediatori culturali come Yen Fu – a favorire la sua elaborazione del concetto di progresso.

Il fallimento della riforma politica spinse Liang a concentrarsi sulla riforma culturale. Lotta e progresso dovevano diventare le idee-guida del futuro. Se la tradizione vincolava ognuno a valori come la moderazione, la necessità di salvare la Cina, di trovare nuove istanze di coesione interna, imponevano «nuove virtù» come la competizione (Hao 1971, pp. 168-77).²² Dopo Darwin – ragionava Liang – non si poteva più negare che la lotta per la sopravvivenza fosse da considerare una condizione intrinseca alla natura umana, condizione che dà luogo a una particolare interazione con l'ambiente e con la storia. Attraverso una sorta di indagine etnostorica, Liang cercava di costruire una comparazione tra le due civiltà. Differenze storico-sociali avrebbero condotto all'attivazione di dinamiche competitive in Europa (divisa com'era, dopo l'Impero romano, in molti Stati e in più classi) e alla loro inibizione in Cina (unita in un Impero, caratterizzata da una società senza classi). Il confronto continuo con situazioni competitive deve essere considerato – continuava Liang – la causa del progresso dell'Occidente e, per converso, l'origine della stagnazione della Cina. Non tutte le forme di lotta, tuttavia, potevano trovare cittadinanza nel pensiero sociale di Liang: l'attenzione al darwinismo sociale veniva filtrata alla luce della sua preoccupazione fondamentale, che era rivolta al gruppo e non all'individuo, valorizzando la lotta tra soggetti collettivi e non tra singoli. Sollecitare e sostenere la «competizione esterna» e non la «competizione interna», la competizione su scala internazionale e non domestica, ecco in sintesi il suo darwinismo sociale.

Il quadro teorico in questione si completa solo con l'introduzione di un'altra «virtù pubblica»: il progresso. Alla lotta infatti viene accordata un'importanza così grande proprio perché è considerata una condizione indispensabile per conseguire il progresso sociale, posto da Liang come fine ultimo di una civiltà. Nella costruzione di questa teoria collettivistica del progresso, Liang assunse con entusiasmo le tesi di Benjamin Kidd, il sociologo inglese che, come abbiamo visto, ebbe una considerevole notorietà nel mondo anglosassone tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Consapevole del successo domestico, Kidd non poteva certo immaginare che la sua opera sarebbe diventata anche per il cinese Liang «una grande luce per il futuro» (Crook 1984, p. 4).²³ Secondo Liang, Kidd aveva il merito di smarcarsi da un'idea di lotta concepita come lotta tra individui e di indicare nella sopravvivenza del gruppo l'obiettivo da perseguire. «Il principio fondamentale che soggiace allo sviluppo sociale», spiegava Kidd, non sostiene gli interessi individuali: «Ora le forze che producono il nostro sviluppo non si preoccupano innanzitutto di questi interessi dell'individuo, ma di quelli molto diversi di un organismo sociale» (Kidd 1895, p. 83). In questa prospettiva, Kidd rileggeva anche un evento come la morte. Luttuoso e angosciante se guardato dal punto di vista individuale, esso acquistava agli occhi del sociologo inglese un significato positivo: mietendo le vecchie generazioni, la morte fa spazio alle nuove, più capaci di interagire con i cambiamenti, più adattabili delle vecchie, detto altrimenti, più funzionali al progresso sociale. In altri termini, nel darwinismo sociale di Kidd si poteva trovare una piattaforma per costruire un paradigma collettivistico capace di opporsi a quello individualistico, più diffuso. Una concezione che attirava l'attenzione di Liang. Non è dalla lotta per conseguire l'interesse individuale che può scaturire il progresso, ma dalla consapevolezza, sosteneva Liang, che «l'individuo deve essere sacrificato alla società e che il presente deve essere sacrificato al futuro» (cit. in Hao 1971, p. 173).²⁴

Quando Tagore parlava dell'Asia come culla della spiritualità pura attingeva certamente a una varietà di fonti asiatiche, anche se questa visione ha nella sua tradizione, quella bengalese, uno dei principali luoghi di ideazione.

L'Asia doveva donare quest'anima spirituale al mondo: ecco la missione di Tagore. Con la sua opera poetica e con i suoi progetti in campo educativo, colui che avrebbe ottenuto il premio Nobel nel 1913 cercava di trasformare questa sua visione in realtà vissuta. Profondo conoscitore dell'Europa, aveva viaggiato anche nelle Americhe: a questo mondo riconosceva il merito di aver realizzato importanti conquiste in ambito scientifico e tecnico. Privo di uno spirito propriamente antioccidentale, lo scrittore bengalese aveva sviluppato un ampio dissenso verso una modernità occidentale che considerava inaccettabile in alcune delle sue espressioni. Di questa modernità criticava, per esempio, il culto della nazione, una critica che aveva esteso anche al Giappone all'indomani della guerra russo-giapponese (1904-05), che avrebbe sancito una delle prime vittorie di una nazione asiatica su una europea. Riteneva, inoltre, che la fede nello Stato-nazione favorisse processi di professionalizzazione degli individui che comprimevano uno sviluppo autentico della personalità dell'uomo. Contrariamente a coloro che collocavano in Occidente la patria della libertà, lo scrittore bengalese sosteneva che la sua conoscenza dell'Europa e dell'Occidente suggerissero tutt'altro: lì si poteva assistere, in realtà, a un suo indebolimento e a una conseguente disponibilità alla manipolazione. Era necessario divergere dalla modernità culturale, sociale, politica, economica dell'Occidente per costruire un vero modernismo che per Tagore significava, innanzitutto, autonomia di giudizio, indipendenza di pensiero e azione, ma anche creazione di luoghi dove poter coltivare esperienze di formazione, di solidarietà e di pace.

Per rendere più forte la sua proposta fa diventare tutta l'Asia, anche quella a lui ignota, la culla della spiritualità, una sorta di essenza atemporale e atemporale. Con un processo uguale e contrario, riduce tutto l'Occidente a un luogo senz'anima. Nell'articolata ricostruzione di questa idea di Occidente, anche Bonnett non manca di confrontarsi con una critica che è venuta soprattutto da autori indiani: la concezione dell'Asia come culla della spiritualità sarebbe, in realtà, di importazione occidentale, sarebbe l'Occidente ad aver costruito un'Asia mistica, religiosa, un po' fanatica, ma anche arretrata. Secondo Bonnett, per essere plausibile questa tesi dovrebbe

prescindere da tutto ciò che nell'opera di Tagore documenta invece che l'influenza orientale è stata in realtà ancora più profonda. Non bisogna dimenticare poi che anche l'Occidente è un'idea coevolvente, un'idea che ha subito molti cambiamenti anche sulla base dell'influenza che Cina, India e Giappone hanno esercitato sull'Europa a partire dal XVI secolo.

Il saggio di Bonnett, che sostiene la centralità degli stereotipi etno-geografici riferiti all'Occidente nello sviluppo delle modernità non occidentali, ci aiuta a scoprire in controtela un aspetto importante di questi «oggetti»: la natura relazionale degli stereotipi, grazie alla quale tutte le parti in gioco contribuiscono, in modo diverso a seconda dei luoghi, dei tempi e dei soggetti in questione, a fare e disfare il loro significato. In proposito, diventa importante la «reincarnazione straniera» di Tagore. Se si esaminano con attenzione le traduzioni inglesi delle sue raccolte poetiche, si nota il ricorso a uno stile ornato e l'insistenza sulla vena sentimentale: in questo modo, lo scrittore bengalese voleva accentuare il carattere mistico della sua poetica per contagiare spiritualmente l'Occidente. Proponendosi come mistico orientale voleva offrire – con un gesto di autorientalizzazione – la propria ricerca all'Occidente in modo da influenzare la visione che l'Occidente elaborava di sé e dell'Asia. «L'occidentalismo di Tagore – conclude Bonnett – è da collocarsi propriamente all'interno di una linea di elaborazione della propria identità nata in Asia, piuttosto che all'interno dell'orientalismo occidentale. In esso, in effetti, si può riconoscere una particolare tradizione bengalese che proponeva una via indiana e asiatica alla civilizzazione e al progresso sociale, rifiutando la modernità occidentale» (*infra*, p. 140).

Questi percorsi di modernità non occidentali documentano – contro il richiamo di quelle fanfare che pretendono ancora di accordare all'Occidente una titolarità esclusiva sulla modernità – che la storia dell'Occidente non è la storia dell'umanità. L'Occidente infatti ha costruito *una* modernità e la sua storia è *una* delle storie dell'umanità. Già nella prima metà del XX secolo, Arnold Toynbee aveva saputo guardare al di là dell'Europa per aprirsi alle ragioni del resto del mondo (Marramao 2005a, p. 26).²⁵ «Il primo punto è che l'Occidente non è mai stata l'unica parte importante del mondo. L'Occidente

non è stato il solo attore della storia moderna nemmeno all'apogeo della sua potenza (e questo è forse ormai passato)» (Toynbee 1953, p. 11). Ciò non comporta un suo declassamento, ma il rifiuto di una visione trionfalistica che diventa oggi sempre più provinciale. È ancora Toynbee a criticare il provincialismo e l'impertinenza dell'Occidente, che si manifesta, tra l'altro, nella «illusione egocentrica» che il mondo ruoti intorno ad esso e che esista un «Oriente immutabile» (Toynbee 1934-61, p. 65).

Un'originale variante della coppia Oriente/Occidente era stata esaminata qualche anno prima da Karl Jaspers in *Origine e senso della storia* (1949), un saggio discusso più avanti da Giacomo Marramao. Il filosofo tedesco mette a fuoco la rappresentazione che la Grecia ha dato di sé come popolo produttivo e libero rispetto a un Oriente considerato seduttivo e dispotico. Concepito in Grecia, questo dispositivo di autoidentificazione simbolica ha contagiato l'Europa, per transitare poi verso l'Occidente atlantico. Attraverso una sorta di strappo rispetto all'Asia, l'Europa ha costruito la sua identità peninsulare, la sua vocazione al movimento rispetto a un Oriente stanziale. Si delinea così quel progetto produttivo che concepito in forma embrionale in Grecia diventerà storia effettiva nella modernità. Se la storia moderna si è addensata attorno a questa polarità e all'autoproclamata superiorità dell'Occidente, esistono anche altri processi, prosegue Jaspers, che hanno prodotto altre condensazioni come la realtà della Cina e dell'India: anch'esse configurerebbero delle traiettorie di emersione rispetto alla matrice asiatica. Si tratterebbe di un processo storico universale che presiede alla formazione e allo sviluppo delle diverse civiltà. Questa particolare prospettiva policentrica – prospettiva legata all'universalismo sostenuto da Jaspers – serve a Marramao per proporre il suo universalismo della differenza. Con esso, Marramao prende le distanze non solo da un universale costruito attraverso una contrazione delle differenze all'interno di un'unica identità, ma anche dai tentativi di negazione di ogni apertura universale praticati dal differenzialismo. Nell'universalismo della differenza di Marramao, troviamo un criterio epistemologico che presiede alla costruzione dell'universale. Richiamandosi a Raimon Panikkar, Marramao spiega che «la casa

dell'universale non è già edificata, ma va costruita e ricostruita multilateralmente, grazie alle spinte provenienti dalle grandi culture del pianeta e dalle molteplici comunità e forme di vita» (*infra*, p. 90).

Tornando agli approcci delle modernità plurali, essi ci aprono nuovi orizzonti, ci consegnano un repertorio variegato di tipologie, ci offrono una molteplicità di narrazioni con le quali tentare e ritentare l'avventura di una interpretazione credibile. Con riferimento al nostro tema, queste pratiche storiche ci rendono più avveduti introducendo, nel dibattito sull'Occidente, due domande imprescindibili: la modernità di chi? l'Occidente di chi? Questioni consone alla progressiva estensione del nostro immaginario geografico.

Accanto a quest'aria nuova che circola da una quindicina d'anni soprattutto nelle ricerche di studiosi asiatici e africani e che attesta un ridimensionamento delle problematiche mimetiche, esistono ancora posizioni volte a costruire un'immagine negativa dell'Occidente non solo per il passato coloniale, ma anche per quella cultura della supremazia che sarebbe costitutiva della sua identità collettiva (Bessis 2003). In ogni caso, il panorama delle interpretazioni che riguardano l'Occidente attesta la presenza di significati assai disparati e non di rado contrastanti. La difficoltà dell'impresa è ulteriormente documentata da importanti strumenti di consultazione come l'*Encyclopaedia Britannica* e il *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, che sull'Occidente tacciono.

Le voci di accusa provengono soprattutto dai Paesi musulmani. È Paolo Branca a introdurre qui alcuni segmenti della contrapposizione tra Islam e Occidente. Sono almeno due i processi che hanno reso l'incontro con l'Occidente così complesso.

Costrette dalla dominazione delle potenze occidentali ad abbandonare la loro geografia tradizionale, le società islamiche avrebbero subito uno choc tale da sviluppare – così alcuni interpreti – una vera e propria patologia:

Durante il secolo appena trascorso l'Occidente ha rappresentato il centro delle questioni relative all'identità islamica e le posizioni politiche espresse dal mondo musulmano sono il

risultato di un'identità culturale ormai incrinata. Questa frattura, che ha provocato l'attuale cristallizzazione delle identità nell'Islam, è anche la conseguenza di un pensiero che ha sempre considerato il rapporto fra Islam e Occidente nei termini negativi di una opposizione di valori piuttosto che in quelli positivi di una interazione culturale. Il fenomeno dell'«occidentalite» è stato concettualizzato dagli intellettuali iraniani attraverso un nutrito lessico che ne definisce le caratteristiche: «occidentalose» come overdose, «ovestossicazione» come intossicazione, o il termine persiano *qarbzadeqi* ... la cui immagine lessicale identifica l'Occidente con il nemico dell'uomo, con una malattia o una calamità di cui l'Islam sarebbe la vittima. (Allam 2002, pp. 37-38)²⁶

Questa diagnosi apocalittica, redatta dall'intellettuale iraniano Djalāl Al-e Ahmad, manifesta, da un lato, la problematicità della relazione e annuncia, dall'altro, il pericolo legato a questa visione: è sulla base della diagnosi, infatti, che si stabilisce la terapia. Lasciando per ora le voci più radicali, resta il fatto che i processi di modernizzazione proposti e poi imposti dall'Occidente su scala globale hanno investito con una particolare forza d'urto i Paesi musulmani introducendovi una progressiva destrutturazione degli assetti politici, del tessuto sociale e, più in generale, della visione del mondo.

Nei primi decenni del XX secolo, poi, questi fenomeni e, più in generale, l'avanzata degli Stati imperiali, favorita dal collasso dell'Impero ottomano, hanno provocato la nascita di movimenti nazionalistici sostenuti da una molteplicità di orientamenti politici: dalle correnti moderniste a quelle comuniste passando per il socialismo nasseriano, movimenti terzomondisti che hanno portato all'affermazione e alla costruzione degli Stati nazionali (Said 1993, p. 21.).²⁷ È seguendo la storia di questi Stati negli anni successivi alla conquista dell'indipendenza – una storia di mancato sviluppo che tocca vari ambiti di queste società, compreso quello economico – che si può constatare, innanzitutto, l'incapacità delle forze politiche dei Paesi arabi indipendenti di tradurre in pratica i loro programmi di sviluppo e il progressivo accentramento del potere nelle mani di regimi sempre più autoritari e corrotti, sempre più logorati dal potere e indifferenti al travaglio dei loro Paesi. Una tale indifferenza poi è stata condivisa anche dall'Islam tradizionale e dalle istituzioni islamiche che hanno vissuto all'ombra di quei

regimi giustificandone le politiche di governo. Il collasso del progetto politico e sociale dei nuovi Stati indipendenti ha spinto verso un ritorno drastico alla matrice islamica, un ritorno alle origini in cui cercare salvezza e riscatto. A partire dagli anni settanta, si assiste a una proliferazione di movimenti radicali che si richiamano all'Islam. Se si considera poi il profondo impatto che la rivoluzione iraniana ha avuto in tutto il mondo musulmano, il ritorno in arme dell'Occidente con la guerra del Golfo, tutti questi eventi hanno approfondito la dicotomia tra Islam e Occidente e hanno innescato una volontà di riappropriazione della propria identità, ricercata nell'esperienza dell'Islam originario. L'Occidente, con la sua presenza pervasiva, è stato sentito come una sfida che toccava all'Islam raccogliere.

Significativo in proposito è l'occidentalismo del filosofo egiziano Hassan Hanafī. Con la *Muqaddimah fī 'ilm al-istighrāb* (Introduzione alla scienza dell'occidentalismo, 1991) vuole porre le basi di una nuova disciplina capace di portare uno sguardo nuovo sull'Occidente (l'Altro assoluto), sull'Io (l'Oriente musulmano) e sulla storia della loro perenne opposizione. Ma è la rinascita di un Io arabo-musulmano la finalità principale di questa nuova scienza. Da dove sorge la necessità di riformulare una personalità islamica? La *Muqaddimah* – un'opera voluminosa che contiene una vera e propria filosofia della storia – ci presenta un Islam incompreso, un Islam umiliato dal rapporto ingiuntivo imposto dal colonialismo e dal neocolonialismo (il sionismo). La rinascita dell'Islam prende forma in un programma d'azione che si concretizza in tre obiettivi: la libertà, la liberazione della terra e la mobilitazione delle masse. Nella sua opera *Al-Dīn wa-thawrah fī Misr 1952-1981* (Religione e rivoluzione in Egitto 1952-1981, 1989) delinea così il suo progetto:

La libertà, per quanto riguarda le comunità islamiche, è una questione di vita o di morte ... Finché la supremazia, il potere, il divieto e la repressione rappresentano il legame del governante con il governato, il mondo islamico sarà condannato per un lungo periodo al sottosviluppo e alla povertà: e ciò perché non avrà potuto ancora realizzare le condizioni necessarie al progresso, e dunque all'idea stessa di libertà. *La liberazione della terra*, per quanto riguarda le comunità islamiche è anch'essa una condizione di vita o di morte. Il colonialismo europeo, all'apogeo del risorgimento islamico, ha tentato di colpire il mondo

musulmano ... ed ha fallito. È iniziata allora la sua razzia con il colonialismo e l'evangelizzazione. Quando il mondo islamico ha cominciato a liberarsi, e gli Stati sono approdati all'indipendenza, l'offensiva ha ricominciato a colpire, questa volta al cuore della *umma*, in Palestina. E il sionismo è divenuto una nuova forma di colonialismo. La liberazione della terra è dunque una liberazione del cuore dell'Islam ... Oggi la sfida è *l'illuminazione delle masse musulmane* e la loro trasformazione dal conservatorismo religioso all'Islam rivoluzionario ... L'Occidente continua a rappresentare per noi una sfida, e siamo già stati fotografati nell'orientalismo e nell'antropologia come popoli sottosviluppati, ai quali non è rimasto altro che prendere dall'Occidente gli strumenti per la rinascita e per lo sviluppo (cit. in Allam 2002, pp. 95-96).

Un passaggio che rivela ancora una volta l'atto di accusa rivolto a tutta la storia dell'Occidente, responsabile di aver minato l'identità islamica. Nell'opera di Hanafī, questa ricerca identitaria si svolge costruendo un'immagine negativa dell'altro Occidente. Una deformazione che rischia di perpetrare lo stato di dipendenza che è all'origine del bisogno di deformare. Si configura così un etnocentrismo reattivo che produce una visione riduttiva dell'Occidente: è necessario sottoporre l'Altro a una riduzione per affermare e rafforzare la propria identità. Consapevoli del pericolo contenuto in un approccio come questo, altre voci del mondo musulmano hanno avvertito l'urgenza di liberarsi mentalmente dall'Occidente (Rahman 1984, pp. 136-37) per evadere da quella che può essere considerata una sorta di ossessione che ha travagliato i Paesi musulmani nel XX secolo. Un'urgenza che sembra rappresentare il vissuto dei protagonisti delle recenti transizioni in alcuni Paesi del Vicino e Medio Oriente: generazioni di giovani per i quali l'attrazione verso una società migliore sembra essere più forte rispetto al risentimento che ha segnato, almeno in parte, la storia dei loro padri.

Nella seconda parte del nostro viaggio abbiamo incontrato umanità lontane che hanno vissuto esperienze diverse della modernità. Questo libro – lo abbiamo visto – propone di esplorare le loro storie sulla base di sequenze coesistenti e coevolventi, senza perdere di vista la negoziazione che ogni sequenza ha dovuto intraprendere con la modernità occidentale che si è proposta e imposta al mondo intero.

Ringraziamo coloro che, in modi e tempi diversi, hanno contribuito alla

realizzazione di questo libro.

Genealogie dell'Occidente

Storicizzare (e disincantare) il concetto di Occidente

Franco Cardini

I nostri tempi, e i nuovi indirizzi assunti dalla ricerca storica e dalle scienze umane, ci hanno sempre più abituati a liberarci dai residui di un determinismo di segno positivistico ch'era sopravvissuto e si era in vario modo collegato con le differenti forme dello storicismo. Ormai crediamo sempre meno che la storia abbia un «senso» e una «ragione» immanenti; e ci andiamo liberando – per quanto divulgazione e *mass media* facciano di tutto per tenere il grande pubblico all'oscuro di quanto viene elaborato in sede specialistica e preferiscano continuare a spacciare logore *idées données* – dal preconcetto che certe categorie esegetiche moderne, convenzionalmente stabilite per ragioni di comodo, corrispondano a soggetti storici effettivi. È per questo che ci siamo progressivamente resi conto di come concetti quali tradizione, Medioevo, crociate e così via siano stati delle vere e proprie «invenzioni»: e abbiamo imparato a trattarli cercando di decodificarne i contenuti e di analizzare le ragioni del loro radicarsi nella nostra cultura e del loro imporsi fino a essere presi per un qualcosa dotato di una sua esistenza obiettiva.

In questo senso, parlare di una «invenzione dell'Occidente» da una parte rinvia alla, diciamo così, autobiografia collettiva della nostra civiltà, nella misura in cui ci sentiamo pienamente rappresentati dalla categoria dell'Occidente e dalla dicotomia Occidente-Oriente; dall'altra però ci obbliga a interrogarci rigorosamente sull'origine e sullo sviluppo genetico di quella categoria e di questa opposizione; e pertanto a porci con serietà il problema della loro relatività e della loro dinamica. D'altronde, se «noi» siamo «Occidente», e nella misura in cui è o no necessario e sufficiente in tal modo definirci, tale definizione dipende da quella dell'Altro; è pertanto importante relativizzare e dinamicizzare anche quella.¹

Parlare di un'«invenzione dell'Altro», se per un verso richiama immediatamente il titolo di un celebre scritto di Tzvetan Todorov (e non solo quello, del resto), per un altro parrà volersi inserire – non senza una qualche *vis polemica* – in una problematica attuale vasta e per più versi drammatica:

quella originata dall'incontro, dal confronto e dallo scontro tra culture diverse, all'insegna del dibattito sulla possibilità o meno della costruzione d'una società multiculturale, ma soprattutto del disagio che investe sia i popoli del cosiddetto Occidente – vale a dire dell'area dell'ecumene gestrice e detentrica della ricchezza e di un alto livello di sviluppo tecnologico –, che vedono il loro mondo oggetto di un'immigrazione tanto numericamente densa quanto professionalmente e civicamente poco qualificata, sia le genti dalle quali provengono i flussi «extracomunitari». Gli eventi degli ultimi anni sembrano aver rimesso tutto in discussione: dal bisogno d'identità e di radicamento, diciamo pure di tradizione, alle prospettive invece di costruzione di una società iperindividualistica e omologata, nella quale l'eguaglianza si realizzi anzitutto come *koiné* culturale e rifiuto della specificità; dai concetti di progresso e di sviluppo, dei quali si sono da più parti denunciati i caratteri deterministici e ideologici, sino al dibattito relativo al senso della storia e quindi alla «necessità» che strutture, processi ed eventi si propongano così come li registriamo (ed è questo che, nella crisi dello storicismo, ha inaspettatamente ricondotto forse alla ribalta i toynbeeiani meccanismi della «sfida» e della «risposta», non meno dello *Schicksal* di frobeniusiana e spengleriana memoria).

La mentalità storica occidentale maggioritaria e corrente, usa a pensar se stessa come la misura di atteggiamenti mentali normali, naturali e universali, è invece un'eccezione piuttosto che una regola. Un'identificazione assoluta con un tale modo di pensare è estremamente pericolosa; essa rischia di condurre a quel che Massimo Cacciari ha definito (ironicamente rispondendo alle ridicole identificazioni alla Ronald Reagan o alla George Bush jr di un supposto «Male assoluto» nel comunismo sovietico o nell'Islam radicale) il «Male radicale»: la convinzione cioè che alla civiltà occidentale sia intrinseca una superiorità morale che rende *tout court* universali i suoi valori e che costituisce il vero pericolo spirituale che noi stiamo correndo, ora che a quel che sembra la convinzione di una superiorità intellettuale e fisiologica d'un Occidente identificabile con una «razza superiore» (ariana, caucasica, comunque «bianca»...) è stata abbandonata e rifiutata (e c'è voluta la tragedia

del nazismo per obbligarci a esorcizzarla del tutto, per quanto essa si sia poi più volte ripresentata in vari travestimenti, sia pur in forme più circoscritte e culturalmente meno pericolose).

D'altronde, la convinzione – esplicita o strisciante che sia – di una «superiorità» occidentale è storicamente parlando decodificabile: quindi «comprensibile», nel senso etimologico del termine; se ne possono cioè comprendere le origini e le ragioni (il che non equivale minimamente – attenzione! – a giustificarle). Il punto è che nel corso degli ultimi cinque (ma, con più decisione, due) secoli il pensiero occidentale – cavalcando cannoniere, telegrafo, radio, telefono, aerei, energia nucleare, ricerca spaziale, genetica, informatica – ha imposto al mondo i suoi valori, i suoi idiomi, il suo sistema politico basato sulla dinamica d'una democrazia parlamentare (laddove sistemi ad essa alternativi e di origine sempre occidentale sembrano aver fallito) a sua volta in rapido processo di mutamento, la sua economia, la sua tecnologia, il suo *way of life*. Tutto ciò ha determinato un paradosso storico-antropologico: tra le culture, l'occidentale è la sola che non proponga se stessa come centrale, normativa, unica, che non pretenda di situarsi al centro del mondo, ma che anzi, con la sua stessa denominazione, scelga di identificarsi con una parte (l'Occidente, appunto). Né è un caso, infatti, che dimensioni culturalmente parlando tipiche dell'Occidente siano, appunto, il concetto di tolleranza e l'antropologia culturale intesa appunto come «scienza dell'Altro». Solo che quella occidentale è anche l'unica cultura che, nella pratica, sia riuscita a imporre – con una forza che sarebbe roseo eufemismo definire solo «della ragione» – se stessa alle altre in modo sistematico, insieme con l'idea di un senso della storia universale che coincidesse con una pluralità di dinamiche tutte però convergenti nell'accettazione, da parte delle altre culture, della nostra. Al fondo di questa contraddizione tra supposte o addirittura esibite intenzioni e realtà pratica sta probabilmente l'autentico dramma della schizofrenia di quella che definiamo civiltà occidentale: la sua *Weltanschauung* fondata sulla dignità e la libertà della persona umana, sulla tolleranza, sui diritti dell'uomo, sulla ricerca della felicità, e la sua prassi politica, economico-finanziaria e tecnologica radicata invece nei principi della

produzione, del consumo, del profitto e in ultima analisi su una dura e illimitata volontà di potenza. Massimo Fini (2003) ha riassunto tale schizofrenica contraddizione in una forse estrema, però felice formula: al contrario del Mefistofele del goethiano *Faust*, l'Occidente si presenta come una forza che vuole eternamente il bene e opera eternamente il male.

Ma che cos'è, insomma, l'Occidente?

È problematico sostenere l'esistenza effettiva di un'identità «occidentale», proporre l'alterità o la complementarità rispetto a una «orientale» e magari identificare sia pur più o meno imperfettamente il concetto di Europa con quello di Occidente e pretendere quindi che esso possa definirsi unicamente nel confronto-scontro con «l'Oriente», come invece con disinvoltura si tende a fare specie nei Paesi della cosiddetta Europa occidentale: espressione essa stessa d'altronde abbastanza vaga, resa chiara e perentoria (e fornita dunque di una sua ingannevole «realtà», non corrispondente ad alcun oggetto concreto) solo in seguito e a causa degli anni della guerra fredda e dell'affrontamento tra Paesi aderenti all'Alleanza Atlantica e Paesi stretti attorno al Patto di Varsavia.

Poche nozioni sono infatti più infide e scivolose di quella di Occidente, tanto più poi nella misura in cui essa tende ad assolutizzarsi e a metastoricizzarsi. In effetti, il concetto di Occidente è relativamente nuovo e sembra di per sé inscindibile da quello di modernità: vero è che gli si sono trovate antiche radici – coincidenti appunto con quelle dell'Europa – facendolo erede della Grecia antica in lotta contro la Persia² e di quella cristianità latino-germanica (che in differente misura e in tempi diversi fu anche celtica, slava, baltica, perfino uraloaltaica con ungari e finni) la quale però poteva dirsi «occidentale» – nozione questa che, al puro livello geografico, è, come qualunque altra del suo tipo, eminentemente relativa – in quanto istituzionalmente figlia della *pars Occidentis* dell'Impero romano, ritagliata alla fine del IV secolo da Teodosio per il figlio Onorio. Si è riusciti pertanto a enucleare un concetto in apparenza univoco di Occidente solo a patto di passar sopra alle grandi sintesi eurasiatiche e mediterranee, quali quella avviata da Alessandro Magno e che da almeno il I secolo a. C. fu

assunta a fulcro delle scelte politiche e culturali dell'Impero romano: una sintesi che preparò e rese possibile nei tre-quattro secoli successivi il trionfo in tutta l'area ellenistico-romana di una religione nata nel Vicino Oriente per quanto ormai ritrascritta largamente nei termini di una filosofia greca che aveva dal canto suo largamente attinto ai lidi dei misteri egizi, dell'astrologia caldea, della sapienza ebraica e persiana. Ma la vittoria del cristianesimo fu possibile, come ha sostenuto Arnold Toynbee (1953), in quanto «la minoranza dominante greco-romana che aveva devastato il mondo conquistandolo e saccheggiandolo e ora ne pattugliava le rovine come gendarmeria autocostruita» era ormai afflitta da inedia spirituale. Il mondo ellenistico-romano aveva bisogno di un *Sōtér*: e fu l'Oriente a procurargliene uno.

D'altro canto, se dovessimo pensare all'Europa nei termini nei quali romanticamente e neomedievalmente la pensava il Novalis, di cristianità – *Christenheit oder Europa* – non potremmo se non definirla quale sintesi, col e nel cristianesimo, dell'Occidente greco-romano e dell'Oriente ebraico-ellenistico. Ma quello stesso Occidente greco-romano era ormai esso stesso, almeno a partire dal II secolo a. C., strettamente connesso con un Oriente che la grande avventura di Alessandro Magno aveva profondamente ridefinito. La storia politica, sociale e culturale dell'Impero romano è scandita si può dire fino alla riforma teodosiana – e Teodosio, ricordiamolo, è lo stesso che ha diviso amministrativamente l'Impero e che ha imposto la cristiana quale «religione di Stato» – dalla rivalità tra i conservatori aristocratici legati ai prischi costumi romani e i plebei (e plebeo era il nerbo dell'esercito legionario) che, a loro volta egemonizzati da famiglie della grande nobiltà quali gli Scipioni e la *gens Iulia*, aspiravano invece a un equilibrio nuovo, a un mondo rinnovato nel quale *urbs* e *orbs* coincidessero e nel quale il messaggio di Alessandro Magno, che aveva fuso l'Occidente ellenico e l'Oriente egizio e persiano, si traducesse in una nuova sintesi. La linea che oppone Silla e Pompeo da una parte agli Scipioni, ai Gracchi, a Mario e a Cesare dall'altra è l'asse portante di due differenti modi di concepire la missione di Roma e l'assetto del mondo: Cesare, che ad Alessandria venera il

sepolcro di Alessandro e ne accetta l'eredità spirituale rivendicandone il disegno universalistico (e la regalità sacra degli imperatori romani sarà quella mutuata dall'Egitto e dalla Persia attraverso il modello di Alessandro, poi evoluto nel corso del II-III secolo addirittura in una sorta di monoteismo regale-solare, anch'esso ereditato dal cristianesimo), è, insieme con il Cristo che nasce – provvidenzialmente, come da Agostino in poi hanno sostenuto gli storici cristiani – pochi anni dopo *sub Augusto*, ma nell'Impero da Cesare fondato (e adempiendo, sempre secondo gli storici cristiani, la profezia virgiliana), l'asse della storia attorno alla quale danzano i secoli; la *Constitutio Antoniniana*, con la quale all'alba del III secolo d. C. Caracalla concede la cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'Impero – un Impero circummediterraneo che dall'Atlantico giunge all'Eufrate e dal Reno e dal Danubio si estende fino all'Alto Nilo e all'Atlante – segna la cancellazione della dicotomia tra Oriente e Occidente in un immenso abbraccio, anche se le due categorie opposte e/o complementari risorgeranno subito dopo, ma con differente accezione, nelle scelte amministrative teodosiane.³ D'altro canto, non c'è dubbio che la cultura radicata negli ambienti aristocratici e repubblicani del conservatorismo proprio della classe senatoria romana elaborò dal canto suo la contrapposizione tra Roma (collegata, dopo un'iniziale resistenza, alla Grecia) e la «barbarie», quindi fra Occidente e Oriente: e lo si vide a proposito della propaganda successiva alla battaglia di Azio del 31 a. C., presentata come una vittoria di quello su questo. Augusto riprendeva, contro Antonio deciso sostenitore della linea di Cesare, quella ch'era stata propria di Silla e di Pompeo. La divisione amministrativa teodosiana ricalcava questa dicotomia, sia pur senza introdurre elementi d'opposizione: che si sarebbero comunque più tardi affermati.

All'indomani della prima crociata un chierico francosettentrionale che della santa impresa era stato uno dei cronisti più fedeli e intelligenti e che aveva deciso d'installarsi nelle terre conquistate di fresco, Fulcherio di Chartres, osservava: «Ormai noi altri, che un tempo eravamo occidentali, siamo divenuti orientali. Perché dovremmo tornare in Occidente, dal momento che abbiamo trovato qui un tale Oriente?». È evidente che Fulcherio usava le vecchie

categorie amministrative teodosiane e che il suo «Oriente» era ancora, essenzialmente, la *pars Orientis* già assegnata all'imperatore Arcadio, quella ancora al suo tempo governata dal *basileús tōn Rōmaíōn* che era, in quel momento, Alessio I Comneno. Ma è non meno chiaro, al tempo stesso, che i termini «Oriente» e «Occidente», «orientale» e «occidentale» acquistavano, nelle sue stesse parole, un senso e quasi un sapore nuovo, al quale non era estranea la consapevolezza del confronto con il mondo musulmano. Nell'affermarsi di molti luoghi comuni e atteggiamenti mentali antibizantini nel mondo «franco» tra XI e XII secolo, come vediamo in alcuni cronisti delle crociate, cresce e si afferma il sentimento di opposizione Occidente-Oriente, che si presenterà con virulenza all'atto della quarta crociata.

Ma verso la metà del Duecento le conquiste eurasiatiche dei tartari parvero aprire agli europei il mondo dell'Asia, ben presto però richiuso su se stesso con il frammentarsi dell'Impero mongolo. Sbarrata la via di terra, restava quella oceanica: molti decenni di tentativi portoghesi da un lato, una casuale scoperta compiuta dall'altro grazie a un marinaio che al servizio dei re cattolici di Castiglia e di Aragona cercava un passaggio a ovest per l'Asia, squadernarono d'un tratto dinanzi agli europei una realtà nuova che né Aristotele, né Tolomeo avevano supposto. La Terra era molto più grande di quanto non si fosse mai creduto: eppure, ciononostante, quella medesima Terra che per millenni era stata creduta più piccola e che pur nessuno aveva osato correre in lungo e in largo, ora che si era rivelata più grande fu percorsa e frugata quasi da cima a fondo nel giro di pochi decenni. Era la fine della cultura fondata sulle *auctoritates*, poiché nessun *auctor* aveva mai supposto quella realtà che solo l'esperienza poneva adesso alla portata degli europei. Una sola eccezione si era disposti a fare: la Bibbia, che non poteva aver mentito ma che doveva essere stata mal interpretata. Ecco perché il Cinquecento è pieno di studiosi che identificano in angoli del Nuovo Mondo i favolosi Paesi biblici di Punt e di Ofir e che si sforzano di scorgere negli indios la «tribù perduta» d'Israele. Dopo le scoperte geografiche, l'esperienza – fino ad allora considerata testimone infido e consigliere poco attendibile – diveniva la via regia alla conoscenza. Senza Colombo non si capisce Galileo.

Frattanto l'Europa aveva già ricevuto una definizione in contrapposizione all'Asia, come sinonimo di cristianità avversa all'Islam. Ciò era accaduto al tempo della caduta di Costantinopoli in mano ai turchi: e ben lo si vede in Enea Silvio Piccolomini. Divenuto papa col nome di Pio II, egli elaborò una tesi delle conseguenze della quale forse, sulle prime, né egli né i suoi contemporanei erano consapevoli. L'Europa era propriamente la sede – *patria* e *domus* – della cristianità, identificabile con la *christiana religio*, e pertanto si poteva stimare cristiano chiunque fosse ritenuto europeo. Enea Silvio l'aveva già dichiarato nella Prefazione alla *Historia de Europa*. La recita dell'*Angelus*, che era già imposta da papa Callisto III a tutti i cristiani per implorare soccorso contro il pericolo turco, appare in questo quadro come un ulteriore segno d'identità fra *Christenheit* ed *Europa*. Un'identità nella quale tuttavia l'Europa stava per così dire assorbendo la cristianità, preparando la crociata ad assumere un nuovo, diverso ruolo all'interno dell'incipiente processo di secolarizzazione della cultura occidentale.

Con le grandi scoperte geografiche e l'espandersi dell'Europa latino-germanica (ormai del resto lacerata dalla Riforma e priva di quell'unità che l'aveva caratterizzata durante il Medioevo e quindi non più definibile in quanto «cristianità latina») si proponeva definitivamente come quell'Occidente che i greci (la cultura dei quali è avvertita ormai la radice profonda di quella europea moderna) avevano fondato e preconizzato, ma che non si era davvero mai tradotto in una realtà definibile: nasceva allora – l'ha definito bene Carl Schmitt – quell'Occidente sentito come complesso di terra e di mare, come Impero policentrico e dislocato tenuto insieme tuttavia da una comune *Weltanschauung* economico-politica, quella di un'«economia-mondo», l'egemonia all'interno della quale è tuttavia contesa; mentre il permanere di una fede cristiana in vario modo sostenuta dalle Chiese storiche, nessuna delle quali rinuncia al suo ecumenismo ma ciascuna delle quali ha un suo ruolo di fronte allo Stato o agli Stati, al popolo o ai popoli che ad essa più o meno ampiamente si riferiscono, gli offre il movente nobile (non vogliamo dir l'alibi: anche perché siamo convinti che alibi non fosse) di quell'evangelizzazione che non a caso, nel corso del Duecento, si era

concretizzata nella prassi missionaria originariamente ispirata a Francesco d'Assisi.

Nell'accezione moderna la parola «Occidente» rinvia quindi a nuovi contenuti: essi nascono allorché con le grandi scoperte geografiche dei secoli XV e XVI l'asse politico, economico e culturale europeo, già mediterraneo, si sposta sulle rive dell'Oceano Atlantico, mentre l'affermazione dello Stato assoluto apre la strada alla secolarizzazione, l'economia-mondo inaugura il capitalismo moderno (e, con esso, il cosiddetto «scambio asimmetrico») e già si prepara la grande rivoluzione tecnico-scientifica del XVII secolo. Senza dubbio l'Occidente elabora, con Locke, l'idea di tolleranza; e di lì a poco scoprirà, con i fondamenti del pensiero antropologico, anche la «ragione dell'Altro», e accetterà – unica forse tra le civiltà umane – di non pensare più a se stesso come al centro del mondo. È non meno vero che, con la cultura orientalistica ed esotistica, gli occidentali – pur riprendendo un atteggiamento d'interesse e di fascinazione per il Diverso (e il Meraviglioso) che era registrabile nella cultura antica fino dal grande romanzo egizio prima, ellenistico poi – scopriranno di non poter più fare a meno, nel loro immaginario, del fascino dell'Oriente: anzi, degli «Orienti»: l'arabo, il turco, il persiano, l'indiano, il centroasiatico, in un senso molto particolare – o in più sensi molto particolari – l'ebraico (Pinto 2004, pp. 203-04), il cinese, il giapponese, il sudorientale asiatico...⁴ Ma vero è altresì che, nel contempo, esso elaborerà con il colonialismo – anche in ciò unico tra le civiltà umane – un colossale sistema di sfruttamento delle risorse di tutto il mondo a suo esclusivo vantaggio.

V'è di più: dal momento che l'idea contemporanea di Occidente – nella quale secondo alcuni l'Europa sarebbe inclusa, con un ruolo coprotagonistico, in un tutto omogeneo e interatlantico insieme con Stati Uniti e Canada – è nata al contrario, nella sua accezione ormai ordinaria, dal pensiero politico statunitense su una linea tesa da Jefferson a Monroe proprio per differenziarsi dall'Europa; anzi, addirittura contro l'Europa, avvertita come la patria del vecchio, della stratificazione sociale, della cristallizzazione oppressiva delle forme culturali, mentre l'America sarebbe la terra del nuovo e della libertà

(Gobbi 2002); l'America che, fin dalla Costituzione degli Stati Uniti, ha annunciato che fine e diritto dell'uomo sono la ricerca della felicità su questa terra.

Eppure non si è ancora esaurito, anzi subisce periodici per quanto confusi momenti di ringiovanimento, il vecchio atteggiamento culturale e mentale – caro ai teorici primonovecenteschi della Mitteleuropa – secondo il quale la dinamica morfologica della storia si addensa attorno a un nucleo macrostorico-metastorico costituito dal «necessario», «insopprimibile» scontro geostorico tra Occidente e Oriente. Espressioni successive di esso sarebbero state le guerre greco-persiane, quindi le contese tra romani e parti, poi quelle tra sasanidi e bizantini, e ancora l'offensiva musulmana dei secoli VII-X fino al Maghreb e alla Spagna, e poi la Reconquista e le crociate, e successivamente la tensione tra l'Europa moderna e l'Impero ottomano, e in seguito l'affermazione colonialistica delle potenze europee in Asia, quindi la guerra fredda che secondo alcuni si potrebbe considerare la terza guerra mondiale, infine oggi quella che l'amministrazione Bush ha definito dopo l'11 settembre 2001 la *war against terror* e che qualcuno ha proposto di considerare la quarta guerra mondiale. Il ritorno dell'espansione islamica e l'esordio delle neoideologie legate al cosiddetto «fondamentalismo islamico» e quindi al terrorismo che di alcuni ambienti di esso sarebbe il braccio armato verrebbe in tale ottica a proporsi come l'ultima forma di una plurisecolare secolare contesa iniziata con le guerre tra greci e persiani.

È logico che, da questo punto di vista, le offensive orientali siano regolarmente intese come assalti barbarici alla roccaforte della civiltà e le controffensive occidentali come risposte della civiltà stessa. E allora il punto di non-ritorno, il *tournant* che rende al tempo stesso irreversibile la vittoria dell'Occidente e inauspicabile un suo indietreggiare (poiché la diffusione del progresso e della civiltà resta, kiplinghianamente, «il fardello dell'uomo bianco»), è quello del progressivo affermarsi dell'Occidente con le scoperte geografiche, con il colonialismo e infine con la sfida lanciata al resto del mondo attraverso l'imposizione del suo *way of life* e delle sue categorie morali, politiche, esistenziali nonché del suo sistema di produzione e di

gestione delle ricchezze. Ma questo Occidente corrisponde ormai a un concetto che in apparenza è antico mentre in realtà è nuovo e funzionale agli eventi della prima metà del Novecento, quello di civiltà occidentale.

Sappiamo bene che è impossibile enucleare le scelte dell'epoca eroica dell'espansione occidentale, il XVI-XVIII secolo – con le sue realizzazioni e i suoi misfatti – dalla religione stessa dell'Occidente, dal cristianesimo cattolico o riformato che fosse: del resto l'espansione missionaria accompagnò il movimento coloniale, ne fu testimone e in un certo senso funzionale, per quanto molti dei suoi protagonisti si trovassero spesso in rotta di collisione con i metodi e i caratteri dello sfruttamento coloniale (bastino a ricordarlo episodi come quello, glorioso, delle *reducciones* della Compagnia di Gesù tra i guaraní o come la lotta senza quartiere dei missionari cattolici e protestanti contro lo schiavismo). D'altronde, nella giustificazione di uno sfruttamento coloniale che pur si cercava da più parti e in molti modi di rendere più umano,⁵ la religione ebbe un ruolo pretestuosamente celebrato forse, ma certo importante.

Questo Occidente missionario e colonialista, umanitario e imperiale, sentimentale e sfruttatore, filantropico e tirannico, fiero di sé ma al tempo stesso innamorato esotisticamente delle terre che andava depredando e dei popoli che andava sottomettendo, l'Occidente del kiplinghiano «fardello dell'uomo bianco» ha radici senza dubbio antiche e medievali ma è al tempo stesso primariamente e indissolubilmente legato agli Stati assoluti – i quali avevano battuto un ben differente modello di sviluppo della modernità, quello rappresentato dalla monarchia di Spagna che avrebbe potuto essere loro alternativo (poiché la storia, come dice David S. Landes, non solo *si può*, ma *si deve* scrivere al condizionale) – e alla loro figlia in parte ribelle ma anche primo-genita, la democrazia parlamentare; esso è impensabile senza il lievito utopico che lo anima (si pensi a Thomas Moore e a Francis Bacon) e senza il mito della perfettibilità umana immanentisticamente intesa, del progresso e al tempo stesso del recupero dell'intatta ingenuità perduta (buoni selvaggi e isole vergini, Rousseau e Bernardin de Saint-Pierre). L'Occidente è l'Europa occidentale ancora cristiana protesa sull'Atlantico e sul Pacifico, l'Europa à

tête anglaise che avrebbe di lì a poco generato la sua figlia ed erede, l'America degli Stati Uniti; l'Occidente è – direbbe Carl Schmitt – il dominio del mare.

Per questo l'Occidente – come espressione politico-culturale –, a onta delle sue lontane radici, non si può intendere in quanto concetto se lo si scinde da quello di modernità; mentre, per contro, l'identità imperfetta ancor oggi da qualcuno sostenuta o perlomeno accettata fra Occidente ed Europa va mutandosi – con il divaricarsi dinamico e concettuale dei due termini – in una inidentità imperfetta. In effetti, se l'Europa-Occidente era la Grande Sera Senza Tramonto dell'avventura della civiltà umana, come la vedeva Hegel, mentre gli intellettuali statunitensi dell'Ottocento vedevano piuttosto nel loro Paese l'Occidente della Libertà contrapposto a un'Europa delle monarchie e dei sistemi autoritari, va detto che dopo il 1945 il bipolarismo del «sistema di Yalta», proponendo una divisione dell'ecumene in un «mondo libero» a ovest e in un «mondo socialista» a est secondo una linea di frontiera che, corrispondendo con la cosiddetta «Cortina di Ferro», tagliava in due proprio l'Europa e praticamente ne cancellava non solo la pur policentrica unità (l'Europa-Arcipelago, così definita da Cacciari) ma addirittura la stessa prospettiva d'esistenza politica; e che la battaglia per l'unità dell'Europa, per quanto non abbia ancora condotto a risultati soddisfacenti,⁶ evidenzia oggi una posta in palio l'oggetto della quale è ancora da decidere. Occidente atlantocentrico costituito da un'area transatlantica statunitense-canadese (con la problematica appendice latino-americana) e una cisatlantica europea, soluzione prossima alla *magna Europa* prospettata da alcuni intellettuali conservatori statunitensi⁷ e coerente con il processo di americanizzazione culturale e pratico-materiale-esistenziale dell'Europa occidentale, oppure nuovo Occidente americo-australiano-giapponese distinto – anche se non contrapposto – da un'Europa cerniera tra esso e i mondi asiatico e mediterraneo?

Ancor oggi, non è raro imbattersi in sostanziosi residui dell'antica convinzione che la civiltà occidentale si sia sparsa in e imposta a tutto il mondo grazie alla superiorità del Vangelo sugli altri culti e le altre fedi, o

all'eccellenza della filosofia nata nella Grecia di Platone su qualunque altra forma di pensiero, o alla forza intellettuale e spirituale frutto dell'umanesimo e dell'Illuminismo,⁸ o alla democrazia parlamentare quale «migliore dei sistemi politici possibili», anziché grazie alla sua tecnologia e quindi, in ultima analisi, alla sua forza (e alla volontà di potenza che la dispiegava, la sosteneva, la legittimava):⁹ a quelle «vele» e a quei «cannoni» dei quali Carlo Maria Cipolla (1965), in un libro bellissimo, ha dimostrato consistere la vera, forse la sola – ma fondamentale – superiorità dell'Occidente sul resto del mondo.

A sua volta, l'Oriente – un Oriente d'altronde che, se si vuol uscire dall'ambiguità, si può definire solo dinamicamente, rifuggendo da generalizzazioni (quindi pensandolo a sua volta al plurale) – ha reagito rispondendo in vario modo: ora chiudendosi o tentando di chiudersi nelle sue tradizioni, ora cercando di aprirsi in un modo o nell'altro alla cultura dominante e di padroneggiarne in qualche misura carattere ed effetti; magari tentando di «catturarne» gli elementi politici o scientifico-tecnologici, ritenuti importanti per saldare il conto di un ritardo storico o di quello che come tale al confronto si prospettava, salvando tuttavia strati e livelli di pensiero e di vita tradizionali più profondi. E quello che – in tempi diversi, a differenti livelli di volontà «occidentalizzatrice», con esiti eterogenei – è stato attuato o comunque tentato nella Russia di Pietro il Grande, nel Giappone dell'epoca Meiji, nella Turchia di Mustafà Kemal, nella Cina del Kuomintang, nell'Iran di Muhammad Reza Pahlavi, in qualche misura anche nei regimi arabi cosiddetti «laici» o nazional-progressisti. La scoperta, per esempio, dell'idea di patria e del concetto di autogoverno nazionale (concetto «occidentale» se mai ve ne fu uno, paradossalmente raggiunto dallo stesso Mahatma Gandhi proprio nel momento in cui egli maturava l'intento di salvaguardare le caratteristiche culturali e spirituali della sua gente contro l'occidentalizzazione britannica) è stata una delle caratteristiche più forti di questa risposta dell'Oriente all'Occidente; che è altresì, al tempo stesso, una prova della progressiva occidentalizzazione dell'Oriente stesso. E occidentalizzazione significa modernità. Oggi, nei Paesi musulmani, è

vivissimo l'articolato – e non di rado accanito – dibattito tra chi vorrebbe «modernizzare l'Islam» e chi, invece, «islamizzare la modernità»: che sono entrambe molto di più che pure formule propagandistiche.

Ma questi valori «occidentali» erano e sono poi anche europei, e in che misura? Europa e Occidente sono state a lungo parole avvertite come sinonimiche; lo sono ancora? Riprendiamo sotto un altro punto di vista questo argomento, al quale abbiamo già alluso brevemente. In un interessante dibattito a distanza tra Ernst Jünger e Carl Schmitt, avviato dalla pubblicazione del saggio jungheriano *Il nodo di Gordio* (1953) e da noi più volte e in vario modo richiamato, è forse disincantata una realtà effettiva ed evidente, che tuttavia la consuetudine e la rete delle parole che imprigiona le cose impediva di scorgere con la dovuta chiarezza: il fatto che l'Europa odierna appare quasi vanificata in un confronto tra Oriente e Occidente, anche se poi ambigualmente riemerge quando si sostiene che tale confronto, ormai, ha ceduto il passo a un altro, quello tra Settentrione e Meridione del mondo. Ma l'equatore è davvero una linea divisoria anche in termini di cultura e di economia – e di potere – più netta del meridiano atlantico che separa il continente europeo da quello americano? Si direbbe di no, a giudicare dal fatto che negli Stati Uniti vengono ormai da decenni pubblicati atlanti nei quali il centro del mondo – tradizionalmente posto finora, nei mappamondi, nell'Altantico – è rappresentato dal Pacifico, attorno al quale si assiepano le terre «estremo-occidentali» dell'America, dell'Australia e del Giappone, mentre l'Eurasia figura lontana, periferica, schiacciata alle pareti laterali della proiezione ovale.

Che cosa distingueva l'Oriente dall'Occidente, secondo Jünger? La sua risposta era straordinariamente consona a quella fornita nei *Persiani* di Eschilo a proposito della contrapposizione tra Persia e Grecia. Da una parte l'arcano, il magico, il sacrale; dall'altra la libertà, la circolazione delle idee, la mobilità. Alla tesi strutturale di Jünger rispondeva Schmitt proponendo invece una contrapposizione dialettica tra l'Occidente come emisfero coperto di oceani e l'Oriente come compatta massa territoriale: il che riassorbirebbe l'Europa nell'Eurasia. Ma allora l'eclisse dell'Europa si sarebbe avviata

appunto mezzo millennio fa, con l'inizio della sua irradiazione in tutte le parti del mondo; e a un'Eurasia madre di tutti i miti e di tutti i culti l'Occidente avrebbe risposto con il colonialismo, la tecnologia, la secolarizzazione. Se in tutto ciò potessimo individuare qualche elemento di vero, l'attuale vera o supposta tensione tra Islam e Occidente, come vorrebbero farci credere i sostenitori della tesi dello «scontro di civiltà» – o la realtà, come l'autore di queste pagine sostiene, di una guerra senza quartiere tra il sistema delle multinazionali che intendono egemonizzare il mondo e i governi che le sostengono e che ne sono comitato d'affari da una parte, e alcuni gruppi di politici-affaristi-tecnocrati decisi a contender loro il potere mondiale e che hanno individuato nella neoideologia della lotta dell'Islam contro l'Occidente l'idea-forza attorno alla quale catalizzare la rabbia e la disperazione di genti che si sentono frustrate e disperate dall'altra (Cardini 2003) – non riguarderebbe, in fondo, l'Europa: sennonché l'Islam radicale affermatosi a partire dalla fine degli anni ottanta e divenuto più virulento dalla metà circa degli anni novanta del XX secolo – e già l'irradiato anche in America e in Oceania – è poco disposto a distinguere sia tra Europa e Occidente, sia tra Occidente e cristianità.

L'Occidente non è categoria in alcun modo corrispondente, pertanto, a qualcosa di assoluto e di statico; non è neppure un'identità reale, che a un certo punto della nostra storia sia stata obiettivamente «scoperta» da qualcuno; è stato, appunto, soggettivamente «inventato», cioè elaborato nel tempo e passato attraverso una serie di spostamenti e di modificazioni di senso.

Non ho intenzione di esporre qui *in extenso* le fasi di questo processo: che del resto – appunto – non era né «naturale» né «necessario», bensì è stato il prodotto dell'incontro tra le scelte di gruppi e ambienti umani, i condizionamenti posti dal peso del passato e dell'ambiente e l'imponderabile dell'emergenza. Mi limito a ricordare, riprendendo anche una raccolta di saggi già edita (Cardini 2004), come il mondo medievale – per il quale l'Altro era essenzialmente il «barbaro» sotto il profilo religioso, vale a dire il non partecipe della *civitas Dei* («la Roma onde Cristo è romano»),

quindi essenzialmente il non credente, l'infedele: ed ebrei nonché musulmani erano tali solo in senso relativo –, abituato a misurarsi con «pagani» che appartenevano o al passato o alle aree marginali di un'ecumene ancora mediterraneocentrica (e le esperienze due-primotrecentesche avevano solo in parte rimosso questa condizione), abbia per lunghi secoli immaginato incontri con tipi di Altro che risiedevano soprattutto nell'immaginario e che si risolvevano sovente negli ambiti del fantastico e dell'onirico: prima d'incontrare, infine, il vero è proprio Altro in popoli inimmaginabili alla luce della Bibbia e degli *auctores* greci e latini, e adeguarsi in mezzo a molti traumi a questo inatteso incontro. Non senza tuttavia aver cercato a lungo di convincersi che l'Altro, in realtà, tale non era: e perché mai, altrimenti, gli abitanti del Nuovo Mondo avrebbero dovuto continuare a chiamarsi, nel linguaggio corrente, con lo stesso nome con cui si chiamavano quelli dell'India? E perché mai, altrimenti, le nuove plaghe del mondo da poco scoperto si sarebbero dovute chiamare spesso con nomi antichi, magari preceduti dal rassicurante e paradossale aggettivo «nuovo/-a»? Si normalizzavano le nuove cognizioni frutto dell'esperienza alla luce della vecchia *imago mundi* che l'esperienza aveva costretto a dichiararsi desueta, in attesa di una nuova *imago mundi* che ristabilisse le cose e che fornisse nuova stabilità, nuova sicurezza. Ma l'età organica dell'Europa cristiana era finita per sempre: l'Occidente nasceva nell'universo copernicanamente aperto a tutte le possibilità, infinito, pronto a piegarsi alla volontà dei migliori (e i calvinisti vi avrebbero cercato, dalle coste orientali del Nordamerica all'Africa meridionale alle isole delle Indie orientali, il segno della loro elezione) ma al tempo stesso tragicamente privo di una fine e di un fine. Il concetto di Occidente, inscindibile da quello di modernità, lo è anche da quello di desacralizzazione. Al pari – e non a caso – del mago di Tommaso Campanella, l'uomo moderno è solo al mondo, forte soltanto della sua scienza e della sua volontà: e sulla pagina del suo destino – una pagina vuota – può scrivere quello che vuole. Ma solo a patto di riuscire a farlo.

Riflettere sulla stessa storia semantica del concetto d'Occidente è a questo punto necessario. Abbiamo visto che il mondo romano e medievale ha a lungo

conservato un'accezione di tale termine come strettamente legato alla storia istituzionale dell'Impero romano e alla cristianità; e che solo con la rottura dei compartimenti stagni che separavano le varie civiltà umane e l'avvio dell'«economia-mondo», a partire dal XVI secolo, l'Europa si dilatò oltre i suoi confini creando altre «Europe» al di là di essa e proponendosi come Occidente. Ma questa identità dei concetti di Europa e di Occidente (non a caso contestata proprio all'interno dell'élite statunitense del XIX secolo), veniva negata e sostituita da una realtà storica proprio all'indomani della prima guerra mondiale. Le guerre dell'Ottocento – una in particolare, quella franco-prussiana del 1870 – sono state il preludio del suicidio dell'Europa verificatosi con la «guerra civile europea», la nuova guerra dei Trent'anni durata dal 1914 al 1945 e conclusasi con il brigantaggio di Yalta, i protagonisti del quale, Roosevelt e Stalin, erano del tutto d'accordo nel voler cancellare l'Europa dalla carta geografica del mondo. E difatti la Cortina di Ferro e la distinzione, che da allora divenne normale, tra un «Mondo Libero» occidentale e un «Mondo Socialista» orientale erano, appunto, funzionali alla sparizione dell'Europa.

L'Occidente del quale tra il 1918 e il 1923 Oswald Spengler proclamava il «tramonto» nei due volumi del suo capolavoro corrispondeva alla «cultura faustiana» dell'Europa. Ma bisogna ricordare che, intanto, nasceva un nuovo vero e proprio concetto di «civiltà occidentale», al quale noi pensiamo sempre come a qualcosa di lontanissima, antica origine (gli attribuiamo di solito radici elleniche) mentre, in realtà, si tratta di qualcosa di molto recente. Si tratta di un'idea nata negli Stati Uniti con un corso didattico della Columbia University, denominato appunto *Western Civilization*. La tesi sottostante a questa definizione corrisponde al disegno di un processo evolutivo di una civiltà che dalla Grecia classica attraverso l'Europa rinascimentale giungerebbe al ruolo odierno degli Stati Uniti: ultimo anello di una catena concettuale che ingloba sì la storia dell'Europa moderna, ma che si fa al tempo stesso erede d'un pensiero statunitense ottocentesco che guardava all'America come alla patria delle libertà e all'Europa come al luogo nel quale sussistevano i vecchi regimi autoritari.¹⁰ Il congresso dell'American

Historical Association del 1949, svoltosi in una chiave rigorosamente anticomunista con protagonisti come Conyers Read e George Mosse, suggerì un percorso di sintesi secondo il quale le esigenze di verità e di libertà, ambito traguardo del genere umano, si sarebbero allora incarnate nella democrazia statunitense, baluardo contro qualunque dogmatismo (quello cattolico compreso) e qualunque dittatura.

Questa «civiltà occidentale» ha riassorbito, per così dire, l'Europa (qualche studioso americano ha parlato della *magna Europa* americo-europea a cavallo dell'Atlantico). Al tempo stesso, noi europei stentiamo a crearci una nostra credibile identità che, tra l'altro, ci rimetta al passo con i Paesi orientali entrati nella Comunità allargata dai quindici ai venticinque.

Avviato da Aristotele, da Plinio, da Tolomeo e dalla volontà cristiana di far conoscere il Vangelo a tutti i popoli, il nostro cammino approda alla faustiana volontà di potenza, ma anche di conoscenza e di piacere (di felicità?) che caratterizza l'individualismo occidentale: una volontà da mezzo millennio oscillante tra la contemplazione nichilistica di se stessa e l'aspirazione a fondare un'etica nuova autonoma rispetto ai valori tradizionali ma sottratta alla corrosione d'una critica attivata sulla base dei presupposti concettuali che essa stessa riconosce. Come Faust, l'Occidente aspira a fermare per sempre l'istante perfetto che corre via, ma sa di non poter rinunciare alla dinamica dello scorrere del tempo, pena la rinuncia alla sua essenza e la vanificazione degli sforzi da esso messi in atto per liberarsi dall'eterno e dal mito.

Risorsa estrema, ancorché marginale: il disincanto del mito altrui presentato come gradino ultimo e risolutivo del relativismo occidentale e del suo connaturato rispetto per la culture «altre». E la riduzione del mito altrui a variabile fenomenica – una tra le tante – da inserire in una tavola d'infinite variabili: al fine di dimostrare implicitamente l'omogeneità se non l'omologabilità di tutte le tradizioni e facilitare in tal modo il passo successivo alla loro riduzione a oggetto di studio, quello della loro museificazione come momento transitorio e superabile nella necessaria *reductio* della storia dell'umanità e delle sue molte culture all'occidentalizzazione sino al traguardo di un progressismo e di un

individualismo che nella realtà pratica non si è affatto disposti a mettere in discussione, e che anzi si cerca di tradurre nei termini di una nuova etica. È questa la sostanza del «pensiero unico» che conduce all'omologazione delle culture. È questo l'oggetto nascosto che rende pesante «il fardello dell'uomo bianco», tanto simile al fagotto del ladro. Mentre da una parte la cultura che solitamente, nel nostro linguaggio ordinario, siamo abituati a definire «diffusa», parla con sicurezza di una «civiltà occidentale» come se essa fosse un oggetto solidamente e concretamente definito, dall'altra noi assistiamo a un suo diffondersi e per così dire disciogliersi nei modi di pensiero, negli atteggiamenti, nel mondializzato *way of life* dei ceti dirigenti e di quelli esecutivi di tutto il mondo, mentre quelli subalterni restano più legati alle loro rispettive «culture di nicchia», alla dimensione localistica. Quella che definiamo «civiltà occidentale» è divenuta la *koiné diálektos* culturale del mondo vista dal punto di vista di coloro che lo possiedono e che sono chiamati a partecipare in qualche modo a questo possesso: molto meno da quello di quanti (in realtà i quattro quinti del genere umano) sopportano il peso di questa egemonia, ne fanno sotto tutti i punti di vista le spese e del resto vorrebbero per molti versi goderne almeno le briciole e i brandelli (Warnier 1999; Mattelart 2007). È in atto, nella nuova estrema destra liberal-liberista statunitense che sta radicandosi anche in Europa, un serrato tentativo di presentare la «civiltà occidentale» come un dato obiettivo dotato di una sua identità, che sarebbe fondata sulla libertà individuale, sui diritti naturali dell'uomo, sulla democrazia rappresentativa intesa non solo come metodo di selezione delle élite e come sistema istituzionale, ma anche e soprattutto come *Weltanschauung*: e che in quanto tale sarebbe «l'unica» (?) ad aver mai espresso, nella storia, «valori universali». Dietro questa intransigente e autoreferenziale formula, si cela un'unica vera certezza identificabile con la volontà di mantenere un'egemonia acquisita: gli ambienti che controllano il mondo e che vivono e pensano «all'occidentale» (anche quando, come nel caso di molti dirigenti del mondo arabo, africano, asiatico ecc., conservano a uso interno taluni atteggiamenti tradizionali e consuetudinari delle loro civiltà di provenienza), e che interpretano la loro egemonia come prova della loro

superiorità, sono ben decisi a mantenerla senza metterla in discussione. Questo è il *dark side* d'una pretesa certezza storica ed etica affrontata – ciò è ormai evidente – con precisa volontà mitopoietica: fare della «civiltà dell'Occidente» un mito etico-politico, un assioma indiscutibile che serva da fondamento per un'ideologia della superiorità che affida alla tecnica, alla finanza, al profitto, al rapporto tra produzione e consumo (dove ormai il secondo ha come scopo lo sviluppo della prima e non più viceversa, com'era in tutte le altre culture e com'è stato anche in quella nostra, almeno fino ai secoli XIII-XVI) e all'ordine «democratico» assicurato dalla Superpotenza – o dal «concerto» multilaterale delle potenze, ora che gli USA, dopo la disastrosa esperienza dell'era Bush jr, sembrano aver fatto (anche in quanto pressati da difficoltà interne) un passo indietro – quel ruolo giustificativo che, nei sistemi politici ormai passati e desueti era affidato alla nazione, alla razza, alla classe (Bessis 2003).

D'altra parte, tutto ciò ha un costo e nasconde un pericolo, entrambi estremi. L'Occidente-modernità si è affermato progressivamente negando che il cosmo e la vita umana avessero un senso trascendente: è stato questo il prezzo, ma anche questa la sostanza del «processo di laicizzazione» snodatosi attraverso la Riforma protestante, la rivoluzione scientifico-filosofica cinque-seicentesca e le rivoluzioni politiche e sociali dei secoli XVII-XX. Negare un senso trascendente al cosmo e alla vita umana (della quale tuttavia progressivamente si affermava il valore primario e supremo) poteva essere plausibile solo a patto di mantenere e tutelare un senso normativo, quindi una ragione immanente, alla storia. Alla fine del Novecento, tuttavia, anche quest'ultimo tabù è caduto con la fine delle ideologie (pur ammesso che esse non siano immediatamente risorte, come sembrerebbe di capire invece qualora si osservino le varie forme assunte dai fondamentalismi: che si sono affermati nel mondo musulmano, in quello ebraico, in quello cristiano, in quello laicistico occidentale, negli ambienti neoconservatori statunitensi). Una nuova crisi si è così aperta. «Liberi» dai condizionamenti derivati dall'accettazione di un senso da conferire all'universo, alla vita, alla storia, gli occidentali sono d'altronde costretti alla navigazione in un mare aperto, ma

anche in una notte senza stelle; fieri della loro condizione di assoluta libertà, si accorgono tuttavia di aver comunque bisogno di punti di riferimento. Nascono nuovi culti, nuove ideologie, nuovi miti; oppure si assolutizzano il progresso, il benessere, il successo, la ricchezza, la produzione, il consumo, il profitto, l'interesse, riassunti tutti in un culto per il valore assoluto e primario della vita umana (in realtà, di quella degli ambienti e delle società privilegiate) e della libertà della persona umana (in verità, dell'individuo) che ci si accinge a difendere a ogni costo contro nemici metafisici e «Stati-canaglia» (sentiti come Mali assoluti) che è sempre più necessario identificare, e senza l'identificazione dei quali l'affermazione dell'eccellenza dell'Occidente apparirebbe priva di senso. A questo punto è, ora, la nostra notte.

Tertium datur?
Europa e Occidente nell'era globale¹
Giacomo Marramao

No man is an Iland, intire of itselſe; every man is a peece of the Continent, a part of the maine; if a Clod bee washed away by the Sea, Europe is the leſſe, as well as if a Promontorie were, as well as if a Mannor of thy friends or of thine owne were; any mans death diminishes me, because I am involved in Mankinde; And therefore never ſend to know for whom the bell tolls; It tolls for thee.²

John Donne, *Meditation XVII: Devotions upon Emergent Occasions* (1624)

«Auctoritas» e «potestas»: lo spazio sacro del Politico

Varie e innumerevoli idee *reçues* si affollano oggi nel dibattito teologico-politico intorno alle endiadi *auctoritas/potestas* e sacro/profano. Una «considerazione inattuale» sulla condizione presente e sul destino dell'Occidente e dell'Europa nell'era globale non può dunque aver luogo se non lungo la linea di confine tra diversi linguaggi disciplinari: dalla storia alla sociologia, dalla psicologia alla linguistica, dall'economia all'antropologia culturale.

Tuttavia essa sarebbe condannata a restare sul piano fenomenologico o meramente descrittivo qualora venisse svolta senza coinvolgere la dimensione filosofica. Solo a partire dalla filosofia si dischiude, infatti, la possibilità di pensare il futuro della politica e delle comunità umane nel mondo globalizzato: un futuro che appare segnato dai profili di quello che è stato autorevolmente definito come un *post-Hobbesian Order*: ossia da una sempre più netta separazione – posthobbesiana o, come io preferisco definirla, postleviatanica – tra la dimensione politica e la dimensione statale. Malgrado il carattere tutt'altro che lineare del processo di *State-building*, l'identificazione tra la politica e lo Stato è una caratteristica specifica dell'epoca moderna e, in quanto tale, non corrisponde più alla situazione dell'età globale, i cui profili dominanti disegnano una linea di tendenza sempre meno riconducibile al paradigma centralistico-gerarchico della sovranità.

Tale assunto non comporta però l'accettazione delle tesi postmoderne, che enfatizzano l'aspetto della frammentazione e della dispersione perdendo di vista le nuove logiche e i nuovi *poteri di fusione* del mondo globalizzato. È necessario, al riguardo, esser chiari: la globalizzazione non è un evento postmoderno ma – secondo una definizione da me proposta diversi anni fa – *ipermoderno* (Marramao 2005b). Per riprendere e integrare un'espressione di Anthony Giddens, la globalizzazione è insieme un presupposto e una conseguenza della modernità, e solo se assunta in questa duplicità essa diviene comprensibile e concettualizzabile. L'odierna globalizzazione, pur

nella sua indiscutibile ampiezza e rilevanza, non è altro che l'ultimo, provvisorio capitolo di una serie di globalizzazioni successive che hanno fatto da contrappunto al moderno processo di civilizzazione. E il suo carattere ipermoderno consiste nel fatto che essa porta al diapason, alle estreme conseguenze, un campo di tensione che ha attraversato i quattro «secoli lunghi» (per riprendere una felice espressione di Giovanni Arrighi) della modernità: la tensione tra *principio di mondialità* e *principio di territorialità*.

Se si accoglie questa premessa, nessuna diagnosi del presente può aver luogo senza la messa a fuoco di tre aspetti: la questione del *nuovo spazio globale*, all'interno di una riflessione generale sulla funzione che la spazialità svolge nella politica e nel diritto; la situazione dell'Europa nell'epoca globale; le prospettive della politica e della cittadinanza europea nel mondo globalizzato. Larga parte dell'esposizione sarà dedicata soprattutto a una ricostruzione «genealogica» del primo aspetto, relativo alla questione del nuovo spazio globale: aspetto essenziale per mettere a fuoco il nodo ancora nevralgico che l'Europa rappresenta nella «situazione spirituale» del nostro tempo. Nella seconda sezione tenterò di proiettare gli elementi ricavati dalla genealogia sulle prospettive attuali.

Perché oggi la tematica della spazialità è importante per comprendere la questione del nesso che intercorre tra politica, diritto e potere? Vi è una tesi celebre, risalente al *Nomos della terra* (l'opera forse più importante di Carl Schmitt, pubblicata nel 1950, al centro del tragico e straordinario secolo che abbiamo alle spalle), in cui si afferma che il *nómos*, cioè la legge ordinatrice, implica – in quanto etimologicamente interconnesso con il verbo *nehmen* e il sostantivo *Nahme* (Schmitt 1959) – una presa di possesso e delimitazione dello spazio. La nozione greca di *nómos basileús* rimanda originariamente a una *nomothésía*, a una sintesi dei due momenti costitutivi del potere, senza i quali rimane interdotta la stessa possibilità di comprendere l'essenza della politica e del diritto: violenza e perimetro, energetica e topologia. In origine, ogni delimitazione di spazio è un'operazione sacra. Ma come dobbiamo intendere innanzitutto il sacro. Il sacro non è il «numinoso», il *mysterium tremendum* di Rudolf Otto. Il sacro è, al contrario, l'epitome dell'Ordine in

quanto ambito circoscritto, spazio recintato e inviolabile (il celebre «recinto del sacro»). Negli anni trenta del secolo scorso, il Collège de Sociologie parigino aveva definito in maniera inequivocabile l'idea di sacro: «sacro» è un ambito sociale perimetrato spazialmente, le cui clausole di inclusione/esclusione, di accesso o divieto, sono rigorosamente prestabilite. Da qui discendeva, però, una decisiva conseguenza: ciò che viene escluso o espulso dal perimetro del sacro è proprio l'elemento che ne caratterizza l'essenza e ne determina la forma. Qui le tesi del Collège de Sociologie sul sacro come *eccedenza* (e, per quanto riguarda Bataille, sull'eccesso improduttivo come contrassegno della sovranità) si incrociano con quelle sviluppate, in chiave teologico-politica, dai testi schmittiani degli anni ventitrenta intorno allo «stato d'eccezione», all'*Ausnahmezustand*: è l'eccezione, l'eccedenza che esorbita dalla delimitazione spaziale del diritto, e non la norma a costituire l'ordine giuridico e a qualificarne l'essenza.

All'enunciato schmittiano sembrano fare eco, in un diverso contesto linguistico ma dentro la medesima temperie, le espressioni di Georges Bataille: è l'eccesso, l'improduttività del dispendio, non l'operosità seriale e quotidiana dell'utile, a costituire il movente e il motore della comunità. La delimitazione dello spazio sacro, in cui ogni automatismo dell'Ordine consiste, non potrebbe aver luogo senza la «parte maledetta»: senza il punto cieco della sua rappresentazione.

Ma vi è di più. Ogni ordine sacro è caratterizzato da confini che sono tracciati in maniera netta: secondo il criterio di una *rectitudo* insieme geometrica e morale. D'altra parte, la resistenza anomica e virtualmente antinamica esercitata, in quanto negatività non dialettizzabile, dall'eccedenza, dalla «maledizione» costitutiva del sacro, sottopone a tensione le linee di confine di volta in volta tracciate. La scena influente del sacro ha così un'inevitabile conseguenza che finisce per ricadere sullo stesso paradigma dell'ordine giuridico: l'idea di confine reca in sé un'ambivalenza che, accanto al significato di margine ultimo, di linea terminale, richiama il senso della condivisione con un'alterità o un'estraneità esclusa. Il confine non è semplicemente limite, ma *con-fine*: limite con-diviso. Confine è, da un lato,

linea di demarcazione e di separazione: il dio Terminus romano, che presiede alla delimitazione del territorio tramite le «pietre terminali». Dall'altro, però, esso implica una condivisione: una comunanza della linea lungo la quale viene tracciato il solco divisorio. Il confine si presenta così in forma di ossimoro: *barriera di contatto* attraverso cui si ripartiscono e allo stesso tempo si co-appartengono due polarità antitetiche, l'interno e l'esterno dell'ordine. L'etimologia e la semantica del confine replicano, dunque, il tratto caratteristico di ogni sacralità.

Il momento della *rectitudo* è essenziale per definire l'ordine e lo spazio sacro del diritto, del *nómos*, della legge. A lungo i linguisti hanno tentato di comprendere la funzione originaria del termine *rex* in epoca romana arcaica e, ancor prima, del lemma *raj-(an)* in sanscrito. Per Émile Benveniste entrambi i termini derivano dalla radice **reg-*, che connette il latino *regere* al verbo greco *orégō*, il cui significato è quello di «stendere in linea retta». Il rimando a *orégō* viene introdotto, a dire il vero, con una certa cautela da Benveniste, mentre è invece radicalmente contestato, come fosse solo un «blando orecchiare», dal dizionario etimologico di Giovanni Semerano, dedicato alle *Origini della cultura europea* (Semerano 1994, pp. 545-46, e 2001, p. 249). Allargando la comparazione all'accadico-sumerico e alle lingue semitiche, Semerano punta a destituire di ogni fondamento l'ipotesi del re-segnatore di Benveniste: giungendo ad affermare che «il linguista francese, per ritrovare i valori originari di *rex* ed esplorare le zone storiche delle sue origini, avrebbe dovuto seguire un cammino impervio, vietato a un indoeuropeista, cominciando dal concetto omerico di re-pastore di popoli ... per risalire alla voce **rējûm**, **rē'ûm**, antico accadico **rā'ûm** (pastore: titolo di re, “shepherd”, “leader”, “ruler”)» (Semerano 2001, p. 248).

Non è questa la sede per dirimere una controversia che chiama in causa due suggestive scene influenti del potere, riconducibili al modello regale e al modello pastorale: modelli assunti congiuntamente da Foucault sotto la formula *Omnes et Singulatim*, come fossero due lati in tensione di un'unica medaglia (governo *regale* di «tutti», di un soggetto collettivo incluso in uno spazio, e guida *pastorale* attenta alle singole unità di cui il «gregge» dei

governati si compone). Ci basta qui ribadire che Benveniste era perfettamente consapevole delle possibili obiezioni alla sua ipotesi, nel momento in cui osservava: «In teoria, niente si oppone alla possibilità di collegare *rex* con il gr. *orégō*; la *o-* non è di ostacolo, attesta un'iniziale antica che il latino non ha conservata. Il senso delle forme greche va precisato. Il presente *orégō* o *orégnumi* ... non significa solo “stendere”; questo senso è anche quello di un altro verbo, *petánnumi*. Ma *petánnumi* è “stendere nel senso della larghezza”, mentre *orégō*, *orégnumi* è “stendere in linea retta”» (Benveniste 1969, p. 294).

L'etimologia del latino *rex* si intreccia così, attraverso le radici indoeuropee, con quella di termini greci come *areté* (virtù), *arithmós* (il numero come scansione ordinatrice), *áristos* (il migliore come contrassegno di eccellenza). Si tratta, a ben guardare, della stessa radice da cui derivano tutti i termini latini connessi all'aggettivo *rectus* – da cui il germanico *Recht* e l'inglese *right* – e al sostantivo *rectitudo*: a una rettitudine allo stesso tempo etica e geometrica. Se il *rex* è il *rectus* per antonomasia, colui che detiene la rettitudine, allora il significato originario di *rex* non è quello di re o di sovrano, come è stato inteso dai moderni, bensì quello di *rex sacrorum*: espressione che non significa «re delle cose sacre» ma «segnatore dell'ambito del sacro». Il significato originario di *rex* è, dunque, quello di «segnatore». Sua funzione primaria è il *regere fines*, il «segnare i confini». *Rex* è l'agente-operatore che *regit*, segna, traccia in linea retta i bordi di uno spazio. Il medesimo orizzonte semantico presiede alla nascita di un altro termine-chiave dell'ordinamento spaziale: «L'importante parola *regio* non vuol dire all'origine “la regione”, ma “il punto raggiunto in linea retta”. Così si spiega *e regione*, “all'opposto”, cioè “in linea retta, di fronte”. Nella lingua degli auguri, *regio* indica “il punto raggiunto da una linea retta tracciata per terra o in cielo”, poi “lo spazio compreso tra queste linee rette tracciate in sensi diversi”» (*ibid.*, pp. 294-95). L'originaria espressione *rex regit regiones* non significa «il re regge, o governa, le regioni», bensì «il signatore segna i segni». Di conseguenza il *rex* («più simile in questo al sacerdote che al re in senso moderno», chiarisce Benveniste) è colui che, localizzando lo spazio

consacrato, traccia i confini tra interno ed esterno, sacro e profano, territorio autoctono e territorio alloctono. Difficile, a questo punto, negare l'analogia che intercorre fra la trama di rimandi etimologico-lessicali ordita dal *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* del grande linguista francese e l'intreccio inestricabile di *Ordnung* e *Ortung*, «ordinamento» e «localizzazione», allestito da quella precoce anticipazione dello *spatial turn* – della «svolta spaziale» intervenuta nell'epoca del mondo divenuto globo – rappresentata dal *Nomos della terra*. Anche in Schmitt l'energia sottesa alla Legge della Terra rimanda in ultima istanza alla funzione regale-sacerdotale del *nómos basileús*: esso traccia i confini della comunità radicando i profili geometrici ed etici dell'Ordine in quella *justissima tellus* che reca in sé la «misura interna» della giustizia.

Ma da quale fonte trae legittimità la funzione nomotetica della delimitazione spaziale? Per rispondere occorre innanzitutto chiarire la relazione che intercorre fra due cruciali funzioni: *regnum* e *augurium*. Relazione, come vedremo, nient'affatto armonica, ma carica di tensioni. La funzione regale ha un carattere potestativo e normativo: dà forma allo spazio delimitandolo. Non si tratta, tuttavia, di una funzione autosufficiente e assoluta: il *rex* ricava, infatti, la fonte di legittimità della propria funzione di «segnatore» dall'*augur*, ossia dal detentore dell'*auctoritas*. L'*auctoritas* è una funzione augurale perché essa ha a che fare – come suggerisce la radice indoeuropea *aug-*, da cui direttamente discende anche il lemma *auctor* – con l'atto dell'*augere*: con un *augmentum* della sfera simbolica della donazione di senso. Ma, osserva Benveniste, il significato di *augeo* – proprio in quanto alla base di due cruciali coppie di termini come *auctor-auctoritas* e *augur-augustus* – non può essere quello di «accrescere, rendere più grande qualche cosa che esiste già ... ma l'atto di produrre dal proprio seno; atto creatore che fa sorgere qualcosa da un terreno fertile» (*ibid.*, p. 397). Il senso dell'*augurium* non è pertanto quello di un incremento quantitativo, ma di un'eccedenza simbolica che deve di volta in volta dar luogo a una maniera geometricamente retta di ordinare le cose attraverso i segni. Nel rapporto tra l'*auctoritas* e la *potestas* troviamo, dunque, la chiave simbolica del funzionamento del potere in quanto originaria

delimitazione dello spazio. Il potere non è altro che un'eccedenza di senso che deve di volta in volta tradursi in un sistema coerente di segni. Il traduttore del senso in un sistema di segni è il *rex*. Ma il *rex* presuppone l'*auctoritas* dell'augure. Nella fase successiva dell'ordinamento romano la funzione dell'augure è detenuta essenzialmente dalla magistratura: le figure secolarizzate degli auguri nel mondo romano sono i magistrati. Non a caso Ottaviano, appena asceso al potere, si appropria della funzione magistraturale, assumendo il ruolo di primo magistrato-augure di Roma. *Augustus* è il nome del Soggetto che, divenuto *Pontifex Maximus*, è in grado, appunto, di svolgere il compito propriamente *pontificale* di «gettare ponti», saldando in sé le distinte funzioni dell'*augurium* e del *regnum*: la simbolica dell'*auctoritas* e la semiotica della *potestas* regale. Il titolo orientaleggiante di *imperator* – appellativo un tempo assegnato nella Roma repubblicana ai capi militari – rappresenta il sigillo di una formula influente e di lunga durata, imperniata sulla mitologia di una fonte unica e originaria del «sacramento del potere» (Prodi 1992), che congiungerebbe in sé i due poli dell'autorità simbolica e della potestà normativa del comando. Non per nulla, una volta assunta la funzione «pontificale», Ottaviano – secondo la testimonianza di Svetonio (*Aug.*, 31, 1) – fa mandare al rogo tutti i libri profetici greci e latini. Con la sola, significativa eccezione dei Libri Sibillini: in ragione del loro contenuto celebrativo nei confronti della *dignitas* regale. Le conseguenze di questa congiunzione sulla vita della *Res publica* si trovano puntualmente registrate, a un secolo di distanza da Livio e Virgilio, dallo spietato disincanto e dalla lucida disperazione di Tacito: «Non restava più nulla dell'antica coscienza civile: dimesso ogni sentimento di eguaglianza, tutti aspettavano i cenni del principe» (*Ann.*, I, 4).

Magrado ciò – e qui tocchiamo il punto saliente – tra l'*auctoritas* e la *potestas* si dà sempre e comunque un campo di tensione. La potenza normativa della delimitazione spaziale ha efficacia solo grazie al ricorso all'eccedenza di senso dell'*augurium*. All'immagine verticale dell'autorità come scena fondativa del potere è possibile, dunque, contrapporre l'idea-forza orizzontale di un'autorità intesa come dimensione alternativa alla logica del

potere: un'autorità – ha proposto di recente Luisa Muraro, in termini per vari aspetti convergenti con tesi da me stesso affacciate negli ultimi anni – «orientata in un senso relazionale», in grado di contendere al potere «il terreno della scommessa politica» (Muraro 2013, p. 59).

Anche nel paradigma «verticale», tuttavia, persiste uno iato, una dieresi qualitativa incomponibile tra l'*auctoritas* e la *potestas*: la delimitazione spaziale, infatti, può intanto fungere da fattore simbolico decisivo proprio in quanto rimanda a quell'eccedenza di senso dell'*augurium* senza la *quale* si produce il fenomeno di un *nudo potere privo di autorità*. Un fenomeno ricorrente nella storia plurimillenaria delle società umane, e visibile a occhio nudo nell'attuale fase di *passaggio* o *interregno* fra il non-più del vecchio ordine inter(Stato)nazionale moderno e il non-ancora di un nuovo ordine che stenta a delinearci.³

L'invenzione dell'Oriente

Esiste però un'altra specifica conseguenza dell'idea originaria di spazio inteso come ordine giuridico: la distinzione tra confine e frontiera, o meglio tra la simbolica del confine e la simbolica della frontiera. Si tratta di due simboliche diverse, che potremmo ricondurre, rispettivamente, al paradigma territoriale di un'Europa intesa, secondo una suggestiva tesi di Étienne Balibar, come continente dei confini, dell'Europa modellata dalla tradizione del *civil law* e incentrata sul concetto torreggiante di «sovranità»; e, per altro verso, ossia per il verso della frontiera e della tradizione dei Paesi di *common law*, all'Occidente come «deriva» deterritorializzante, come spostamento continuo del limite. Le simboliche del confine e della frontiera appartengono entrambe, *pleno iure*, al codice genetico della cultura europea. Negli sviluppi dell'idea di Europa è possibile, tuttavia, riscontrare una progressiva derubricazione del tema della frontiera verso il tema del confine. Sin dalle sue origini l'Europa si pone come il Paese della frontiera, *non* del confine, ed elabora un dispositivo simbolico che si presenta, *in nuce*, costitutivo della stessa idea di Occidente: idea coniata sin dai primordi in coppia con il suo *alter ego* Oriente. L'endiadi Oriente/Occidente è un dualismo in tutto e per tutto interno all'Occidente. Uno schema binario da cui si è prodotto, nel corso dei secoli, lo stereotipo «orientalista» stigmatizzato in termini ormai classici da Edward Said e, lungo la sua traccia, da autori postcoloniali come Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty e Arjun Appadurai (le cui implicazioni filosofiche sono state trattate in modo denso e illuminante da Emanuela Fornari in un libro prefato da Balibar e significativamente intitolato *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, 2011). Ma, vari decenni prima di Said e dei *postcolonial studies*, il dispositivo concettuale-simbolico della coppia Oriente/Occidente come dualismo interno all'Occidente ed essenziale alla sua autoidentificazione era stato messo in luce da Karl Jaspers nel suo fondamentale libro del 1949 *Origine e senso della storia*. A partire da Erodoto e da Aristotele, la coppia assume i contorni di una vera e propria antitesi tra Occidente produttivo e libero e Oriente

seduttivo e dispotico (si pensi alla lunga *querelle* intorno al «dispotismo orientale» che ha tenuto impegnata buona parte del marxismo del XX secolo). Ma – e qui non posso che ribadire quanto ho già argomentato in miei lavori precedenti (2009) – il fatto che la Ragione occidentale sia inconcepibile senza quella polarità interna e dunque chiami in causa la *necessità* del riferimento all'Altro ai fini della propria autoidentificazione simbolica, conferisce all'atto autoascrittivo del «primato» compiuto dall'Occidente un significato che non è di mera supremazia gerarchica ma al tempo stesso anche di inconsapevole dipendenza. Una dipendenza inscritta sin dalle origini nella natura speculare della relazione interna alla diade Oriente/Occidente. Il «miracolo greco» ha fondato il mondo dell'Ovest: l'*Abendland*, il «Paese della sera», la terra del tramonto. Ma, ci ricorda Jaspers, in maniera tale che l'Occidente «continua a esistere soltanto finché tiene il suo sguardo sull'Oriente, si mette a confronto con esso, lo comprende e se ne distacca» (1949, p. 95). *Solo l'Occidente* – per riprendere un celebre adagio weberiano dalla *Premessa* del 1920 alla *Sociologia della religione* – avverte il bisogno di istituire la propria identità *per differentiam*, tramite un atto di decisione originario: ossia, come suggerisce l'etimo stesso del termine, mediante uno strappo, una cesura, un taglio (decidere è sempre un recidere...) dalla presunta matrice individuata nell'*alter ego* «Oriente» – nel grande ventre asiatico. Nasce da qui, da questo mito inaugurale, da questa vera e propria «scena influente» (da intendersi proprio nel senso della *Urszene* freudiana) della nostra *peninsulare* identità europea, l'antitesi speculare tra Occidente *produttivo* e Oriente *seduttivo*, Occidente *libero* e Oriente *dispotico*, Frontiera occidentale e Stanzialità orientale. Con l'inesorabile contrappasso di vivere la proiezione verso il Fuori, l'avventura della novità e dell'eccentricità, con la perenne angoscia di venire risucchiati nel grande ventre materno asiatico: regno della seduzione e dell'immobilità, delle profondità più recondite e del livellamento inconscio. L'Asia si configura pertanto, agli occhi di Jaspers, come il prezzo del Primato: il *contrappasso simbolico* di un'egemonia conquistata attraverso un Progetto produttivo che, indirizzato in modo lineare e puntiforme verso l'espansione del dominio tecnico-scientifico del mondo esterno, ha reso

l'Occidente costituzionalmente deficitario e incompleto rispetto alla consapevolezza di una dimensione *altra* della Ragione, radicata nella sua più intima struttura e nella sua stessa origine: «Pur rivelando la preminenza dell'Occidente nel foggiare il mondo, un'obiettiva analisi storica mette in luce allo stesso tempo una sua *incompletezza* e una sua *deficienza*, che rendono sempre più opportuna e fruttuosa la domanda relativa all'Oriente: cosa troviamo lì che ci completa? Che cosa in esso è diventato reale, è diventato verità, e noi invece ci siamo lasciati sfuggire? Qual è il prezzo del nostro primato?» (*ibid.*, p. 96).

Vale la pena segnalare, sia pure di sfuggita, come in questo passaggio dell'argomentazione jaspersiana si delinei l'embrione di una tesi serpeggiante nella componente antiheideggeriana della *Kulturkritik* della prima metà del secolo scorso: la tesi, successivamente sviluppata da Habermas, di una *incompiutezza* del Progetto moderno non risarcibile attraverso le retoriche postmoderne della deriva e del frammento ma tramite l'integrazione del lato tecnico-strumentale con il lato dialogico-discorsivo della ragione illuministica. Considerata la diversità delle premesse e dei referenti teorici, l'analogia si ferma obbligatoriamente qui. E tuttavia essa appare meno arbitraria se si pensa alla profonda condivisione da parte di Habermas della domanda jaspersiana sulla *geistige Situation der Zeit*: su una «situazione spirituale del nostro tempo» che può trovare soluzione riattivando una dimensione della razionalità che l'Occidente ha relegato finora sullo sfondo, benché negli ultimi due secoli si sia manifestata a livello incoativo in alcuni passaggi cruciali della società e della sfera pubblica moderna. Anche per Jaspers si tratta di fare riemergere non una fonte alternativa (o presuntivamente «irrazionale») di conoscenza, bensì la dimensione rimossa del Logos, la cui genesi fa tutt'uno con l'origine della *storia globale*: quel rimosso che la tradizione dei *subaltern studies* avrebbe più tardi enunciato, in un vero «corpo a corpo» con la filosofia della storia di Hegel instaurato da Ranajit Guha, come l'affiorare di una *History at the Limit of World-History* (2002), di una storia situata ai confini della Storia universale. Ma, a differenza di Habermas, Jaspers non ha mai parlato di «Occidente diviso»: come se una

modernità occidentale finalmente ricomposta potesse da sola, con l'esclusivo bagaglio del suo universalismo di stampo kantiano, fronteggiare in modo ottimale le drammatiche sfide globali. Si è appellato, piuttosto, a un'altra dimensione della *Aufklärung*, del «rischiaramento» razionale, che – in quanto radicale interrogazione sul *Dasein*, sull'esistenza «situata», sul nostro essere-nel-mondo – manda in frantumi il gioco di specchi tra Oriente e Occidente, sfonda il *divano occidentale-orientale* su cui ci siamo per secoli accomodati, rivelando la sua segreta convergenza con le domande provenienti da altri mondi: «Le realtà della Cina e dell'India da tremila anni a questa parte sono state pure dei tentativi di emergere dall'indeterminata matrice asiatica. L'emersione è un processo storico universale, non un peculiare atteggiamento europeo verso l'Asia. Essa avviene nella stessa Asia. È la via dell'umanità e della storia autentica» (Jaspers 1949, p. 98).

La fedeltà all'asse della storia universale, alla convergenza tra le grandi civiltà del pianeta, appare così, al termine dell'analisi di Jaspers, la sola condizione per non disperdersi nel nulla, in un'epoca contrassegnata – come aveva colto Paul Valéry già nel periodo fra le due guerre nei suoi straordinari *Sguardi sul mondo attuale* – da un mondo completamente saturato dall'estensione planetaria della scienza e della tecnica: un mondo chiuso, compiuto, in cui non si dà più distinzione fra interno ed esterno (Marramao 2009, pp. 19 sgg. e 67 sgg.). In questo mondo globalizzato non vi è problema, azione o evento che non investa l'intero genere umano, posto di fronte al bivio tra la catastrofe e l'edificazione di un nuovo ordine fondato sul diritto e sul riconoscimento reciproco. La conclusione jaspersiana sembra pertanto condividere con Heidegger, malgrado la radicalità del dissidio filosofico, un *Leitmotiv* tragico risultante dal dibattito mitteleuropeo sulla *globale Zeit*: nel tempo della tecnica globale la massima occasione di salvezza si nasconde proprio là dove il pericolo e il rischio della decisione hanno toccato il loro margine estremo – nella *situazione-limite* dell'esistenza possibile. *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*: anche ai suoi occhi parrebbe riattualizzarsi l'apoftegma di Hölderlin «Ma dove è il pericolo, là cresce anche ciò che salva». Detto ciò, occorre aggiungere che l'«orizzonte

onnicomprendivo» (*das Umgreifende*) rappresentato diacronicamente dall'immagine assiale della civiltà possiede per Jaspers la struttura di un universalismo multilaterale, accessibile soltanto con quel «metodo della comparazione» che oggi, tuttavia, non può limitarsi a una ripresa del pur grande disegno weberiano ma va incluso e superato in una vera e propria *politica della traduzione* fra le diverse storie, narrative e forme di vita.

Nonostante la sua indiscutibile grandezza, a tutt'oggi insuperata, il tentativo weberiano presenta infatti, in un raffronto incrociato con l'analisi di Jaspers, limiti e vantaggi diametralmente opposti. Alla tesi jaspersiana dell'«età assiale» (*Achsenzeit*), all'idea di una *misteriosa convergenza di mondi paralleli*, sostenuta dalla fede nell'armonia prestabilita che presiederebbe allo sviluppo delle grandi civiltà planetarie, fa riscontro in Weber una tragica consapevolezza poststorica del carattere di *radicale contingenza* del processo di secolarizzazione e «razionalizzazione del mondo», quale si evince dallo splendido *incipit* della già ricordata *Premessa alla Sociologia della religione*: «Quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quanto amiamo immaginarci – si ponevano in una linea di sviluppo di significato e validità *universale*?» (Weber 1920-21, p. 5). Per converso, al limite autocentrico del quadro comparativo weberiano, che descrive il processo di razionalizzazione e disincantamento del mondo dalla prospettiva di un «Occidente» inteso come *singolarità che si universalizza* irradiandosi a tutte le altre culture, fa riscontro in Jaspers – come si è visto – la consapevolezza della *dinamica policentrica che presiede allo sviluppo della civiltà e del pensiero razionale*, mediata dalla destrutturazione di quell'antitesi Oriente/Occidente la cui cristallizzazione costituisce oggi il principale ostacolo culturale alla comprensione dei due principali epicentri del conflitto globale: la minaccia *antiglobalista* del fondamentalismo islamico e la *globalizzazione alternativa* prospettata dall'ideologia «geoeconomica» (prima ancora che geopolitica) dei cosiddetti «valori asiatici». L'individuazione della natura di queste sfide è impossibile senza un lavoro di scomposizione in grado di portare alla luce la *pluralità interna a entrambi i*

termini della coppia. Se riuscissimo a compiere una tale scomposizione, giungeremmo alla sorprendente scoperta che il politeismo dei valori e il multiverso delle visioni del mondo, che eravamo propensi a ritenere appannaggio esclusivo dell'Occidente, si ritrovano in misura non minore anche in «Oriente»; che esistono dunque più «Orienti» e più «Occidenti» – e non tutti gli Orienti necessariamente in Oriente, e non tutti gli Occidenti necessariamente in Occidente. Ma una volta disarticolati e pluralizzati i termini dell'endiadi, riuscirà più difficile, per esempio, ricondurre i rapporti Europa-Islam all'antitesi, presuntivamente simmetrica, Occidente/Oriente: non solo perché, come ha più volte ricordato Franco Cardini, la riduzione del *dār-al-Islām* – della Terra della fede intesa come abbandono totale a Dio – all'Oriente è ormai altrettanto improponibile dell'associazione biunivoca della cristianità all'Europa operata a suo tempo da Novalis; ma anche per il fatto che, negli intrecci interculturali del mondo globalizzato, abbiamo ormai tanto un Islam nell'Occidente quanto un Occidente nell'Islam.

La differenza occidentale e il fantasma della libertà

Ma facciamo ritorno alle implicazioni della scena primaria del dualismo Oriente/Occidente, nella consapevolezza che si tratta comunque di un'Origine «immaginata», costruita *ex post*. Molti e autorevoli studi hanno documentato le radici mesopotamiche (Bottéro 1987) o afroasiatiche della civiltà classica (si pensi a Bernal 1987-2006). E sarebbe importante approfondire anche sul piano filosofico il fatto che le due traiettorie più influenti della tradizione occidentale, rappresentate da Atene e Gerusalemme, dalla greicità e dall'ebraismo, scaturiscono entrambe da una traumatica cesura con la matrice egizia. Quando si parla di *Urszene*, di scena influente o di Origine, occorre pertanto aver chiaro che si ha a che fare non con una genesi storica effettuale ma con una forma embrionale di «autocomprensione»: con l'immagine di sé con cui l'Occidente si rappresenta. Nelle sue espressioni fondative storiche (Erodoto) e filosofiche (Platone, Aristotele) l'Europa si autorappresenta come un'appendice, una propaggine peninsulare che si è staccata dalla sua originaria matrice asiatica, proiettandosi verso l'avventura dell'eccentricità e della marginalità. In nessun caso essa si intende come «Paese del Centro». Il suo protendersi verso il Fuori è *pretesa di egemonia, non di centralità*. L'anima originaria d'Europa è marittima, non continentale. Il suo elemento è il mare, non la terra. La sua cifra simbolica è la polivalente mobilità della frontiera, non l'ambivalente stabilità/instabilità del confine. Sappiamo bene quanto sia importante la metafora della navigazione per la cultura europea: la navigazione di Odisseo è la scena influente dell'Europa e della sua origine greca. Ma la navigazione è, a partire da Platone, anche la metafora che accomuna il procedere filosofico alla prassi politica. La nave della filosofia, al pari della platonica «nave della polis», nasce sotto gli auspici dell'elemento marittimo, non del radicamento continentale (con buona pace di Carl Schmitt, della sua pretesa di collocare il dualismo terra-mare nel *turning point* segnato dal distacco dell'Inghilterra elisabettiana dal continente come premessa della modernità mercantile e industriale, e di Martin Heidegger, con il suo tentativo di rinchiudere la filosofia nella foresta, nelle radure, nelle profondità ctonie,

nel cuore dell'oscurità terranea). Ma – qui il passaggio cruciale – attraverso la metafora della navigazione viene a istituirsi una relazione biunivoca fra l'endiadi Occidente-Oriente e la coppia libertà-dispotismo.

Già in Erodoto ci imbattiamo in una chiara *definizione contrastiva* dell'identità europea: ciò che caratterizza gli «europei» rispetto agli «orientali», l'Ellade rispetto alla Persia, i Greci rispetto ai «barbari», è il loro essere *dēmos*, popolo composto di individui liberi, non massa soggetta a un dominio dispotico. Non è difficile – come ha osservato a suo tempo un intellettuale liberaldemocratico della statura di Norberto Bobbio – scorgere nel dispositivo simbolico dell'antitesi libertà-dispotismo la scena influente di quella «ideologia europea» che, trasmessasi all'Occidente atlantico, ha coniato in anni recenti la formula dell'«esportazione della democrazia». Il contrassegno della *differenza occidentale* è, a ben vedere, depositato in un concetto che, a cavallo tra VI e IV secolo, si impone e si consolida insieme al concetto di filosofia: il concetto di *politica*. Il nuovo lemma, come ha dimostrato lo storico tedesco Christian Meier, è il risultato della sostantivazione di una famiglia di aggettivi riferiti alla *pólis*: da *polítēs* (cittadino), a *politikós* (politico), a *Politeía* (Costituzione, Ordinamento della *Pólis* o, secondo la versione latina del titolo del celeberrimo dialogo di Platone, *Res Publica*). I greci, «gli europei» per antonomasia, sono uomini liberi proprio in quanto vivono nella *koinōnía*, nello spazio comune della *pólis* e, occupando questo spazio come il loro habitat *naturalmente artificiale* in quanto animali linguistici e dia-logici, praticano la *politica*. Un ambito che solo con l'omonima opera aristotelica perviene definitivamente a uno statuto concettuale, divenendo espressione, assieme all'etica, della *epistēmē praktikē*: di quella «scienza pratica» che non modella artefatti concettuali, come la *epistēmē theōrētikē*, o produce opere tecniche e artistiche, come la *epistēmē poiētikē*, ma si risolve nella *práxis* – ossia, in una specifica modalità del fare, l'«agire» – che ha il proprio scopo in se stesso. La politica, attività propria dell'uomo in quanto *zōon politikón* (come del resto la filosofia, attività propria dell'uomo in quanto *zōon lógon échōn*), può aver luogo solo nello spazio della *pólis*, fuori del quale, osserva Aristotele, non può vivere

nessun umano, ma solo una bestia o un dio: «chi non è in grado di entrare in una comunità organizzata o, per la sua autosufficienza, non ne sente il bisogno, non è parte della Città [*pólis*] e di conseguenza è o una bestia (*thēríon*) o un dio» (*Pol.*, I, 1253a, 27-29).

Vale qui la pena segnalare un fenomeno su cui dovremo ritornare nella parte finale del nostro discorso: la biforcazione tra due distinti modelli di città che abbiamo ereditato dal mondo classico con i concetti di *pólis* e di *civitas*. È il fenomeno su cui si è soffermato Benveniste in un saggio apparso originariamente nel 1970 in un *mélange* in onore di Claude Lévi-Strauss e poi raccolto nel secondo volume dei *Problemi di linguistica generale* (1974, pp. 272-80). Mentre in greco *pólis* è il termine primario da cui deriva il termine *polítēs*, in latino il rapporto si presenta diametralmente rovesciato: *civis* è il termine primario e *civitas* il termine derivato. La ragione di questa inversione, apparentemente paradossale, affonda le sue radici in due diversi paradigmi di «città»: l'uno fondato sulla priorità della dimensione della *pólis* come un *hólon*, una totalità autofondata cui il cittadino appartiene; l'altro sull'idea della *civitas* come entità dinamica risultante dalle relazioni fra i *cives*. Se nel modello greco di città non si danno cittadini senza il presupposto olistico della *pólis*, nel modello latino non si dà *civitas* senza il presupposto relazionale delle pratiche che i cittadini istituiscono fra di loro. Mentre, dunque, il *polítēs* reca in sé il contrassegno dell'appartenenza-dipendenza da una *koinōnía* olisticamente prefigurata, il *civis* si costituisce attraverso la cifra della relazione-condivisione con l'altro in quanto *civis meus*, mio concittadino o compatriota, distinto dall'altro in quanto *hostis*, straniero nel doppio senso di ospite e di nemico.

Vedremo più avanti le decisive implicazioni di questa biforcazione paradigmatica di *pólis* e *civitas*, destinata a segnare, ben al di là della tradizione del «repubblicanesimo», le successive vicende delle idee di *comune* e di *patriottismo costituzionale*. Il nodo su cui occorre ora soffermarsi è quello relativo ai caratteri specifici dell'olismo politico greco e all'immagine dell'ordine che da esso discende. In quanto spazio proprio dell'*umano* (termine presuntivamente universale ma in realtà coincidente con

l'*éthnos* ellenico) la *pólis* reca in sé *naturaliter* una grammatica dell'ordine: risiede qui il solco incolmabile fra il modello aristotelico e il modello hobbesiano (matrice delle diverse varianti del contrattualismo moderno che, pur con visioni divergenti o antitetiche dello stato di natura, discendono da un comune presupposto individualistico). Ma – e non si insisterà mai abbastanza sul peso di questo *ma* – il fatto che possieda una grammatica non vuol dire che possieda una sintassi. *Grammatica* significa che non si dà vita autenticamente umana se non nel contesto comune, insieme naturale-artificiale e sociale-politico, della *pólis*. Ma il *modo* in cui all'interno dell'*hólon* e della *koinōnía* l'ordine delle cose, dei rapporti, delle leggi debba organizzarsi non attiene più alla «grammatica generativa» della *pólis* ma piuttosto alla sua *sintassi*: ossia alla *Politeía*. La differenza fra modello classico e modello contrattualista moderno non è dunque riducibile a un contrasto fra pieno e vuoto, natura e artificio. Come per Hobbes, anche per Aristotele vi è un *problema dell'ordine*. Solo che questo problema non riguarda il fatto stesso, la grammatica, dell'Ordine come in Hobbes (per il quale gli individui umani sarebbero naturalmente asociali e apolitici), ma solo la sua forma, la sua sintassi. Il *fatto* stesso dell'ordine, lo spazio olistico della *pólis*, non è certo al riparo da minacce o eventi traumatici: sconvolgimenti sociali o eventi naturali in grado di produrre una frantumazione del *koinón* (si pensi alla descrizione della peste in Tucidide). Ma, al di là di eventi di tale natura, la forma dell'ordine è soggetta a quel dominio della contingenza da cui scaturisce il fenomeno della *metabolé politeíōn*: il ciclo metabolico dei *politiká syntágmata*, delle Costituzioni o «forme di governo».

Si è visto in precedenza come l'«ideologia europea» riposi su un'antitesi politica situata in perfetto parallelo con il dualismo «spirituale» Occidente-Oriente: l'antitesi libertà-dispotismo. A questa antitesi si potrebbe obiettare che la tipologia classica delle forme di governo, rappresentata dal trinomio monarchia-aristocrazia-democrazia e dalle rispettive degenerazioni, espresse, per dirla con Machiavelli, dalla triade tirannide-oligarchia-oclocrazia (o «potere della massa», secondo la definizione di Polibio), contempla anche in Grecia, nella stessa culla dell'Europa e dell'Occidente, la forma di governo

tirannico. Tuttavia, anche riguardo a questa forma di governo, il dispositivo concettuale e simbolico greco include in sé una giustificazione tale da salvaguardare la tenuta della linea di demarcazione dall'alterità orientale. E il nucleo della giustificazione rimanda a sua volta a un'altra antitesi: l'antitesi legittimità-illegittimità. La tirannide, che pure è una forma deprecabile di governo, essendo il governo senza limiti di uno solo, è una forma di governo *illegittima* in quanto esercitata su un popolo di liberi: il *dēmos* degli europei, cioè dei greci. Il dispotismo orientale, al contrario, non è neppure una *politeía* degenerata (poiché anche questa degenerazione presuppone la dimensione della *pólis* e, all'interno di essa, dell'agire politico), ma una forma di dominio *legittima* in quanto esercitata su una massa di non liberi. La portata assiologica di tale opposizione lascia, naturalmente, sullo sfondo una serie di premesse socio-culturali della civiltà della *pólis*, che lo stesso Aristotele tende a «naturalizzare»: il *dēmos* non comprende, com'è noto, tutti coloro che abitano lo spazio della cosiddetta Città-Stato, ma solo i maschi adulti liberi e autoctoni in grado di accedere alla sfera pubblica, propriamente politica e deliberativa della *pólis*. Le donne e gli schiavi occupano, infatti, il «subspazio» dell'*oikos*, relegati alla sfera di quella *oikonomía* che funge da sottostruttura produttiva funzionale a sostenere materialmente la «vita della *pólis*» e a garantire l'esonero dei membri del *dēmos* dagli obblighi lavorativi per potersi dedicare interamente alla «politica», ossia al governo della «cosa pubblica». Si squaderna così il senso recondito della *eleuthería*: libertà significa sì, per un verso, deliberare insieme le sorti del «Comune»; ma, per l'altro verso e in primo luogo, essere *liberi dal lavoro*, dai vincoli della necessità economica (non per nulla un certo Karl Marx, grande ammiratore di Aristotele, delineerà proprio a partire da questo modello la sua idea del comunismo come passaggio dal «regno della necessità» al «regno della libertà»). Ma vi è un altro versante, a un tempo parallelo e complementare alla linea di demarcazione *orizzontale* dello spazio «democratico» dell'*agorá* fra uomini e donne, liberi e schiavi: ed è il confine *verticale* tracciato fra autoctoni e stranieri. Per «stranieri» occorre intendere non solo i «barbari», individui provenienti da altri contesti linguistico-culturali, ma anche greci

originari di altre *póleis*. Lo Straniero di Elea, per evocare un *tópos* dei dialoghi platonici, poteva certo, in quanto greco, essere accolto e ricevere ascolto ad Atene in un contesto di discorso comune, ma mai avrebbe potuto conseguire la cittadinanza ateniese. I lavori condotti dagli storici antichi negli ultimi decenni hanno dimostrato che una delle cause principali della decadenza della grande civiltà della *pólis* va ricercata nell'inesorabile tendenza entropica indotta dal «mito dell'autoctonia»: dall'interdetto a contemplare l'apertura della cittadinanza agli stranieri. Anche su questo aspetto, come emergerà alla fine, la comparazione contrastiva fra il modello-*pólis* e il modello-*civitas* è destinata a svolgere una funzione decisiva. Ma vediamo, intanto, di proiettare le implicazioni di questi lontani presupposti sulla costellazione del nostro presente.

Doppio movimento

Le scene originarie da cui abbiamo preso le mosse continuano a essere influenti ancora oggi, malgrado l'odierno *theatrum globi*, a differenza del *theatrum mundi* seicentesco, non abbia più l'Europa come protagonista. Come aveva colto Carl Schmitt in quella straordinaria premonizione dei nuovi assetti planetari rappresentata dal *Nomos della terra*, il primo attore sul palcoscenico globale è l'Occidente americano che, *contro l'Europa*, si pone come il soggetto dell'avventura, della frontiera, della produttività, dell'innovazione tecnologica, del compimento di una «rivoluzione spaziale» imperniata sul passaggio dalla terra al mare all'aria – e, pertanto, come legittimo garante della Libertà. Occorre tuttavia fare attenzione. La diagnosi schmittiana coglie nel segno, esibendo un'indubbia pertinenza descrittiva, solo in rapporto alla fase della guerra fredda. Proiettarla *sic et simpliciter* sull'oggi rischia di produrre effetti a dir poco fuorvianti. Dopo la fine del sistema bipolare, la *Worldpicture* si presenta radicalmente mutata. Si tratta, tuttavia, di un mutamento tanto radicale quanto paradossale: dato che il collasso dell'Impero sovietico, anziché risolversi in una «occidentalizzazione del mondo» (come ha sostenuto polemicamente Serge Latouche e apologeticamente Francis Fukuyama), ha dato luogo a un *doppio movimento* di uniformazione e differenziazione, compressione spaziale e diaspora temporale. Inoltre, con buona pace di Schmitt, anche nel nuovo proscenio Europa e Occidente restano non solo indissolubilmente accomunati nelle radici ma soprattutto coinvolti nel medesimo destino. Coloro che, dimentichi o ignari della lezione della grande cultura europea otto-novecentesca da Tocqueville a Weber, trasformano la tensione Europa-America in una coppia opposizionale non fanno che riprodurre il vecchio adagio della *konservative Revolution*: secondo cui l'Europa dovrebbe distinguersi dall'Occidente ritrovando le radici della propria *Kultur*, devitalizzate dal processo entropico della *Zivilisation*. Davanti alla riproposta, talora da un versante ideologico rovesciato, di tesi analoghe, dobbiamo ricordare che l'Europa è, sin dalle sue origini, una cultura della civilizzazione, della tecnica e della navigazione. La

tecnica nasce essenzialmente come tecnica per il governo della navigazione: e, come si sa, le attrezzature tecniche più sofisticate sono necessarie soprattutto in mare, non sulla terraferma. La tecnica non è dunque l'apparato macchinale di Ernst Jünger e non è nemmeno il *Gestell* di Heidegger: assai più prossimo a un telaio o a un impianto che a un dispositivo tecnologico «postfordista». La tecnica è esattamente la funzione di una cultura che si intende come civiltà viaggiante: una civiltà che sposta costantemente in avanti la linea di frontiera, muovendo da una visione dello spazio virtualmente prospettica, destinata a proiettarsi all'esterno. Sta qui l'attitudine a un tempo «razioide» (mai come oggi è valido il neologismo coniato da Robert Musil in antitesi a «razionale») e «visionaria» dell'Occidente, che troverà piena espressione con l'invenzione della prospettiva rinascimentale.

Ma qui va anche ricercata la lontana premessa del «globale» che, dal punto di vista simbolico, coincide con la genesi del «rischiaramento», nel senso in cui ne parlano Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*. Non si tratta, ovviamente, dell'illuminismo come periodo storico o come movimento di pensiero, ma della *Aufklärung*, del rischiaramento razioide tipico dell'Occidente. La scena influente del primo rischiaramento, dell'illuminismo originario, è – com'è arcinoto, ma sempre utile ricordare – la figura di Odisseo. Rischiaramento «razionale» e navigazione del mondo coincidono. Il globale, da questo punto di vista, non è un evento recente, ma è innervato nella struttura simbolica dell'Occidente sin dalle sue origini. Perché questi presupposti si traducano storicamente in effettiva egemonia occorre tuttavia attendere l'avvento dell'età moderna. Le precedenti esperienze dell'Impero di Alessandro e dell'Impero romano, malgrado l'eccezionale durata di quest'ultimo, non furono in grado di invertire, come ha segnalato a suo tempo Arnold Toynbee, la relazione tra il mondo e l'Occidente, fra *the World and the West*, in una relazione tra *the West and the Rest*, tra l'Occidente e il resto del mondo. Per taluni aspetti, anzi, i precedenti domini imperiali non furono affatto processi di «occidentalizzazione del mondo», ma si situarono piuttosto in un campo di tensione fra Oriente e Occidente (o, nel caso dell'Impero alessandrino, dettero addirittura luogo sul piano culturale a una

«orientalizzazione del mondo»). Il *turning point* in cui avviene l'inversione dei rapporti tra il mondo e l'Occidente va dunque ricercato nel decollo economico-tecnologico che, fra XIV e XVI secolo, permetterà a una piccola regione del pianeta, l'Europa, di estendere progressivamente – grazie alla combinazione di «vele e cannoni», la micidiale coppia di Carlo Cipolla – la propria egemonia sul resto del mondo. Nasce di qui la globalizzazione che fa da preambolo e presupposto a quella che è stata definita la *Neuzeit*, l'Età Nuova. Nella sua acquisizione operativa, dunque, il globale fa tutt'uno con la genesi della modernità. La modernità è pertanto impensabile senza l'apertura dei mari, senza la «rappresentazione» progettuale-produttiva della Terra come sfera circumnavigabile che fa da premessa alla conquista del Nuovo Mondo. Sul tema ho scoperto significativi punti di convergenza fra il mio approccio filosofico al tema della globalizzazione e il modo in cui Peter Sloterdijk – nel suo *opus* in tre volumi *Sfere* (1998-2004) – ha ripreso, in contrasto con l'ideologia tedesca del radicamento continental-terraneo, il motivo nietzscheano della navigazione come *Erfahrung*, viaggio dell'esperienza. La modernità nasce quando la Terra diventa finalmente una sfera, non solo dal punto di vista geometrico, ma anche tecnico-operativo: la circumnavigazione del globo porta all'estremo l'idea originaria della navigazione come avventura, che trova espressione emblematica nel motto anseatico *Navigare necesse est, vivere non necesse*. Senza navigazione non vi è vita. Una vita senza navigazione, al pari di un'esistenza sedentaria che rinuncia alla *curiositas* intesa come viaggio dell'esperienza, equivale a una non-vita. Per questo la navigazione, come ogni autentica esperienza, è premio a se stessa. Non *malgrado*, ma *grazie* al naufragio: *Naufragium feci, bene navigavi*. Ora comprendiamo meglio perché le tesi del postmoderno non colgono fino in fondo il problema del nostro tempo: il fenomeno della deterritorializzazione è un processo connaturato alla modernità, non una cifra caratteristica della postmodernità. La modernità coincide con l'irruzione all'aperto dell'originaria vocazione dell'Occidente, con la spinta transfrontaliera e sradicante della rivoluzione borghese, mirabilmente compendiata, nel *Manifesto* di Marx e Engels, dalla frase *Alles Ständische und Stehende*

verdampft: tutto ciò che è solido svanisce nell'aria, tutto ciò che ha consistenza evapora... Eppure.

Eppure quello stesso Moderno che nasce all'insegna del globalismo cosmopolita e della rottura dei recinti comunitari e cetual-corporativi è l'epoca in cui si afferma la forma di dominio più radicata e coesa che sia mai apparsa nella storia dell'umanità: lo Stato-nazione sovrano territorialmente chiuso. Come si spiega la coesistenza nella modernità capitalistica tra la vocazione transfrontaliera e deterritorializzante e il dominio di una forma per eccellenza territoriale e perimetrata da rigidi confini come lo Stato? Proprio qui ci soccorre Giovanni Arrighi con la sua tesi di un Moderno contrassegnato dalla compresenza di due principi: il «principio di mondialità» e il «principio di territorialità». Il campo di tensione costituito dai due principi può dar luogo, a seconda dei casi, a un'alternanza ciclica (con il periodico prevalere dell'uno o dell'altro) o a una coabitazione conflittuale (all'interno della stessa fase del ciclo). Ma le opposte ingiunzioni che essi determinano ci forniscono la cifra paradossale della natura ancipite, o della *doppia anima*, della modernità capitalistica: a un tempo statuale e antistatuale. Il volto di Giano del potere capitalistico moderno, con l'oscillazione bipolare che lo caratterizza tra radicamento e sradicamento, territorialità ed extraterritorialità, è una costante che ha attraversato, dal XVI al XIX secolo, i quattro «secoli lunghi» della modernità e che il «lungo XX secolo» (ancora Arrighi 1994) ha riprodotto e portato all'estremo.

«*Oikonomía*» e «*politeía*»: il mondo di Robinson e la nascita dell'economia politica

Negli ultimi decenni è diventato un mantra della discussione filosofica internazionale sottolineare la centralità, per il moderno, dell'elemento teologico-politico: attraverso Carl Schmitt e Walter Benjamin, il discorso sulla sovranità ha finito nuovamente per ruotare intorno ai rapporti fra decisione e norma, legittimità e legalità, ponendo al centro il tema, prima menzionato, dello «stato d'eccezione». Nessuno potrebbe salutare questo *revival* con maggiore soddisfazione dell'autore di queste pagine: essendo stato il primo in Italia a dedicare nel secondo dopoguerra un corso universitario al «concetto di politico» di Schmitt presso l'Università di Napoli «L'Orientale» (a. a. 1977-78) e a riprenderne i temi in rapporto al marxismo europeo in un libro apparso subito dopo (Marramao 1979). Occorre però aggiungere che il nesso sovranità-stato d'eccezione riguarda soltanto una parte, non tutta la modernità. Esiste un'altra metà del racconto moderno la cui genealogia non è linearmente riconducibile alla teologia politica: si tratta di quell'embrione della *ratio* governamentale moderna messa a fuoco da Foucault e genealogicamente ripercorsa lungo le tracce di una «teologia economica» dai lavori di Gerhard Richter e Giorgio Agamben. All'illuminante dissociazione foucaultiana di *governo* e *sovranità* si potrebbe però contrapporre la rilevazione della presenza, nel cuore della prima fondazione propriamente moderna della potestà sovrana (che si deve a Hobbes e non, come postulato *pro domo sua* da Schmitt, a un Bodin letto in chiave decisionistica a partire dalla definizione della sovranità come «potestà assoluta di creare e abrogare la legge»), di un motivo teologico-economico ravvisabile in un'idea di *ratio* calcolistica imperniata in ultima analisi su una versione secolarizzata della casuistica teologica del male minore. L'*homo aequalis* (non dimentichiamo che Hobbes è un teorico radicale dell'eguaglianza, che già nel *De Cive* travalica il plurimillenario steccato fra uomini e donne) fa il suo ingresso nella modernità *solo*. Minacciato dalla natura e dai suoi simili, l'individuo conduce una vita *nasty, brutish and short*

ma, come un pirata che cerca spazi liberi nei mari, è animato da un desiderio inesauribile di potenza, ricchezza e gloria che lo porta a confliggere con gli altri individui, sospinti dalla medesima infinità del desiderio, in una guerra tendenzialmente mortale. Animato com'è da passioni autoaffermative, soltanto la passione estrema, la paura, è in grado di suscitare in lui la facoltà della *ratio*, la congettura che, attraverso il calcolo costi-benefici, lo porta a optare per la sola via d'uscita possibile: accordarsi con gli altri sulla comune sottomissione a un Potere in grado di garantire la vita di ciascuno e di tutti. Prestiamo attenzione alla sequenza più cruciale e problematica del ragionamento hobbesiano. Alla spinta esercitata dalle passioni fa riscontro nella natura umana la *recta ratio* dell'interesse e del calcolo. Per questo motivo l'individualismo moderno può essere compreso soltanto integrando l'ottica teologico-politica con l'ottica teologico-economica. La spia del problema è visibile proprio nella parola con cui, a partire da Hobbes, viene denominato il patto costitutivo dell'ordine politico: *covenant*, termine del francese antico (introdotto in Inghilterra con l'invasione normanna del 1066) che sta a significare «convenzione», «accordo», «contratto» inteso come «transazione». Come se la sovranità del grande Leviatano, effetto del *pactum subjectionis*, scaturisse da un accordo consensuale, o *pactum unionis*, fra individui che, paradossalmente, si accordano sulla base di un istituto di diritto privato, non di diritto pubblico. Non esiste dimensione pubblica, né «legame sociale» né «popolo», prima della creazione dell'artificio della sovranità. Il dualismo re-popolo, con la «sovranità dimidiata» che lo caratterizza, preesiste solo negli scenari della teologia politica medievale, nei termini di un accordo bilaterale tra il principe cristiano e il popolo, atto a garantire la reciproca osservanza delle norme del diritto naturale: con la possibilità per il popolo di ribellarsi a un monarca ingiusto e per quest'ultimo di reprimere un popolo sedizioso. In Hobbes (e nel contrattualismo moderno in genere) la soppressione di questa preesistenza coinvolge entrambi i termini della coppia. Mentre nella teologia politica medievale i soggetti precedono il contratto, nel modello hobbesiano essi sono costituiti dal contratto stesso. Non si dà popolo prima dell'istituzione *via* contratto della potestà sovrana: per cui, il soggetto

che dà luogo al *pactum unionis* non è ancora popolo ma *moltitudine* di individui. Una collezione di volontà indipendenti che, unendosi, compiono il primo atto «societario», *suspendendo* lo *ius in omnia* in cui è precipitato il giusnaturalismo (dopo il crollo della visione teleologica indotta dalla nuova immagine del mondo galileiana) e *interrompendo* l'endemica serialità conflittuale dello stato di natura. Il risultato del secondo atto, del *pactum subjectionis*, non avrà più la forma del contratto bilaterale ma quella di un *contratto a favore di terzi*: di un «terzo attore» a cui gli individui raccolti nella moltitudine decidono di alienare tutti i propri diritti di natura (tutti meno uno: il diritto alla *conservatio vitae*). Solo una volta istituita la persona sovrana – il cui carattere artificiale rappresenta per molti aspetti uno sviluppo della nozione giuscanonistica medievale di *persona ficta* – e il diritto positivo da essa prodotto, la moltitudine degli individui eguali e differenti può finalmente rappresentarsi come popolo: non entità culturale o sociologica (come aveva ben colto Hans Kelsen in polemica con Carl Schmitt), ma soggetto giuridico posto in essere dalla potestà sovrana del Leviatano.

Emergono così i due lati del paradosso hobbesiano:

a) l'assolutezza del potere sovrano (da non confondersi con alcuna forma di totalitarismo, nel senso dato a questo termine da Hannah Arendt: il dominio del Leviatano – come hanno al riguardo ben argomentato Carl Schmitt e Reinhart Koselleck – si ferma sulla soglia del «foro interno» della coscienza, non reclama adesione interiore ma solo obbedienza esterna alle sue leggi positive) è il «male minore», a fronte della necessità di uscire da una condizione estrema rappresentata dalla minaccia mortale insita nella «grammatica generativa» del conflitto propria dello stato di natura;

b) anche se la scena influente del *bellum omnium contra omnes* non è rappresentata, come aveva ipotizzato Crawford B. Macpherson nella sua opera del 1962 sulla «teoria politica dell'individualismo possessivo», dal mercato capitalistico concorrenziale, ma piuttosto, secondo l'indicazione di Norberto Bobbio, dalla guerra civile, l'uscita dallo stato di natura fa leva in Hobbes su una *ratio* individualistica, imperniata sul calcolo costi-benefici, che reca in embrione i tratti caratteristici del paradigma economico della

«scelta razionale». Per un pieno dispiegamento di questo paradigma dobbiamo attendere un evento cruciale, destinato a segnare in profondità lo sviluppo del sapere e delle forme di organizzazione della società occidentale. Questo evento coincide con la nascita di una nuova scienza che prende il nome di *economia politica*: associando, in una sorta di ossimoro, le due dimensioni della *pólis* e dell'*oïkos*, che la civiltà classica aveva tenuto distinte e gerarchicamente compartimentate. Da quel momento in poi la «ricchezza delle nazioni» diventerà, in Occidente, il principale fattore di legittimazione del potere e il destino della politica non potrà più essere separato dalle pratiche di governo dell'economia e di controllo della popolazione.

L'interpenetrazione tra l'*oikonomía* e la *politeía* ha rimodellato in profondo gli assetti socio-culturali e simbolici dell'Ordine nel passaggio dallo «spazio moderno» allo «spazio globale». Ma qui è necessario non perdere di vista la complessità interna a una dinamica del mutamento che coinvolge entrambi i momenti: dinamica non semplificabile nei termini di un transito dal moderno al postmoderno. Sia lo spazio moderno sia lo spazio globale danno luogo a configurazioni complesse e a *effetti di campo* dissonanti. Già a partire dal Moderno la dimensione della spazialità euclidea (punto di riferimento dei sistemi metafisico-politici di Descartes, Hobbes, Spinoza) presenta una incrinatura prodotta dalla biforcazione dell'Occidente in due modelli di ordine: a) il *modello continentale* incentrato sul concetto di sovranità e sul trinomio Stato-popolo-territorio; b) il *modello oceanico*, imperniato sul concetto di *government* e sull'immagine dell'ordine politico come *community of communities* e reticolo di associazioni. Al primo modello sembra corrispondere l'immagine compatta e continua della piramide, al secondo quella policentrica e discontinua dell'arcipelago. Da un lato abbiamo, dunque, il predominio dell'elemento terraneo, del simbolismo della terraferma, in cui i confini sono sempre fissati in maniera netta e inequivocabile; dall'altro il prevalere dell'elemento marittimo, del simbolismo della navigazione e della frontiera. In questo modo si è generato un dualismo fra due modelli giuridici: da un lato, il modello del *civil law*, caratterizzato dalla prevalenza della sistematica giuridica; dall'altro, il modello del *common law*, fondato

prevalentemente non sul codice, non sulla dogmatica ma sulla casistica, non sulla legislazione ma sulla prassi, sulla consuetudine e sulla giurisdizione (la famosa giurisprudenza delle Corti).

Ma a questo punto sorge inevitabile la domanda: quale rapporto di continuità/discontinuità intercorre fra spazio moderno e spazio globale?

Spazio globale: uniformazione e diaspora

Confrontato con la spazialità moderna, lo spazio globale, segnato dal passaggio dalla modernità-nazione alla modernità-mondo, esibisce una configurazione non-euclidea, irriducibile a una mappa omogenea. L'ordine (o disordine) posthobbesiano della *glo-calization* non è leggibile alla luce di una mono-logica, sia pure funzionalmente o sistemicamente differenziata, ma appare al contrario dominato da una straniante bi-logica, segnata dalla compresenza di uniformazione tecno-economica e diaspora di regioni del mondo, comunità e forme-di-vita i cui comportamenti sfuggono al paradigma economico della *rational choice*. I due lati dell'omologazione mercantile, finanziaria e tecnologico-comunicativa e della differenziazione cultural-identitaria non si contrappongono, però, in una statica alternativa ma si compenetrano dinamicamente, dando luogo al fenomeno della *produzione globale di località*. Il locale non è più territoriale, nel senso della spazialità euclidea, non è una sezione o un sottosistema del globale, ma la sua *piega*: l'inevitabile e inafferrabile risvolto del Reame della Quantità imposto dalla codificazione comunicativo-mercantile. Dentro la piega, i movimenti posti in atto dalle «comunità diasporiche» producono talora soglie di resistenza e di controffensiva improntate a un'ossessione identitaria prossima al fondamentalismo. Ma lo stesso fenomeno del cosiddetto fondamentalismo (o meglio: dei fondamentalismi) non è un retaggio del passato o della tradizione (che i fondamentalismi puntualmente inventano o reinventano) ma – come ha documentato Shmuel N. Eisenstadt (1994) – un evento moderno. Un fenomeno, aggiungiamo noi, che diviene proliferante nell'ipermodernità globale per il meccanismo perverso di rimozione-reificazione generato dalla doppia logica che la governa: la globalizzazione, *questa* globalizzazione digital-comunicativo-finanziaria, *rimuovendo* la dimensione simbolico-identitaria con la pretesa del suo assorbimento nell'immaginario spettacolare dell'Emporio planetario, innesca il contraccolpo, compensativo e ritorsivo, delle identità reificate con cui si autorappresentano non solo le comunità diasporiche ma le stesse grandi civiltà postcoloniali (si pensi alla

contrapposizione fra *asian values* e *western values*). Emerge così la meccanica latente della bilogica globale: la mondializzazione, anziché universalizzare, come continuano a sostenere i suoi apologeti, *deuniversalizza* e, a dispetto della crescita esponenziale del *métissage*, rende idiosincratiche le forme di vita delle civiltà e delle comunità umane. All'interno di questo gioco di specchi, la deriva fondamentalista delle «differenze» replica, con la sua ossessione identitaria, la logica dell'identità che ha modellato il sistema-mondo.

Ripensare l'universale nell'era della globalizzazione significa, pertanto, innanzitutto *infrangere lo specchio*: andare al di là dell'antitesi speculare tra universalismo dell'identità (di stampo illuministico) e antiuniversalismo delle differenze (di stampo relativistico), attraverso la proposta (da me avanzata in *Passaggio a Occidente*) di un *universalismo della differenza*. L'adozione di una tale formula muove da una doppia esigenza teorica: a) intendere la *differenza* non come un luogo o un soggetto, ma come un vertice ottico, un *criterio* per la costruzione dell'universale; b) assumere l'universale come una *formula insatura*, a partire da un teorema di incompletezza, evitando di ricadere nel vecchio-nuovo adagio del suprematismo occidentale, per cui (costante delle versioni illuminate, à la Kant, o triviali, stile Fukuyama) la Casa dell'Universale, progettata dai lumi della Ragione e messa in opera dalla Razionalità del Mercato, sarebbe ormai pronta ad accogliere il mondo intero nella sua Civiltà del diritto, della concorrenza e della libera competizione democratica. Muovere dal presupposto dell'incompletezza significa invece ricordare, con Raimon Panikkar, che la casa dell'universale non è già edificata, ma va costruita e ricostruita multilateralmente, grazie alle spinte universalizzanti provenienti dalle grandi culture del pianeta e dalle molteplici comunità e forme di vita (umane e non umane).

I motivi della differenza come criterio e dell'universale come «orizzonte in movimento», tabulato a entrate multiple suscettibile di recepire le più diverse e inattese spinte universalizzanti, chiamano in causa ciò che potremmo definire il «braccio secolare» dell'universalismo della differenza: il programma di una fuoriuscita dalle aporie dei due principali modelli di

inclusione nella sfera della cittadinanza teorizzati e praticati finora dall'Occidente moderno. Mi riferisco al modello assimilazionistico repubblicano e al modello multiculturalistico forte o «a mosaico». Anche in questo caso, le aporie presentate dai due modelli appaiono opposte e speculari: se il primo, che potremmo chiamare *modello-République*, funziona come un sistema dell'indifferenza in cui la cittadinanza assorbe e neutralizza ogni differenza etno-culturale, religiosa e sessuale (dopo aver affermato quest'ultima nella sua *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Olympe de Gouges venne ghigliottinata), il secondo, provocatoriamente definibile come *modello-Londonistan*, contempla la sfera della cittadinanza come un sistema di ghetti contigui, di differenze blindate, disposte l'una accanto all'altra alla stregua di isole incomunicanti o di monadi senza porte né finestre. La rottura di questo perverso *Spiegelspiel* tra indifferenziazione omologante e statica rappresentazione di «differenze» richiede il *trascendimento della logica identitaria che le accomuna*. Un tale trascendimento non può limitarsi a seguire il percorso edificante di un accordo procedurale (nel senso dell'*overlapping consensus* di John Rawls), di un reciproco riconoscimento o di un'intesa dialogico-comunicativa (secondo la proposta di Jürgen Habermas), ma deve piuttosto dar luogo a un confronto fra le diverse esperienze e narrative volto a fare emergere le idee dell'universale che ciascuna differenza è venuta autonomamente maturando. Questo dovrebbe essere, nell'era globale, il compito di quella che viene enfaticamente chiamata «sfera pubblica democratica». Nella prospettiva aperta dall'universalismo della differenza la democrazia va radicalmente ridefinita come una sintesi di *politica-processo* (nel senso di Hannah Arendt) e *politica-evento* (nel senso kairologico di Machiavelli) non più inquadrabile nella tipologia classica e moderna delle forme di governo.

Ma vi è un altro nodo della scena globale con cui tale programma è chiamato a misurarsi. Solo oggi gli esperti di politica internazionale sembrano essersi accorti della logica ancipite della mondializzazione: della coabitazione conflittuale di uniformazione e diaspora che ne scandisce i tempi e ne rimodella le configurazioni spaziali. Dietro la facciata babelica del mondo

divenuto globo (rappresentata, meglio che da qualunque sintesi sociologica, dal film *Babel* di Alejandro González Iñárritu), una specifica dinamica scaturisce dall'intreccio di omologazione e frammentazione planetaria: il ritorno di una politica dei grandi spazi mediata, a differenza degli anni trenta del secolo scorso, non da strategie non più e non soltanto geopolitiche ma piuttosto geoeconomiche e geoculturali. L'emergere dei BRICS (Brasile, Russia, India, Cina, Sudafrica), con le loro forme ibride di economia, sta a segnalare due aspetti destinati probabilmente a condizionare il nostro futuro. In primo luogo, lo scenario globale del nostro presente è forse un ulteriore, appassionante capitolo della «grande trasformazione» di cui ha parlato Karl Polanyi. In secondo luogo, il giungere alla ribalta di nuovi protagonisti dal retroterra storico e antropologico-culturale sensibilmente o radicalmente diverso da quello dell'Occidente sta a dimostrare che il capitale globale, malgrado l'immane dispiegamento di potenza finanziaria e l'esposizione universale di immagini e loghi della forma-merce, è in grado sì di dar luogo a un mercato globale, ma non di produrre una società globale. Messo a confronto con contesti di civiltà differenti, il capitale globale si trova costretto, come un camaleonte, ad adattarsi alle basi etiche e alle forme socio-culturali preesistenti, determinando così forme ibride e per molti aspetti inedite di capitalismo. Tutto ciò risulta con particolare evidenza nel caso della Cina, il cui «capitalcomunismo» smentisce l'equazione occidentale tra capitalismo ed etica individualistica, fondando lo sviluppo e la produttività su strutture associative di stampo gerarchico-comunitario e sulla subordinazione degli obiettivi (e, naturalmente, dei diritti) individuali a quelli delle entità collettive (famiglia, azienda, gruppo, Stato). Alla tenaglia costituita dai due modelli opposti di globalizzazione – il modello individualistico-competitivo del colosso americano (Stati Uniti *in primis*) e il modello paternalistico-comunitario del colosso asiatico (Cina *in primis*) – l'Europa è chiamata a fornire una sua autonoma risposta, un modello alternativo che non può né essere schiacciato su uno dei due corni del dilemma, né tantomeno risolversi in una mediazione compromissoria. Di elementi vitali di questo *tertium*, da non confondersi con un'ennesima «terza via» (di terze vie, si sa, son lastricati

i cimiteri europei del Novecento), l'Europa già dispone nel ricco bagaglio culturale della propria storia: nell'idea di un individuo non isolato e competitivo ma relazionale e solidale (*No man is an Island*, scriveva John Donne nella *Meditation XVII*) e nell'idea di una comunità non organica e terranea né gerarchico-autoritaria ma improntata al criterio della differenza e della valorizzazione dell'unicità e singolarità irriducibile di ciascuna/o.

Un'Europa meno prigioniera dei vincoli finanziari e tecnoburocratici e capace di tradurre in politica questo potenziale di pensiero e di cultura potrebbe oggi svolgere una funzione preziosa nello spazio non euclideo, insieme interdipendente e policentrico, del mondo globalizzato. Valorizzando la novità del suo assetto istituzionale multilivello, che non trova riscontri in alcuna delle forme politiche finora conosciute, l'Unione Europea potrebbe indicare anche ad altri Paesi la prospettiva di un costituzionalismo globale in cui i processi politici si delineino sempre meno in termini di sovranità e sempre più in termini di equilibrio dinamico e di limitazione reciproca tra una pluralità di istanze.

Ma qual è allora il *parádeigma*, il modello funzionale al perseguimento di un tale obiettivo? L'idea del superamento della logica verticale della sovranità a favore di una disposizione in orizzontale di quelle che un grande giurista italiano come Massimo Severo Giannini, con una formula provocatoriamente antihobbesiana, definiva le diverse e autonome «potestà sovrane», si presenta assai prossima al modello machiavelliano, per cui ottima è quella repubblica in cui «l'una potenza guarda l'altra»: e va da sé che si tratta di un guardare niente affatto contemplativo. Il riferimento a Machiavelli chiama direttamente in causa il concetto di *civitas*, inteso – sulla scorta dei decisivi contributi di Étienne Balibar e di Pietro Costa – come rimando a un'idea allargata e poststatale di cittadinanza, intesa come spazio politico-giuridico non identitariamente precostituito ma *incrementale*: una *civitas augescens* suscettibile di accogliere in sé una pluralità di *nationes*, *gentes*, culture e confessioni religiose diverse. Il sintagma *civitas augescens* rimanda a un concetto-chiave della tradizione giuridica romana, documentato nel corso dei secoli dall'opera di vari autori: da Ennio (*Ann.*, 478) a Cicerone (*Pro Balbo*,

13, 31), da Sallustio (*De Catilinae coniur.*, 6, 7; 7, 3; 10, 1) a Livio (IV, 4, 4; VIII, 13, 16). L'idea che lo sottende – la crescita del popolo e l'allargamento della cittadinanza – attraversa la storia di Roma sin dalle origini, trovando il suo momento topico nella *Constitutio Antoniniana* e il suo punto d'approdo in Giustiniano, con l'eliminazione della categoria di «straniero». Assumere questa visione dinamica, incrementale e «inclusiva» (senza tacere la costitutiva ambivalenza del termine) come sfondo simbolico e culturale-concettuale delle sfide che si pongono all'Europa nel nostro presente globale non significa adombrare soluzioni in chiave dualistica (del tipo: Europa mediterranea vs Nordeuropa o Impero latino vs Reich mitteleuropeo), ma piuttosto riprendere il filo interrotto del discorso intorno alla cittadinanza in un tempo segnato dal progressivo declino della forma-Stato moderna: di un'immagine della comunità politica imperniata sulla nozione torreggiante della sovranità e sul paradigma identitario della *reductio ad Unum*.

A fronte delle sfide globali la nozione di *civitas* appare così più adeguata della nozione classica di *pólis* e di quella moderna di *Stato-nazione* per venire a capo della contraddizione irrisolta della democrazia moderna: quella tra vocazione universalistica dei principi e selettività dei dispositivi che sanciscono e regolano l'appartenenza alla comunità politica. Lungo questa traccia, è possibile porre una duplice esigenza: l'esigenza di una *politica democratica della traduzione* imperniata su una antropologia della cittadinanza e la prospettiva di un universalismo della differenza, nettamente demarcato sia dall'universalismo identitario di matrice illuministica (modello assimilazionistico repubblicano) sia dall'antiuniversalismo differenzialista (modello multiculturalistico «forte», strutturato come un mosaico di ghetti contigui, di isole non comunicanti).

Mai come oggi si sono date condizioni oggettive così propizie per un ruolo cruciale dell'Europa, del *tertium* europeo, sulla scena del mondo globalizzato. Mai come oggi le condizioni soggettive dei politici e dei gruppi dirigenti europei sono apparse così inadeguate a tale compito e incapaci a cogliere i segni dei tempi. E tuttavia...

E tuttavia, per concludere ancora con una citazione classica, tratta non per

caso dal più celebre testo latino sull'ira: *In omni servitute apertam libertati viam* (Seneca, *De ira*, 3, 15).

La controversia sulle radici nella costruzione immaginaria dell'identità europea e occidentale

Georges Corm

L'Occidente: una nozione al tempo stesso paradossale, complessa e mitica

La nozione di Occidente è ovunque una nozione indiscussa. Organizza e condiziona l'insieme delle ricerche e dell'insegnamento nelle scienze umane a partire dal presupposto di una specificità assoluta e globale delle società che si definiscono «occidentali» rispetto ad altre culture e civiltazioni. Organizza e struttura altresì la geopolitica mondiale e le strategie militari degli Stati, grandi o piccoli, superpotenti oppure deboli e fiacchi attraverso l'esistenza dell'Organizzazione del Trattato del Nord Atlantico (NATO).

Come vedremo, la nozione di Occidente è più che mai paradossale. Essa si avvicina di più alle dinamiche proprie alla costruzione di un mito, piuttosto che a quelle della rappresentazione razionale di una realtà unica e ben definita. Nel corso degli ultimi due secoli, in effetti, la storia d'Europa è stata lacerata da intense dispute nella ricerca inquieta delle radici comuni che avrebbero dovuto unire, dall'inizio dei tempi, i popoli europei in una stessa civiltà costruita sulla base di un sistema di valori incontestabile. Il mito dell'esistenza di una sovra- o megaidentità denominata «occidentale» implica la credenza metafisica e dogmatica nella realtà di una forte unità di civiltà, di valori etici e morali e di interessi collettivi condivisi da popoli numerosi, nonostante la loro appartenenza a culture e lingue, oltretutto a pratiche religiose, diverse.

Com'è possibile che una diversità così grande possa produrre un tale sentimento di appartenenza a questa megaidentità denominata «Occidente», che trascende non solo gli spazi, le diversità, ma anche i giganteschi conflitti del passato? L'Occidente è veramente una realtà storica, un *continuum* di valori e di comportamenti che risalgono alle epoche storiche più lontane? Oppure si tratta di una costruzione più mitologica che reale, ma che come tutti i miti esercita delle finzioni indispensabili per la vita delle società?

Il paradosso nasce proprio dalla ricerca di unità a tutti i costi, malgrado la considerevole diversità di culture e di costumi relativa a un'area geografica così piccola come l'Europa. Tale ricerca di unità può chiarirsi guardando alla storia di questo piccolo continente, a tutte le vicissitudini e le violenze che culminano nelle crudeltà senza precedenti delle due guerre europee che hanno assunto delle dimensioni mondiali, quella del 1914-18 e soprattutto quella del 1939-45. In tutta l'Europa la ricerca di unità alimenterà, di fatto, dal XIX secolo fino al secondo dopoguerra, marcate ostilità filosofiche e politiche, che superano le linee di separazione e le particolarità nazionali interne all'Europa.

La pacificazione arriva con la caduta della Cortina di Ferro nel 1989, l'indebolimento dell'URSS seguito dalla sua disintegrazione alle soglie degli anni novanta. Si realizza così un consenso che trascende gli antichi conflitti interni all'Europa, in particolare quello tra i sostenitori del socialismo e i sostenitori del liberalismo. Tuttavia, come vedremo, la trasformazione del contenuto della nozione di Occidente che si verifica in questa fase attraverso un totale cambiamento della presunta natura delle radici che formerebbero l'unità della civiltà occidentale, acuisce delle tensioni geopolitiche maggiori di quelle presenti in ambito europeo, in particolare nel Vicino e Medio Oriente. Così le radici profane dette «greco-romane» lasciano il posto alle radici religiose dette «ebraico-cristiane». Questa trasformazione si iscrive all'interno di quel «ritorno del religioso» che interessa il mondo «disincantato» della postmodernità, sia che si tratti di società industrializzate da tempo o di Paesi da poco indipendenti. È per questa ragione che la nozione di Occidente conserva ancora un rilievo emotivo forte, capace di investire ogni discorso politico e ogni concezione di strategia militare.

Un fatto storico banale, dimenticato all'interno del mondo greco-romano, all'origine della nozione di Occidente

Non è inutile ricordare che la reale origine storica della nozione di Occidente – nozione che non può esistere se non in opposizione a quella di Oriente – si trova in un fatto storico esclusivamente politico verificatosi proprio all'interno dell'area di civiltà che sarà considerata più tardi il luogo d'origine dell'Occidente. Nel IV secolo della nostra era, all'interno dell'Impero romano si verifica la rottura tra il nuovo Impero d'Oriente con sede a Costantinopoli e quello che continuò ad aver sede a Roma. Legata alle ambizioni di potere dei generali dell'Impero, una tale rottura di natura profondamente profana sarà mantenuta e aggravata dalla rivalità tra la Chiesa di Costantinopoli e la Chiesa di Roma.

È importante comprendere, inoltre, che la genesi della frattura Oriente/Occidente si colloca proprio all'interno dell'area culturale greco-romana, ove la nuova religione cristiana è divenuta dominante. Si tratta dunque di un processo per nulla legato alla dicotomia tra greci e «barbari» (nel senso di popoli non greci) o al sorgere dell'Islam e alle conquiste arabe che ne seguirono. Questo fatto storico incontestabile mostra bene quanto la nascita e poi la trasformazione delle nozioni di Occidente e di Oriente (senza quest'ultima la nozione di Occidente non potrebbe esistere), qui evocate, siano legate al lavoro dell'immaginario mitico.

Bisogna dunque rivolgere l'attenzione all'evoluzione molto complessa degli immaginari europei per comprendere la funzione della nozione di Occidente e il suo contenuto variabile, secondo l'evoluzione delle circostanze politiche. Nel corso dei due ultimi secoli, queste ultime sono state particolarmente fertili nel lavoro di costruzione delle radici storiche comuni, descritte ogni volta come origine dell'esistenza di una unità dell'Occidente. Tali costruzioni delle radici all'interno dell'immaginario presuppongono delle schematizzazioni storiche che cancellano tutte le differenze, una storicizzazione di certi avvenimenti ritenuti «fondanti», ma anche uno storicismo che attribuisce alla storia di un popolo o di una nazione o di una civiltà un fine superiore e

specifico nella storia dell'umanità (Corm 2009a). In questo senso, l'evoluzione delle diverse nozioni di Occidente diviene rilevante in ordine a una costruzione mitica.

Questa nozione peraltro ha avuto il suo sviluppo e la sua diffusione in Europa solo dopo la seconda guerra mondiale. Sono stati gli Stati Uniti tuttavia che ne hanno fatto un uso intensivo ed emotivo nella lotta contro l'influenza dell'ideologia marxista e la potenza dell'Unione Sovietica che pretendeva di incarnare questa ideologia. Durante la guerra fredda infatti la percezione di un conflitto tra l'Occidente liberale e democratico («L'Ovest») e l'Est sovietico e totalitario si è talmente generalizzata da coinvolgere il mondo intero. Oggi, dopo la disintegrazione dell'URSS e della Cortina di Ferro in Europa, persiste lo stesso senso di pericolo alimentato dalla letteratura sullo scontro delle civiltà. Questa volta il pericolo per l'Occidente sarebbe da individuare nel mondo arabo-musulmano e non più nella parte del mondo che era dominato dall'Unione Sovietica o che ha adottato un regime politico di tipo marxista.

*Il ruolo-chiave di Hegel e Weber nella costruzione delle radici
«occidentali»*

In realtà la nozione moderna di Occidente può essere attribuita alle concezioni storico-filosofiche di Hegel. Secondo lui, la storia d'Europa incarna la crescita del soffio della ragione (e dunque dello Spirito) nella storia, tanto da rendere questo continente motore e avanguardia della storia universale. Più tardi, l'opera del sociologo Max Weber esaminerà nel dettaglio le ragioni della particolare genialità della civiltà europea a partire soprattutto da ciò che egli considera l'eccezionale specificità della religione cristiana, soprattutto nella versione protestante, quando la si compara con le altre grandi religioni del mondo.

Nella seconda parte del XIX secolo, con lo sviluppo della linguistica e della teoria delle razze, molti grandi scrittori europei, Ernest Renan in testa, consacreranno l'idea di un genio ariano che caratterizzerebbe i popoli indoeuropei e le loro culture, opposta a quella dei popoli semiti descritti negativamente per il loro spirito «pesante» e privo di creatività.¹ Alcune tradizioni accademiche, in particolare in antropologia ed economia, svilupperanno una dogmatica gravida di condizionamenti e sterilizzazioni, affermando l'incapacità delle religioni non cristiane di assicurare la vitalità dinamica dell'economia e dello sviluppo, così come le conoscenze scientifiche e tecnologiche che lo accompagnano. In pieno XIX secolo coloniale, tali teorie delle razze e delle lingue permetteranno di fornire all'opinione pubblica europea la legittimazione alle conquiste di altri continenti da parte delle potenze europee, Francia e Inghilterra in testa, una legittimazione che in questa fase non poteva più essere cercata nel solo desiderio di cristianizzare il mondo.

Com'è noto, nel XX secolo gli eccessi delle teorie razziali avranno ricadute drammatiche sugli europei di tutte le nazionalità che avevano la sfortuna di non appartenere alle Chiese cristiane, ma di essere nati ebrei. Gli ebrei europei sono stati percepiti come l'elemento «semita» che ostacolava il cammino dell'Europa verso un progresso e un'armonia via via più grandi.

Saranno grottescamente accusati sia di essere capitalisti avidi che succhiano il sangue del popolo, sia di essere socialisti e comunisti che attentano all'ordine costituito (Corm 2009a, pp. 209-38). Un musicista della levatura e della notorietà di Wagner non esita a denunciare, in un pamphlet virulento e totalmente delirante, il presunto effetto corrosivo dell'ebraismo sulla musica europea.²

A sinistra come a destra dello spettro politico europeo, un «ebreo» mitico serve a mettere in rilievo tutti i guasti dell'Europa, un'Europa che si è appena inflitta le ferite profonde della prima guerra mondiale e che è scossa da fanatismi ideologici contraddittori: nazionalisti che si oppongono a paneuropei socialisti, comunisti a capitalisti, repubblicani che si scontrano con monarchici. In questo contesto, l'ascesa del nazismo in Germania, ma anche il sostegno che Hitler riceve in larga parte dell'opinione pubblica europea contribuiranno a creare le condizioni favorevoli al genocidio delle comunità ebraiche in Europa e al perpetrarsi di orrori che segneranno profondamente fino a oggi l'Europa e, perciò stesso, il mondo.

Dalle radici «greco-romane» dell'Occidente alle radici «ebraico-cristiane»

In questo evento straordinario per popoli che si consideravano l'avanguardia della Storia universale e l'apice della raffinatezza nel processo di civilizzazione, troviamo senza dubbio una delle cause più importanti per l'evoluzione della nozione di Occidente. L'esito drammatico e cruento dell'ostilità che culmina nell'Olocausto provoca, con qualche decennio di ritardo, il passaggio molto rapido dalla nozione di Occidente greco-romana – considerata fino ad allora evidente – a quella ebraico-cristiana, divenuta in pochi anni non meno evidente della precedente.

La qualificazione principale della nozione di Occidente passa, infatti, dalla fede nel ruolo centrale giocato dalle radici greco-romane nella formazione del sentimento di coalescenza all'interno di una stessa civiltà, alla fede in un Occidente con radici e valori che saranno essenzialmente ebraico-cristiani.

Tutto ciò segna una rottura con la tradizione del Rinascimento europeo che ha fecondato tutte le culture europee, esaltando il patrimonio letterario, poetico, filosofico e giuridico dell'antichità greco-romana. L'universalismo e l'umanesimo di Erasmo, apice dello spirito del Rinascimento, potrebbero essere considerati, in quest'ottica, come la matrice autentica dell'Europa moderna e il Rinascimento come il momento storico fondante. A lungo, d'altra parte, così come abbiamo già detto, le radici dell'Occidente saranno considerate greco-romane da una larga parte dell'opinione pubblica europea. In ogni caso, è quanto è stato insegnato nei licei fino a qualche decennio fa.

La tendenza umanistica del Rinascimento si è affermata in seguito grazie all'universalismo proprio della filosofia dei Lumi, seguito dall'affermazione progressiva dei grandi principi costituzionali e giuridici della Rivoluzione francese. I costituenti francesi, in effetti, hanno attinto ampiamente i loro riferimenti alle nozioni romane di Stato e di legge e al concetto greco-romano di cittadino. Libertà, eguaglianza e fraternità diventano la base di un universalismo europeo che fa il giro del mondo e cambia profondamente il volto dei continenti.

Tale orientamento, proprio di una larga parte del pensiero europeo, è stato

incoraggiato dai conflitti religiosi che si impadroniscono dell'Europa nel XVI secolo e che culminano in guerre interminabili e particolarmente cruenta tra cattolici e protestanti. Si tratta delle prime guerre «totali» che oppongono violentemente, all'interno di tutti i ceti sociali, le nuove Chiese in conflitto con la Chiesa di Roma e con il contestato predominio dei suoi sostenitori in tutte le nazioni europee in via di formazione. Dopo centocinquant'anni di conflitti religiosi violenti, i dibattiti religiosi appaiono ormai non soltanto sterili, ma anche pericolosi per la pace civile. La fede nella ragione come fonte di progresso, così come lo spirito di tolleranza e lo sviluppo delle istituzioni laiche, avanzano in ambito educativo provocando un vivo dibattito che agita il xx secolo francese tra sostenitori della laicità nella formazione e coloro che desiderano che il clero continui ad avere un ruolo centrale nell'educazione dei giovani cittadini (Ouzof 1982).

Negli ultimi trent'anni, però, interviene il cambiamento più significativo nella natura delle radici che giustificherebbero l'unità dell'Occidente. Il rapido oblio delle radici greco-romane di natura profana avviene a vantaggio delle radici ebraico-cristiane di natura religiosa. In realtà, la posta in gioco è far dimenticare secoli di forte ostilità esercitata dal cristianesimo nei confronti dell'ebraismo in Europa e cacciare i demoni distruttivi dell'antisemitismo razzista, che ha preso il posto del vecchio antisemitismo cristiano di natura teologica.³ Questo nuovo cambiamento di radici ha dei parallelismi con il percorso che gli umanisti del Rinascimento e poi la filosofia dei Lumi e la Rivoluzione francese hanno fatto per passare dall'invocazione delle radici cristiane a quella delle radici greco-romane, allo scopo di superare i demoni e gli orrori delle guerre di religione (Corm 2006).

Oggi ci troviamo così di fronte a una nuova concezione religiosa delle radici dell'Occidente, malgrado il fatto che il cristianesimo europeo sia nato dall'incontro con l'ebraismo. Si comprenderà facilmente che nel contesto di una riattivazione della memoria e di un sentimento di pentimento a causa del genocidio delle comunità ebraiche in Europa, questa rivoluzione culturale della nozione di Occidente si realizzi rapidamente, senza considerazioni critiche o problematizzazioni. Si consacra così un nuovo momento fondante e

mitologico che si collocherebbe nella nascita del monoteismo ebraico, prolungato e amplificato dal trionfo e dall'espansione del cristianesimo in Europa.

Questo mutamento rapido e profondo nell'immaginario delle radici dell'Occidente ci fornisce nuove chiavi di comprensione della funzione mitica di questa nozione. Di più: come vedremo, tale cambiamento è molto legato al ritorno del religioso celebrato da qualche decennio nella sua versione occidentale, come se le culture europee avessero effettivamente abbandonato ogni visione religiosa del mondo fino ad allora (*ibid.*).

Quanto sono profonde le radici cristiane nella nozione di Occidente?

A ben vedere, questo cambiamento nella percezione delle radici dell'Occidente, divenute ora di natura religiosa, è stato forse facilitato dalla rilevanza dell'eredità del Romanticismo ottocentesco. Il Romanticismo ha cercato la propria ispirazione nella pratica di una nostalgia profonda del passato; ha rifiutato i cambiamenti determinati dalla filosofia dei Lumi, il culto della ragione, i principi democratici della Rivoluzione francese. Una nostalgia amplificata da industrializzazione accelerata e degrado dei territori rurali, fenomeni che comportano una idealizzazione del passato cristiano dell'Europa e dell'unità che questo passato avrebbe assicurato a questo piccolo continente, nonostante le numerose guerre che re, principi e imperatori hanno reiterato nel tempo (Le Goff 2003). Il passato cristiano dell'Europa, quello delle cattedrali e della densa rete di abbazie e di conventi, ha legato tra loro tutti i Paesi del continente assieme alle loro élite, che hanno trovato nel latino la loro lingua comune. L'onnipresenza della religione cristiana nella vita quotidiana, di cui per tanto tempo ha segnato le ore e i gesti, crea quell'unità che in seguito sarebbe andata smarrita con l'avanzata della modernità industriale e la concomitante perdita di rilevanza della religione nella vita dei popoli europei.

Contrariamente a una opinione diffusa, il XIX secolo è caratterizzato in Europa da una forte preoccupazione per la scomparsa progressiva della religione, per l'assenza di Dio, così come per la sua morte annunciata prematuramente da Friedrich Nietzsche. Il misticismo tedesco d'origine protestante gioca un ruolo importante nella diffusione di questi sentimenti: la Germania si vede come la custode delle grandi tradizioni europee e dei suoi valori. La Francia fa altrettanto: come dimenticare infatti il *Genio del cristianesimo* di Chateaubriand (1802)? In effetti, in tutta l'Europa, l'interesse per la religione è molto forte e molto presente, grazie soprattutto al successo che incontrano le opere di Weber di cui abbiamo già parlato.

Sia da Hegel sia da Weber, infatti, il monoteismo è considerato come una delle sorgenti principali per la formazione dell'Occidente. Esso

«disincanterebbe» il mondo, seguendo la terminologia weberiana, ripresa trent'anni fa da Marcel Gauchet (1985) che, in modo paradossale e originale, vede nel monoteismo «la religione dell'uscita dalla religione». Eliminando «il magico» che caratterizza il paganesimo e i suoi miti, il monoteismo introdurrebbe la ragione che costituisce la forza della civiltà occidentale, considerata totale, globale e specifica. Più precisamente il cristianesimo, predicando la salvezza individuale delle anime e l'emancipazione dell'uomo dalla sua tribù o etnia, costituirebbe la fonte dell'individualismo contemporaneo.⁴ In tutte queste analisi di tipo weberiano, il terzo nato dei monoteismi, l'Islam, è stranamente assente. Il monoteismo è esclusivamente quello cristiano, al quale si riconoscono le radici ebraiche, ma niente di più; le radici orientali e semitiche del cristianesimo sono totalmente ignorate, così come il cristianesimo «ortodosso» di Bisanzio e degli slavi: il solo cristianesimo di valore riconosciuto è quello dell'Occidente.

Di fronte alla crisi della coscienza europea nata dall'inaudita crudeltà delle due guerre mondiali, Leo Strauss – un filosofo del XX secolo – torna alle analisi weberiane relative al ruolo centrale della religione nella vita delle società, individuando e contrapponendo tra loro due soluzioni: Atene e Gerusalemme. Detto altrimenti, secondo Strauss: o la legge dettata dalla ragione, la cui sorgente è Atene, oppure quella dettata da Dio, la cui sorgente è Gerusalemme. Per lui, l'esperienza storica mostra che la legge positiva non ha dato risultati migliori rispetto alla legge di Dio. Il regno della ragione rischia di condurre alle utopie più distruttive (Strauss 1964). Si apre così la via al «ritorno di Dio» come soluzione ai tormenti causati dai grandi totalitarismi europei del XX secolo. Gli Stati Uniti non sono forse una «nazione di credenti» che per due volte salva l'Europa razionalista dai suoi mostri? La creazione dello Stato di Israele non rappresenta il ritorno a Gerusalemme, pur conservando il meglio di Atene?

L'accesa controversia sulle radici religiose o profane dell'Occidente

In realtà la filosofia dei Lumi e i principi costituzionali della Rivoluzione francese godono di un consenso tutt'altro che unanime all'interno della stessa Europa. Nel corso del XIX secolo, in effetti, assistiamo alla nascita di due Europee transnazionali, vivacemente ostili tra loro, le cui differenze di filosofia politica daranno vita a una «controversia sulle radici».

Una parte delle élite colte dell'Europa sarà tradizionalista, preoccupata di conservare le gerarchie sociali, ma anche la religione come fonte dell'etica e della morale e come strumento di stabilità dell'ordine sociale. Per questa parte, le radici dell'immaginario collettivo europeo possono essere solo nella religione cristiana, cattolica o protestante che sia. In quest'ottica, l'Occidente è dunque il prodotto del cristianesimo europeo e delle sue istituzioni; la sola ragione non può servire da cemento dell'ordine sociale e la laicità delle istituzioni repubblicane non è che una macchina da guerra atea e materialistica contro il fondamento stesso dell'Occidente, vale a dire il cristianesimo. La filosofia dei Lumi è aspramente criticata per aver ignorato i bisogni religiosi e mistici dell'uomo, ma anche per essere stata la fonte di utopie pericolose che hanno causato le peggiori derive autoritarie e totalitarie.

L'altra parte dell'opinione pubblica europea sarà repubblicana, sostenitrice del progresso materiale che permette l'esercizio libero e senza ostacoli della scienza e della tecnica, ma anche dell'eguaglianza dei diritti e dei doveri di tutti i cittadini (e tra cittadini e cittadine), della soppressione delle gerarchie sociali formatesi attraverso privilegi di nascita o di ricchezza accumulata senza lavoro produttivo. Questa corrente di pensiero si sente chiamata alla missione universale di portare il progresso all'umanità, di cambiare il mondo, di liberare l'uomo dalle sue catene. Se l'opinione tradizionalista incoraggia la colonizzazione del mondo per cristianizzarlo nella forma cattolica o protestante, l'opinione repubblicana è colonialista in virtù dell'idealismo universalizzante. Sfortunatamente è solo su questo punto che queste due correnti europee, caratterizzate da *Weltanschauungen* del tutto opposte, pervengono a un'intesa e a una cooperazione.

La controversia assume una forma virulenta nella seconda parte del XIX secolo e all'inizio del XX. Nelle sue *Considerazioni di un impolitico* (1918),⁵ pubblicate subito dopo la prima guerra mondiale, Thomas Mann ne fornisce un saggio appassionato che merita ancora oggi la nostra considerazione. In esso si trova l'opposizione tra un'Europa religiosa e mistica, quella legata alle tradizioni della terra, guardiana dei valori e dell'ordine di cui la Germania costituisce la patria elettiva, e un'altra Europa, quella delle democrazie liberali anglo-francese e italiana, materialistica, imperialistica, demagogica, distruttrice di tutti i valori che regolano una società.

Nella sua celebre opera *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1923), Oswald Spengler condivide questa divisione dell'Europa quando distingue tra la «cultura» ancorata a una ben definita area geografica, che stimola la creazione artistica in tutte le sue forme e conserva la solidarietà organica del popolo, e la «civilizzazione» che sterilizza la cultura facendosi universalistica e trasformandosi così in volontà di espansione e di imposizione delle sue istituzioni artificiali ad altri popoli. Secondo Spengler, il declino dell'Occidente, come quello dell'Impero romano nel passato, è dovuto a questa tendenza verso l'espansione, che presumendo di portare la civilizzazione, uccide in realtà la spontaneità della cultura, ancorata alla terra, fonte di potenza e di creatività. Le radici dell'Europa sono dunque nel proprio radicamento alla terra, nell'attaccamento della società al suo patrimonio, alle sue tradizioni e alla sua cultura.

L'esportazione della disputa sulle radici al resto del mondo

Questa controversia così temibile sulle radici e sul contenuto della nozione di Occidente, che agita il XIX secolo e la prima metà del XX, contribuisce a generalizzare l'uso della nozione di Occidente. Il collasso della Germania nel 1945 lascia cadere l'antica controversia che ruota attorno alla nozione di Occidente. L'Occidente, ormai, è una nozione che non abbraccia solo l'Europa, ma anche gli Stati Uniti e gli antichi possedimenti della Corona britannica, in particolare il Canada, l'Australia e la Nuova Zelanda.

La controversia sulla radici si diffonderà ovunque. La prima ad appropriarsene è la cultura russa che, nel XIX secolo, è attraversata da due correnti politiche e letterarie contrastanti: gli «slavofili» da una parte e gli «occidentalisti» dall'altra.⁶ I primi ritengono che l'Occidente sia materialista, che abbia abbandonato il senso di Dio e della mistica a favore di un culto astratto della ragione che ignora i bisogni autentici dell'uomo. In Europa, la Russia si considera ormai come il rifugio dei valori fondamentali, religiosi e mistici, come la depositaria dell'ordine naturale delle cose grazie a comunità contadine ancora integre, alla religione ortodossa e al regime zarista (Koyré 1976; Malia 2003). Al contrario, i secondi considerano la Russia un Paese arretrato, che non può uscire dalla stagnazione umiliante nella quale si trova se non grazie a una modernizzazione accelerata, e dunque a una «europeizzazione» forzata delle sue istituzioni.

Dalla Russia, la controversia si trasmette dapprima all'Impero ottomano, poi al Giappone, all'India e alla Cina. Ancora oggi essa è presente nei dibattiti che scuotono il mondo musulmano tra i sostenitori di un ripiegamento sui valori e sulle pratiche religiose, e coloro che raccomandano un liberalismo e un modernismo analoghi a quelli che le società europee hanno iniziato e praticato. Questa controversia non è una semplice disputa tra «antichi» e «moderni», più letteraria che politica; si tratta invece del conflitto esistenziale che ha lacerato l'Europa dalla seconda metà del XIX secolo alla fine della seconda guerra mondiale.

Si tratta di un conflitto legato alle grandi trasformazioni socio-economiche e

alla velocità di questi processi. Dopo l'Europa, questi profondi mutamenti interessano tutti i continenti, sotto la spinta del progresso materiale e tecnico e delle destrutturazioni accelerate che porta con sé. Da mezzo secolo, l'ultima ondata della globalizzazione economica provoca, in un contesto di concorrenza industriale accanita e sfrenata, delocalizzazioni massicce, aumento della disoccupazione, movimenti migratori sempre più cospicui, accelerazione dell'esodo rurale in Paesi densamente abitati come l'Asia e il Medio Oriente. Allo stesso tempo, l'omologazione culturale consumistica del mondo favorisce il ripiegamento sui valori primari, etici, regionalisti, tribali o religiosi, ripiegamento che permette di riempire il vuoto lasciato dal discredito subito dalle ideologie nazionalistiche di tipo profano o laico, oppure dalle delusioni per le promesse del paradiso «socialista».⁷

In questo contesto, il dibattito intorno alle radici dell'Occidente continua a fornire un po' ovunque e in forme diverse delle ragioni per alimentare conflitti e guerre civili. È proprio in relazione al Medio Oriente che la controversia delle radici megaidentitarie – radici che trascendono tutti i particolarismi religiosi, etnici o nazionali – continua a imperversare. Nel conflitto israelo-palestinese, per esempio, emerge un'opposizione che sembra insuperabile tra un Occidente divenuto «ebraico-cristiano», e per il quale la creazione dello Stato di Israele rappresenta un compimento, se non addirittura una finalità superiore della Storia nel senso hegeliano del termine, e un Oriente arabo-musulmano, particolarmente inquieto a causa delle correnti fondamentaliste religiose musulmane di diversa osservanza, Oriente che si sente dominato e perseguitato dall'Occidente da due secoli.

Questa controversia relativa all'essenza e alla natura, ma anche alle radici del mondo moderno, così come è stata rappresentata dalle potenze che si definiscono «occidentali», controversia che genera emozioni e angosce da duecento anni, è ben lontana dall'essere terminata. Il Medio-Oriente e il Mediterraneo, così vicini all'Europa, rappresentano oggi le aree più coinvolte (Corm 2009b). Il confronto-scontro delle memorie relative alle radici e degli immaginari di Oriente e Occidente produce, in questa regione del mondo, eruzioni vulcaniche. È tempo dunque di operare nella direzione di una

pacificazione definitiva di queste controversie. A tal fine, sarebbe necessario rinunciare a questa divisione binaria del mondo tra «Occidente», quale che sia la sua definizione, e «Oriente», che si tratti dell'Oriente slavo o dell'Estremo e del Medio Oriente del «pericolo giallo» (Corm 2007). Sarebbe necessario peraltro interrogarsi in merito all'utilità di questa nozione e alla sua funzione mitologica e militante. Pertanto è tempo di prender atto che senza «Oriente» l'Occidente non esiste e che senza «Occidente» non c'è alcun bisogno di costruire un'immagine opposta di Oriente.

Considerazioni conclusive: liberarsi della coppia perversa

Oriente/Occidente

La coppia Oriente/Occidente, in realtà, non fa che riprodurre l'antica divisione razzista del mondo tra ariani e semiti che ha prodotto tante sofferenze dapprima in Europa e poi in molte altre parti del mondo. Inoltre, è davvero ragionevole che una semplice nozione d'orientamento geografico e astronomico diventi una temibile frontiera dello spirito? È ragionevole che tale nozione si trasformi in una ricerca continua e disperata di radici immaginarie che dovrebbero fungere da cemento per popoli che hanno lingue, culture e costumi diversi? Effettivamente, al di fuori del momento umanistico nella storia d'Europa, la nozione di Occidente non sembra aver giocato un ruolo utile per gli stessi europei o per il mondo. Non è mai riuscita a imporre dei criteri etici e una morale internazionale capace di assicurare la pace, come aveva sognato Immanuel Kant o come avevano sognato anche i grandi fondatori delle religioni a vocazione universale.

Cercando nella storia antica le radici dell'immaginario che ha prodotto la coppia Oriente/Occidente, si può verosimilmente pensare che si tratti della riproduzione dell'archetipo mitico della violenza tra fratelli, quella di Caino e Abele, che si trova già nel Vecchio Testamento.⁸ È la stessa violenza che si ritrova nella divisione binaria del mondo tra ariani e semiti, divisione che ha dominato la cultura europea del XIX secolo e della prima metà del XX. È indubitabilmente la violenza che si rinnova oggi nella divisione fraticida tra il mondo di valori cosiddetti «ebraico-cristiani» e il mondo che si appella ad altri valori antinomici, cosiddetti «arabo-musulmani». Resteremo prigionieri ancora a lungo di questo archetipo biblico che con il suo immaginario incendiario e narcisistico ha attribuito a popoli, nazioni e civiltà il privilegio dell'elezione, destinandoli a essere delle avanguardie nella storia dell'umanità?

Infine, ricordiamo che questa binarietà nella visione del mondo è specifica delle società monoteistiche, ebraiche, cristiane o musulmane. Le società buddhiste, scintoiste, induiste o confuciane dell'Asia si sono sottratte a questa

visione binaria del mondo grazie a costruzioni cosmogoniche del vivente e a codici di saggezza d'ordine morale. Forse è giunto il tempo di comprendere l'incongruità e i pericoli di restare all'interno del mondo immaginario e mitologico costruito da un'antropologia religiosa incosciente e semplicistica, ma ahimé così pregnante, che carica di immagini emotive la dualità Oriente/Occidente.

Occidentalismo e modernità plurali¹

Alastair Bonnett

Introduzione

Questo contributo documenta l'importanza delle costruzioni stereotipe dell'Occidente nello sviluppo delle modernità non occidentali. Verranno intersecati due temi – occidentalismo e modernità plurali – emersi durante gli ultimi vent'anni all'interno del dibattito sulla nozione di modernità occidentale, nozione usata non di rado in modo tautologico.

Farò ricorso al lavoro di due influenti interpreti dell'Occidente, il modernizzatore e nazionalista giapponese Fukuzawa Yukichi (1835-1901) e il poeta e difensore indiano dell'Asia spirituale Rabindranath Tagore (1861-1941), con l'intenzione di mostrare come opposti stereotipi dell'Occidente (e dell'Asia) siano stati adottati per declinare narrazioni inedite e peculiari della modernità. L'Occidente che metterò in luce è frutto di un progetto forgiato al di fuori dell'Occidente. Lungi dall'essere presentato come l'originaria identità moderna del mondo, l'Occidente si è scoperto piuttosto come un'idea prodotta altrove. Il suo significato e il suo uso riflettono, da un lato, orientamenti intellettuali che si diversificano per aree geografiche e, dall'altro, il più ampio contesto globale del dominio imperiale dell'Europa.

Alcuni lettori ricordano forse *The Triumph of the West* di John Roberts (1985). Si tratta di un libro e di una magistrale serie televisiva della BBC, che trascrivono la storia ben nota della dominazione continua e sempre più pervasiva dell'Occidente. L'ultimo rigo del libro di Roberts riassume sia l'orientamento del suo discorso sia uno dei luoghi comuni cruciali della nostra epoca: «La storia della civiltà occidentale è diventata la storia dell'umanità» (*ibid.*, p. 431; Fukuyama 1992; Mandelbaum 2002). Le mie considerazioni intendono contribuire a una riformulazione della concezione di Roberts. Mostrerò che è più appropriato sostenere che «la civiltà occidentale è ora una delle storie dell'umanità». Un tale approccio non va interpretato come un declassamento dell'idea di Occidente, esso rappresenta piuttosto

l'affermazione della sua importanza. Che l'idea di Occidente fosse centrale nelle diverse versioni della modernità offerte da Fukuzawa e Tagore è indicativo della natura reciprocamente costitutiva degli occidentalismi e delle modernità in tutto il mondo.

Dopo una introduzione del dibattito contemporaneo su occidentalismo e modernità plurali, seguiranno le due parti principali di questo saggio. In merito alla relazione tra occidentalismo e modernità non occidentali presenterò due concezioni contrastanti. Nella prima sezione mi occupo del modo in cui le immagini dell'Occidente (e dell'Asia) sono state impiegate da Fukuzawa allo scopo di sostenere, in Giappone, una certa rappresentazione della modernità. Più precisamente, si tratta di mostrare come Fukuzawa vedesse nell'Occidente una realtà capace, allo stesso tempo, di costringere e favorire una rivoluzione razionalistica e meritocratica della società giapponese, processi che riflettevano e necessitavano di una lotta per l'indipendenza nazionale e per una coscienza nazionalistica.

La modernità nazionalistica di Fukuzawa contrasta fortemente con la modernità spirituale e antinazionalistica discussa nella parte successiva del saggio, nella quale analizzo il modo in cui Tagore ha usato e divulgato gli stereotipi dell'Occidente per realizzare e promuovere una «coscienza asiatica» e una via dell'Asia all'interno del Moderno. In questo contesto, discuto l'assunto ricorrente secondo cui l'idea di una spiritualità asiatica sarebbe, solo o in gran parte, un prodotto dell'orientalismo occidentale. Che la modernità di Tagore non sia un progetto preso in prestito verrà sottolineato in un paragrafo finale all'interno della sezione dedicata a Tagore, dove saranno discussi gli elementi di riflessività presenti sia nel suo atteggiamento sia nel suo ambiente sociale.

L'Occidente si è imposto come un concetto centrale nell'Europa occidentale attorno alla fine del XIX secolo (Bonnett 2003; GoGwilt 1995). In altre parti del mondo tuttavia era già un'idea familiare. L'idea di Occidente era stata oggetto di discussione in Russia, in Asia orientale e in Medio Oriente per almeno un secolo, prima di diventare una delle categorie geopolitiche più importanti dell'Occidente (Bonnett 2002a, 2002b e 2004; Neumann 1996 e

1999). Riassumendo la lunga tradizione dell'interesse islamico e iraniano per l'Occidente, Al-e Ahmad esprime una consapevolezza storica più avveduta quando osserva: «Dalla storia emerge che abbiamo sempre guardato verso Occidente», e aggiunge: «abbiamo usato il termine “occidentale” prima che gli stranieri ci chiamassero “orientali”» (Al-e Ahmad 1982, p. 11). Ne consegue che per apprezzare come e perché l'Oriente abbia inventato l'Occidente non è necessario ricorrere a un qualche dispositivo grazie al quale leggere e decostruire l'attività dell'Oriente tra le pieghe dei testi occidentali.

Invece di concentrarsi su come un Oriente emarginato e ridotto al silenzio intervenga interrompendo il discorso dell'Occidente dominante, può essere importante fare qualcosa di più ovvio, ossia leggere i documenti non occidentali sull'Occidente. Il primo approccio infatti perpetua la visione fuorviante della centralità occidentale. L'occidentalismo e l'orientalismo occidentali non esauriscono né definiscono l'immaginario geografico moderno. Questo argomento ci conduce verso un'altra posizione, strettamente correlata. Quando infatti ci riferiamo all'occidentalismo di Fukuzawa e di Tagore dobbiamo anche confrontarci con l'idea pervasiva che l'Asia possa essere descritta come un'invenzione occidentale. «Semplicemente – scrive Ravi Palat (2002, p. 687) – l'unità dell'Asia deriva, e deriva solamente, dal suo ruolo storico e contemporaneo di civiltà altra rispetto all'Europa». Come osserva il linguista finlandese Pekka Korhonen nella sua analisi delle complesse radici del termine «Asia», «il lettore moderno, il cui modo di pensare è stato influenzato dal concetto di orientalismo di Edward Said» (Korhonen 2002, p. 254), tende a cogliere ovunque una prova dell'egemonia occidentale. Come suggerisce un'analisi più equilibrata, sostenere che l'idea di Asia sia una mera propaggine legata all'Occidente, quasi fosse un parassita, è sia fuorviante sia eurocentrico. In realtà, come dimostra il lavoro di Tagore, il discorso asianista mostra una persistente tendenza, specialmente nella prima metà del XX secolo, a definirsi non come una immagine fissa e speculare dell'Occidente, ma come un luogo mobile di solidarietà, come luogo trascendente rispetto all'Occidente. Fukuzawa, che auspicava un Giappone che si congedasse dall'Asia per unirsi all'Occidente, aveva un programma

molto diverso. La sua «Asia» tuttavia, e il suo «Occidente» erano, come quelli di Tagore, prodotti di una specifica narrazione regionale, che non può essere ridotta a una rappresentazione del potere occidentale.

Occidentalismo e modernità plurali

A giudicare dall'improvvisa proliferazione di nuovi lavori sull'argomento, l'idea di occidentalismo gode oggi di grande fortuna. Per gli studiosi occidentali sarebbe conveniente immaginare di essere testimoni di un'evoluzione di qualcosa di familiare, vale a dire della teoria dell'orientalismo di Said. Così si potrebbe supporre che l'attenzione alla costruzione occidentale dell'Oriente venga ora integrata, o semplicemente glossata, da un interesse verso le costruzioni dell'Occidente. Un'indagine più accurata tuttavia rivela che l'occidentalismo è troppo eterogeneo dal punto di vista politico, storico e geografico ed è troppo importante perché possa essere considerato in questo modo. Più precisamente, l'ipotesi che la critica dell'orientalismo occidentale abbia prodotto, guidato o anticipato la critica dell'occidentalismo in ogni parte del mondo è sbagliata. Con ciò non si vuole negare che si dia, talvolta, una genealogia del genere, ma solo restringerla ad alcune aree geografiche. Non sorprende che ciò sia più evidente in quei luoghi in cui l'opera di Said ha avuto un impatto maggiore e una più vasta diffusione: l'Occidente e il Medio Oriente. In Occidente la preoccupazione, espressa da Said, di promuovere una critica alla concezione geografica dominante dell'Occidente è stata amplificata fino ad arrivare a una critica dell'occidentalismo definito come un progetto occidentale di autoinvenzione (GoGwilt 1995; Nadel-Klein 1995; Venn 2001). Così per Fernando Coronil «l'occidentalismo, come stile di rappresentazione, deve essere destituito in quanto produce concezioni polarizzate e gerarchiche dell'Occidente e dei suoi Altri» (Coronil 1996, p. 57). Nella sua «genealogia dell'Occidente», Christopher GoGwilt (1995, pp. 220-61) fornisce i dettagli storici utili a questo progetto. Richiamando l'attenzione sull'«invenzione dell'Occidente» nel contesto della Rivoluzione bolscevica e delle aspirazioni postcoloniali, egli osserva:

La forza retorica del termine «Occidente» deriva non solo dalla ricostruzione della storia europea rimodellata come immagine speculare della storia russa, ma anche dalla ricostruzione di una storia europea articolata in risposta e all'interno di determinati contesti

di storie culturali non europee. (*ibid.*, p. 236)

Orientalismo di Said (1978) ha promosso poi un dibattito sull'occidentalismo nel mondo arabo. Su questo versante, l'opera più significativa è stata la *Muqaddimah fī 'ilm al-istighrāb* (Introduzione alla scienza dell'occidentalismo, 1991)² del filosofo egiziano Hassan Hanafī, che vede nell'occidentalismo una nuova scienza della liberazione. «L'occidentalismo è una disciplina che ha avuto origine nei Paesi del Terzo Mondo allo scopo di completare il processo di decolonizzazione», spiega (*ibid.*, p. 354). L'intento di Hanafī è quello di studiare e, quindi, di oggettivare l'Occidente allo scopo di consentire una percezione più chiara di un Sé islamico (arabo-musulmano, per la precisione) indipendente. Tuttavia, considerare Said come il *pater familias* dell'occidentalismo arabo è un po' eccessivo. In Medio Oriente, la critica dell'Occidente e più precisamente quelle critiche dell'Occidente che mirano ad affermare un'identità arabo-musulmana formano una stratificazione complessa.³ Un patrimonio che i tanti lettori di Hanafī non hanno dimenticato. Raccogliendo insieme tutte queste voci critiche, Yudian Wahyudi accusa Hanafī non solo di accettare il dualismo orientalista, ma lo accusa anche di etnocentrismo arabo e, infine, di ignorare il fatto fondamentale che fare del pensiero occidentale un oggetto di studio, come accade nella *Muqaddimah*, non equivale a stabilire una nuova scienza, dal momento che l'università e le biblioteche pubbliche sono piene di studi sulle scuole di pensiero occidentali. In proposito, «l'occidentalismo [di Hanafī] costituisce più una sorta di predica di tipo ideologico che una scienza» (Wahyudi 2003, p. 242).

Le osservazioni di Wahyudi ci ricordano le diverse eredità dell'occidentalismo. Suggestiscono poi la possibilità di un approccio meno riduttivo rispetto a quello di Hanafī. In realtà i nuovi contributi all'idea di Occidente di studiosi sia africani sia asiatici evidenziano uno scarso interesse a costruire immagini negative dell'Occidente. Si insiste piuttosto sull'importanza di studiare le rappresentazioni non occidentali dell'Occidente in quanto tali, sia perché intrinsecamente importanti sia perché portatrici di un

grado di autonomia rispetto all'egemonia globale dell'Occidente. Esempi in lingua inglese che documentano questo orientamento includono studi sullo sviluppo degli stereotipi in Cina (Chen 1995; Ning 1997; Song 2000), nello Sri Lanka (Spencer 1990), in Egitto (Al-Ali 2000), in Giappone (Creighton 1995; Hutchinson 2001) e in Iran (Tavakoli-Targhi 1990 e 2001). Si tratta di contributi che danno corpo a un'ampia letteratura – specialistica anche se frammentaria – sul modo in cui l'Occidente è stato visto nel mondo (Teng e Fairbank 1954; Siddiqi 1956; Hirth 1966; Chang 1970; Hay 1970; Aizawa 1986). Tuttavia sebbene alcuni singoli contributi di questa prima produzione siano insuperati, come lo studio che Stephen Hay ha dedicato a Tagore e alla sua concezione di Oriente e Occidente (Hay 1970), la traiettoria che emerge all'interno degli studi occidentalisti è assai peculiare. In essi uno stimolo particolare viene dall'analisi degli usi politici e sociali dell'idea di Occidente e dalla dislocazione dell'occidentalismo nel contesto di forme non occidentali di modernità, così come dalla loro attenzione al reciproco costituirsi delle identità occidentali e non occidentali.

La sociologa cinese Sun ha cercato esplicitamente di ricentrare il dibattito sull'orientalismo all'interno dell'uso asiatico delle idee di Oriente e Occidente. «Nelle mani degli asiatici», osserva, l'orientalismo è modellato a partire dall'occidentalismo: sorge «contro un'immagine dell'Occidente costruita in Asia» (Sun 2000, p. 14). Quello descritto da Sun non è «l'orientalismo al contrario» di Al-'Azm, in cui gli orientali cedono ai «pericoli e alle tentazioni di applicare le strutture già disponibili [cioè quelle occidentali], nonché gli stili e i pregiudizi ontologici dell'orientalismo nei confronti di se stesso e degli altri» (Al-'Azm 1981, p. 19). L'analisi di Sun non assume, empiricamente o teoricamente, né l'orientalismo né l'occidentalismo come dispositivi propri dell'Occidente. Mentre Al-'Azm presuppone un primato e un potere determinante delle concezioni di sé e degli altri sviluppate dall'Occidente, Sun ritiene – come si vedrà anche dai due casi che prenderò in esame in questo contributo – che l'Occidente abbia molteplici luoghi di creazione: non esiste un testo originario dell'occidentalismo.

Questi dibattiti vanno oltre le preoccupazioni e il canone di gran parte degli

studi postcoloniali. L'interesse per l'occidentalismo e per la reificazione occidentale della modernità nella sua stessa immagine, tuttavia, si interseca con l'acceso dibattito postcoloniale a proposito degli usi non occidentali del nazionalismo. Così, per esempio, il paradosso di usare qualcosa di «straniero» per sostenere qualcosa di «indigeno» anima l'analisi del nazionalismo non occidentale di Chatterjee (1986) e Tang (1996). L'opera di Tang sul nazionalismo in Cina indica come esso, da un lato, rafforzi la «subordinazione» a una visione europea lineare ed eurocentrica della modernità, consentendo, d'altro lato, la formazione di un nuovo immaginario globale nazionale cinese, «riaffermando [così] il principio cognitivo» (*ibid.*, p. 232). In questo modo Tang conviene con il punto di vista di Chatterjee, secondo il quale

il pensiero razionale, acconsentendo a diventare «moderno», accetta la pretesa di universalità di questa «moderna» struttura di conoscenza. Esso afferma tuttavia anche l'identità autonoma della cultura nazionale. Così, allo stesso tempo, accetta e rifiuta il dominio, sia epistemologico sia morale, di una cultura aliena. (Chatterjee 1986, p. 11)

La preoccupazione di Chatterjee e Tang relativa all'ambivalenza nei confronti dell'Occidente – la preoccupazione di essere dentro e fuori la modernità occidentale – ha un valore immenso. Nondimeno, se si avvia l'indagine concentrando l'interesse sul modo in cui l'idea di Occidente è stata impiegata e divulgata nel mondo, lo spettro d'azione non occidentale appare ancora più vasto. Con il ridimensionamento delle problematiche mimetiche, lo status periferico di Fukuzawa e Tagore rispetto alla modernità occidentale appare meno importante rispetto alla loro capacità di utilizzare l'idea di Occidente per cercare di concretizzare alcuni progetti politici e sociali che li vedevano protagonisti.

Questo apre alla considerazione di quelle tradizioni accademiche emergenti che stanno tentando di pluralizzare la modernità. All'interno delle ricerche dedicate all'occidentalismo, restano almeno altri quattro percorsi da considerare. Il primo, e meno rilevante rispetto alla nostra indagine, è il tentativo compiuto da Lash e altri di decostruire la modernità occidentale,

mostrandone le tensioni interne e la diversità (Featherstone, Lash e Robertson 1995; Lash 1999). Gli altri tre approcci – le *modernità alternative*, le *modernità coeve* e le *modernità multiple* – cercano, ciascuno a suo modo, di rompere l'equazione tra Occidente e modernità. Essi hanno in comune il desiderio di prendere le distanze dall'interrogativo, certo miope ma a lungo dominante, su come l'Occidente abbia costruito il mondo moderno, per indagare altri luoghi della modernità. Ciascuno di questi approcci ha qualcosa da insegnare. Tuttavia, sebbene l'eco di ciascuno di essi si ritroverà più avanti nel saggio, è all'interno della definizione di modernità coeve che ho trovato i punti di forza più promettenti.

Quello delle modernità alternative è l'approccio più conosciuto all'interno degli studi postcoloniali. Il termine «alternativo» è in linea con il rilievo che gli studi postcoloniali hanno attribuito alla natura trasgressiva e sovversiva dell'incontro del non occidentale con l'Occidente. Così, l'afromodernità descritta da Michael Hanchard (1999) e Paul Gilroy (1993) è un fenomeno contro culturale, un prodotto dell'influenza africana che opera attraverso ma anche in contrasto con la modernità occidentale egemonica. L'accento posto sull'opposizione è venuto a contrassegnare sia la peculiarità sia i limiti di questa prospettiva. Questa sorta di «opposizionalismo» blocca questi autori in una permanente relazione di subordinazione alla modernità occidentale. La loro posizione politica poi inasprisce il contrasto con i protagonisti delle modernità multiple. In proposito, può essere indicativo che gli studiosi dell'approccio delle modernità alternative e quelli delle modernità multiple tendano a non utilizzare o a non riconoscere l'esistenza delle rispettive ricerche. Nel numero monografico di «Public Culture» (1999) sulle «modernità alter/native» e quello di «Daedalus» (2000) sulle modernità, per esempio, non si trova alcun rinvio reciproco riguardante studiosi o argomenti. Il radicalismo postmoderno della prima rivista e il tradizionalismo accademico della seconda possono essere considerati un indice delle diverse basi istituzionali dei due approcci.

Sulla scorta di molte ricerche provenienti dagli studi storici comparativi, Shmuel Eisenstadt ha contribuito a stabilire il concetto di modernità multiple

nella sociologia storica contemporanea (Eisenstadt 1994 e 2000; Sachsenmaier e Eisenstadt 2002). Uno degli aspetti più utili del contributo di Eisenstadt consiste nell'attenzione alla trascrizione culturale della modernità nel mondo e, in particolare, al modo in cui essa porta a evidenza aspetti e tensioni interne alla modernità, che sono stati trascurati dagli studi sull'Occidente. Così, per esempio, Eisenstadt affronta il modo in cui, in tutte le società moderne, «le identità collettive» vengono denaturalizzate diventando così «focolai di contestazione e lotta» (Eisenstadt 2000, p. 7). L'interesse per questo processo ci consente di vedere come la forza creativa di Fukuzawa e Tagore, rispetto all'idea sia di Occidente sia di Asia, testimoni la loro sensibilità moderna. Eisenstadt mette in evidenza altri temi propriamente moderni, come il conflitto tra «l'autonomia umana e i controlli restrittivi interni alla realizzazione istituzionale della vita moderna» (*ibid.*, p. 8); la politicizzazione delle classi (prima silenti), ma anche delle relazioni etniche e di altre «relazioni centro-periferia» (*ibid.*, p. 6).

Nondimeno, la scuola delle modernità multiple deve essere considerata all'interno di una più lunga tradizione di studi comparativi delle civiltà, una tradizione presieduta da Arnold Toynbee. Questo legame è rafforzato dalla considerazione, operata da Eisenstadt, della civiltà occidentale come origine della modernità e dalla riconduzione delle diverse civiltà ad anime religiose diverse (anime che danno origine a diversi percorsi all'interno della modernità). Queste preoccupazioni producono interessanti risonanze sul desiderio di rompere il legame tra modernità e occidentalizzazione, un desiderio che assume una molteplicità di interpretazioni. L'idea che la «civiltà» sia una categoria di analisi utile e che le civiltà abbiano delle anime religiose, insieme alla critica della rivendicazione della modernità da parte dell'Occidente, costituisce un tema centrale dello *Scontro delle civiltà* di Samuel Huntington (1997). Una possibile correlazione tra la diffusione di questo tipo di pensiero nel discorso pubblico e l'affermazione di una sensibilità geopolitica «post 11 settembre», è suggerita da interventi ancora più recenti come quello di Roger Scruton (2002) e di John Gray (2004). Sia per l'intellettuale conservatore (Scruton) sia per quello liberale (Gray) è

tempo che l'Occidente superi la sua tradizionale e gelosa rivendicazione della modernità come sua proprietà.

Nel contesto della reciproca indifferenza tra coloro che si occupano di modernità alternative e di modernità multiple, assume un valore particolare la posizione dello iamatologo Harry Harootunian, che mostra di conoscere entrambe le tradizioni e che, cosa ancora più importante, è arrivato in piena autonomia a un terzo approccio, che egli definisce delle «modernità coeve» (cioè coevolventi e coesistenti). Harootunian è particolarmente critico nei confronti della tesi delle modernità alternative. Egli la considera un tentativo di degradare la modernità non occidentale allo status di mera resistenza. In *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*, un libro che si concentra sull'impegno degli intellettuali giapponesi con la modernità negli anni venti e trenta, Harootunian attacca

le classificazioni, nuove e spesso oltraggiose, come quella di «modernità alternative» o modernità retroattive, differenziate temporalmente dall'Occidente moderno che ... ci consentirebbero di situare con sicurezza società come il Giappone in una traiettoria storica derivata da un altro sviluppo. (Harootunian 2000, p. XVI)

La modernità coeva di Harootunian rifiuta il lessico della resistenza in quanto inadeguato al compito di criticare e comprendere adeguatamente le diverse forme di modernità non occidentali. Questa critica riflette parzialmente una differenza che concerne il punto di partenza intellettuale. Le modernità alternative devono porre la modernità occidentale come modernità standard o normale. Per converso, le modernità coeve prendono le mosse da un interesse e da una conoscenza di quelle società la cui produzione di modernità è da individuare. Allo stesso tempo, come il termine stesso suggerisce, «coevista» è colui che insiste nella collocazione di ogni particolare forma moderna in una cornice globale e relazionale. Come osserva Harootunian, «in Giappone la modernità ... [era] una modulazione di un processo globale più ampio che rappresentava ciò che può essere chiamato “modernità coesistente” o “modernità coeva”» (*ibid.*).

L'idea delle modernità coeve poi ridimensiona il rilievo dato all'essenza

culturale e alle radici religiose che spingono i sostenitori della modernità multipla a preoccuparsi così tanto di localizzare le unità di civilizzazione. Harootunian riassume la modernità coevolvente in questo modo:

Coevo suggerisce una contemporaneità con ancora la possibilità della differenza ... Pensatori e scrittori hanno risposto alla modernità del Giappone descrivendola come un raddoppio che ha segnato una differenza tra le nuove domande del capitalismo e del mercato e la forza del proprio patrimonio storico-culturale. (*ibid.*, p. XVII)

Le considerazioni di Harootunian sono supportate dall'analisi del pensiero moderno di Fukuzawa e Tagore. In entrambi i casi, abbiamo dei percorsi distinti all'interno di una forma di modernità che può essere compresa solo come un prodotto delle tradizioni regionali sviluppate all'interno di uno scenario globale in cui l'Occidente è, da un lato, la potenza maggiore (benché non onnipotente) ma costituisce, d'altro lato, un'idea in evoluzione impiegata e divulgata per strutturare aspirazioni diverse nei confronti del Moderno.

Gli usi dell'Occidente

In tutto il mondo esistono alcuni luoghi comuni relativi all'Occidente che hanno giocato un ruolo importante nella formazione delle identità non occidentali, nazionali e sovranazionali. I presunti individualismo e materialismo dell'Occidente, insieme alla sua cultura secolarizzata e strumentale, sono alcune delle attribuzioni meglio conosciute, che si ritrovano su scala globale. Usando il termine «Civiltà» con la «C» maiuscola come sinonimo di Occidente e «civiltà» con la «c» minuscola per indicare le altre tradizioni non egemoniche, Prasenjit Duara svolge le seguenti osservazioni sull'uso che generalmente si fa dell'Occidente in Asia:

L'approccio basilare comprende elementi combinati che sono a) identici e b) diametralmente opposti agli elementi costitutivi della Civiltà. Una prima strategia è quella di riscoprire gli elementi identici alla Società Civilizzata all'interno delle tradizioni represses della civiltà: la razionalità confuciana, l'umanesimo buddhista, la logica hindu e così via. Una seconda strategia identifica gli elementi opposti all'Occidente nella civiltà asiatica: «pacifico» in opposizione a «bellicoso», «spirituale» in opposizione a «materiale», «etico» in opposizione a «decadente», «naturale» in opposizione a «razionale», «temporale» in opposizione a «eterno» e altri ancora. Da ultimo, la nazione autorizza la sua opposizione alla Civiltà imperialistica sintetizzando o armonizzando la componente binaria dopo che l'equivalenza è stata stabilita. Così, il materialismo occidentale sarà bilanciato dalla spiritualità orientale e la modernità redenta. (Duara 2001, p. 108)

Duara offre il suo sostegno alla dialettica delle identità regionali moderne. Questo modello evidenzia in maniera utile l'interazione di visioni conflittuali dell'Occidente. Nondimeno, la dialettica nella sua capacità di sintesi tende però a oscurare la natura frammentaria e inconciliabile delle diverse rappresentazioni dell'Occidente. Più particolarmente, l'approccio di Duara trascura l'utilità delle diverse rappresentazioni dell'Occidente per i diversi gruppi sociali. Ciò che potrebbe essere funzionale al sostegno dell'unità nazionale non è necessariamente idoneo nel contesto della lotta sociale e politica relativa all'idea di Occidente, lotta che difficilmente produrrà una chiara sintesi.

Una considerazione simile può essere svolta con riferimento ai tentativi di

decifrare gli usi non occidentali dell'Occidente ricorrendo al termine di «ibridità». Come la dialettica, l'ibridità è un modello che ha la sua problematicità logica: suggerisce l'incontro tra due ceppi distinti per crearne un terzo parzialmente originale. Le connotazioni razziali e riproduttive dell'ibridità sono state storicamente criticate da Robert Young (1995) e Homi Bhabha (1994) che, spesso associato alla circolazione contemporanea del termine, ha cercato di prendere le distanze da tali interpretazioni insistendo sul fatto che

l'ibridità coloniale non sia un *problema* di genealogia o di identità tra due culture *differenti*, che si possa risolvere grazie a un'istanza del relativismo culturale. Al contrario, l'ibridità è una problematica della rappresentazione e dell'individuazione coloniali che rovescia gli effetti del ripudio colonialista, in modo tale che altre conoscenze «negate» facciano il loro ingresso nel discorso dominante e minino la base della sua autorità – le sue regole di riconoscimento. (Bhabha 1994, p. 161)

Nondimeno, questa enfasi decostruttiva non risolve il problema della capacità di sintesi, a livello sia logico sia politico, della teoria dell'ibridità, che privilegia l'originale potere di definizione dell'Occidente. Non classificherei né Fukuzawa né Tagore come pensatori ibridi. Una tale categorizzazione sarebbe fuorviante in quanto veicolerebbe l'idea che, rispetto agli intellettuali occidentali, essi abbiano un'importanza secondaria, in quanto imitatori. Ciò incoraggerebbe poi un'inutile politicizzazione a priori del loro lavoro, che porterebbe a sovrastimare il loro ruolo di emancipatori e trasgressori culturali. In questo modo, le specificità politiche e sociali che devono essere comprese per dare un significato alle opere di Fukuzawa e Tagore sarebbero sostituite da un'enfasi piatta e omogenea sull'ibridità da raggiungere.

Fukuzawa Yukichi: l'occidentalismo e la modernità nazionalistica

Fukuzawa Yukichi è l'occidentalista giapponese del XIX secolo più conosciuto e influente. Nato nel 1834, da bambino Fukuzawa studiò *rangaku* («olandese», per estensione «cultura occidentale») nella scuola di Nagasaki, al tempo in cui gli olandesi erano gli unici occidentali ai quali, sebbene con dei limiti, era consentito entrare nel Paese. Nel 1862 prese parte alla missione Takenouchi in Occidente, la prima di una serie di viaggi ufficiali da parte del Giappone che avevano l'obiettivo di esplorare la società, l'industria e lo sviluppo economico occidentali. Il suo brillante resoconto di viaggio fu pubblicato nel 1866-70 e diventò un best-seller. Nel 1869 Fukuzawa scrisse un libro di testo per la scuola elementare, che attingeva a materiale simile e che poneva esplicitamente l'Europa al centro della civiltà mondiale.

Un'indicazione ulteriore dell'influenza esercitata da Fukuzawa si può ricavare dal fatto che, tra il 1866 e il 1878, i nove best-seller del Giappone erano tutti o traduzioni di libri occidentali o libri sull'Occidente, e che questi ultimi erano comunemente definiti i «libri di Fukuzawa». Fukuzawa inoltre è considerato l'autore di «un testo cruciale che segna l'inizio del pensiero moderno in Giappone» (Sakamoto 1996, p. 116). Si tratta di *Bunmeiron no gairyaku* (Lineamenti di una teoria della civilizzazione, 1875; cfr. Fukuzawa 1899, 1985 e 1988), un'opera che rappresenta il contributo più importante fornito da Fukuzawa sulla natura e sul significato dell'Occidente.

In *Bunmeiron no gairyaku*, Fukuzawa identifica l'Occidente – un termine che egli tende ad associare all'Europa occidentale – con la civiltà e suggerisce che il Giappone debba reinventarsi occidentale in vista del suo futuro. Il suo messaggio era incondizionato: copiare solo gli aspetti esteriori e superficiali dell'Occidente non era sufficiente.

Non dobbiamo importare soltanto le forme esteriori della civiltà, ma dobbiamo per prima cosa fare nostro lo spirito della civiltà per poi adottare le sue forme esteriori ... Solo quando il sentimento nazionale sarà stato rivoluzionato e con esso le istituzioni governative, solo allora saranno poste le fondamenta della civiltà moderna. Quando ciò sarà fatto, saranno poste le basi della civiltà e le forme esterne della civiltà materiale si realizzeranno

attraverso un processo naturale senza bisogno di sforzi particolari da parte nostra, si invereranno senza che noi lo chiediamo, saranno acquisite senza la nostra ricerca. È per questo che dico che dovremmo dare priorità alla parte più difficile, quella di assimilare la civiltà europea. Dovremmo riformare le menti degli uomini, per passare poi ai decreti governativi e, solo alla fine, rivolgerci alle cose esteriori. (Fukuzawa 1875, pp. 17-18)

Come suggerisce questo brano, la sopravvivenza della cultura tradizionale giapponese non costituiva una priorità per Fukuzawa. Questo non perché egli ritenesse la «giapponesità» poco importante, ma perché considerava fallimentari le culture che «guardavano indietro», ignare delle ambizioni occidentali e dei piani espansionistici e predatori dell'Occidente su scala *globale*. Così, in contrasto con il nuovo senso dell'identità nazionale – nuovo e tanto più fragile – sviluppato dagli occidentalisti in altre società non occidentali – penso, per esempio, a Ziya Gökalp in Turchia (Gökalp 1981) – Fukuzawa non considera lo «spirito interiore» di un Paese come un luogo di definizione identitaria e, pertanto, come un'essenza intangibile. L'unica essenza che si preoccupava di salvaguardare era l'indipendenza nazionale, un'autonomia che il Giappone aveva mantenuto «intatt[a] ... dalla prima antichità» (Fukuzawa 1875, p. 27), ma che ora era minacciata dall'imperialismo occidentale e richiedeva una drastica rivoluzione sociale per essere conservata.

Nel presente l'unico dovere dei giapponesi è di preservare il sistema politico nazionale del Giappone. Preservare il sistema politico nazionale significa, infatti, preservare la sovranità nazionale. E per preservare la sovranità nazionale devono essere potenziate le capacità intellettuali del popolo ... il primo ordine del giorno per lo sviluppo delle nostre capacità intellettuali consiste nello spazzare via il cieco attaccamento alle abitudini del passato e adottare lo spirito della civiltà occidentale. (*ibid.*, p. 28)

Fukuzawa sosteneva che questo processo richiedesse un allontanamento dalla cieca lealtà alla linea imperiale e una maggiore attenzione al Giappone come comunità nazionale attiva. All'interno di questa comunità nazionale, l'attribuzione di oneri e onori avrebbe dovuto essere una questione di merito individuale e non di consuetudini o di eredità. La caratteristica dell'Occidente che aveva entusiasmato di più Fukuzawa era il suo sistema di avanzamento

sociale: aperto, trasparente, razionale. Un entusiasmo che ci porta a considerare quanto l'idea di Occidente sviluppata da Fukuzawa rispecchiasse le aspirazioni della classe media emergente in Giappone.

Assieme a molti altri occidentalisti contemporanei in tutto il mondo, Fukuzawa condivideva l'exasperazione della classe media istruita e le ragioni sociali che la muovevano. Nella sua autobiografia egli identifica la sua provenienza «da una famiglia di basso rango» – era un samurai di livello inferiore – come causa del suo «malcontento» (Fukuzawa 1899, p. 189) e dell'«ingenua avversione per l'oppressione» (*ibid.*, p. 199). Il tema costante di Fukuzawa in *Bunmeiron no gairyaku* è, infatti, il merito e l'intelligenza; più precisamente, la necessità per il Giappone di essere governato sulla base dell'istruzione piuttosto che sulla base della discendenza. La «tradizione» è identificata con le catene del feudalesimo e l'Occidente è rappresentato come struttura sociale meritocratica e disposizione alla critica. «Se cerchiamo l'essenza della civiltà occidentale – osserva –, essa risiede nel fatto che essi esaminano qualsiasi esperienza con i cinque sensi, per scoprirne l'essenza e le funzioni» (Fukuzawa 1875, p. 111). Fukuzawa descrive poi la ricerca intellettuale e accademica che, in Occidente, si spinge «fin nel più remoto villaggio». «Questo processo viene ripetuto molte volte», aggiunge, fino a quando «alla fine, prende forma un'opinione nazionale» (*ibid.* p. 79). Per Fukuzawa, l'Occidente non ha persone più intelligenti, ma valorizza di più le persone intelligenti. In Giappone

le persone che sentivano [la necessità della meritocrazia] conducevano vite sobrie come dottori o scrittori, oppure erano da ricercarsi tra i samurai di questo o quello *han*, ma anche tra i monaci buddhisti o tra i preti scintoisti. A tutti questi uomini era stato insegnato che non potevano realizzare le loro ambizioni nella società. (*ibid.* p. 65)

Così l'Occidente è usato come uno strumento e un modello per promuovere la redistribuzione del potere tra l'élite tradizionale e una classe che aspira al riconoscimento. Il programma di tale classe ha suscitato anche un'altra ambizione in Fukuzawa: introdurre il concetto di competizione personale e l'ideologia del capitalismo imprenditoriale nella società giapponese. In questo

senso, l'identificazione di Fukuzawa come padre fondatore dell'imprenditoria e del capitalismo giapponesi (Tamaki 2001) riflette la rilevanza di un'immagine dell'Occidente come potenza e modello sociale in grado di liberare le energie represses delle classi medie, favorendone il dinamismo.

Tali sentimenti dovevano essere incorporati e messi in pratica dalle politiche occidentalizzanti del regime imperiale Meiji (1868-1912). Una tale aspettativa suggerisce che Fukuzawa non fosse coinvolto in un processo di democratizzazione. Durante il XIX secolo, sia in Giappone sia in Europa, la democrazia non era così strettamente associata all'occidentalizzazione. Il «progresso» e la «civiltà» richiedevano una società più razionale, ma non necessariamente forme meno autoritarie di politica. In realtà Fukuzawa comprendeva che il successo dell'Occidente derivava, in parte, dal fatto di essere preparato a dominare popolazioni non civilizzate, un'attitudine, che secondo Fukuzawa, doveva essere emulata dai giapponesi.

Addio Asia

Fukuzawa non sviluppò le sue idee semplicemente nei termini di un'opposizione tra Giappone e Occidente, ma articolò la sua posizione facendo continuamente riferimento alla Cina e all'Asia. Non sempre coerente, Fukuzawa tendeva ad assegnare sia alla Cina sia all'Asia il ruolo di opposti rispetto all'Occidente, mentre riteneva che il Giappone fosse capace di un'assimilazione più profonda della civiltà occidentale. All'interno della concezione di Fukuzawa la Cina riveste un ruolo importante quanto quello assunto dall'Occidente in *Bunmeiron no gairyaku*. È la Cina a venire rappresentata come statica e passiva, è sempre la Cina a essere considerata senza speranza sia per le sue tradizioni arcaiche sia per la vulnerabilità nazionale. Tutte le volte che le stesse caratteristiche si ritrovano in Giappone vengono presentate come conseguenze della dominazione della cultura giapponese da parte della Cina in età antica.

Oltre a esemplificare questa alterità della Cina, il passo seguente allude anche a una politica estera aggressiva e nazionalistica, posizione che l'opera di Fukuzawa fu successivamente portata a emendare:

Espressioni quali «sii gentile, modesto e riverente verso gli altri», o «agisci attraverso l'inattività», oppure «l'uomo santo non deve avere ambizioni» ... si riferiscono tutte a stati interiori che in Occidente sarebbero descritti come meramente «passivi» ... I classici cinesi, ovviamente, non insegnano solo questo tipo di virtù passive. Alcuni passaggi indicano una struttura mentale più dinamica. Tuttavia, lo spirito che si respira attraverso quelle opere provoca nelle persone un'attitudine alla paziente sopportazione e al servilismo. (Fukuzawa 1875, p. 79)

Secondo Rumi Sakamoto (2001, p. 149), Fukuzawa può essere considerato il portavoce delle «immagini razziste dell'orientalismo occidentale» nei confronti della Cina. L'idea tuttavia che la visione di Fukuzawa dell'Asia sia una mera ripetizione del discorso dominante su Oriente e Occidente diffuso dall'Occidente è inadeguata. Asia, Oriente e Occidente erano idee che circolavano in Giappone ancor prima di essere state elaborate in Occidente. Come osserva Iida (1997, p. 412), già nel 1715 Arai Hakuseki aveva offerto

un «prototipo della nozione di Asia», quando aveva contrapposto la «civiltà spirituale» dell'Oriente alla «civiltà materiale» dell'Occidente. In *Japan's Orient*, inoltre, Stefan Tanaka espone in dettaglio una lunga serie di rappresentazioni orientaliste e occidentaliste. Tanaka sostiene poi che

lo «spostamento» dalla Cina all'Occidente, la cui influenza sulla cultura giapponese diventa preponderante, non comporta solo la mera sostituzione della Cina con l'Occidente ... La differenza tra l'uso della Cina e l'uso dell'Occidente è che quello precedente era un mondo in cui tutta la vita stava sotto il segno di un ordine prestabilito ... L'Occidente era portatore di una prospettiva diversa, di un futuro possibile, di una conoscenza che diventava infinita. (Tanaka 1993, pp. 32-33)

Lo slogan più conosciuto associato a Fukuzawa riguarda la relazione tra Giappone, Occidente e Asia. Il titolo del saggio attribuito a Fukuzawa *Datsu-a Ron* (1885), ha avuto diverse traduzioni: *On Leaving Asia*, *Disassociating Asia* e, più semplicemente, *Good-bye Asia*. Esso suggerisce che il Giappone deve ora considerarsi parte della civiltà occidentale e così «dissociarsi» dai suoi vicini barbari, votati al fallimento:

Non abbiamo tempo di aspettare l'illuminazione dei nostri vicini per poter lavorare insieme allo sviluppo dell'Asia. È meglio per noi lasciare la truppa delle nazioni asiatiche e legare la nostra sorte a quella delle nazioni civilizzate dell'Occidente. Per quanto riguarda le relazioni con Cina e Corea, non è necessario alcun trattamento speciale solo perché è capitato loro di essere nostri vicini. Seguiamo semplicemente i modi degli occidentali per sapere come trattarli. Chiunque frequenti cattive compagnie non può evitare la loro notorietà. Cancelliamo semplicemente dalle nostre menti le nostre cattive compagnie in Asia. (Fukuzawa 1885, p. 353)

Questa posizione non suggeriva che il Giappone avrebbe dovuto tagliarsi fuori dall'Asia ma, piuttosto, che il Giappone fosse una nazione appartenente a un ordine diverso, di tipo superiore. Dire addio all'Asia significava, paradossalmente, essere più coinvolti in essa, ma alla maniera delle altre potenze occidentali e non in una posizione paritetica. Questa posizione era stata sviluppata da Fukuzawa anche per suggerire che il Giappone fosse il leader naturale e il difensore delle deboli e anarchiche nazioni asiatiche contro la potenza militare occidentale. Come ha mostrato Sakamoto (1996), questa

posizione nei confronti dell'Asia, più esplicita e chiaramente colonialista verso la fine della vita di Fukuzawa, ha accompagnato in realtà tutta la sua opera. Sakamoto continua affermando che l'opera di Fukuzawa «annulla la dicotomia Occidente/Giappone», lasciando intatta la «dicotomia civiltà/non civiltà» e che l'«Asia [funge] come Altro negativo del Giappone civilizzato/occidentalizzato/ibridato» (*ibid.*, p. 125). Qui il vero bersaglio di Sakamoto è l'ingenuità politica delle teorie contemporanee relative all'ibridazione. Egli conclude: «la costruzione di un discorso ibrido, almeno nel caso del Giappone, conduce all'esclusione di un altro dell'Altro, esclusione che la teoria di Bhabha ignora. “Andare oltre” una dicotomia senza tuttavia crearne un'altra può non essere un progetto facile» (*ibid.*, p. 126).

Chiaramente l'opera di Fukuzawa non documenta una visione dell'ibridità come una sorta di terzo momento, aperto e riflessivo. Riflettendo sull'interpretazione di Sakamoto, solleverei qualche dubbio sull'utilità di concettualizzare l'opera di Fukuzawa come un esempio di ibridità: invece di importare o tradurre un'idea di Occidente già confezionata, Fukuzawa ha modellato attivamente una determinata rappresentazione dell'Occidente per realizzare le sue particolari ambizioni politiche, condivise ampiamente dalla sua classe sociale. Un processo di questo tipo configura piuttosto un contributo originale e creativo alla storia dell'idea di Occidente. In questo modo possiamo collocare Fukuzawa accanto a Kidd, Spengler e Toynbee in Occidente, e ad altri intellettuali del mondo non occidentale, come Gökalp e Tagore. Si tratta di persone impegnate in una sfida simile: elaborare il significato delle moderne identità nazionali e internazionali, in un mondo segnato dalla diseguaglianza.

La modernità e l'indipendenza nazionale

È seguendo il desiderio di Fukuzawa di inventare e dar forma all'identità che emerge più chiaramente la sua modernità. Questo atteggiamento – uno dei pochi che condivide con Tagore – fa sì che le identità collettive diventino «focolai di contestazione e di lotta» (Eisenstadt 2000, p. 7). Secondo Fukuzawa, le identità più importanti sono quella occidentale, quella asiatica e, soprattutto, quella giapponese. Per lui la modernità è un discorso di indipendenza nazionale. È una forma di resistenza all'egemonia occidentale che elegge la civiltà occidentale allo scopo di conservare l'autonomia nazionale. Nonostante la sua nomea di riformatore, la motivazione principale di Fukuzawa è di conservare la nazione. «L'unicità del Giappone – osserva Fukuzawa – risiede solo nel fatto che ha preservato intatto un assetto politico nazionale dalla prima antichità e non ha mai ceduto la sua sovranità a una potenza straniera» (Fukuzawa 1875, p. 27). Alla fine di *Bunmeiron no gairyaku*, egli ricorda ai lettori che il suo «scopo ultimo» è «l'indipendenza nazionale e che tutti gli aspetti della vita [dovrebbero] convergere su quest'unico obiettivo ... Che si tratti delle istituzioni, dell'insegnamento, degli affari o dell'industria, essi sono tutti mezzi per questo scopo» (*ibid.*, p. 196). Le idee di Occidente e di Asia sono impiegate e messe in campo da Fukuzawa allo scopo di creare non solo un Giappone nuovo, ma anche un Giappone che sia capace di sopravvivere in un mondo sempre più aggressivo e predatore. L'Occidente di Fukuzawa è un luogo di meritocrazia e di apprendimento razionale, un luogo dove la classe media prospera e dove un senso di comunità nazionale e di solidarietà assicura una popolazione attiva e partecipe. Nonostante il desiderio di Fukuzawa di un cambiamento culturale profondo nella direzione dell'Occidente, egli tuttavia continuò a concepire l'Occidente come una costellazione di elementi che potevano essere incastonati in una originaria unità nazionale: «la civiltà occidentale è il miglior mezzo possibile per rendere forte la nostra nazione e per far prosperare la nostra discendenza imperiale, quindi perché dovremmo esitare ad adottarla?» (cit. in Blacker 1969, p. 33). Fukuzawa prendeva in giro gli

occidentalisti sconsiderati che avevano dimenticato la *raison d'être* nazionale dell'impulso modernizzatore. Gente del genere, dice Fukuzawa, credeva «nel nuovo con la stessa fiducia che aveva riposto nel vecchio» (*ibid.*, p. 39). In questo modo, gli occidentalisti sconsiderati mettevano in campo lo stesso orientamento acritico e prerazionale di coloro che volevano mantenere i «vecchi abusi» del Giappone tradizionale. Come vedremo, la modernità e l'Occidente potevano essere impiegati in modi che erano tutt'altro che consoni ad aspirazioni nazionalistiche.

Rabindranath Tagore: il «vero modernismo» e l'Occidente senz'anima

L'invenzione asiatica dell'Asia come luogo di spiritualità è stata capace, grazie a uno sforzo considerevole, di vivere e trascendere le differenze culturali. Sebbene questo sforzo abbia coinvolto molte aree del continente asiatico, una delle tradizioni più forti può essere localizzata nella regione del Bengala. Ram Mohan Roy (1772-1833), Swami Vivekananda (1862-1902), Debendranath Tagore (1817-1905) e il suo discepolo, Keshab Chandra Sen (1838-1884), tutti costoro identificavano l'Asia come la casa spirituale del genere umano. In questa tradizione spirituale tuttavia il nome preminente è quello del figlio di Debendranath Tagore: il poeta e saggista Rabindranath Tagore (1861-1941). Tagore aveva un messaggio per l'Asia e una missione per il mondo. Era un messaggio che conteneva un'affermazione controversa sul significato di Asia, un messaggio che proponeva poi una spiritualità asiatica come un progetto *in fieri*, qualcosa da trasformare in realtà. Il messaggio di Tagore per l'Asia è inseparabile dal suo messaggio per l'Occidente. L'uno definiva l'altro. Tagore vedeva nell'Occidente la versione inaccettabile della modernità. Secondo Tagore, la modernità occidentale era una forma deviata di modernità, in quanto produceva una deprivazione della personalità e dell'individualità attraverso un sistema sociale sempre più standardizzato e industrializzato. Tagore voleva resistere all'Occidente mettendo in campo esperienze di formazione e di trascendenza. In sintonia con questa avventura, si poneva il desiderio di immaginare l'Asia come portatrice di un'anima e di una mente che fossero chiaramente non occidentali. Tagore proponeva una visione dell'Occidente come civiltà particolare definita dai suoi traguardi tecnici ma anche, e in maniera più profonda, dalla mancanza di una dimensione spirituale. Per Tagore, lo spirituale implicava una forma di coscienza aperta e riflessiva, il rifiuto di un pensiero meramente strumentale, la consapevolezza di avere una capacità trascendentale e il riconoscimento dell'unicità esistenziale dell'individuo. Per questa ragione, Tagore era di gran lunga meno interessato all'assenza di una religione formale in Occidente, la sua preoccupazione infatti riguardava

soprattutto la valutazione della vita umana.

La «morta monotonia»: il nazionalismo e l'Occidente urbano

Tagore mantenne un atteggiamento profondamente sospettoso sui processi di formazione nazionale. «Nel mondo moderno – scriveva – è in corso una lotta tra lo spirito vivente delle persone e i metodi dell'organizzazione nazionale» (Tagore 1922, p. 143). Secondo lo scrittore bengalese, l'Occidente era dominato dal «culto della nazione», un culto che distrugge la personalità umana e incrementa una qualità delle relazioni segnata dal limite e dall'egoismo. Si tratta del processo di acquisizione della «professionalità [cioè la professionalizzazione] delle persone», spiegava Tagore (*ibid.*, p. 146).

Secondo lo scrittore bengalese, l'Occidente rappresentava una civiltà meccanica e invadente, in antitesi con la cultura organica che si poteva trovare in Asia. Questa distinzione ne introduce un'altra: l'Occidente era essenzialmente urbano, e si diffondeva nel mondo attraverso l'urbanizzazione. Al contrario, l'Asia autentica non si poteva trovare in alcuna nazione in particolare, ma nella campagna. «La morta monotonia è il simbolo della nazione. Le città moderne – scriveva Tagore – sono ovunque le stesse, da San Francisco a Londra, da Londra a Tokyo. Esse non mostrano volti, ma solo maschere» (*ibid.*, p. 144). L'artificio e l'omogeneità dell'urbanizzazione industriale era un tema sul quale Tagore è tornato in diverse occasioni denunciando – come si vedrà qui di seguito in uno scritto del 1924 – l'occidentalizzazione delle relazioni tra città e campagna, che egli vedeva diffondersi in tutta l'Asia: «diversamente da un cuore pulsante, queste città imprigionano e uccidono il sangue e creano centri avvelenati che trasudano morte ... La sconsiderata perdita di umanità che l'ambizione produce si vede meglio nei villaggi» (cit. in Hay 1970, p. 180).

Tagore considera l'Asia come una comunità tradizionale che potrebbe e dovrebbe modernizzarsi a modo suo. Ciò implica anche una visione dell'Asia come un continente unito dalla sua condizione di vittima della modernizzazione occidentale, come un luogo di solidarietà per coloro che sono oppressi dalle forme disumane assunte dal Moderno. Le umiliazioni della dominazione attivano così una sorta di resistenza, sebbene le persone «si

curvino nella polvere». In *Nazionalismo* (1917), Tagore svolge questa considerazione: «Noi delle non-nazioni del mondo, le cui teste sono state curvate fin nella polvere, sapremo che questa polvere è più sacra dei mattoni che costruiscono l'orgoglio del potere» (*ibid.*, p. 75). Lo scrittore bengalese attribuisce così un valore spirituale all'umiliazione: essere costretti all'umiltà, essere ridotti al nulla colloca l'Asia più vicina al sacro e la allontana dall'Occidente.

Questa linea di pensiero mette Tagore in rotta di collisione con le versioni nazionalistiche della modernità. Per molti panasianisti, la vittoria del Giappone nella guerra russo-giapponese (1904-05) aveva «risvegliato dal sonno di una lunga notte un'Asia umiliata, sconvolta, miserabile e intorpidita» (cit. in Okawa 1943, p. 39). In contrasto con i nazionalisti, Tagore disprezzava il modo in cui il Giappone si era drammaticamente «messo alla prova» in virtù della sua potenza militare. In uno dei brani più indignati di *Nazionalismo*, afferma:

eppure le nazioni occidentali non lo tennero in alcuna considerazione finché anche il Giappone non comprese che i segugi di Satana non si allevano solo nei canili d'Europa, ma che avrebbero potuto essere addomesticati anche nel proprio Paese e nutriti con il dolore degli uomini. Le nazioni occidentali hanno riconosciuto l'eguaglianza del Giappone con loro stesse solo quando si sono accorte che il Paese del *bushido* possiede anche le chiavi per aprire la sorgente del fuoco infernale sulla buona terra, ogni qual volta lo desideri. (Tagore 1917, p. 88; trad. leggermente modificata)

Assenza di creatività e di libertà: l'Occidente

Tagore non era un antioccidentale. I suoi libri sono pieni di immagini appassionate dei poeti romantici inglesi; egli era poi pienamente consapevole dell'utilità della scienza e della tecnologia per alleviare la povertà e l'oppressione. Per questa ragione, il suo approccio riformista e conciliatore lo ha esposto alle accuse di essere un occidentalizzatore. Così, sebbene Tagore avesse dichiarato la propria fede in una unità creativa di Oriente e Occidente, la sua logica dialettica era costantemente minata dallo stereotipo dell'Occidente che lui stesso aveva a lungo elaborato. Detto altrimenti, essendo l'Occidente di Tagore un luogo di logiche strumentali e di anomia senz'anima, era anche un luogo abbastanza inadeguato per realizzare una tale unità creativa. Si trattava di una civiltà che non voleva un reale contatto con le altre e che era, alla radice, intrinsecamente distruttiva. Discutendo il caso esemplare del commercio (inglese) dell'oppio in Cina, Tagore spiegava:

Nei Paesi occidentali, l'idea collettiva dominante non è creativa. È pronta a schiavizzare o a uccidere gli individui, a drogare un grande popolo col veleno che uccide l'anima, ad oscurarne il futuro con la nera foschia del torpore, e a evirare intere razze di uomini fino al massimo grado dell'impotenza. È completamente priva della capacità spirituale di bilanciare e armonizzare; è priva del senso della grande personalità dell'uomo. (Tagore 1917, p. 99)

Secondo Tagore, dunque, proprio dalla cultura ostile e distruttiva dell'Occidente scaturiva il suo pensiero strumentale e meccanico. L'Occidente, diceva, è intrappolato nella visione del «perpetuo conflitto tra bene e male, che non ha riconciliazione» (*ibid.*, p. 47).

Come questo ritratto dell'Occidente suggerisce, Tagore, che aveva viaggiato molto e per lunghi periodi sia in Europa sia negli USA, era cinico nei confronti della rivendicazione del valore che gli occidentali avrebbero attribuito alla libertà personale. In una lettera aperta scritta a New York e pubblicata nel 1922, scriveva: «Nei miei recenti viaggi in Occidente ho percepito che in quei Paesi l'idea di libertà è diventata debole e inefficace» (Tagore 1922, p. 133).

Quello che Tagore ha visto in Occidente non era la libertà, ma uno «spirito di repressione e coercizione» causato dall'industrializzazione delle relazioni sociali e dall'«immenso potere del denaro» (*ibid.*, p. 136). Per Tagore poi era chiaro che essendo diminuita la libertà, la personalità e l'individualità degli occidentali erano diventate superficiali e vulnerabili alla manipolazione politica:

L'uomo come persona ha la sua individualità, che è il luogo in cui il suo spirito trova la libertà di esprimersi e di crescere. L'uomo professionale indossa una rigida corazza che lo circonda, una corazza che gli consente poche variazioni e quasi nessuna elasticità. Questa professionalità è il luogo in cui gli uomini elaborano un sapere specialistico e organizzano il loro potere, prendendosi a gomitate senza pietà gli uni con gli altri, nella lotta per conseguire il primato. (*ibid.*, p. 145)

Tagore associava l'autentica libertà e la vera modernità con la possibilità della creatività sociale e individuale, processi che potevano realizzarsi grazie alla via asiatica allo spirituale. Sebbene critico nei confronti di molte regioni orientali in cui la libertà e lo sviluppo individuale erano ostacolati, egli si riferiva al buddhismo e al poema epico dell'induismo, il *Mahābhārata*, per illustrare le possibilità della libera espressione:

[Il] grande poema epico sull'anima del nostro popolo – il *Mahābhārata* – ci dona una splendida visione di una vita sovrabbondante, piena di libertà di ricerca e di sperimentazione. Quando venne l'epoca del Buddha, l'umanità era incorporata al nostro Paese fin nelle sue più estreme profondità. La libertà della mente che ne derivava si esprimeva in un surplus di creatività tale da diffondersi, con la sua ricchezza, in tutta l'Asia. (*ibid.*, p. 37)

Negando il nesso tra libertà e occidentalizzazione, Tagore metteva anche in discussione il nesso tra modernizzazione e occidentalizzazione. Come sostiene Sudipta Kaviraj, «Tagore dichiarò provocatoriamente che era il principio dell'autonomia di giudizio a costituire la modernità, e non una mera imitazione delle pratiche europee» (Kaviraj 2000, p. 153). «Il modernismo non si identifica con il vestito degli europei o con le orribili strutture dove i loro figli vengono rinchiusi per fare lezione – sosteneva Tagore. – Queste

cose non sono moderne ma semplicemente europee». «Il vero modernismo – continuava – è libertà della mente e non schiavitù dei gusti. È indipendenza di pensiero e di azione e non farsi tutelare dai maestri europei. È scienza e non la sua errata applicazione alla vita» (cit. in Hay 1970, p. 70).

Come questi sentimenti suggeriscono, Tagore non aveva una visione romantica della povertà o della stasi culturale. Eppure la sua immaginazione geografica visionaria stava tentando di prendere la parola, e di parlare a una popolazione numerosa e diversificata al suo interno. Il suo tentativo di forgiare un continente e identificarne l'essenza era basato su congetture concernenti società lontane che Tagore conosceva meno dell'Inghilterra vittoriana. In realtà, sebbene egli fosse interiormente consapevole della sua impotenza di fronte alle vittorie economiche e militari dell'Occidente, il suo progetto aveva una portata intellettuale internazionale e un'ambizione paragonabile a quella dello stesso colonialismo.

Spiritualità asiatica: trascendere l'Occidente

È stato detto e ripetuto molto a lungo che l'Asia e gli ideali ad essa associati sono invenzioni occidentali. Negli anni venti, questo paradosso divenne – non senza qualche giustificazione – una sorta di provocazione da parte dei critici cinesi e indiani di Tagore. È diventato sempre di più un luogo comune, uno di quelli così esplicativi ed efficaci da risultare irresistibili. Ce n'è abbastanza per alimentare la controversia – come ha fatto Hay – sul fatto che «paradossalmente l'idea che l'Asia possedesse una civiltà spirituale unica era essenzialmente un'idea occidentale» (*ibid.*, p. 51). I dettagli storici a sostegno di questa posizione, tuttavia, mostrano facilmente alcune linee di convergenza che finiscono per confermare qualcosa a cui le persone sembrano voler credere: l'Occidente ha creato il mondo moderno, l'Occidente è il mondo moderno. Nel suo discorso di Okakura, Leo Ching ha sostenuto la seguente tesi con quella sicurezza e certezza che sono ormai ben note:

Il principio dell'identità [asiatica] è da ricercare al di fuori di sé, in relazione a (un) Altro. Se si può attribuire all'Asia un vago senso di unità, si tratta di quello che è escluso e oggettivato dall'Occidente a servizio del proprio progresso storico. L'Asia è, e può essere una, solo sotto l'occhio imperiale dell'Occidente. (Ching 1988, p. 70)

L'eredità teorica che sta dietro l'immagine di Ching è certamente consistente. Decostruzione, psicoanalisi, esistenzialismo e una teoria dicotomica dell'identità umana che va da Hegel a Mead: tutti elementi messi al servizio di ciò che è, essenzialmente, un discorso politico. In questo modo delle astrazioni filosofiche acquistano un rilievo storico, e il non-Occidente viene trasformato nell'Altro archetipico. Fanon e Sartre ci hanno mostrato quale potenza retorica possa avere questa combinazione di politica e filosofia. Ma quanto è veritiera? Il merito politico di contrassegnare il non-Occidente come terra di tenebre, come paesaggio di vittime, è abbastanza controverso.

Per questa ragione, voglio portare l'attenzione su una questione particolare, che ha rilevanza empirica: l'evidenza che l'Asia di Tagore e la sua nozione di «spiritualità asiatica» siano idee essenzialmente o principalmente occidentali

è tutt'altro che irrefutabile. Questa posizione ha un corollario: l'Occidente di Tagore non era una mera importazione ma era prodotto, impiegato e messo in campo da Tagore in Asia per articolare una modernità asianista. Questa tesi non nega che, come Fukuzawa, Tagore fosse profondamente influenzato dall'Occidente. Lo scrittore bengalese proveniva da una famiglia benestante e occidentalizzata che, per ragioni professionali, aveva sviluppato una stretta collaborazione con le autorità britanniche. Nella sua opera inoltre non sono poche le influenze occidentali. Alcune di queste documentano perfettamente il potere subdolo e pervasivo dell'orientalismo occidentale. Tagore, per esempio, era largamente influenzato dall'analisi del «fondamentale antagonismo tra occidentale e civiltà occidentale» descritta nelle *Letters from John Chinaman*, scritte da un anonimo ufficiale cinese e pubblicate in inglese nel 1901. Nella sua recensione del libro, Tagore scrisse: «Esso mostra che esiste una profonda e ampia unità tra le varie popolazioni dell'Asia» (cit. in Hay 1970, p. 34). L'anonimo ufficiale cinese era, in realtà, G. Lowes Dickinson, un membro del King's College di Cambridge che non era mai stato in Cina.

L'accusa che l'opera di Tagore fosse occidentale è stata a lungo sostenuta da molti critici indiani. L'uso che Tagore fa di generi occidentali come il romanzo, di ideologie occidentali come il Romanticismo e – cosa ancora più dannosa – la sua enorme popolarità in Occidente, tutto questo è stato di volta in volta usato come prova a carico delle sue pretese politiche e culturali di essere autenticamente asiatico o indiano. Il fatto che Tagore sia stato insignito del premio Nobel per la Letteratura nel 1913 e del cavalierato nel 1915 è stato considerato una dimostrazione della sua inautenticità. Dinesh Chandra Sen si esprime così nel 1922:

Il Bengala non ha consegnato Rabindranath all'Europa, piuttosto l'Europa lo ha consegnato al Bengala. Lodandolo, gli studiosi europei lodano il loro stesso dono. Mi sentirei più orgoglioso se i nostri poeti avessero ricevuto una tale notorietà in Paesi stranieri. (cit. in Chakrabarty 2000, p. 158)

Alcuni critici recenti sono stati più generosi. Chakrabarty ha cercato di

elaborare le ambivalenze di Tagore e di collocarlo all'interno di un progetto più ampio di messa in discussione e di «provincializzazione dell'Europa». Chakrabarty poi ha osservato puntualmente che le canzoni e le poesie di Tagore vengono ancora lette in privato – quasi fossero un vizio da nascondere – dalle persone di sinistra, le stessi che poi, pubblicamente, lo condannano. Siamo in grado tuttavia di offrire una difesa più rilevante sostenendo che, per essere credibile, la prova che la nozione di spiritualità asiatica di Tagore sia di importazione occidentale dovrebbe riuscire a) a cancellare il peso ancora più grande dei documenti che suggeriscono invece un'influenza orientale; b) a impedire una comprensione dell'Occidente come un'idea che ha avuto una propria linea di sviluppo. Non si tratta semplicemente di comprendere Tagore attraverso la griglia dell'autonomia culturale, come se fosse qualcuno che è riuscito ad apportare un piccolo contributo non occidentale. Tagore si colloca piuttosto tra coloro che hanno attivamente elaborato le idee di mancanza di un'anima dell'Occidente, di solidarietà e spiritualità asiatiche. Abbiamo già visto come egli abbia sviluppato una visione materialistica dell'Occidente, che considerava una civiltà industriale che «professionalizza» e spersonalizza i suoi cittadini. Tagore inoltre ha anche offerto una visione spirituale dell'Asia che, lungi dall'essere una semplice replica all'idea occidentale di un Oriente statico e senza tempo, mette in evidenza il suo carattere provvisorio e il suo ruolo nella creazione di un'identità collettiva di fronte alle aggressioni esterne.

«L'Asia – per Tagore – non è stata ancora completamente immaginata. Se è una, è anche molteplice. Copiosa nelle sue possibilità, resta ancora sconosciuta», come sottolinea Bharucha (2001, p. 153). Discutendo dell'opera che ha elaborato meglio l'interpretazione tagoriana dell'«Asia come un tutt'uno» – *Lo spirito dell'arte giapponese* di Okakura Kakuzo (1903) – Iida osserva che «Okakura presentava l'«Asia» come estranea al marchio di inferiorità attribuitole dall'Occidente, come una categoria al di là dell'intelligibilità del discorso eurocentrico» (Iida 1997, p. 417). Secondo questi studiosi contemporanei, Tagore e Okakura non fecero semplicemente l'operazione di prendere un'immagine dell'Occidente senz'anima per poi,

dopo averla capovolta, attribuire un'anima all'Asia. Né potevano essere accusati di riproporre la caricatura occidentale dell'alterità asiatica. Il loro impegno con la religione orientale aveva un carattere creativo e un orientamento sintetico; attingeva alle idee occidentali, anche se era largamente dominato dagli stessi movimenti spirituali asiatici. Il loro era poi un progetto a tempo indeterminato. Il punto di riferimento elettivo era il buddhismo, sebbene fossero ancora più interessati a immaginare degli elementi in comune tra pratica meditativa e dottrina dell'«amore e saggezza infinite» del buddhismo (Tagore 1922, p. 72) e religione popolare indiana orientata all'induismo. «In entrambe queste religioni – osserva Tagore – vediamo che l'uomo è desideroso di raggiungere il valore infinito della sua individualità non attraverso una valutazione convenzionale della società, ma attraverso la sua perfetta relazione con la verità» (*ibid.*, p. 76).

L'occidentalismo di Tagore è da collocarsi propriamente all'interno di una linea di elaborazione della propria identità nata in Asia, piuttosto che all'interno dell'orientalismo occidentale. In esso, in effetti, si può riconoscere una particolare tradizione bengalese che proponeva una via indiana e asiatica alla civilizzazione e al progresso sociale, rifiutando la modernità occidentale. Per il leader religioso bengalese Swami Vivekananda, l'Asia «produce giganti della spiritualità come l'Occidente produce giganti della politica [e] giganti della scienza» (Vivekananda s. d., p. 6). Si trattava di una convinzione che lo portò a passare cinque anni come missionario hindu in Europa e negli USA, tra il 1893-96 e il 1898-1900. Tornato in patria come una sorta di eroe nazionale, Vivekananda cercò di scuotere il suo pubblico spiegando che il pensiero indiano avrebbe potuto conquistare il mondo. Come disse a una manifestazione a Madras:

Questo è il grande ideale che ci sta di fronte e ognuno deve essere pronto a realizzarlo: la conquista del mondo intero da parte dell'India, niente meno di questo ... Lasciamo che gli stranieri arrivino e dilagino con le loro armate, non importa. Forza India, conquista il mondo con la tua spiritualità! ... La spiritualità deve conquistare l'Occidente. (Vivekananda 1966, p. 100)

Le conferenze di Vivekananda avevano un impatto tale che, al suo ritorno in India, un certo numero di proseliti era già pronto a seguirlo. La sua opera tuttavia rappresenta solo una parte di una più ampia tradizione di coinvolgimento dell'Oriente con l'Occidente e di influsso che quel coinvolgimento produsse su quest'ultimo. John Clarke (1997) fa ricorso all'espressione «illuminismo orientale» per spiegare come l'acutezza e gli insegnamenti di Cina, India e Giappone abbiano ispirato gli intellettuali europei a partire dal XVI secolo. Lungi dall'essere una testimonianza della creatività occidentale, l'entusiasmo europeo per l'ideale asiatico era, in gran parte, un prodotto dell'azione orientale esercitata in modo sia diretto sia indiretto.

La volontà di Tagore di interpretare il ruolo del venerabile saggio orientale di fronte al pubblico britannico e americano dovrebbe essere esaminata più da vicino. Lo stile sentimentale e scialbo delle traduzioni inglesi delle poesie di Tagore accentuava il carattere stereotipato del suo misticismo. Così esse possono essere considerate un atto di autorientalizzazione compiuto per il lettore occidentale. In una interpretazione dettagliata e persuasiva della «reincarnazione straniera» di Tagore, Nabaneeta Sen spiega come Tagore si sia consapevolmente e strategicamente concesso di «[tener conto] di un raro gusto mistico della mente occidentale» (Sen 1966, p. 281). Egli era pronto a tradurre la sua poesia in prosa ornata anche a costo di «contribuire [inevitabilmente] all'irreparabile perdita della sua reputazione» (*ibid.*, p. 278) al di fuori dell'India. Secondo Sen, Tagore «in quel momento, credeva fermamente che le sue responsabilità come “portatore della luce dell'Oriente” all'infelice Occidente fossero più importanti delle sue responsabilità private di artista» (*ibid.*, p. 281). Si trattava così di un'autorientalizzazione strategica per un fine pratico e per un determinato pubblico. Questo progetto suggerisce che l'immagine di «Tagore [come] mistico orientale», lungi dall'essere prodotta dalle fantasie occidentali, era stata creata dallo stesso Tagore allo scopo di cambiare e plasmare la visione che l'Occidente aveva di se stesso e dell'Asia.

L'idea dell'Asia e l'ideale della spiritualità asiatica possono essere

raccontati come una storia occidentale. È un bel racconto e ha trovato a lungo un pubblico ricettivo. Da un punto di vista empirico tuttavia è inadeguato e confuso. In Tagore, la visione dell'Asia non era il rovescio della medaglia di una prestabilita visione occidentale dell'Occidente. Essa ambiva costantemente a trascendere l'Occidente, guidata dalla necessità di istituire un luogo di solidarietà che fosse compreso più propriamente come qualcosa di nuovo e di dinamico rispetto a «non occidentale» o «antioccidentale». Peraltro l'idea di Occidente sviluppata da Tagore e dagli asianisti suoi contemporanei e predecessori ha avuto un'influenza considerevole. La nozione che la civiltà occidentale sia secolarizzata e, per di più, senz'anima, alienata e meccanica costituisce parte del senso comune che fa da sfondo a questa tematica.

Tagore e la modernizzazione riflessiva

La modernità di Tagore contrasta profondamente sia con la promozione dell'indipendenza nazionale sostenuta da Fukuzawa sia con il ritratto standardizzato della modernità come espressione di industrializzazione e di burocrazia. Malgrado ciò la capacità inventiva di Tagore, la volontà di indirizzare le vecchie identità entro nuovi modelli di appartenenza suggeriscono che egli si facesse promotore di un progetto che è formalmente simile a queste altre imprese moderniste. Si può tracciare anche un altro parallelo, in quanto la logica della modernità è anche spesso alimentata da un'autoriflessione e da una sensibilità critica. I temi dell'incertezza e della riflessività, insieme alla sfida di vivere in comunità postradizionali, sono diventati gli argomenti principali della ricerca sociale occidentale. Essi sono di solito impiegati per descrivere la consapevolezza che accompagna il capitalismo postfordista. In questo modo, la distinzione di Ulrich Beck tra «modernizzazione semplice» e «modernizzazione riflessiva» è destinata a cogliere sia un processo storico occidentale sia una recente transizione:

Se la modernizzazione semplice significa, in primo luogo, la *dissoluzione* e, in secondo luogo, la *sostituzione* delle forme della società tradizionale con quelle della società industriale, quella riflessiva significa, invece, prima la dissoluzione e poi la sostituzione delle forme della società industriale con un'altra modernità. (Beck 1994, p. 45; traduzione leggermente modificata)

Per secoli, coloro che sono stati soggetti all'occidentalizzazione e alla colonizzazione hanno dovuto elaborare la sfida dell'essere alienati rispetto sia alle proprie tradizioni sia all'autorità egemone. Limitando la possibilità della «riflessività» e di «un'altra modernità» a una condizione postindustriale, Beck non solo rende irrilevanti le altre modernità ma anche le forme di coscienza critica presenti al di fuori dell'Occidente (Lash 1999). Entrando nello specifico, si può osservare che la spiritualità asiatica concepita da Tagore può essere intesa come una forma di modernizzazione riflessiva. Considerato che Tagore era un oppositore del modello industriale di società, considerato che

intendeva difendere determinati valori tradizionali, è comprensibile che sia assente nella ricostruzione storica offerta da Beck. Tagore si considerava tuttavia un difensore del Moderno. Ciò di cui si preoccupava era l'identificazione del progresso e della modernità con l'Occidente, un autentico errore che continua a rendere provinciali tante teorie sociali occidentali. Come abbiamo già visto, l'idea tagoriana dello spirituale costituisce l'elaborazione di tradizioni buddhiste mistiche e meditative e di tradizioni induiste non dottrinali, dove l'enfasi è posta sulla riflessione interiore e sulla rimozione di concezioni dogmatiche. Si tratta di un'esplorazione compiuta dall'individuo che ha la qualità di una ricerca inquieta di unità e riconciliazione, una ricerca sempre aperta e mai compiuta. «Nella religione dogmatica – osserva Tagore – tutti i dubbi vengono fuggiti per raggiungere la quiete». La concezione religiosa di Tagore è – come egli stesso scrive – «indefinita ed elastica»: essa non offre «alcuna dottrina o ingiunzione» e «non intende in alcun modo condurre qualcuno da qualche parte e a una conclusione concreta; tuttavia essa rivela infinite sfere di luce perché non ha muri attorno a sé» (Tagore 1922, p. 16). Questo linguaggio di scoperta di un Sé spirituale ha trovato un seguito e un'influenza considerevoli in Occidente, in parte perché sembra offrire un'esperienza trascendentale senza soccombere ai rigidi anacronismi di una cristianità convenzionale. In ogni caso c'è poco di alternativo o di edonistico nell'approccio di Tagore allo spirituale. Si tratta piuttosto di un approccio riflessivo e di esplorazione individuale della modernità, un approccio che auspica un abbraccio della modernità senza troppe concessioni alla logica materialistica e strumentale, che sarebbero presenti nella loro incarnazione occidentale.

Conclusioni

L'espressione «modernità occidentale» è comunemente presentata come una tautologia. La cornice di questa storia di disinformazione e di etnocentrismo è da ricercare nella presunzione che non solo l'Occidente sia un'invenzione occidentale, ma che lo siano anche tutti gli altri punti cardinali. Oggi ci sono segni di una crescente insoddisfazione nei confronti delle visioni eurocentriche del Moderno, e di una nuova riformulazione della questione. Tale insoddisfazione tuttavia non è una forza capace di risolvere o dirimere le controversie sulla modernità. È anzi probabile che renderà l'arena ancora più animata.

Per comprendere il dibattito contemporaneo è utile operare una distinzione tra i sostenitori delle modernità alternative, delle modernità coeve e delle modernità multiple. Si tratta, in parte, di un buon inizio per mettere a fuoco una costellazione più ampia di questioni e di posizioni storiche e geopolitiche. Le politiche della modernità divisa sono indicative di questo potenziale affollamento. Si potrebbe affermare con una certa plausibilità – sulla base peraltro di prove attentamente selezionate – che si tratti di un dispositivo conservatore. Ma altrettanto plausibilmente si potrebbe affermare il contrario. Coloro che vogliono pluralizzare la modernità convergono nel ritenere che sia stata posta un'enfasi eccessiva sul modo in cui «l'Occidente ha fatto il mondo», un'implicazione, questa, che è buona per portare acqua al mulino di politiche diverse e divergenti. Senza dubbio, sarà utilizzata da alcuni per sostenere che «l'Occidente non è da biasimare», che i problemi del mondo, come il razzismo e la crisi ambientale, non sono da imputare all'Occidente. Al contrario, per altri significherà che la critica della storia e della geografia eurocentriche deve proseguire, che l'arroganza occidentale ha presentato a lungo una visione miope del mondo. Nel quadro degli studi sull'argomento, la prima posizione è quella più tendenziosa e potenzialmente scorretta. Da parte mia, inizierei col mettere in dubbio la stessa premessa: che ci si possa formare una posizione politica coerente partendo dall'approccio delle modernità plurali. Come ci ha mostrato il dibattito relativo alla modernità occidentale, la

politicizzazione a priori del Moderno è inadeguata (Bauman 1989). Sarà necessario insistere su questo punto, se si vuole evitare che la pluralizzazione della modernità si trasformi in un racconto uniformante sulla «modernità globale». Questa deriva è già presente ovunque e agisce come riformulazione della convinzione multiculturalistica liberale per cui «attraverso l'ascolto reciproco delle storie degli altri» possiamo arrivare a una storia trascendente del Moderno. Una sofisticata versione è quella di Arif Dirlik, che scrive: «Ciò che distingue i nostri tempi da quelli passati è la volontà di ascoltare le invocazioni delle eredità culturali non come una risposta reazionaria alla modernità, nemica dei suoi traguardi, ma come la condizione essenziale di una modernità globale» (Dirlik 2002, p. 25).

Ciò che assumo dall'approccio coevo alla modernità è una distanza critica verso ogni tentativo di rileggere le modernità non occidentali a partire da una presunta condizione globale. Allo stesso tempo, esso ci consente di vedere come questi orientamenti non occidentali siano prodotti all'interno di un contesto globale di dominio, cooptazione e resistenza. Intersecando il dibattito sulla modernità con l'occidentalismo, queste pagine hanno cercato di mostrare come la modernità non occidentale possa svilupparsi entro e al di là delle diverse tradizioni regionali. Ma nel contesto dell'egemonia occidentale – vengo così al secondo elemento della mia tesi – i due temi [modernità e occidentalismo] sono inestricabili: la modernità non può essere compresa in tutte le parti del mondo senza osservare il modo in cui l'Occidente si è sviluppato come idea e come potenza.

La specificità del mio materiale empirico ha contribuito a evitare qualsiasi generalizzazione riguardo alle idee giapponesi o indiane dell'Occidente. Sebbene io non li abbia presentati come portavoce delle loro nazioni, le analisi precedenti chiariscono che Fukuzawa e Tagore documentano modi complessi e creativi in cui l'Occidente è stato non semplicemente assimilato o assorbito, ma attivamente creato e messo in campo all'interno di dibattiti e lotte nazionali. Si è chiarito poi che l'occidentalismo non si è manifestato come un caso isolato rispetto alla costruzione di altri stereotipi etno-geografici. Abbiamo visto infatti come l'idea di Asia e/o di Oriente fossero

fondamentali nel pensiero di Fukuzawa e Tagore, anche se per ragioni molto diverse. Né la modernità nazionalistica di Fukuzawa né quella spirituale e asiatica di Tagore possono essere concepite in maniera adeguata considerandole come occidentali o antioccidentali. L'Occidente non è stato meramente o semplicemente un referente esterno, qualcosa di già presente da sempre che definisce (ma non viene definito da) il mondo. È stato piuttosto qualcosa di prodotto dall'esterno di se stesso.

Islam/Occidente: percezioni e distorsioni

Paolo Branca

Premessa

Nelle tensioni che interessano i rapporti tra Islam e mondo occidentale, la componente religiosa gioca un ruolo di notevole importanza. Contesti storici diversi hanno certamente influito sull'incidenza dell'esperienza religiosa in questi due mondi, sia nel passato sia nel presente. All'interno di un incontro estremamente complesso, permane la consapevolezza di una storia di conflitti. Non c'è da stupirsi, vista la pesante eredità di ataviche incomprensioni e diffidenze, di pregiudizi e di timori non sopiti che continuano a gravare sull'immaginario collettivo e che trovano nell'attuale temperie internazionale motivi per irrobustirsi su entrambi i versanti. Eppure, basta riflettere un istante per avvedersi delle profonde differenze che non consentono di considerare i problemi presenti come una mera riproposizione di quelli del passato. Se, per ragioni diverse e in forme differenti, il fattore religioso sembra essere tuttora quello maggiormente enfatizzato nel ritornante *clash of civilizations*, non si può evitare di notare che mentre secoli fa furono la forza e il ruolo che la fede aveva per entrambi i contendenti a imporre una simile sottolineatura, oggi – paradossalmente – lo stesso esito sembra prodursi invece proprio per il modo antitetico con cui dalle due parti si concepisce il rapporto tra religione e società.

Quando, nel confronto tra i due antagonisti, predominava l'aspetto teologico, emergeva chiaramente la tendenza a ridurre l'*altro* alla propria misura: da parte cristiana si considerò a lungo l'Islam una sorta di eresia, da parte islamica ci si è spesso accontentati di quanto, delle precedenti religioni «rivelate», dicevano le proprie fonti... Se questo impediva di farsi dell'altro un'immagine nella quale questi potesse riconoscersi, non è comunque meno vero che molte affinità sussistevano e, come accade per le lingue, spesso fu proprio la somiglianza a provocare i più gravi fraintendimenti e le maggiori confusioni.

Per molti versi, l'Islam medievale e il cristianesimo medievale parlavano la stessa lingua ... Quando cristiani e musulmani si davano dell'infedele a vicenda, ciascuno capiva che cosa l'altro intendesse ed entrambi intendevano più o meno la stessa cosa. (Lewis 1990, pp. 10-11)

Le questioni politiche hanno però sempre avuto un peso determinante in questo confronto che non si è mai ridotto al solo livello dottrinale e si potrebbe anzi dire che quest'ultimo acquistò rilievo e risonanza in forza del permanere e dell'aggravarsi delle prime. Per ragioni storiche e ideologiche cominciò così ben presto quella confusione di livelli (etnico, culturale e religioso) che ancora oggi per molti aspetti perdura:

Sebbene cristianesimo e Islam fossero rivali, anzi si disputassero il ruolo di religione mondiale, e nonostante condividessero tante tradizioni e credenze, tante finalità e aspirazioni, nessuno dei due era disposto a riconoscere l'altro come alternativa valida ... Gli abitanti di varie regioni europee mostravano una curiosa riluttanza a definire i musulmani con qualsiasi appellativo dotato di connotazione religiosa e preferivano attribuire loro denominazioni etniche, allo scopo evidente di sminuirne la statura e l'importanza e ridurli a un fatto locale o addirittura tribale. In diversi tempi e luoghi gli europei chiamarono i musulmani saraceni, mori, turchi o tatars, a seconda di quale dei popoli musulmani avessero incontrato. La parola «turco», cioè il nome di quello che era di gran lunga il più potente e importante fra gli Stati musulmani, giunse persino a diventare sinonimo di «musulmano», tanto che di quanti si convertivano all'Islam si usava dire che fossero «diventati turchi», indipendentemente dal luogo dove era avvenuta la conversione. Analoga, anzi identica riluttanza mostrano gli scrittori musulmani del Medioevo, che definiscono romani, slavi o franchi i propri rivali cristiani, a seconda di dove e quando li hanno incontrati. (*ibid.*, pp. 14-15)¹

La confusione tra nazionalità e appartenenza religiosa non è dunque stata appannaggio dei soli musulmani. Anche dall'altra parte, e talvolta con malcelati intenti d'ingerenza, si giocò sull'equivoco, come quando la Russia si fece paladina dei cristiani ortodossi dell'Impero ottomano, o la Francia dei cattolici...

Negli ultimi due secoli molte cose sono cambiate. La sempre più evidente debolezza e il successivo crollo dell'Impero ottomano hanno portato l'Europa a guardare all'Islam non più come una minaccia, ma come una regione di conquista politica ed economica o, nel migliore dei casi, come a un'area da

riscoprire, ora tramite esotismi e mode letterarie, ora mediante uno studio sistematico fondato su premesse scientifiche di nuova concezione. L'aspetto delle divergenze teologiche è passato così in secondo piano, mentre anche da parte islamica il confronto con gli antichi avversari si spostava su altri piani e cambiava radicalmente di segno. L'Occidente, che pure rimaneva la sede principale del cristianesimo, si proponeva soprattutto come la patria del progresso tecnico e scientifico e quindi non più tanto come un avversario, quanto addirittura come un modello di organizzazione e di efficienza che esercitava un notevole fascino sulle classi dirigenti dei Paesi musulmani. Come i sapienti cristiani del Medioevo non avevano avuto difficoltà a recepire le conoscenze in fatto di astronomia o di medicina che pervenivano da fonti arabo-islamiche, così gli intellettuali musulmani del XVIII e XIX secolo si aprirono alle realizzazioni della scienza europea con entusiasmo, per non dire con avidità, per quanto spesso «questi oggetti [venissero] spogliati di ogni nesso culturale e ridotti a manufatti passivi, privi di radici organiche» (*ibid.*, p. 58). Gli spiriti più aperti e soprattutto coloro che ebbero occasione di soggiornare a lungo nel nostro continente ebbero così modo di accorgersi che l'equazione tra cristianesimo e Occidente andava perlomeno riconsiderata, come nel caso di Rifa'ah At-Tahtāwī, che faceva parte di una missione di studio egiziana inviata in Francia nella prima metà del XIX secolo, il quale osserva nelle sue memorie: «I francesi, in generale, sono cristiani soltanto di nome. Benché essi rientrano tra la “gente del Libro”, non si curano di quanto la loro religione comanda o proibisce» (At-Tahtāwī 1988). Accanto a questa maggior consapevolezza, riservata però a una ristretta élite, tale processo portò a un più vasto movimento finalizzato non soltanto a difendere l'Islam dalle accuse che avrebbero potuto accomunarli agli occhi dei sostenitori della modernità alle altre religioni, da essi considerate avversarie della scienza, ma addirittura a dimostrare come, nella sua formulazione genuina, la fede islamica fosse la più aperta e la più progredita. Questa tendenza apologetica ebbe molta fortuna e non è ancora del tutto tramontata, benché la consapevolezza dei rischi insiti nello sforzo di ridefinirsi rispetto all'altro, vuoi per somiglianza vuoi per contrasto, sia diffusa tra gli intellettuali

musulmani dei più diversi orientamenti.²

Se nel confronto tra le due religioni, l'aspetto dogmatico e dottrinale è stato a lungo predominante e conserva tuttora la sua importanza, negli ultimi due secoli, tuttavia, l'interesse, e quindi anche la polemica, si sono spostati su altri campi. Questo slittamento si è prodotto a causa della progressiva affermazione di nuovi orientamenti all'interno dei due mondi chiamati a confrontarsi nuovamente. In Occidente, infatti, il processo di secolarizzazione ha sottratto al diretto influsso della religione molti aspetti del pensiero e dell'azione umana. Il fatto che la cultura occidentale si sia in un certo senso imposta anche nel mondo musulmano come modello con cui confrontarsi, ha introdotto problematiche simili in una società che al suo interno restava invece ancora sostanzialmente tradizionale. Avvedendosi del loro ritardo tecnologico e domandandosi quali fossero i fattori che avevano consentito agli europei di raggiungere un simile livello di sviluppo, gli intellettuali del mondo islamico si trovarono coinvolti in un confronto ideologico nel quale i valori-guida erano diversi da quelli propri della religione, quando non del tutto estranei a essa, con una ulteriore confusione di piani e una sovrapposizione di appartenenze rispetto a quella già prodottasi in passato. Il nazionalismo, per esempio, che guidò all'indipendenza dal colonialismo europeo, portò anche alla distinzione tra *umma* e *watan* e al prevalere, nella prassi, di quest'ultima particolare forma di appartenenza (indicando il termine *watan* la «patria», ossia il singolo Paese) rispetto a quella più generale (essendo il termine *umma* riferito all'insieme di quanti sono accomunati da un'unica cultura = panarabismo, o religione = panislamismo). Finito infatti il Califfato, con la scomparsa dell'Impero ottomano, alla fine della prima guerra mondiale venne a mancare l'ultimo grande Stato islamico transnazionale. L'idea di «patria» spinta all'estremo, come strumento di lotta e fondamento di identità, lasciava paradossalmente poco spazio sia al riconoscimento delle minoranze interne, sia ad aspirazioni di più ampia portata, spesso sacrificate a interessi particolaristici. L'Occidente era, a questo proposito, allo stesso tempo maestro (per le idee d'indipendenza e libertà che predicava) e nemico (a causa della sua politica coloniale), donde un rapporto fortemente ambiguo

con esso, nel quale comunque l'aspetto religioso restava secondario. Una volta ottenuta l'indipendenza fu la volta delle ideologie sulla base delle quali fondare il proprio sviluppo interno e definire le alleanze internazionali. L'Occidente si sdoppiò, presentandosi col volto dei due blocchi contrapposti facenti capo alle superpotenze rivali e, a seconda dei punti di vista, una parte fu considerata positivamente e l'altra negativamente; in ogni caso, l'identificazione con il cristianesimo non si ripresentò. Il diverso atteggiamento nei confronti della religione da parte dell'Est e dell'Ovest non fu certo influente, ma alcuni adattamenti ideologici consentirono alle idee socialiste di diffondersi comunque con una certa ampiezza. La crisi di queste ideologie per così dire «di importazione» ha visto riemergere di recente e con forza l'opzione islamica che ha fatto riguadagnare all'identità religiosa la centralità perduta nelle fasi precedenti. Questa opzione islamica, oltre che a risvegliare in Occidente gli antichi timori e i fantasmi del passato, ha prodotto anche presso i musulmani il *revival* di gran parte del vecchio armamentario di polemiche che avevano caratterizzato i conflitti interreligiosi del passato, anche se reinterpretati alla luce di un orientamento ideologico che, per forza di cose, non è più lo stesso.

Quanto abbiamo sin qui osservato potrebbe restare una sterile disquisizione se non venisse inserito nel più vasto quadro delle problematiche relative al rapporto tra differenti sistemi culturali in un contesto di sempre più profonda integrazione e compenetrazione. Il fatto che i termini che si utilizzano per definire l'attuale radicalismo islamico siano moderni e di origine occidentale non è infatti casuale né secondario, ma rivela piuttosto un clima nel quale ciò che prevale nettamente è quello che potremmo definire «lo sguardo dell'altro». Nonostante molte delle loro parole d'ordine si rifacciano all'aurea epoca delle origini dell'Islam, i movimenti musulmani moderni non rappresentano una mera riproposizione di antichi raggruppamenti, né sarebbe possibile catalogarli ricorrendo all'apparato proprio dei trattati di eresiografia classici. Questi ultimi erano infatti soprattutto incentrati sulla distinzione tra sunniti e sciiti, che oggi appare fortemente ridimensionata. Rispetto alla lotta intestina tra le diverse componenti della comunità che ha lungamente segnato

la storia dell'Islam, oggi sembra prevalere l'urgenza di far fronte comune verso un nemico esterno, in un conflitto che però finisce spesso per assumere i caratteri di una sorta di guerra civile tra musulmani che esprimono posizioni differenti rispetto al modello occidentale. La presenza di questo terzo incomodo complica notevolmente le cose. Esso, infatti, non rappresenta soltanto un fattore in più, ma sposta l'asse del problema, modificando l'approccio a quest'ultimo. È infatti l'atteggiamento che istituzioni e gruppi dissidenti assumono verso l'Occidente e verso quanto esso rappresenta a determinare la loro collocazione, e persino la loro definizione si inserisce in un quadro concettuale e in una terminologia di origine occidentale. Non è un fatto nuovo che i movimenti religiosi dissidenti vengano conosciuti sotto il nome che hanno ricevuto da quanti li hanno osservati dall'esterno, né che le loro dottrine siano note soltanto attraverso la confutazione che ne viene fatta dagli avversari. È invece inedita la situazione che vede svilupparsi, all'interno di un determinato sistema ideologico e persino linguistico, un dibattito tributario in larghissima misura di una tradizione culturale essenzialmente estranea. Vi sono infatti autori arabi che non hanno alcuna riserva a utilizzare la terminologia occidentale (per esempio Mimouni 1992) e nella loro stessa lingua sono ormai attestati neologismi da quella fortemente influenzati: si finisce quindi per vedere se stessi e concepirsi attraverso la lente dell'altrui percezione. Il radicalismo islamico è, in questo, figlio del suo tempo e condivide lo stesso destino del modernismo musulmano, nonostante ne sia l'antagonista. Come il riformista tendeva a definirsi essenzialmente per somiglianza al modello occidentale, il radicale lo fa per contrasto, ma lo stato di dipendenza dal modello stesso permane:

l'occidentalismo pratico degli arabi significa non tanto uno studio asettico della cultura europea, quanto la loro valorizzazione e appropriazione di alcuni dei suoi aspetti. Mentre l'orientalista vuole solitamente descrivere, raramente comprendere e quasi mai acquisire, l'occidentalista arabo cerca anzitutto dei modelli. (Laroui 1986, p. 162)

L'impasse determinata da questa situazione è stata più volte evidenziata da alcuni dei più acuti intellettuali musulmani:

La situazione è dunque chiara: le nostre masse ereditano un nutrimento bell'e pronto, detto religione o tradizione. Non si devono dar pena neppure di scegliere: si tratta soltanto di prenderne atto. Lo stesso avviene per i nostri intellettuali: nessuno sforzo di discernimento. C'è una tecnica predefinita, ci sono prodotti di consumo già impacchettati che arrivano loro dall'Occidente ed essi non devono fare altro che aprire gli imballaggi e servirsi. Le stesse dottrine, benché varie e talora opposte, vengono importate già pronte e ben confezionate, conformi alle norme standard, pronte all'uso per quelli che hanno studiato. In altre parole essi, senza prendersi alcun fastidio o guastarsi il sangue cercando e confrontando, finiscono per diventare seguaci di questo o quel sistema di pensiero. (Shariati 1982, p. 110)

Si tratterebbe quindi soltanto di «prendere o lasciare», senza la possibilità di maturare una propria posizione originale, quasi messi con le spalle al muro da un modello tanto invadente:

Mentre il modernista era dipendente dall'Occidente essendone attratto, il neorevivalista è sempre dominato da un sentimento nei confronti dell'Occidente, che è però di repulsione. La cosa più importante e urgente da fare per lui è quindi liberarsene mentalmente, acquisendo un atteggiamento che gli consenta di restarne indipendente, pur comprendendo tanto la civiltà occidentale quanto qualsiasi altra, ma in particolare la prima, poiché essa sta all'origine di molte delle trasformazioni sociali che stanno avvenendo in tutto il mondo. Finché i musulmani resteranno dipendenti dall'Occidente in un modo o nell'altro, non riusciranno a muoversi in forma indipendente e autonoma. (Rahman 1984, pp. 136-37)

L'odierna tensione tra l'Islam e l'Occidente può essere interpretata secondo varie griglie di lettura: teologica, storica, sociologica e infine culturale. Molto è stato scritto su questo difficile rapporto, ma forse è tempo di rovesciare la problematica, e di spostare la questione partendo non più dall'Islam ma dall'Occidente, poiché nell'Islam contemporaneo è il discorso sull'Occidente che produce significato, da quando il mondo musulmano si è trovato costretto a uscire dalla sua geografia culturale tradizionale. La società nel suo insieme – e in primo luogo teologi, giuristi, intellettuali, scrittori, artisti – si è trovata coinvolta nel drammatico confronto Islam-Occidente. Dunque, per analizzare l'Islam e la sua relazione con la storia, bisogna partire dall'Occidente. Alcuni pensatori del mondo musulmano hanno coniato un nuovo termine, «occidentalite», per esprimere la patologia che affligge le società musulmane: la relazione Islam-Occidente sarebbe tanto contraddittoria e problematica da sviluppare una sorta di malattia. Durante il secolo appena trascorso l'Occidente ha rappresentato il centro delle questioni relative all'identità islamica e le posizioni politiche espresse dal mondo musulmano sono il risultato di un'identità culturale ormai incrinata. Questa frattura, che ha provocato l'attuale cristallizzazione delle identità nell'Islam, è anche la conseguenza di un pensiero che ha sempre considerato il rapporto fra Islam e Occidente nei termini negativi di una opposizione di valori piuttosto che in quelli positivi di una interazione culturale. Il fenomeno dell'«occidentalite» è stato

concettualizzato dagli intellettuali iraniani attraverso un nutrito lessico che ne definisce le caratteristiche: «occidentalose» come overdose, «ovestossicazione» come intossicazione, o il termine persiano *qarbzadeqi* (composto dal nome comune *qarb* – Occidente – e dal suffisso *zadeqi* che, usato per definire una forma di violenza sul corpo, rimanda alle azioni di battere, possedere, bastonare), la cui immagine lessicale identifica l'Occidente con il nemico dell'uomo, con una malattia o una calamità di cui l'Islam sarebbe la vittima. (Allam 2002, pp. 37-38)

Ce n'è abbastanza perché la presenza pervasiva del modello occidentale sia percepita come un'oscura minaccia, quasi come una patologia. Si tratta di un problema reale e che accomuna nello stesso disagio tutte le civiltà non occidentali, ma che dai musulmani viene avvertito con particolare intensità:

Avviene che noi, popoli in via di sviluppo, non siamo i costruttori di macchine, ma dobbiamo essere consumatori consenzienti e docili dei prodotti industriali occidentali, per il gioco dei rapporti delle forze economiche e politiche. Tutt'al più, possiamo essere riparatori soddisfatti e sottomessi, e accontentarci di bassi salari. Il semplice fatto di riparare la macchina esige che noi ne accettiamo l'immagine. E i nostri governi, e le nostre culture, e la nostra vita quotidiana, tutto deve essere a sua misura. Se l'uomo che ha concepito la macchina si è poco a poco abituato, nel corso di una evoluzione progressiva di due o trecento anni, a questo nuovo dio, al suo paradiso e al suo inferno, che cosa può pretendere il kuwaitiano che l'ha scoperto ieri, o il congolese, o io, l'iraniano? Come saltare questo fossato tricentenario? ... Il fatto è che noi siamo stati incapaci di una posizione pensata e calcolata di fronte a questo mostro dei tempi moderni. Finché non avremo capito la natura, il fondamento della filosofia della civiltà occidentale, e finché ne scimmiotteremo la forma esteriore, consumando le sue macchine, saremo effettivamente come l'asino che si è vestito con la pelle di leone: e sappiamo come termina la storia! Oggi, coloro che le fabbricano, urlano che le macchine li soffocano, e noi, invece, che siamo i loro servi, lungi dal gemere, ne siamo tutti fieri! Ecco, sono duecento anni che da poveri tacchini che siamo, facciamo i pavoni; almeno bisogna provare che siamo gli uni invece degli altri! (Djalāl Al-e Ahmad, cit. *ibid.*, p. 49)

Una modernità «islamizzata»?

A prima vista, il radicalismo islamico sembrerebbe esprimere la scelta decisa per risolvere il confronto fra «identità propria» e «modello occidentale» a favore della prima e in netto contrasto col secondo. Un'analisi più attenta rivela invece che la tendenza a considerare tale movimento e più in generale tutti quelli comunemente chiamati «integralisti» e «fondamentalisti» come fenomeni antimoderni è del tutto errata. Ciò che colpisce di primo acchito è la loro struttura interna, spesso molto simile a quella dei partiti o delle cellule rivoluzionarie, nonché la capacità che mostrano di saper ricorrere efficacemente ai più recenti e sofisticati strumenti della comunicazione per diffondere il proprio messaggio: «L'ideologia di base del fondamentalismo è antimoderna poiché nega alcuni dei principi di base della modernità – in quanto civiltà – ma non necessariamente i suoi aspetti tecnologici od organizzativi» (Eisenstadt 1994, p. 48). Ma le affinità sono ancora più profonde: essi sono infatti «caratterizzati da una costruzione politica e ideologica estremamente elaborata che fa parte in tutto e per tutto della moderna agenda politica» (*ibid.*, p. 4). Se le loro parole d'ordine riprendono in parte le idee delle «eterodossie utopiche» di cui l'Islam delle origini offre numerosi esempi, queste sono al servizio di un progetto di carattere essenzialmente nuovo. Ancora una volta emerge l'estrema affinità con l'integralismo, almeno nella definizione che ne dà Armando Rigobello:

atteggiamento etico-politico caratterizzato dalla volontà di realizzare in forma completa (integrale) una concezione del mondo o un programma ad essa relativo. Questo atteggiamento presuppone: l'accettazione di un quadro di valori ben preciso e compiutamente elaborato; una fiducia illuministica nella trasformazione del mondo; una volontà politica disposta a usare i mezzi adeguati alla realizzazione integrale del programma. L'integralismo può essere indicato anche col termine massimalismo, che è la posizione di chi aderisce a un progetto di massima senza proporsi una duttilità, nemmeno tattica, nella realizzazione del programma; come pure col termine di perfettismo, che si riferisce soprattutto alla condizione finale, allo stato di «perfezione» ideale, che si intende raggiungere o si crede di poter raggiungere inevitabilmente e indefettibilmente ... A rigore è fenomeno tipico di concezioni immanentiste e storiciste, in quanto la fiducia nella trasformabilità completa del mondo e la giustificazione dei mezzi attraverso la finalità

storica sono caratteri tipici di uno storicismo assoluto. (Rigobello 1979)

In questo si evidenzia il carattere paradossale del radicalismo islamico il quale, pur volendosi proporre come antagonista assoluto dell'Occidente, ne assume in larga misura le ideologie e la prassi, benché in modo contraddittorio. Non soltanto, infatti, finisce per perpetuare in sé orientamenti che nel mondo occidentale sono ormai superati o comunque profondamente in crisi, ma li segue per di più inconsapevolmente e parzialmente. Mentre quindi in apparenza combatte e rifiuta la modernità, in realtà vi si uniforma in maniera strumentale e acritica, dimostrando come il modello occidentale possa finire per imporsi in modo surrettizio anche tra quanti formalmente lo avversano.

La riforma dell'Islam che essi promuovono è una forma di razionalizzazione. Tale rivendicazione, insieme all'impegno politico, è la chiave di volta del radicalismo islamico contemporaneo ... Tutta la letteratura islamista insiste sulla razionalità del digiuno, delle abluzioni, delle regole del ripudio, delle pene e delle prescrizioni alimentari. Un tale «razionalismo» militante è il segno più evidente di un'iscrizione profonda della modernità nel cuore stesso del loro discorso. (Roy 1992, p. 36)

Tra i concetti tipici della modernità, alcuni sembrano essere assimilati in forma acritica e scontata, a motivo della loro funzione mobilitante, mentre altri vengono rifiutati perché apparentemente più estranei, meno strumentalizzabili e più problematici. Ma ai più accorti la contraddizione non sfugge: «Se possiamo conciliare Islam e rivoluzione, perché non anche Islam e diritti umani, democrazia e libertà?» (Soroush 2000, p. 22); né mancano denunce esplicite di una passività potenzialmente devastante:

Rivoluzione islamica (o indù, o buddhista...): quale dei due termini è il più attivo, il più determinante? Rivoluzione o Islam? È la religione che cambia la rivoluzione, la santifica, la risacralizza? O è al contrario la rivoluzione che storicizza la religione, che fa di essa una religione impegnata, in breve, un'ideologia politica? ... Così facendo, la religione cade nella trappola dell'astuzia della ragione: volendo ergersi contro l'Occidente, si occidentalizza; volendo spiritualizzare il mondo, si secolarizza; e volendo negare la storia, si inabissa completamente. (Daryush Shayegan, cit. in Allam 2002, p. 79)

Siamo dunque di fronte a una situazione paradossale:

Ciò che sembra emergere in maniera inequivocabile è che nella storia del pensiero musulmano dell'ultimo secolo non s'è mai data dipendenza dall'Occidente maggiore che nel caso dell'islamismo radicale: islamismo e non Islam, si badi bene. È un paradosso che corrisponde ai fatti. In detto islamismo domina la nozione di progresso, elaborata a ridosso e come risultante dell'affermarsi, in un Occidente aggressivo e vincente, dell'idea di scienza quale strumento positivo di intervento sul reale, vale a dire quale soluzione per le difficoltà che nei secoli gli uomini hanno dovuto affrontare. Ora, i cosiddetti integralisti islamici proiettano in un futuro più o meno prossimo un progresso globale e irreversibile cui è funzionale l'applicazione dell'Islam così come ognuno di loro lo teorizza. In questa prospettiva risiede la loro pretesa di possedere le chiavi necessarie a promuovere nei modi adeguati la conoscenza scientifica e/o la tecnologia che l'accompagna, servendosi dei principi fondanti dell'Islam e a garanzia di quell'equa distribuzione delle ricchezze che sola può condurre, con il benessere diffuso, alla pace sociale. Di qui una forma di ottimismo nei confronti del mondo e dell'umanità che convive con una visione cupa e drammatica della situazione odierna. Una simile visione, dal canto suo, riflette l'interiorizzazione della sconfitta, che si è consumata in Occidente, dell'efficacia della scienza a promuovere meccanicamente un progresso che, nei fatti, non si è dato o, per esser più precisi, che ha comportato tali perdite e rischi per il destino dell'universo da rendere problematico qualificare, almeno sul piano morale, come sviluppo quanto occorso nell'ultimo secolo di storia almeno. La relativizzazione totale dei punti tradizionali di riferimento, tipica del postmodernismo, è così entrata, magari senza consapevolezza, nei parametri di molta intellettualità musulmana, portata a leggere la crisi in cui versa il mondo dell'Islam come effetto diretto e inevitabile dell'importazione di un modo di pensare e di rendere operativa la scienza, negativa non di per sé ma in quanto prodotto alienato dell'Occidente. Naturale conseguenza è un ritorno al passato, un passato su cui si posa lo sguardo utopico del musulmano deluso dal mancato progresso, consapevole della peculiare esclusione di cui è oggetto nel mondo, e nel contempo proiettato a configurare un domani all'insegna non solo del bene ma del meglio, se non altro per coerenza con ciò che il suo credo gli detta a proposito della sostanziale bontà del progetto divino per l'uomo, un progetto destinato a realizzarsi su questa terra prima ancora che nell'aldilà. (Scarcia Amoretti 1998, pp. 242-43)

Tralasciando le parole d'ordine scontate che invocano una «autenticità» irrealistica, i più consapevoli intellettuali musulmani dimostrano di esserne perfettamente consci:

Che significa, per esempio, l'espressione «rivoluzione islamica» che ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro? I due termini: Islam e rivoluzione si muovono all'interno di costellazioni differenti e rimandano a diversi valori. Se il secondo (rivoluzione) è l'odissea dello spirito

inserito nel tempo storico, l'altro resta al di fuori della dinamica della storia profana e svela realtà che stanno, per così dire, nella *metastoria*. La differenza che li oppone non è una divergenza di opinioni, ma qualcosa di essenziale, come ciò che distingue una costellazione dall'altra. Quando inizia l'era in cui le costellazioni entrano in collisione, l'angelo Gabriele scende nella storia e finisce per interessarsi della lotta di classe più che preoccuparsi di svolgere il suo ruolo di messaggero della rivelazione divina. Tutte queste contaminazioni creano una *zona di ibridazione* di idee ove ogni mistura, ogni mutazione, persino le più aberranti, diventano possibili. Volendo tornare al passato, non torniamo comunque mai allo stato *premoderno*, bensì a uno stato che sarà sempre *postmoderno* poiché, che lo si voglia o meno, la modernità costituisce la tela di fondo della nostra esistenza elementare, l'ambiente stesso nel quale viviamo, lo spazio inevitabile nel quale evolviamo, le strutture epistemologiche preventive che condizionano la nostra conoscenza, le quali modificano l'ecologia dei nostri rapporti sociali. In breve nulla, proprio nulla sfugge alla fitta rete di relazioni che ci si pone davanti come un dato di fatto, un *a priori* di ogni valutazione o riflessione. Non possiamo sottrarci ad essa, nemmeno riparandoci all'ombra della Grande Muraglia. Eppure, nella misura in cui questa modernità non viene assunta nel suo giusto valore e non genera un'adeguata consapevolezza, ma resta rimossa e rifiutata in quanto sistema di vita suscettibile di essere rimpiazzato con soluzioni alternative di stampo islamista o con non so cos'altro ancora, essa crea un *immenso campo di distorsione* in cui tutto è falsato: i rapporti sociali, le forme di conoscenza e la stessa immagine che noi abbiamo della nostra pretesa identità culturale. La postmodernità agisce tanto più violentemente quanto peggio è assimilata. Tale campo di distorsione opera a diversi livelli. Per quanto riguarda il nostro destino storico si traduce in una duplice illusione, per quanto attiene il livello della conoscenza si traduce in un'occidentalizzazione inconsapevole, mentre sul piano antropologico favorisce l'apparizione di una nuova razza di mutanti: gli ideologi del Terzo Mondo. Dato che siamo immersi in un contesto postmoderno, esso condiziona preventivamente ogni nostra percezione della realtà, spesso a nostra insaputa. Tale condizionamento è una occidentalizzazione *di fatto*, data come un *a priori* della conoscenza del mondo. Portata a livello cosciente in modo lucido, diverrà una consapevolezza critica, ma rimossa nel ciarpame dei residui atavici si ripresenterà come occidentalizzazione inconsapevole. Più le resistiamo, più ne saremo le vittime; più la guardiamo in faccia apertamente e cercando di capire, meno ne saremo inficiati e saremo in grado di dominarla ... Non possiamo azzerare la storia per ritrovare il nostro Islam qual era prima dell'avvento della modernità. ... In poche parole: possiamo munirci o meno di tutti gli strumenti che ci offrono le scienze moderne. Ma, brandendo lo spettro dell'identità culturale – che sia sotto forma di integralismo islamico o d'altro, poco importa – finiremo per versare il contenuto emotivo di immagini e credenze nelle categorie preventive di un'occidentalizzazione inconsapevole, giungendo a incredibili aberrazioni quali Islam=democrazia, abluzione rituale=igiene, diseredati=proletari di tutto il mondo... Queste strutture di cui non ci avvediamo, non falsano solamente la prospettiva dalla quale osserviamo la modernità, ma deformano anche la visione che abbiamo della nostra stessa tradizione. Attualmente, infatti, è attraverso il prisma deformante di tale occidentalizzazione

inconscia che noi reinterpretiamo in forma rinnovata i valori del nostro patrimonio culturale. In altre parole, noi vediamo riflessa la nostra immagine attraverso *specchi in frantumi*. Ciò che chiamiamo identità culturale non è che un'illusione o, se volete, una falsa immagine di noi stessi. È per questo che la maggior parte dei pensatori del mondo islamico – lasciando da parte *ulema* e *hukamā'* (dotti e saggi) – non sono né dei saggi, né degli intellettuali nel vero senso della parola, ma degli ideologi. Vale a dire che si dedicano all'azione e a soluzioni sbrigative, più che ad assumere un atteggiamento critico nei confronti della realtà. Ciò che muove il loro rifiuto, disgraziatamente, è il risentimento. Infatti, mentre è il distacco dello sguardo contemplativo che caratterizza il saggio (*hakīm* o *'ārif*) e mentre è il senso acuto della critica che rende l'intellettuale la «coscienza inquieta» della società, l'ideologo ha invece soluzioni preconfezionate per ogni problema del mondo, dal che deriva l'ingenuità della sua militanza che rasenta l'autoreferenzialità ... Se dunque restiamo imprigionati nell'era delle ideologie che ancor oggi continua a modellare i nostri comportamenti intellettuali, quale mai sarà il nostro atteggiamento verso le ultime trasformazioni tecnologiche che stanno sconvolgendo questa fine del xx secolo? La modernità che ci avviluppa e della quale subiamo l'impatto è ancora quella della seconda industrializzazione col suo strascico di ideologie totalizzanti e totalitarie. (Shayegan 1992, pp. 306-08)

In questo quadro, anche il recupero di comportamenti e costumi tradizionali andrebbe quindi attentamente riconsiderato. Non si fa infatti riferimento al passato reale, ma all'immagine che di esso ci si costruisce in funzione della situazione presente:

Contrariamente a ciò che in genere credono gli stranieri, una tipica donna musulmana in una città musulmana non indossa il velo perché così faceva sua nonna, ma perché sua nonna non lo faceva: sua nonna al villaggio era troppo occupata nei campi e frequentava il santuario senza velo, lasciandolo alle donne di condizione superiore. Col velo la nipote festeggia la sua appartenenza a quel gruppo, e non la propria lealtà nei confronti della nonna. (Gellner 1992, p. 31)

Mentre sulla scena internazionale l'Islam assume sempre di più l'apparenza di un'oscura minaccia, uno studio più approfondito delle dinamiche in atto induce a non sottovalutare anche e forse soprattutto i rischi che l'Islam stesso corre in una simile situazione:

Al di là della crisi politica e sociale, il mondo musulmano affronta tuttavia, oggi, la sua più grande crisi religiosa. Così come la mancanza di un pensiero politico critico va di pari passo con lo strapotere dello Stato, la mancanza di un'autorità legittima religiosa seguita dai

fedeli fa perdere il controllo sulle forze spirituali della religione. Da forza d'umanizzazione e di stabilizzazione, la religione si trasforma in potenza esplosiva. Il riconoscimento di uno spazio proprio, al riparo da ogni ingerenza politica, quella dello Stato in primo luogo, può solo permettere all'Islam, oggi veramente devastato dall'accumulazione d'esigenze contraddittorie e disordinate, di ritrovare la sua purezza, la sua identità, il suo equilibrio interno, la rassicurazione e la ripresa spirituale. (Ghalioun 1997, pp. 199-200)

Oltre che all'esterno, è agli occhi dei suoi stessi fedeli che tale religione rischia di presentarsi sotto una nuova luce attraverso «la ricostruzione totalitaria di una visione utopico-settaria molto ristretta e la sua legittimazione in termini di tradizione ideologica» (Eisenstadt 1994, p. 57) operata dai movimenti radicali. La questione pare ancor più grave se si considera che, apparentemente, allo stato attuale delle cose essa sembra non avere alternative. I riformatori disponibili alla ricerca di una mediazione vivono infatti di riflesso la crisi che sul finire del XX secolo ha coinvolto tutti i grandi sistemi ideologici e nel contempo devono superare tanto gli ostacoli che si accumulano sul cammino degli scambi interculturali a causa dell'exasperazione dei conflitti politici, quanto quelli legati alla carenza di un reale pluralismo democratico all'interno dei loro Paesi. Per di più, la loro azione, che tende a recuperare una visione storica ed evolutiva della civiltà musulmana, si scontra con la ben più efficace immagine semplificata che di quest'ultima viene diffusa dalle istituzioni scolastiche e religiose ufficiali non meno che dai movimenti radicali. Il loro ruolo, in tal modo, resta spesso fatalmente quello di un'élite intellettuale o, quando assume il carattere di impegno diretto, non di rado sfocia in epiloghi drammatici. L'Islam rimane così in ostaggio tanto nelle mani dei governi che lo utilizzano per la propria legittimazione, quanto delle opposizioni che vi ricorrono per giustificare la propria azione contestataria. Le incerte prospettive future rendono poco credibile e in ogni caso quasi invisibile la «terza via» che cerca di realizzare un difficile equilibrio tra le istanze del rinnovamento e quelle della difesa dell'identità. Costretto a supplire a tutto quanto rimane ancora «impensato» o si continua a ritenere «impensabile» (Arkoun 1984, pp. 58 sgg.), l'Islam ideologizzato delle istituzioni e dei rivoluzionari non trae giovamento da una

situazione dalla quale tuttavia non riesce a sottrarsi. Poco importa se dopo l'«Islam nazionale» e il «socialismo islamico» si è passati all'Islam «islamista»: sotto un nuovo nome, i problemi che rimangono irrisolti sono ancora gli stessi.

Tutto ciò dovrebbe indurci almeno a un atteggiamento più prudente e maggiormente critico rispetto alle diffuse generalizzazioni che vedono nell'attuale temperie che il mondo musulmano sta attraversando una necessaria, se non inevitabile conseguenza della stessa «natura» dell'Islam, concepita come una civiltà intrinsecamente portata a resistere a ogni evoluzione, ripiegata su se stessa e incompatibile con i «nostri» valori. Riteniamo tuttavia opportuno soffermarci sul particolare rapporto che si è avuto nell'Islam, sin dalle sue origini, tra religione e società, da un lato per renderci conto delle dinamiche interne che vi sussistono e che sono più ricche e variegata di quello che si potrebbe pensare, e dall'altro poiché la lettura e l'interpretazione del passato è, per gli stessi musulmani, una questione di capitale importanza per il modo in cui essi concepiscono la loro situazione attuale, i loro rapporti con il resto del mondo e, in definitiva, il loro stesso destino:

Invece di considerare la politica islamica contemporanea come il risultato di una cultura arcaica, propongo di non considerare arcaiche né la cultura né la politica, ma entrambe come esiti fortemente attuali di altrettanto attuali condizioni, relazioni e conflitti. Invece di liquidare la storia e la politica, come fa il dibattito sulle culture, propongo di inserire le discussioni culturali nei loro contesti storici e politici. Il terrorismo non è dovuto al residuo di una cultura premoderna nella politica moderna. Esso è piuttosto una costruzione moderna. Anche quando ingloba questo o quell'aspetto della tradizione e della cultura, il risultato è un insieme moderno al servizio di un progetto moderno. (Mamdani 2002, p. 143)

Oswald Spengler: ancora una voce di dissenso?

Daniela Falcioni

Quando i legami che uniscono gli uomini alla propria cultura si allentano, quando l'abbraccio di cui è fatta l'identità collettiva non riscalda più, quando tutto ciò che avevano amato e odiato si confonde, allora un senso di smarrimento avanza e invade l'anima. Già prima della Grande Guerra, tra scrittori, artisti e filosofi come Friedrich Nietzsche era diffuso il sentimento di un'Europa segnata dalla decadenza e dal declino. Sentimenti che con la fine della prima guerra mondiale e con la sconfitta della Germania e dell'Impero austro-ungarico si trasformarono in esperienza della catastrofe: era la fine di un intero mondo. Ma questa Europa dolorosa era già da tempo la vecchia Europa. A partire dalla rivoluzione scientifica si era affermata una nuova concezione del mondo con nuovi protagonisti e nuove forme di appartenenza. L'Occidente, forte della spinta propulsiva della scienza e della tecnica moderne, aveva abbracciato la fede nel progresso, una fede sconfinata da portare al mondo. Da questo travaglio culturale nasce un'opera carismatica come *Il tramonto dell'Occidente*, un'opera che non poteva condividere il sacrificio dell'Occidente in nome dell'ideologia del progresso, ma neppure la nostalgia di un ritorno al passato. Il dissenso che si sprigiona in alcune pagine di Spengler contiene ancora qualcosa di attuale.

«Un principio unico che bisognava scoprire»: l'idea di destino

Allo storico, Spengler chiede la forza del visionario: guardare i «fenomeni», i «fatti», le «date» come manifestazioni simboliche di una civiltà (con i termini «civiltà» e «civilizzazione» la versione italiana di Julius Evola traduce rispettivamente *Kultur* e *Zivilisation*). La sua filosofia della storia concepisce la civiltà come una «cultura superiore» di cui fanno parte popoli legati da tratti culturali comuni che danno origine a forme politiche, religiose, artistiche ecc. Sia che si tratti di fare la storia che di disfarla, essi agiscono come una totalità, hanno lo stesso stile di vita, condividono il medesimo destino che lo storico è chiamato a decifrare. Per la loro condensazione di significati, alcuni eventi lasciano trapelare, più di altri, questa comunità di destino, questo essere assegnati a una medesima civiltà. Ed è «proprio in tali casi ove il *problema del destino* si presenta eminentemente come il problema della storia (cioè il *problema del tempo*) (Spengler 1918-23, p. 86). Fin dove deve estendersi la forza della visione? «Solo lo sguardo che s'innalza fino all'elemento metafisico vede nelle date dei *simboli* dell'accaduto, così da trasformare il caso in destino» (*ibid.*, p. 222).¹ Cercare, anzi ricercare, quel filo rosso che collega ogni evento al movimento del tutto, per intuire l'enigma che ogni fenomeno rappresenta «già per il solo fatto che esso non si manifesta mai indifferentemente in un qualsiasi periodo» (*ibid.*, pp. 86-87). *Il tramonto dell'Occidente* è disseminato di richiami alla metafisica: al «mondo come "divina commedia"» (*ibid.*, p. 222), che costituisce, con il suo mistero, ciò che di più importante si possa indagare. In questo universo – chiamato da Spengler «macrocosmo» – si trovano congiunte le forze dell'uomo con le potenze cosmiche della natura e di Dio. Una congiunzione che, assieme al movimento che da essa si sprigiona, ha orientato da sempre l'attenzione di Spengler «a un principio unico che bisognava scoprire, a un principio non ancora scoperto, a qualcosa che fin dalla mia gioventù mi aveva inseguito e attratto e che mi tormentava perché lo sentivo presente senza poterlo afferrare» (*ibid.*, p. 87). Nella filosofia spengleriana, questa attrazione – qui si sente un'aria di famiglia con lo stupore posto all'origine della metafisica

greca – va al di là della meraviglia che qualcosa esista, per coinvolgere soprattutto il tempo e la storia della sua esistenza: si tratta della «“convinzione” che non solo il “che cosa”, ma altresì il “quando” e la “durata” implicano un profondo mistero» (*ibid.*, p. 81). Lo stupore e la meraviglia non riguardano solo il «che cosa» (il divenuto), ma anche e soprattutto il «quando» e la «durata» (il movimento del divenire). Oltre alla rilevanza cognitiva di quell’attrazione giovanile, Spengler ne sviluppa anche la dimensione emotiva, artistica, in una parola, poetica:² la sua morfologia della storia serve allo scopo.

Accanto alla riabilitazione dell’idea di destino – quest’idea e il principio di causa costituiscono una delle principali polarità del *Tramonto dell’Occidente* – ³ troviamo quella di simbolo. Il significato cognitivo del simbolismo spengleriano – qui la comprensione di un fenomeno viene ricercata mettendolo-insieme (*syn-balleín*), comparandolo a un altro – si arricchisce d’altro. La potenza culturale di una civiltà che si esprime nell’insieme della sue manifestazioni simboliche divenute linguaggio, scienza, tecnica ecc. è segnata da un principio da cui si dispiegano tutte queste forme: il «simbolo originario» che opera e vive nella molteplicità delle forme di una civiltà senza mai realizzarsi come tale.

Ma lo stesso simbolo originario come tale non si realizza. Esso agisce nel sentimento della forma di ogni uomo, di ogni comunità, di ogni stadio ed epoca dettando lo stile di tutte le manifestazioni della vita. Esso vive nelle forme politiche, nei miti e nei culti religiosi, negli ideali dell’etica, nelle varietà della pittura, della musica e della poesia, nei concetti fondamentali di ogni scienza senza essere rappresentato da nessuno di tutti questi elementi in particolare. Per cui esso non può esser nemmeno reso comprensibile mediante le parole, le lingue e le forme di conoscenza, che sono esse stesse simboli *derivati*. (Spengler 1918-23, p. 269)

Essere assegnati dal destino a una civiltà significa innanzitutto scoprire un paesaggio ben definito del nostro sentire e agire, significa cogliere un simbolo originario come matrice di una molteplicità variegata di simboli derivati. Ma il simbolo originario in quanto tale si sottrae a qualsiasi realizzazione, resta «inconcepibile», inappropriabile, si presenta come assente. Inspiegabile resta

anche l'apparire delle grandi civiltà: di esse si può dire solo che «appaiono d'un tratto» (*ibid.*, p. 173), fioriscono e poi, realizzate tutte le possibilità, declinano. Solo attraverso le «*manifestazioni*» storiche possiamo risalire all'«*idea*» di una civiltà, un'idea che sta in rapporto alle sue realizzazioni come «sta l'anima col corpo vivente, sua *espressione* nel mondo» (*ibid.*, p. 171). Questa idea, questo simbolo originario che traccia una via di sviluppo necessaria per ogni singola civiltà – civiltà definita «forma dall'informe» – è una forza propulsiva la cui scaturigine resta inaccessibile: di essa non si può dire la forma.

Una civiltà nasce nell'istante in cui una grande anima si desta dalla condizione di animità originaria di una umanità eternamente bambina e si distacca, forma dall'informe, realtà limitata e peritura di fronte all'illimitato e al perenne. Essa fiorisce sul terreno di un paesaggio ben circoscritto, al quale resta legata come una pianta. Una civiltà muore quando quest'anima ha realizzato l'insieme delle sue possibilità nella forma di popoli, lingue, dottrine di fede, arti, Stati, scienze e così torna di nuovo nella condizione di animità originaria. Ma finché essa vive, la sua esistenza nella successione delle grandi epoche, che contrassegnano con tratti decisi la sua progressiva realizzazione, è una lotta intima e appassionata per l'affermazione dell'idea contro le potenze del caos all'esterno, così come contro l'inconscio all'interno, ove tali potenze si ritirano irate. (*ibid.* pp. 173-74)

Come un organismo,⁴ ogni civiltà ha i suoi «primordi» (*Frühzeiten*), le sue «fioriture» (*Höhezeiten*) e i suoi «periodi tardi» (*Spätzeiten*): trasformazioni convulse, passaggi caotici, fatti contingenti, attraverso i quali, tuttavia, ogni civiltà manifesta una logica organica, attesta una coerenza interna, segue un orientamento necessario. Spengler ci consegna poi la visione di uomini che si dibattono contro le forze distruttive della propria civiltà, serrano i ranghi in difesa dei propri beni culturali. Come appassionarci a questa «lotta intima» di uomini consegnati alla storia dal destino? Che cosa può significare impegnarsi per una civiltà che segue una traccia necessaria?⁵ Per rispondere è utile distinguere tra una necessità come questa, che riguarda il mondo storico, e la necessità dell'ordine naturalistico. «La natura – spiega Spengler – è la *totalità di ciò che è necessario secondo legge*. Si danno solo *leggi naturali*» (*ibid.*, p. 155).⁶ Conoscere la natura fisica significa ricondurre i fenomeni a unità risalendo la catena di cause ed effetti verso una causa fondante. Questa

sorta di caccia ai nessi causali permette di stabilire le leggi della natura con la loro necessità anorganica e senza tempo. A questa totalità della natura fisica, si contrappone la totalità della storia non riconducibile al principio di causa, ma all'idea di destino: qui «ogni accadere è *unico*, irripetibile. Ha il contrassegno della direzione (del “tempo”) cioè l'*irreversibilità*».⁷ Il procedere a ritroso di colui che si applica alla conoscenza della natura fisica può essere pensato, ma non vissuto perché il tempo (e la storia) non sono reversibili, ma hanno appunto «il contrassegno della direzione». Colui che vive la storia è esposto al movimento tumultuoso della vita in cui si alternano ascesa e declino, splendore e tramonto. L'idea di «natura vivente» (*ibid.*, p. 47) diventa per Spengler l'ordito fondamentale per disegnare il mondo della storia, un mondo popolato da civiltà – prendendo il posto delle nazioni, le civiltà superiori diventano le individualità storiche decisive – che sono da considerare organismi viventi. La verità di questo mondo non può essere trovata nei nessi di causa ed effetto che conducono alla necessità causale propria del mondo come meccanismo, ma nella scoperta dei «nessi viventi» iscritti in ogni evento.⁸ In questo dominio la necessità qualifica la modalità del rapporto al destino: si tratta di una relazione indistruttibile. Dunque due principi distinti, che mettono capo a due diverse necessità, per ordinare due mondi separati? Fare di Spengler un funzionalista sarebbe un errore (Zecchi 2008, pp. XXI-XXII). Natura e storia sono «due possibilità estreme date a ogni uomo per ordinare ... la realtà che lo circonda» (Spengler 1918-23, p. 154): si tratta di due nomi diversi per dire la *stessa* realtà. Entrambe fanno parte dello stesso movimento e dello stesso sviluppo delle forme simboliche di una civiltà. Questa distinzione tra i due mondi – distinzione e non separazione – si chiarisce ulteriormente alla luce della gerarchia che sostiene tutta l'architettura del *Tramonto dell'Occidente*: la subordinazione della necessità meccanica alla necessità organica, nel senso che quest'ultima ha la «preminenza» sulla prima, è il divenire che precede il divenuto, è l'accadere che introduce l'accaduto nella possibilità d'essere come mondo dominato e controllato dalla scienza e dalla tecnica. La modernità occidentale cerca di occultare le tracce del destino sostituendolo con l'ordine addomesticato del

principio di causa.

Questa tendenza si lega al sentimento, ben noto a ogni civiltà matura, che il sapere è potere. S'intende con ciò potere sul destino. Il pensatore astratto, il naturalista, il sistematico, la cui esistenza spirituale è tutta basata sul principio di causalità rappresenta il fenomeno tardo di un *odio* inconscio contro le potenze del destino, dell'inintelligibile. (*ibid.*, p. 190)

Ricostruire «il destino di una civiltà, e propriamente ... della civiltà euroccidentale» (*ibid.*, p. 13), offrire una prognosi dei suoi stadi futuri – questa la promessa contenuta nell'*incipit* del *Tramonto dell'Occidente* – significa individuare quali sono le reali possibilità verso cui indirizzare le forze creative.

L'accennata dottrina [la morfologia della storia] io la considero come qualcosa di benefico per le generazioni future perché essa mostrerà loro quel che è possibile e dunque necessario, e quel che non appartiene alle possibilità interne del tempo. (*ibid.*, p. 72)

Nel XX secolo, essere assegnati dal destino alla civiltà occidentale significa mettere in campo una energia diversa da quella – solo per fare un esempio – dell'età barocca,⁹ essendo la nostra ormai un'epoca di civilizzazione. La libertà consiste nell'orientare lo sguardo e l'azione al movimento metamorfico del tutto, nel cercare i «nessi viventi» che collegano ogni fenomeno alle forze cosmiche, nel decifrare la forma nella quale il destino della civiltà occidentale si compirà. «Volendo usare il termine problematico di libertà, dovrà dirsi che non siamo più liberi di realizzare questo o quello, bensì *ciò che è necessario oppure nulla*» (*ibid.*, p. 70). Nella morfologia della storia di Spengler diventa centrale l'*esser liberi-per* come facoltà di orientarsi e di realizzare il destino nella propria epoca: una libertà direzionata. In questo contesto, l'*esser liberi-da* qualcosa diventa problematico: Spengler la considera una libertà arbitraria, la libertà di «seguire il proprio capriccio» (*ibid.*, p. 1460).¹⁰

La civiltà faustiana, ovvero la civiltà occidentale

«Creatura disumana senza meta né pace» (Goethe 1790, p. 96), creatura salvata dall'amore. Uomo capace di sublimi ascensioni e di rovinosi inabissamenti. Si presenta come giovane professore che ha studiato invano tutte le discipline alla ricerca della verità; sorprende come maturo imprenditore dedito allo sfruttamento intensivo della natura e al commercio marittimo. Lacerato da antichi drammi, ma anche protagonista delle trasformazioni radicali della modernità, Faust racconta, più di ogni altro, l'uomo occidentale. Animato dal suo «anelito» (*Streben*) inesauribile verso una meta superiore, agitato dal desiderio di conquistare il mondo, Faust ha scoperto da tempo che in lui «abitano due anime» (*ibid.*, p. 35). La loro tensione è tutta la sua vita, ma anche – secondo Spengler – tutta la vita dell'Occidente (Spengler 1918-23, p. 51). Storia di accordi, scissioni e riconciliazioni tra l'anima tragica e l'anima tecnica, l'esistenza di Faust diventa paradigmatica delle forze fondamentali dell'Occidente. Faust non spezzerà le catene d'oro che legano il cielo alla terra, Faust non si perderà perché in lui la parte tecnica si lascerà riorientare da quella vivente. Una riconciliazione che si allinea allo stesso rapporto gerarchico che intercorre tra mondo meccanico e mondo organico, tra il «movimento tragico» e quello «tecnico» (*ibid.*, p. 250) nell'architettura del *Tramonto dell'Occidente*. Non così per la modernità occidentale che vive invece un'epoca di difficile integrazione, che mostra i sintomi di una progressiva scissione di queste due anime, scissione che prepara il suo tramonto, il tramonto della civiltà faustiana.

Negando la centralità dell'anima tragica, la modernità occidentale ha cominciato a esaltare l'anima della scienza e della tecnica. Questo capovolgimento erode l'elemento di resistenza che fa della natura la natura: qualcosa che non può essere prodotto e pienamente controllato dalla volontà dell'uomo, una natura animata da una logica tragica, teatro, com'è, di nascita e morte, di creazione e distruzione. Svalutare l'anima tragica significa poi esaltare «l'uomo cerebrale» (*ibid.*, p. 66) a scapito di «tutto l'uomo».¹¹

L'uomo occidentale moderno ha cercato di spezzare le catene d'oro che lo congiungevano alle forze del macrocosmo, ha cercato di rompere l'alleanza con la natura e con Dio. Mai come nella modernità l'ipertrofia del soggetto conoscente ha tentato di ridurre il tutto al suo palcoscenico innalzando sopra ogni cosa il microcosmo a scapito del macrocosmo, capovolgendo così l'ordine gerarchico dell'universo. Questo doppio riduzionismo, che tocca la natura sia esterna sia interna, è riconducibile a un processo storico che compare nella civiltà occidentale a partire dal XVII secolo quando l'ordine dell'universo «ha cominciato a essere assunt[o] intellettualisticamente e trasformat[o] in premessa di un pensiero *scientifico*» (*ibid.*, p. 38).

Ma allora non ci si deve nascondere il fatto che per tal via la fisica euroccidentale ha raggiunto il limite delle sue possibilità interne. Il senso ultimo del suo apparire nella storia è stato quello di trasformare il sentimento faustiano della natura in conoscenza concettuale, e le figure di una fede originaria nelle forme meccaniche di una scienza esatta. (*ibid.*, p. 631)

Da allora l'uomo dell'intelletto ha iniziato a sviluppare una sorta di cecità rispetto a sé e alle forze cosmiche della natura ignorando le potenze metamorfiche del tutto. Indifferente al divenire, «l'intelletto si interessa del divenuto, del fisso per fini di utilità» (*ibid.*, p. 1406, nota 39).

Ancora una voce di dissenso?

Dal mondo come organismo al mondo come meccanismo, dalla «natura vivente di Goethe» alla «natura morta di Newton» (*ibid.*, p. 41): con questa formula icastica, Spengler individua una trasformazione che ha cambiato il volto della modernità occidentale, una trasformazione che, fin dalla fine del XVII secolo, animò la disputa tra sostenitori e critici della nuova scienza in Inghilterra e nel resto d'Europa. Il dibattito non riguardava direttamente le scoperte scientifiche, che non venivano messe in discussione: non si negava la validità di una legge come quella di gravitazione universale. Erano piuttosto le ripercussioni filosofiche della nuova concezione della natura, del mondo e di Dio a suscitare il dissenso dei liberi pensatori. Natura e materia erano, secondo Newton (qui il riferimento è alle concezioni ufficiali di Newton, del Newton che faceva parte della Royal Society e non del Newton neoplatonico) e Boyle, qualcosa di bruto e inerte.¹² Vita e movimento venivano dall'esterno: Dio, come una sorta di argano, avrebbe fornito la spinta iniziale. Questa concezione metafisica non poteva essere condivisa da chi non solo considerava la natura come qualcosa di vivo, ma la vedeva intrisa di valore. La natura vivente era animata da una sorgente interna, da un dinamismo divino. Queste voci di dissenso¹³ non potevano accettare la separazione tra Dio e natura prospettata dai newtoniani. Guardare alla natura vivente con gli occhi degli oppositori della nuova scienza significava poi esser disposti ad accettare i vincoli iscritti nella sua tessitura valoriale, la cui rilevanza normativa doveva valere per chiunque, religioso o meno che fosse. Una natura intrisa di valore richiede un impegno rispettoso dei suoi termini. Quando invece si guarda alla natura con gli occhi di Newton e Boyle, una natura bruta e inerte, essa può diventare oggetto di conquista e saccheggio. Anche se le loro basi teoriche possono risultare ancora incerte, le loro voci costituiscono il primo sintomo di un disagio rispetto a ciò che la nuova scienza portava con sé: una visione impersonale e disincantata della natura e del mondo. I dissenzienti della prima ora intuirono che si stava delineando uno dei programmi culturali della modernità: il dominio sull'ambiente

naturale e non solo. Erano proprio queste le conseguenze culturali e politiche della forma di razionalità che si stava affermando – la razionalità scientifica –,¹⁴ conseguenze che venivano sentite come una minaccia per la natura e per il mondo.

Ma proprio ciò che i radicali respingevano attivava invece l'attenzione di altri. Quella concezione, e la razionalità scientifica che ne costituiva la fonte concettuale più profonda, suscitarono il consenso dell'*establishment* anglicano e catalizzarono attorno a loro importanti interessi materiali: quelli della *commercial society* e dell'industria nascente. La loro concezione del mondo diventava in effetti un buon affare, un affare che era necessario agevolare costruendo assetti politici adeguati. Le aspirazioni dei radicali invece costituivano delle linee di resistenza rispetto ai soggetti storici emergenti e anche rispetto ai processi di trasformazione del mondo e delle sue risorse in utili.

Come i radicali del XVII secolo, anche Spengler dissente da una scienza e una tecnica che sacrificano la logica organica alla logica meccanica, svalutando l'anima tragica a favore di quella tecnica. Anche lui prende le distanze da quel sapere «come potere sul destino»¹⁵ e dalla sua opera di disincanto che, a partire dalla rivoluzione scientifica, ha tradito l'anima di Faust e il suo mondo. Diversamente dai modelli antilluministici che rifiutavano la tecnica in quanto tale, Spengler critica piuttosto il dominio di un pensiero tecnico-scientifico che si è separato da ciò che è organico spegnendone così la forza simbolica, un pensiero che ha negato la tessitura spirituale del mondo, così come l'avevano sentita e difesa i dissenzienti della prima ora. Estraneo a forme di reazione di tipo luddistico, il filosofo tedesco dice no all'esaltazione di una tecnica che sostiene l'ideologia di un progresso illimitato, che occulta l'ordine del cosmo e reprime l'anima vivente dell'uomo occidentale. Le arti tecniche sono state espressione della forza culturale della civiltà occidentale, civiltà che ha ispirato e innalzato le cattedrali gotiche. Nella modernità tuttavia la tecnica ha assunto sue proprie finalità: da semplice mezzo è diventata sempre di più un fine indipendente, con una logica autonoma.¹⁶ Ora il *télos* della *téchnē* è diventato quello di sostituire l'organico

con il meccanico, l'anima tragica con l'anima tecnica, cercando così di allontanare l'angoscia del movimento metamorfico del tutto in cui alla nascita segue la morte, alla creazione la distruzione. Per questo la tecnica crea un nuovo ordine, quello della «meccanizzazione del mondo»¹⁷ che guarda alle foreste pensando alla produzione di carta da giornali, che osserva la forza delle acque calcolando l'energia che se ne può ricavare, che strappa terre da coltivare perfino al mare. Nella civilizzazione contemporanea, questo dominio della tecnica crea un paesaggio ben definito: grandi metropoli, dittatura del denaro e pragmatismo.

Anche Spengler ragiona sulle conseguenze del primato della razionalità scientifica nella storia dell'Occidente: la transizione contemporanea dalla civiltà alla civilizzazione implicherebbe, secondo Spengler, lo spegnersi lento della forza simbolica della nostra civiltà. L'uomo occidentale si sta allontanando dalle arti e dalla filosofia (*ibid.*, p. 42) per rivolgersi alla scienza e alla tecnica, mostrando così di preferire la potenza di queste ultime all'energia spirituale sprigionata dalle prime due forme. «Col razionalismo, infine, la “fede nella tecnica” diventa quasi una religione materialistica: la tecnica è eterna e immortale come Dio Padre; redime l'umanità come il Figlio; la illumina come lo Spirito Santo. Il suo adoratore è il filisteo del progresso dell'epoca moderna, da La Mettrie fino a Lenin», scrive Spengler con il gusto dell'eccesso (Spengler 1931, p. 86).¹⁸

Quando la visione organica della natura si irrigidisce in visione meccanica, allora

tutto il mondo organico soccombe all'organizzazione che lo assale da ogni parte. Un mondo artificiale attraversa e avvelena quello naturale. La civilizzazione stessa è diventata una macchina che fa, o vuole fare, tutto in modo meccanico. Ormai si pensa soltanto in termini di cavalli a vapore. (*ibid.*, p. 92)

Questa meccanizzazione del mondo si trasforma così in un grave pericolo:

La *meccanizzazione del mondo* è entrata in uno stadio di pericolosissima ipertensione. L'immagine della terra, con le sue piante, i suoi animali e i suoi uomini, si è modificata. In pochi decenni le principali foreste sono scomparse, trasformate in carta da giornale, e tale

scomparsa ha provocato mutamenti del clima che minacciano l'economia agricola di intere popolazioni; innumerevoli specie animali, come per esempio il bufalo, sono state sterminate del tutto o quasi; intere razze umane, e tra queste gli indiani nordamericani e gli indigeni australiani, sono state fatte scomparire quasi completamente. (*ibid.*, pp. 91-92)

La nostra civilizzazione diviene così il luogo del trionfo della macchina, un trionfo che con la sua tracotanza manipola e assoggetta non solo la natura esterna, ma anche gli esseri umani. L'uomo occidentale ha finito per dipendere dal destino della macchina diventando schiavo della sua stessa creazione. Anche su questo fronte la forza diagnostica di Spengler – lungo una tradizione che conduce al pensiero «verde» contemporaneo – resta del tutto attuale.

Inoltre «interi razze, e tra queste gli indiani nordamericani e gli indigeni australiani, sono state fatte scomparire quasi completamente». Il morfologo della storia svolge così l'ultima conseguenza dell'affermazione della razionalità scientifica, una razionalità che ha alimentato la formazione di una mentalità coloniale, utile a giustificare il saccheggio di terre lontane e anche, talvolta, lo sterminio delle popolazioni indigene. Lo spirito di conquista, d'altra parte, è secondo Spengler, uno dei tratti fondamentali della civilizzazione occidentale. Non più rivolta all'interno della civiltà, nell'epoca della civilizzazione, l'energia vitale viene sprigionata verso l'esterno: diventa volontà di espansione. Faust abbandonerà la sua religione, le sue tradizioni, la sua patria per lanciarsi alla conquista di terre lontane: «La politica che conta [nelle epoche di civilizzazione] è solo quella che porta a un successo territoriale e finanziario» (Spengler 1918-23, p. 67). Secondo Spengler, questo nuovo «stile politico» si condensa nella massima di Cecil Rhodes: «L'espansione è tutto» (*ibid.*, p. 65), il principio ispiratore di un uomo che, con la sua vita e le sue imprese, aveva accompagnato l'età degli imperialismi.

Note

Introduzione. Alcuni percorsi

¹ Sulla conclusione di Roberts, cfr. Alastair Bonnett, *infra*, p. 112.

² Anche se riconosciamo il bisogno di ricorrere alla sintesi e alla classificazione per comprendere il mondo, sentiamo la necessità di ricordare che esse producono delle semplificazioni che non solo impoveriscono la realtà, ma possono anche indurre in errore. Sarebbe sbagliato considerare l'Occidente come un blocco monolitico, senza alcuna diversità. Per dare ragione di questa complessità, alcuni studiosi impiegano il plurale: «gli» Occidenti. Tra gli altri, cfr. Dassetto 2004, pp. 11-27, che parla anche di «mondi islamici». In questo libro, Giacomo Marramao sottolinea che, in un'epoca di culture in viaggio come la nostra, «abbiamo ormai tanto un Islam nell'Occidente quanto un Occidente nell'Islam» (*infra*, p. 74).

³ Nella traduzione italiana di Julius Evola, questo termine è stato tradotto con «civiltà».

⁴ Sulle numerose definizioni di cultura e civilizzazione e, in particolare, sulla differenziazione tra *Kultur* e *Zivilisation* in Germania a partire dal XIX secolo, cfr. tra l'altro Kröber e Kluckhohn 1952.

⁵ Spengler concepisce le civiltà come monadi contraddistinte da una forte unità interna. Questa unità si manifesta nella produzione linguistica, artistica, filosofica ecc., in una parola, nella cultura di ogni civiltà. Alla luce di questa concezione monadologica, le civiltà vivrebbero l'una accanto all'altra in modo autonomo e indipendente. Sulla resistenza spengleriana ad ammettere una fertilizzazione reciproca delle civiltà, cfr. Demandt 2003, pp. 239-40. Questa rigidità sembra venir meno nella concezione spengleriana di due pseudociviltà, quella russa e quella magico-araba, nelle quali vi sarebbe una contaminazione tra ciò che è proprio e ciò che è straniero. In proposito, cfr. Cacciatore 2005, pp. 55-56.

⁶ Sulla concezione policentrica della storia come storia di civiltà in Spengler,

cfr. Conte 1997, p. 13. Sulla prospettiva policentrica delle civiltà in Karl Jaspers – una prospettiva sviluppata all'interno di un quadro teorico radicalmente diverso da quello spengleriano, cfr. Marramao, *infra*, p. 73.

⁷ Secondo Spengler le nostre conoscenze sull'uomo sarebbero riconducibili a due grandi epoche: l'epoca della «civiltà primitiva» e l'epoca delle «civiltà superiori». In questa seconda grande fase, sarebbero fiorite otto civiltà: egizia, babilonese, indiana, cinese, antica, arabo-magica, maya, occidentale-faustiana. L'ultima, quella occidentale, sarebbe l'unica civiltà vivente. Cfr. Spengler 1918-1923, pp. 697 sgg.

⁸ Trascurata da Spengler, la preistoria inizia a catalizzare la sua attenzione dopo la pubblicazione del *Tramonto dell'Occidente*, anche grazie agli stimoli che gli venivano da Leo Frobenius. In proposito, è significativo che nello scritto *L'uomo e la tecnica* (1931) Spengler spinga lo sguardo al di là delle culture superiori verso la preistoria. Già a partire da essa, l'uomo vivrebbe come un predatore che, animato dalla volontà di potenza, lotta contro la natura e le sue leggi: la storia della tecnica documenterebbe questo progetto di dominio. Cfr. *ibid.*, pp. 54-56. In proposito cfr. Farrenkopf 2000, p. 27, e Demandt 2003, pp. 241-42. Sull'«etica dell'animale predatore», cfr. Thöndl 1999, p. 1418.

⁹ «In Russia sono scoppiate contemporaneamente entrambe le rivoluzioni, quella bianca e quella di colore» (Spengler 1933, p. 196).

¹⁰ Sull'alleanza fra rivoluzione bianca e rivoluzione di colore, cfr. Cacciatore 2005, pp. 87-102.

¹¹ Julius Evola traduce *Kultur* e *Zivilisation* con «civiltà» e «civiltizzazione».

¹² Sull'attivazione del corso di *Western Civilization* alla Columbia University e sulla sua diffusione in altre università americane, cfr. Allardyce 1982, pp. 706-09.

¹³ All'interno di questa ideazione, il Rinascimento italiano fu considerato come lo stadio primigenio della modernità. In un libro dedicato alla tradizione intellettuale dell'Occidente, Bronowski e Mazlish 1960 iniziano la loro

ricostruzione con un capitolo su «Leonardo e il suo tempo». Per la ricostruzione di queste linee storiografiche, cfr. Fantoni 2003, in particolare pp. 47-63.

¹⁴ Su questi nuovi orientamenti storiografici, cfr. Alastair Bonnett, *infra*, pp. 118-22.

¹⁵ Una variante cinese è discussa da Chih 1962, p. 7: «“La civiltà occidentale è materiale, la civiltà cinese è spirituale”. Questa era l’affermazione comune agli intellettuali cinesi alla fine del XIX secolo».

¹⁶ Per i suggerimenti, ringrazio Sergio Levi e Ikuko Kaji (Istituto Giapponese di Cultura, Roma).

¹⁷ Su questa dottrina e sull’interpretazione che ne dà Kang, cfr. Hao 1971, pp. 50-51. Sulla dottrina delle «tre fasi» della storia dell’umanità, cfr. Lo 1967.

¹⁸ Con l’espressione «unificazione del mondo» cerchiamo di avvicinare il significato di *ta t’ung*, la meta finale della storia. A questo tema, Kang ha dedicato il libro *Ta T’ung Shu*, tradotto in inglese e introdotto da Thompson 1958 (cfr. in particolare pp. 47-50).

¹⁹ Le conoscenze del pensiero occidentale furono mediate, in un primo tempo, dalle pubblicazioni delle missioni cristiane presenti in Cina in quel periodo. Un altro importante, benché limitato, contatto con l’Occidente era costituito dalle amministrazioni coloniali di Shanghai e Hong Kong. In pochi anni, divenne sempre più rilevante il contributo degli studiosi cinesi, che iniziarono un infaticabile lavoro di mediazione culturale. Tra le figure più attive nell’opera di traduzione della cultura occidentale in Cina non si può non ricordare Yen Fu.

²⁰ In un editto promulgato durante la Riforma dei Cento Giorni (1898), si trova la seguente dichiarazione: «Il nostro governo, nel rilanciare i vari dipartimenti amministrativi, adotta i metodi e i principi occidentali» (cit. in Hsü 1970, p. 445).

²¹ Il V Memoriale per una politica nazionale di riforme che Kang presentò all’imperatore conteneva, al primo punto, la raccomandazione di adottare il

modello di riforme della Russia di Pietro il Grande e del Giappone del periodo Meiji. Questo punto del memoriale è citato da Hsü 1970, p. 439.

²² In queste pagine, che terremo presenti anche nella analisi che seguiranno, si trova tra l'altro una discussione del darwinismo sociale di Liang.

²³ Nel saggio di Crook non compare tuttavia il riferimento alla fonte.

²⁴ Hao cita da Liang 1936, pp. 79-80.

²⁵ Capace di comprendere le gravi conseguenze che l'urto tra Occidente e resto del mondo ha provocato su quest'ultimo, Toynbee resta legato – così la ricostruzione di Marramao – a un'idea di Europa come soggetto propulsivo della storia mondiale.

²⁶ Il passaggio è discusso anche da Paolo Branca, *infra*, p. 155.

²⁷ Secondo Said il XIX e XX secolo sono contrassegnati da una cultura dell'imperialismo propria di alcune potenze politiche che ha generato spesso una reazione opposta: «L'imperialismo occidentale e il nazionalismo del Terzo Mondo si sono sempre alimentati a vicenda» (Said 1993, p. 21).

Storicizzare (e disincantare) il concetto di Occidente

¹ Al «ruolo di Socrate nella rivoluzione culturale da cui è nato lo spirito dell'Occidente» e alle idee di Platone come Magna Charta della «spiritualità europea», rinvia Reale 2003, pp. 44-45, dove tuttavia appare svalutato, anzi dimenticato, il fatto che la cultura greca molto deve a sua volta agli egizi, ai persiani, agli stessi indiani (si pensi all'ambiente pitagorico); il che è opportunamente sottolineato con forza da Sen 2004.

² Ma va ricordato che, per gli antichi elleni, la parola «Europa» rimandava a un mondo straniero rispetto al loro: cfr. Goody 1996, pp. 9-14. Luciano Canfora ricorda che nell'*Iliade* non si riscontrano né l'opposizione Europa-Asia, né quella greci-barbari; esse nascono con le guerre persiane o dopo di esse, com'è attestato dalla *Geografia* di Ecatèo di Mileto che è divisa in due libri, l'uno dedicato all'Europa (limitata più o meno alla Grecia, Peloponneso escluso, e alle colonie greche) e l'altro all'Asia. La polarizzazione tra greci e barbari compare con Erodoto, l'opposizione tra Europa e Asia con *I Persiani* di Eschilo, del 472 a. C.; nella Grecia delle città si radicò profondamente l'equivalenza Grecia=Europa=Libertà/Democrazia, Persia=Asia=Schiavitù. Il rapporto Grecia-Europa-Libertà è destinato a una lunga storia (Canfora 2004, pp. 16-18).

³ Sulla pretestuosità della distinzione e sui suoi caratteri storicamente pregiudiziali e astratti, cfr. Corm 2002; sulla contrapposizione Oriente/Occidente come falsa e sulla sua necessaria demistificazione, cfr. Marramao 2009.

⁴ Su orientalismo ed esotismo, e sulle diverse funzioni che l'idea di Oriente ha rivestito nella cultura, nella politica e nella società europee, a parte gli ormai classici lavori di Edward Said e di altri, cfr. per esempio Hentsch 1988. Un tentativo di definire le relazioni filosofiche tra Oriente e Occidente in termini di «campi filosofici» (evidentemente elaborati all'interno della cultura europea) si può trovare in Fleury 2003.

⁵ Ma non si dimentichi quanto testimoniato in due libri dall'impianto

concettuale discutibile forse, tuttavia documentati e terribili, AA.VV. 1998 e Ferro 2003.

⁶ Anzi, appaia oggi messa in grave crisi dalla congiuntura economico-finanziaria, che minacciando l'Eurolandia ha drammaticamente svelato a tutti quel che a molti era da tempo evidente, come cioè nessun effettivo passo l'integrazione europea abbia fatto sotto il profilo politico, culturale, morale, militare, giudiziario. Rispetto a quello che per molti di noi resta l'obiettivo auspicabile, un vero assetto federale (o, forse meglio, confederale) dei Paesi d'Europa, è evidente che il 2015 è praticamente l'Anno Zero. L'Unione Europea manca di sovranità in quanto militarmente occupata e controllata da una realtà politico-militare in parte almeno extraeuropea, la NATO; non ha politica estera comunitaria; manca di reali ed efficaci istituzioni giudiziarie che le siano proprie. Non abbiamo, politicamente parlando, alcuna Europa; abbiamo solo l'Eurolandia.

⁷ La bibliografia al riguardo è, anche in italiano, ormai ampia, per quanto un po' ripetitiva. Importante comunque il rinvio a Kirk 1974 e a Donno 2004.

⁸ Sulla genealogia – forzosa – d'una cultura occidentale tesa monodirezionalmente sul filo diretto Grecia-Roma-modernità (con un cristianesimo che pare quasi un incidente di percorso e un Medioevo abbuiato), è significativo il pur bel libro, straordinariamente erudito, di Quilliet 2002.

⁹ Sull'Occidente come volontà di potenza, cfr. Latouche 1989.

¹⁰ Ricordava puntualmente tutto questo, in un bell'articolo comparso in una sede curiosamente periferica ma anche ben attenta e autorevole, «L'Eco di Bergamo» del 9 maggio 2004, il collega Marcello Fantoni della Georgetown University. Su questo tema, cfr. anche Fantoni 2003.

Tertium datur? Europa e Occidente nell'era globale

¹ Alcune delle tesi prospettate in questo testo sono state svolte più ampiamente in miei lavori precedenti: Marramao, 2008, 2009, 2012, 2013.

² «Nessun uomo è un'isola, completo in se stesso; ogni uomo è un pezzo del continente, una parte del tutto. Se anche solo una zolla venisse lavata via dal mare, l'Europa ne sarebbe diminuita, come se le mancasse un promontorio, come se venisse a mancare una dimora di amici tuoi, o la tua stessa casa. La morte di qualsiasi uomo mi sminuisce, perché io sono parte dell'umanità. E dunque non chiedere mai per chi suona la campana: suona per te».

³ La lettura dell'attuale Babele globale come tempo sospeso o «interregno» fra un non-più e un non-ancora era stata già da me proposta in *Passaggio a Occidente* (n. ed. 2009) e *La passione del presente* (2008), in termini per alcuni aspetti analoghi a quelli ora prospettati dal bel libro-dialogo di Bauman e Mauro (2015).

La controversia sulle radici nella costruzione immaginaria dell'identità europea e occidentale

¹ Su questo tema, cfr. la prolusione del corso di lingue ebraica, caldea e siriana, tenuta da Renan al Collège de France nel 1862. In essa si trova una critica al vetriolo della pesantezza dello spirito semita contrapposta all'acutezza e all'intelligenza dello spirito ariano. Cfr. Renan 1992, pp. 182-200, e l'analisi di questo testo in Corm 2007, pp. 123-27. Sulla contrapposizione tra ariani e semiti, cfr. l'opera di riferimento di Olender 1989, così come Corm 2002.

² Il titolo del pamphlet di Wagner è *Das Judenthum in der Musik* (1850); cfr. l'eccellente analisi di Katz 1985, p. 69.

³ Si ricorderà che l'antisemitismo teologico ha avuto termine con il Concilio Vaticano II, sotto il pontificato di papa Giovanni XXIII, che riconosce a ebraismo e Islam la loro qualità di religioni monoteistiche e pone fine alla nozione di popolo deicida.

⁴ Questa affermazione costituisce il centro dell'opera dell'antropologo francese Louis Dumont, che si colloca all'interno dell'indirizzo weberiano di antropologia religiosa; cfr. in particolare Dumont 1983.

⁵ Cfr. le analisi di Corm 2009a, pp. 171-75.

⁶ Sulla disputa tra slavofili e occidentalisti, cfr. *supra*, pp. 9-10.

⁷ Ricordiamo qui le analisi sempre molto attuali di Polanyi 1944.

⁸ Per questo riferimento, ringraziamo lo scrittore libanese Khalil Ramez Sarkis che lo ha condiviso con noi in una corrispondenza privata in occasione della sua lettura di Corm 2002.

Occidentalismo e modernità plurali

¹ Questo saggio è una versione ampliata di Bonnett 2005.

² Cfr. *supra*, pp. 34-35.

³ A questa stratificazione appartengono anche le correnti islamiste e islamiste di sinistra come, per esempio, Qutb 1992 e Shariati 1980.

Islam/Occidente: percezioni e distorsioni

¹ Cfr. anche Pertusi 1976; Rostagno 1983.

² È significativa, per esempio, la critica mossa alle moderne biografie di Maometto da parte di un intellettuale egiziano contemporaneo di tendenza laica: «Per quanto riguarda le biografie del Profeta il peggio si è avuto nell'ultima fase, ossia quella attuale ... la stesura di biografie del Profeta prese una piega pericolosa e inquietante, simile a una sorta di autodifesa ... Quel che è peggio, è che la difesa di Maometto e dell'Islam ... si fondava sempre su valori occidentali, completamente allogeni e adottati acriticamente, come se l'unica cosa necessaria fosse quella di dimostrare la compatibilità tra essi e l'Islam o l'indole del Profeta» (Amīn 1987, pp. 35 sgg.). Con argomentazioni differenti, un simile allarme viene anche da parte degli esponenti dell'Islam radicale: «Considerare l'Islam un imputato del quale perorare la causa è un atteggiamento sbagliato che si deve evitare, poiché l'ordinamento divino non ha bisogno di essere difeso e giustificato rispetto a presunte "colpe" da parte degli uomini, né di essere dichiarato innocente riguardo a ciò di cui viene accusato ... Molti autori musulmani sono caduti in questo errore – e neppure io stesso me ne dichiaro esente – nel periodo in cui erano più evidenti i segni del cedimento davanti ai continui e violenti attacchi degli orientalisti e dei nemici dell'Islam finalizzati a distogliere la gioventù "istruita" dalla propria religione» (Qutb 1992. Si tratta in realtà dell'ultima parte di Qutb 1986, p. 152). Ancora come pericolo è segnalata «l'introduzione all'interno dell'Islam di alcune concezioni non islamiche, sempre per il desiderio da parte di chi scrive di difendere l'Islam: segno del cedimento interno di fronte agli attacchi dei nemici. Quando diciamo che l'Islam ha dato alla donna tutti i diritti che le assicura la "civiltà moderna"; o che esso non combatte se non per difendersi dagli attacchi subiti; o che dà allo Stato il diritto di confiscare e nazionalizzare ricchezze ottenute in modo lecito, ritenendo dannosa la proprietà privata; oppure che l'Islam non rifiuta di "aprirsi" a culture e sistemi umani e di avvantaggiarsene o che infine esso è un sistema democratico o socialista ...

Quando diciamo queste cose o altre simili, che spesso compaiono in scritti animati dalle migliori intenzioni, in realtà non difendiamo l'Islam (a parte il fatto che la religione di Dio non ha bisogno di alcuna difesa), ma occultiamo la luce della sua verità, introducendo nell'Islam, più o meno consapevolmente, cose che gli sono estranee» (*ibid.*, p. 153).

Oswald Spengler: ancora una voce di dissenso?

¹ Qui e in alcune altre citazioni successive, la traduzione è stata leggermente modificata. Su questo tema, appare evidente il debito di Spengler verso Friedrich Hebbel che nei suoi *Diari* aveva scritto: «Il caso è un enigma che il destino assegna all'uomo». Sulla presenza di questo autore nella riflessione di Spengler, cfr. Raciti 1996, p. 44.

² Quando Spengler scrive: «Poesia e ricerca storica sono affini» non si riferisce alla storia come dominio di date e cifre, ma alla storia come creazione: «Lo storico coglie e comprende gli uomini e i fatti d'un sol colpo, con un senso che non si impara, che è libero da ogni tendenziosità e che ben raramente si manifesta in tutta la sua potenza. Analizzare, definire, ordinare, circoscrivere secondo cause ed effetti: tutto ciò può farlo chiunque. Questo è un lavoro; altra cosa è creare» (1918-23, pp. 166-67).

³ Allo studio di questa polarità è dedicata, nella parte prima dell'opera, la seconda parte del cap. 2: cfr. 1918-23, pp. 184-249.

⁴ Sull'uso metaforico di concetti biologici come organismo – il concetto che Spengler usa per descrivere i processi propri delle civiltà – cfr. Demandt 1978, pp. 98-100.

⁵ Fin dalla pubblicazione del *Tramonto dell'Occidente*, le critiche di determinismo, nelle sue varie forme, hanno accompagnato la ricezione di quest'opera. Già negli anni venti, Eduard Spranger criticò l'assenza della libertà nella concezione della storia spengleriana, una polemica ricostruita da Koptanek 1968, p. 319. Di recente Demandt (2003, p. 240) ha attribuito a Spengler un «determinismo matematico» e Cacciatore (2005, p. 70) ha parlato a sua volta di «determinismo (*metafisico o positivista?*)».

⁶ Traduzione rivista da Raciti 1996, p. 54.

⁷ Traduzione rivista *ibid.*

⁸ Nell'*Introduzione al Tramonto dell'Occidente*, troviamo un brano che, più di altri, documenta la non-contrapposizione, ma piuttosto la compatibilità tra

principio di causa e idea di destino, tra leggi naturali (elemento anorganico) e nessi viventi (elemento organico): «Che ci si debba chiedere quali nessi viventi sussistano nell'immagine del mondo accanto ai rapporti anorganici propri delle leggi naturali – una tale immagine essendo manifestazione di *tutto* l'uomo e non soltanto dell'uomo in quanto soggetto conoscente come credeva Kant –; che un fenomeno non sia soltanto un fatto per l'intelletto ma anche espressione dell'anima, non soltanto un oggetto ma anche un simbolo, e ciò dalle più alte creazioni religiose e artistiche fino alle piccole cose della vita quotidiana: tutto questo costituiva, per la filosofia, qualcosa di nuovo» (Spengler 1918-23, p. 87).

⁹ Secondo Spengler, la «civiltà faustiana» (la civiltà occidentale) raggiunge nel barocco la sua maturità (Spengler 1918-23, p. 467).

¹⁰ Su queste due concezioni della libertà ha richiamato l'attenzione Raciti 1996, p. 54.

¹¹ Cfr. *supra*, p. 169, nota 8.

¹² Cfr. Jacob 1981. In questa ricerca vengono ricostruite le posizioni dei liberi pensatori inglesi del XVII secolo in relazione al dibattito con i sostenitori di Newton e Boyle.

¹³ Ricordiamo, tra l'altro, John Toland, Anthony Collins ecc.

¹⁴ Cfr. Bilgrami 2006, pp. 384-408. L'autore individua nella razionalità scientifica, così come si è costituita a partire dalla *Weltanschauung* della nuova scienza, la fonte concettuale più profonda dell'Occidente. Il saggio ricostruisce la «carriera» di questa forma di razionalità nella sua fase iniziale e le ragioni dell'influenza che ha esercitato sull'altro principio base dell'Occidente: la democrazia liberale. Nella ricostruzione del dibattito tra newtoniani e radicali, la prospettiva di Bilgrami si affida alla ricerca storica di Jacob 1981. Studi storici più recenti hanno portato l'attenzione sulla varietà delle voci radicali e dei radicalismi nell'Inghilterra del XVII-XVIII secolo: cfr. Hessayon e Finnegan 2011a e 2011b. Questa ricerca storica dimostra la complessità della costellazione riferibile al radicalismo. Alcuni radicali infatti

alternavano fasi di radicalizzazione a fasi di deradicalizzazione: tra gli altri, Anthony Collins (1676-1729) – una figura di primo piano del radicalismo inglese di questo periodo – che «ripetutamente nascose la sua identità quando interveniva nelle controversie teologiche, filosofiche e politiche del suo tempo, così da evitare ogni incidente in gran parte del suo impegno pubblico» (*ibid.*, p. 27). Alcune incoerenze relative alle posizioni politiche e teologiche di Toland sono state ricostruite da Feola 2014, pp. 776-85. Tali incoerenze non pregiudicano la consistenza delle sue concezioni teologiche.

¹⁵ Cfr. *supra*, p. 170.

¹⁶ Sul tema della tecnica che da mezzo diventa un fine, tema che attraverserà tutto il XX secolo, è utile la ricostruzione di Mumford 1934, p. 375: «Più che strumento di efficacia pratica, la macchina dal 1750 in poi fu uno scopo a sé stante; progettata apparentemente per spianare le vie dell'esistenza, la macchina rappresenta in realtà un obiettivo valido in sé e per sé agli occhi dell'industriale, per l'inventore e per le classi che con loro cooperavano» (cit. in Nacci 2003, p. 77).

¹⁷ Sulla «meccanizzazione del mondo» rinviamo a un passaggio di Spengler che citeremo più avanti (p. 176 e nota 18), passaggio di sconcertante attualità.

¹⁸ Spengler 1931, p. 86. Il brano si trova in *L'uomo e la tecnica*, un'opera posteriore al *Tramonto dell'Occidente*. In questo scritto, l'uomo viene concepito come un essere animato da una volontà di dominio rispetto a tutto ciò che lo circonda: la tecnica come tattica della vita manifesta questo dinamismo. A partire da questa volontà di potenza – una volontà che, secondo la visione antropologica che Spengler traccia in quest'opera, accompagnerebbe da sempre l'uomo – quest'uomo-predatore cerca di piegare la natura al suo progetto. La lotta che l'uomo ingaggerebbe con la natura – lotta che diventa ora il tema unificante della storia mondiale – tocca l'apice con la tecnica delle macchine, all'origine del processo di industrializzazione della civiltà occidentale. Secondo Spengler, la meccanizzazione del mondo preparerebbe anche il crollo inevitabile della civiltà occidentale. Sugli sviluppi della filosofia della storia spengleriana, cfr. Farrenkopf 2000, pp. 27-

29.

Bibliografia*

AA.VV.

1991 *Momenti e problemi di filosofia della storia. Hobbes, Schiller, Nietzsche, Spengler, Cassirer, Scaravelli*, ESI, Napoli.

1998 *Le Livre noir du capitalisme*, Le Temps des Cerises, Paris (trad. it. *Il libro nero del capitalismo*, Tropea, Milano 1999).

Aizawa, Seishisai

1986 *New Theses*, in Wakabayashi 1986, pp. 149-277.

Al-Ali, Nadjé Sadig

2000 *Women's Activism and Occidentalism in Contemporary Egypt*, «Civil Society», IX, 100, pp. 14-19.

Al-'Azm, Sadik Jalal

1981 *Orientalism and Orientalism in Reverse*, «Khamsin. Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East», 8, pp. 5-26.

Al-e Ahmad, Djalāl

1982 *Plagued by the West (Gharbzadegi)*, Caravan Books, Delmar.

Allam, Khaled Fouad

2002 *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano.

Allardyce, Gilbert

1982 *The Rise and Fall of the Western Civilization Course*, «The American Historical Review», LXXXVII, 3, pp. 695-725.

Amīn, Husayn Ahmad

1987 *Dalīl al-muslim al-hazīn* [La guida del povero musulmano], Madbūlī, Cairo.

Amselle, Jean-Loup

2008 *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Stock, Paris (trad. it. *Il distacco dall'Occidente*, Meltemi, Roma 2009).

Aristotele

Politica, a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2007.

Arkoun, Mohammed

1984 *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Arrighi, Giovanni

1994 *The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London-New York (trad. it. *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, il Saggiatore, Milano 1996).

Asad, Talal

1997 *Brief Note on the Idea of an Anthropology of Europe*, «American Anthropologist», XCIX, 4, pp. 719-21.

At-Tahtāwī, Rifa'ah

1988 *L'Or de Paris. Relation de voyage 1826-1831*, a cura di Anouar Louca, Sindbad, Paris.

Bariot, Dominique e Réveillard, Christophe (a cura di)

2002 *L'Américanisation de l'Europe occidentale au XXe siècle. Mythe et réalité*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris.

Bauman, Zygmunt

1989 *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca (trad. it. *Modernità e olocausto*, il Mulino, Bologna 1992).

– e Mauro, Ezio

2015 *Babel*, Laterza, Roma-Bari.

Beck, Ulrich

1994 *The Reinvention of Politics. Towards a Theory of Reflexive Modernization*, in Beck, Giddens e Lash 1994.

–, Giddens, Anthony e Lash, Scott

1994 *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity, Oxford (trad. it. *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste 1999).

Behn, Siegfried (a cura di)

1959 *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Glock & Lütz, Nürnberg.

Benedict, Ruth

1934 *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston (trad. it. *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano 1974).

Benveniste, Émile

1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, II: Pouvoir, droit, religion*, Éditions de Minuit, Paris (trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ed. it. a cura di Mariantonia Liborio, II: *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976).

1970 *Deux modèles linguistiques de la cité*, in Benveniste 1974.

1974 *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, Paris (trad. it. *Problemi di linguistica generale II*, il Saggiatore, Milano 1985).

Bernal, Martin

1987-2006 *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 3 voll. (trad. it. *Atena Nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, il Saggiatore, Milano 2011).

Bessis, Sophie

2003 *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, La Découverte, Paris (trad. it. *L'Occidente e gli altri. Storia di una supremazia*, EGA, Torino 2003).

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*, Routledge, London (trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001).

Bharucha, Rustom

2001 *Under the Sign of «Asia». Rethinking «Creative Unity» beyond the «Rebirth of Traditional Arts», «Inter-Asia Cultural Studies», II, 1, pp. 151-56.*

Bilgrami, Akeel

2006 *Occidentalism, the Very Idea. An Essay on Enlightenment and*

Enchantment, «Critical Inquiry», XXXII, 3, pp. 381-411.

Blacker, Carmen

1969 *The Japanese Enlightenment. A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*, Cambridge University Press, Cambridge.

Boas, Franz

1908 *Anthropology*, in Stocking jr 1978, pp. 267-81.

1911 *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York (trad. it. *L'uomo primitivo*, Laterza, Roma-Bari 1995).

1916 *Social Justice – Individuals*, in Boas 1946, pp. 168-71.

1917 *Patriotism*, in Boas 1946, pp. 156-59.

1928 *Anthropology and Modern Life*, Norton, New York (trad. it. *Antropologia e vita moderna*, ed. it. a cura di Laura Fachin ed Emilia De Simoni, Ei, Roma 1998).

1946 *Race and Democratic Society*, Augustin, New York.

Bonnett, Alastair

2002a *Communists like Us. Ethnicized Modernity and the Idea of «the West» in the Soviet Union*, «Ethnicities», II, 4, pp. 435-67.

2002b *Makers of the West. National Identity and Occidentalism in the Work of Fukuzawa Yukichi and Ziya Gökalp*, «Scottish Geographical Journal», CXVIII, 3, pp. 165-82.

2003 *From White to Western. «Racial decline» and the Idea of the West in Britain 1890-1930*, «Journal of Historical Sociology», XVI, 3, pp. 320-48.

2004 *The Idea of the West. International Perspectives on the History and Politics of Occidentalism*, Palgrave, Basingstoke.

2005 *Occidentalism and Plural Modernities, or how Fukuzawa and Tagore Invented the West*, «Environment and Planning D: Society and Space», XXIII, 4, pp. 505-25.

Bottéro, Jean

1987 *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard, Paris (trad. it. *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi*, Einaudi, Torino 1991).

Brague, Rémi

1992 *Europe. La Voie Romaine*, Critérion, Paris (trad. it. *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Bompiani, Milano 2008).

Braudel, Fernand

1990 *Écrits sur l'histoire*, Arthaud, Paris (trad. it. *Scritti sulla storia*, Bompiani, Milano 2003).

Bronowski, Jacob e Mazlish, Bruce

1960 *The Western Intellectual Tradition. From Leonardo to Hegel*, Harper, New York (trad. it. *La tradizione intellettuale dell'Occidente. Da Leonardo a Hegel*, Edizioni di Comunità, Milano 1962).

Buruma, Ian e Margalit, Avishai

2004 *Occidentalism. A Short History of Anti-Westernism*, Penguin, New York (trad. it. *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Einaudi, Torino 2004).

Cacciatore, Fortunato Maria

2005 *Indagini su Oswald Spengler*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Calman, Donald

1992 *The Nature and Origins of Japanese Imperialism. A Reinterpretation of the Great Crisis of 1873*, Routledge, London.

Canfora, Luciano

2004 *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari.

Cardini, Franco

2003 *Astrea e i Titani. Le lobbies americane alla conquista del mondo*, Laterza, Roma-Bari.

2004 *L'invenzione dell'Occidente*, Il Cerchio, Rimini.

– (a cura di)

2002 *La paura e l'arroganza*, Laterza, Roma-Bari.

Carrier, James G.

1992 *Occidentalism. The World Turned Upside-down*, «American

- Ethnologist», XIX, 2, pp. 195-212.
- 1995a *Introduction*, in Carrier 1995c, pp. 1-32.
- 1995b *Maussian Occidentalism. Gift and Commodity Systems*, in Carrier 1995c, pp. 85-108.
- (a cura di)
- 1995c *Occidentalism. Images of the West*, Clarendon, Oxford.
- Centro di Studi Filosofici di Gallarate (a cura di)
- 1979 *Enciclopedia Filosofica*, Edipem, Novara, 8 voll.
- Chabod, Federico
- 2007 *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Roma-Bari.
- Chakrabarty, Dipesh
- 2000 *Provincialising Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004).
- Chang, Richard
- 1970 *From Prejudice to Tolerance. A Study of the Japanese Image of the West 1826-1864*, Sophia University Press, Tokyo.
- Chatterjee, Partha
- 1986 *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, Zed, London.
- Chen, Kuan-Hsing (a cura di)
- 1988 *Trajectories. Inter-Asia Cultural Studies*, Routledge, London-New York.
- Chen, Xiaomei
- 1995 *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Oxford University Press, New York-London.
- Chih, André
- 1962 *L'Occident «chrétien» vu par les Chinois. Vers la fin du xIxe siècle (1870-1900)*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. *L'Occidente cristiano visto dai cinesi verso la fine del xIx secolo (1870-1900)*, Jaca

Book, Milano 1979).

Ching, Leo

1988 *Yellow Skins, White Masks. Race, Class, and Identification in Japanese colonial discourse*, in Chen 1988, pp. 65-68.

Cipolla, Carlo Maria

1965 *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion 1400-1700*, Collins, London (trad. it. *Vele e cannoni*, il Mulino, Bologna 1973).

Clarke, John J.

1997 *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*, Routledge, London-New York.

Conte, Domenico

1997 *Introduzione a Spengler*, Laterza, Roma-Bari.

Corn, Georges

2002 *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, La Découverte, Paris (trad. it. *Oriente-Occidente. Il mito di una frattura*, Vallecchi, Firenze 2003).

2006 *La Question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, La Découverte, Paris.

2007 *La Fracture Orient/Occident. Une vision binaire et explosive du monde*, «Futuribles», 332, pp. 121-38.

2009a *L'Europe et le mythe de l'Occident. La construction d'une histoire*, La Découverte, Paris.

2009b *Histoire et mémoire en Méditerranée. Le choc des traumatismes divergents*, «Questions Internationales», 36, pp. 13-28.

2012 *Le Proche-Orient éclaté 1956-2012*, Gallimard, Paris, 7^a ed., 2 voll. (trad. it. – dell'edizione aggiornata al 2003 – *Il Vicino Oriente contemporaneo*, Jaca Book, Milano; ne fanno parte: *Il Vicino Oriente. Un montaggio irrisolvibile*, 2004; *L'egemonia americana nel Vicino Oriente*, 2004; *Il mondo arabo in conflitto. Il Vicino Oriente dal dramma libanese all'invasione del Kuwayt*, 2005; *Petrolio e rivoluzione. Il Vicino Oriente negli anni d'oro*, 2005).

Coronil, Fernando

- 1996 *Beyond Occidentalism. Toward Nonimperial Geohistorical Categories*, «Cultural Anthropology», XI, 1, pp. 51-87.
- Corradi, Consuelo e Pacelli, Donatella (a cura di)
2011 *Dalla modernità alle modernità multiple. Percorsi di studio su società e culture*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Creighton, Millie R.
1995 *Imaging the Other in Japanese Advertising Campaigns*, in Carrier 1995c, pp. 135-60.
- Crook, David P.
1984 *Benjamin Kidd. Portrait of a Social Darwinist*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- Curreli, Mario e Martino, Alberto (a cura di)
1978 *Critical Dimensions. English, German and Comparative Literature Essays in Honour of Aurelio Zanco*, SASTE, Cuneo.
- Dassetto, Felice
2004 *La Rencontre complexe. Occidents et islams*, Academia-Bruylant, Bruxelles (trad. it. *L'incontro complesso. Mondi occidentali e mondi islamici*, Città Aperta, Troina 2004).
- De Bary, William Th. (a cura di)
1964 *Sources of Indian Tradition*, II, Columbia University Press, New York.
- Demandt, Alexander
1978 *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, Beck, München.
2003 *Che cosa rimane di Spengler?*, «Filosofia dell'arte», 3, pp. 235-44 (numero monografico su *Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente*).
- Dickinson, G. Lowes
1901 *Letters from John Chinaman*, Johnson, London.
- Dirlik, Arif
2002 *Modernity as History. Post-revolutionary China, Globalization and the*

- Question of Modernity*, «Social History», XXVII, 1, pp. 16-39.
- Donno, Antonio
2004 *In nome della libertà. Conservatorismo americano e guerra fredda*, Le Lettere, Firenze.
- Duara, Prasenjit
2001 *The Discourse of Civilization and Pan-Asianism*, «Journal of World History», XII, 1, pp. 99-130.
- Duchesne, Ricardo
2011 *The Uniqueness of Western Civilization*, Brill, Leiden-Boston.
- Dumont, Louis
1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993).
- Eisenstadt, Shmuel N.
1994 *Fondamentalismo e modernità. Eterodossie, utopismo, giacobinismo nella costruzione dei movimenti fondamentalisti*, Laterza, Roma-Bari.
2000 *Multiple Modernities*, «Daedalus», CXXIX, 1, pp. 1-29.
- Faber, Richard
1978 *Abendland. Ein politischer Kampfbegriff*, Gerstenberg, Hildesheim.
- Fabietti, Ugo
2003 *Storie dell'altrove. Riflessioni su un'«antropologia dell'Occidente»*, in Scarduelli 2003, pp. 21-40.
- Fantoni, Marcello
2003 *La «Western Civilization» senza il cattolicesimo e la sua influenza in Italia*, in Mozzarelli 2003, pp. 47-73.
- Farrenkopf, John
2000 *Spengler's Theory of Civilization*, «Thesis Eleven», LXII, 1, pp. 23-38.
- Featherstone, Mike, Lash, Scott e Robertson, Roland (a cura di)
1995 *Global Modernities*, Sage, London-Thousand Oaks.

- Federici, Silvia (a cura di)
 1995 *Enduring Western Civilization. The Construction of the Concept of Western Civilization and Its «Others»*, Praeger & Westport, London.
- Feola, Vittoria
 2014 *Prince Eugene and His Library. A Preliminary Analysis*, «Rivista Storica Italiana», CXXVI, 3, pp. 742-87.
- Ferguson, Niall
 2011 *Civilization. The West and the Rest*, Penguin, London-New York (trad. it. *Occidente. Ascesa e crisi di una civiltà*, Mondadori, Milano 2012).
- Ferrari Zumbini, Massimo
 1978 «*But Westward, Look...»*. *Sulla recezione di Oswald Spengler negli Stati Uniti*, in Curreli e Martino 1978, pp. 465-92.
- Ferro, Marc (a cura di)
 2003 *Le Livre noir du colonialisme. xVIe-XXIe siècle, de l'extermination à la repentance*, Laffont, Paris.
- Fini, Massimo
 2003 *Il vizio oscuro dell'Occidente. Manifesto dell'Antimodernità*, Marsilio, Venezia.
- Fleury, Cynthia
 2003 *Dialoguer avec l'Orient. Retour à la Renaissance*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Fornari, Emanuela
 2011 *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, prefazione di Étienne Balibar, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fukuyama, Francis
 1992 *The End of History and the Last Man*, Free Press-Maxwell Macmillan, New York-Toronto (trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992).
- Fukuzawa, Yukichi
 1867-70 *Seiyō Jijō* [Le condizioni dell'Occidente], in Fukuzawa 1958-1959,

I.

1869 *Sekai Kunizukushi* [La geografia mondiale], in Fukuzawa 1958-59, II, pp. 591-668.

1872-76 *Gakumon no susume*, s. i. e., Tōkyō (trad. ingl. *An Encouragement of Learning*, Sophia University Press, Tokyo 1969).

1875 *Bunmeiron no gairyaku*, s. i. e., Tōkyō (trad. ingl. *An Outline of a Theory of Civilization*, Sophia University Press, Tokyo 1969).

1899 *Fuku-ō jiden*, Jiji Shinpōsha, Tōkyō (trad. ingl. *The Autobiography*, Hokuseido Press, Tokyo 1934).

1958-59 *Zenshū*, a cura di Keiō Gijuku, I-II, Iwanami Shoten, Tōkyō.

1985 *On Education. Selected Works*, University of Tokyo Press, Tokyo.

1988 *On Japanese Women. Selected Works*, University of Tokyo Press, Tokyo-New York.

– (attribuito a)

1885 *Good-bye Asia (Datsu-a Ron)*, in Lu 1997, pp. 351-53.

Galimberti, Umberto

2005 *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano.

Gaonkar, Dilip P.

1999 *On Alternative Modernities*, «Public Culture», XI, 1, pp. 245-68.

Gauchet, Marcel

1985 *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992).

Gellner, Ernest

1992 *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London-New York (trad. it. *Ragione e religione*, il Saggiatore, Milano 1993).

Ghalioun, Burhan

1997 *Islam et politique. La modernité trahie*, La Découverte, Paris (*Islam e islamismo. La modernità tradita*, Editori Riuniti, Roma 1998).

Gilroy, Paul

1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London (trad. it. *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003).

Gobbi, Romolo

2002 *America contro Europa. L'antieuropismo degli americani dalle origini ai giorni nostri*, M & B Publishing, Milano.

Goethe, Johann Wolfgang von

1790 *Faust. Ein Fragment*, Göschen, Leipzig (trad. it. in *Faust*, Einaudi, Torino 1979).

GoGwilt, Christopher

1995 *The Invention of the West. Joseph Conrad and the Double-Mapping of Europe and Empire*, Stanford University Press, Stanford.

Gökalp, Ziya

1981 *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays*, a cura di Niyazi Kerkes, Greenwood Press, Westport.

Goody, Jack

1996 *The East in the West*, Cambridge University Press, Cambridge-New York (trad. it. *L'Oriente in Occidente. Una riscoperta delle civiltà orientali*, il Mulino, Bologna 1999).

2007 *The Theft of History*, Cambridge University Press, London-New York (trad. it. *Il furto della storia*, Feltrinelli, Milano 2008).

Graeber, David

2007a *There never Was a West, or Democracy Emerges from the Spaces in between*, in Graeber 2007b, pp. 329-74.

– (a cura di)

2007b *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, A. K. Press, Oakland (trad. it. *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello Stato, democrazia diretta*, Elèuthera, Milano 2012).

Gray, John

- 2004 *Al Qaeda and What it Means to Be Modern*, Faber & Faber, London
(trad. it. *Al Qaeda e il significato della modernità*, Fazi, Roma 2005).
- Gress, David
1998 *From Plato to nato. The Idea of the West and Its Opponents*, The Free Press, New York.
- Guha, Ranajit
2002 *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, New York.
- Habermas, Jürgen
2002 *Der gespaltete Westen. Kleine politische Schriften, X*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2007).
- Hall, Stuart
1996 *The West and the Rest. Discourse and Power*, in Hall, Held, Hubert e Thompson 1996, pp. 185-227.
- , Held, David, Hubert, Don e Thompson, Kenneth (a cura di)
1996 *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford.
- Hanafī, Hassan
1989 *Al-Dīn wa-al-thawrah fī Misr 1952-1981* [Religione e rivoluzione in Egitto 1952-1981], Madbūlī, Cairo.
1991 *Muqaddimah fī 'ilm al-istighrāb* [Introduzione alla scienza dell'occidentalismo], Madbūlī, Cairo.
1995 *Islam in the Modern World. Tradition, Revolution, and Culture*, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo.
- Hanchard, Michael
1999 *Afro-Modernity. Temporality, Politics, and the African Diaspora*, «Public Culture», XI, 1, pp. 245-68.
- Hao, Chang
1971 *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in Cina 1890-1907*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Harootunian, Harry

2000 *Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press, Princeton.

Hay, Stephen

1970 *Asian Ideas of East and West. Tagore and His Critics in Japan, China, and India*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Hentsch, Thierry

1988 *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est méditerranéen*, Éditions de Minuit, Paris.

[Hessayon, Ariel](#) e Finnegan, David

2011a [Reappraising Early Modern Radicals and Radicalisms](#), in Hessayon e Finnegan 2011b, pp. 1-29.

– – (a cura di)

2011b *Varieties of Seventeenth- and Early Eighteenth-Century English Radicalism in Context*, Ashgate, Farnham-Burlington.

Hirth, Friedrich

1966 *China and the Roman Orient. Researches into Their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Paragon Book Reprint, New York.

Hsü, Immanuel C. Y.

1970 *The Rise of Modern China*, Oxford University Press, New York.

Huntington, Samuel

1997 *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, London (trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997).

Hutchinson, Rachael

2001 *Occidentalism and the Critique of Meiji. The West in the Returnee Stories of Nagai Kafū*, «Japan Forum», XIII, 2, pp. 195-213.

Iida, Yumiko

1997 *Fleeing the West, Making Asia Home. Transpositions of Otherness in*

- Japanese Pan-Asianism 1905-1930*, «Alternatives», XX, 3, pp. 409-32.
- Iqbal, Mohammad
1955 *Poems from Iqbal*, Murray, London.
- Jacob, Margaret
1981 *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Allen & Unwin, London (trad. it. *L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, il Mulino, Bologna 1983).
- Jaspers, Karl
1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München (trad. it. *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1972).
- Jedlowski, Paolo
2011 *Modernità multiple. Quale molteplicità?*, in Corradi e Pacelli 2011, pp. 95-108.
- Jünger, Ernst
1953 *Der gordische Knoten*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. in Id. e Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, il Mulino, Bologna 1987).
- Kagan, Robert
2003 *Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, Knopf, New York (trad. it. *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano 2004).
- Kang Yu-wei (Youwei)
1958 *Ta T'ung Shu. The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, Allen & Unwin, London.
- Karl, Rebecca E.
1998 *Creating Asia. China in the World at the Beginning of the Twentieth Century*, «The American Historical Review», CIII, 4, pp. 1096-118.
- Katz, Jacob
1985 *Richard Wagner. Vorbote des Antisemitismus*, Jüdischer Verlag-Athenäum, Königstein i. T. (trad. fr. *Wagner et la question juive*,

- Hachette, Paris 1986).
- Kaviraj, Sudipta
2000 *Modernity and Politics in India*, «Daedalus», CCXXIX, 1, pp. 137-62.
- Kidd, Benjamin
1895 *Social Evolution*, 2^a ed., Macmillan, New York-London.
- Kirk, Russell
1974 *The Roots of American Order*, Open Court, LaSalle (trad. it. *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo*, a cura di Marco Respinti, Mondadori, Milano).
- Koktanek, Anton Mirko
1968 *Oswald Spengler in seiner Zeit*, Beck, München.
- Korhonen, Pekka
2002 *Asia's Chinese Name*, «Inter-Asia Cultural Studies», III, 2, pp. 253-70.
- Koselleck, Reinhart
2006 *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, con contributi di Ulrike Spree e Willibald Steinmetz, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. parz. *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, il Mulino, Bologna 2009).
- Koyré, Alexandre
1976 *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, Gallimard, Paris.
- Kröber, Alfred L.
1944 *Configurations of Culture Growth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
1945 *The Ancient Oikoumene as an Historic Culture Aggregate*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», XXV, 1-2, pp. 9-20.
1951 *Is Western Civilization Disintegrating or Reconstituting?*, «Proceedings of the American Philosophical Society», XCV, 2, pp. 100-

- 04.
- 1957 *Style and Civilization*, Cornell University Press, Ithaca.
- 1962 *A Roster of Civilizations and Culture*, Aldine, Chicago.
- e Kluckhohn, Clyde
- 1952 *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, The Museum, Cambridge (Mass.) (trad. it. *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna 1972).
- Kung-Chuan, Hsiao
- 1975 *A Modern China and a New World. K'ang Yu-Wei, Reformer and Utopian 1858–1927*, University of Washington Press, Seattle.
- Lago, Mary
- 1972 *Imperfect Encounter. Letters of William Rothenstein and Rabindranath Tagore 1911-1942*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Laroui, Abdallah
- 1986 *Islam et modernité*, La Découverte, Paris.
- Lash, Scott
- 1999 *Another Modernity. A Different Rationality*, Blackwell, Oxford.
- Latouche, Serge
- 1989 *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris (trad. it. *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992).
- Lebra, Joyce C. (a cura di)
- 1975 *Japan's Greater East Asia Co-Prosperity Sphere in World War II. Selected Readings and Documents*, Oxford University Press, Kuala Lumpur-New York.
- Le Goff, Jacques
- 2003 *L'Europe est-elle née au Moyen-Âge?*, Éditions du Seuil, Paris.
- Lewis, Bernard
- 1990 *Europe and Islam. The Tanner Lectures on Human Values*, Oxford, 26

febbraio, 5 e 12 marzo (trad. it. *L'Europa e l'Islam*, Laterza, Roma-Bari 1995).

Liang, Qichao

1936 *Chin-hua-lun ko-ming-che Hsieh-te chih hsüeh-shuo* [La teoria di Benjamin Kidd che operò un cambiamento rivoluzionario nelle teorie evoluzionistiche], in YPSHC-WC, V, Zhonghua Book Company, Shanghai.

Lo, Jung-Pang

1967 *K'ang Yu-wei. A Biography and a Symposium*, University of Arizona Press, Tucson.

Lu, David J. (a cura di)

1997 *Japan. A Documentary History, II: The Late Tokugawa Period to the Present*, Sharpe, Armonk.

MacMaster, Robert E.

1954 *Danilevsky and Spengler. A New Interpretation*, «The Journal of Modern History», XXVI, 2, pp. 154-61.

Macpherson, Crawford B.

1962 *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano 1973).

Malia, Martin

2003 *L'Occident et l'énigme russe. Du Chevalier de bronze au mausolée de Lénine*, Éditions du Seuil, Paris.

Mamdani, Mahmood

2002 *Buon musulmano, cattivo musulmano: una prospettiva politica sulla cultura e il terrorismo*, in Cardini 2002, pp. 140-72.

Mancini, Italo

1990 *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova.

Mandelbaum, Michael

2002 *The Ideas that Conquered the World. Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-first Century*, PublicAffairs, New York.

Manfreda, Luigi

1991 *Fisiognomica e sistema. La filosofia della storia nel «Tramonto dell'Occidente» di Oswald Spengler*, in AA.VV. 1991, pp. 171-96.

Mann, Thomas

1918 *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer, Berlin (trad. it. *Considerazioni di un impolitico*, a cura di Maranello Marianelli e Marlis Ingenmey, Adelphi, Milano 1997).

Marcus, George E. e Fischer, Michael M. J.

1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma, 1998).

Marini, Matteo

2013 *The Traditions of Modernity*, «The Journal of Socio-Economics», XLVII, pp. 205-17.

Marramao, Giacomo

1979 *Il politico e le trasformazioni. Critica del capitalismo e ideologie della crisi tra anni Venti e anni Trenta*, De Donato, Bari.

2005a *Il mondo e l'Occidente oggi. Il problema di una sfera pubblica globale*, in Pasquinelli 2005, pp. 23-41.

2005b *Potere e secolarizzazione*, n. ed. ampliata, Bollati Boringhieri, Torino.

2008 *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.

2009 *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, n. ed. ampliata, Bollati Boringhieri, Torino.

2011 *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano.

2012 *The Passage West. Philosophy after the Age of the Nation State*, ed. ingl. aggiornata e ampliata, Verso, London-New York.

2013 *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, n. ed. ampliata, Bollati

- Boringhieri, Torino.
- Mattelart, Armand
2007 *Diversité culturelle et mondialisation*, La Découverte, Paris.
- Merker, Nicolao
2006 *Europa oltre i mari. Il mito della missione di civiltà*, Editori Riuniti, Roma.
- Mimouni, Rachid
1992 *De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, Le Pré aux Clercs, Paris.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de
1721 *Lettres Persanes*, Brunel-Marteau, Amsterdam-Cologne (trad. it. *Lettere persiane*, Rizzoli, Milano 1984).
- Mozzarelli, Cesare (a cura di)
2003 *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Carocci, Roma.
- Mumford, Lewis
1934 *Technics and Civilization*, Harcourt, Brace & Co., New York (trad. it. *Tecnica e cultura*, il Saggiatore, Milano 1968).
- Muraro, Luisa
2013 *Autorità*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Muschg, Adolf
2005 *Was ist europäisch? Reden für einen gastlichen Erdteil*, Beck, München.
- Nacci, Michela
2003 *Dominio, destino, declino. Spengler e la tecnica*, «Filosofia dell'arte», 3, pp. 65-84 (numero monografico su *Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente*).
- Nadel-Klein, Jane
1995 *Occidentalism as a Cottage Industry. Representing the Autochthonous «Other» in British and Irish Rural Studies*, in Carrier 1995c, pp. 109-34.

Nandy, Ashis

1994 *The Illegitimacy of Nationalism. Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, Oxford University Press, Delhi.

Nemo, Philippe

2003 *Qu'est-ce que l'Occident?*, Presses Universitaires de France, Paris (trad. it. *Che cos'è l'Occidente?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009).

Neumann, Iver

1996 *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, Routledge, London-New York.

1999 *Uses of the Other. «The East» in European Identity Formation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Ning, Wang

1997 *Orientalism versus Occidentalism?*, «New Literary History», XXVIII, 1, pp. 57-67.

Okakura, Kakuzo

1903 *The Ideals of the East, with Special Reference to the Art of Japan*, Murray, London (trad. it. *Lo spirito dell'arte giapponese*, Luni-Oriental Press, Firenze-Milano 2006).

Okawa, Shumei

1943 *The Spiritual Basis of Asian Revolution and Unity*, in Lebra 1975, pp. 36-40.

Olender, Maurice

1989 *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, il Mulino, Bologna 1991).

Ouzof, Mona

1982 *L'École, l'Église et la République 1871-1914*, Cane, Paris.

Palat, Ravi

2002 *Is India Part of Asia?*, «Environment and Planning D: Society and Space», XX, 6, pp. 669-91.

- Pasquinelli, Carla (a cura di)
2005 *Occidentalismi*, Carocci, Roma.
- Pertusi, Agostino (a cura di)
1976 *La caduta di Costantinopoli, I: Le testimonianze dei contemporanei, II: L'eco del mondo*, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- Pinto, Vincenzo
2004 «*Sein und Raum*». *L'Oriente esistenzialistico di Martin Buber e di Vladimir Jabotinsky*, «L'Acropoli», V, 2, pp. 203-24.
- Polanyi, Karl
1944 *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Farrar & Rinehart, New York (trad. it. *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974).
- Pomeranz, Kenneth
2000 *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *La grande divergenza. La Cina, l'Europa e la nascita dell'economia mondiale moderna*, il Mulino, Bologna, 2008).
- Popper, Karl R.
1959 *Woran glaubt der Western?*, in Popper 1984, pp. 231-53.
1984 *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreissig Jahren*, Piper, München (trad. it. *Alla ricerca di un mondo migliore*, Armando, Roma 1989, pp. 221-29).
- Preterossi, Geminello
2004 *L'Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari.
- Prodi, Paolo
1992 *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna.
- Quilliet, Bernard
2002 *La Tradition humaniste, VIIIe siècle av. J.-C.-XXe siècle apr. J.-C.*, Fayard, Paris.

Qutb, Muhammad

1986 *Wāqi'unā al-mu'āsir* [La nostra attuale situazione], Mu'assasat al-Madīnah, Jiddah.

1992 *Al-Sahwa al-islāmiyya* [Il risveglio islamico], Dar al-shuruq, Cairo.

Qutb, Sayyid

1990 *Milestones*, American Trust, Indianapolis.

Raciti, Giuseppe

1996 *Critica della notte. Saggio sul «Tramonto dell'Occidente» di Oswald Spengler*, CUECM, Catania.

Rahman, Fazlur

1984 *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago. Raychaudhuri, Tapan

1988 *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, Delhi-New York.

Reale, Giovanni

2003 *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*, Cortina, Milano.

Renan, Ernest

1992 *Qu'est-ce qu'une nation? Et autres essais politiques*, a cura di Joël Roman, Presses Pocket, Paris.

Ricciardolo, Gaetano

2003 *Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci*, Chirico, Napoli.

Rigobello, Armando

1979 *Integralismo*, in Centro di Studi Filosofici di Gallarate 1979, IV: *Gontier-Lesevic*.

Roberts, John

1985 *The Triumph of the West*, BBC, London.

Rostagno, Lucia

1983 *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma.

Roy, Olivier

1992 *L'Échec de l'Islam politique*, Éditions du Seuil, Paris.

Rubercy, Eryck de

2004 *Oublier Spengler*, «Revue des Deux Mondes», ottobre-novembre, pp. 105-18.

Rusconi, Gian Enrico

2012 *Cosa resta dell'Occidente*, Laterza, Roma-Bari.

Sachsenmaier, Dominic e Eisenstadt, Shmuel N. (a cura di)

2002 *Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations*, Brill, Leiden-Boston.

Said, Edward

1978 *Orientalism*, Pantheon Books, New York (trad. it. *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999).

1993 *Culture and Imperialism*, Knopf, New York (trad. it. *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma).

Sakamoto, Rumi

1996 *Japan, Hybridity and the Creation of Colonialist Discourse*, «Theory, Culture & Society», XIII, 3, pp. 113-28.

2001 *Dream of a Modern Subject. Maruyama Masao, Fukuzawa Yukichi, and «Asia» as the Limit of Ideology Critique*, «Japanese Studies», XXI, 2, pp. 137-53.

Scarcia Amoretti, Biancamaria

1998 *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma.

Scarduelli, Pietro (a cura di)

2003 *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma.

Schmitt, Carl

1950 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln (trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum Europaeum»*, Adelphi, Milano 1991).

1959 *Nomos-Nahme-Name*, in Behn 1959, pp. 92-105.

Scruton, Roger

2002 *The West and the Rest. Globalization and the Terrorist Threat*, ISI Books, Wilmington (trad. it. *L'Occidente e gli altri. La globalizzazione e la minaccia terroristica*, Vita & Pensiero, Milano 2004).

Seagal, Daniel A.

2000 «*Western Civ*» and the Staging of History in American Higher Education, «*The American Historical Review*», CV, 3, pp. 770-805.

Semerano, Giovanni

1994 *Le origini della cultura europea, II: Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee, 2: Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, Olschki, Firenze.

2001 *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Bruno Mondadori, Milano.

Sen, Amartya

2004 *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano.

Sen, Nabaneeta

1966 *The «Foreign Reincarnation» of Rabindranath Tagore*, «*The Journal of Asian Studies*», XXV, 2, pp. 275-86.

Shariati, Ali

1980 *Marxism and Other Western Fallacies. An Islamic Critique*, Mizan Press, Berkeley.

1982 *Histoire et destinée*, Sindbad, Paris.

Shayegan, Daryush

1992 *Les Illusions de l'Identité*, Éditions du Félin, Paris.

Siddiqi, Mazheruddin

1956 *The Image of the West in Iqbal*, Bazm-i-Iqbal, Lahore.

Sloterdijk, Peter

1998-2004 *Sphären, I: Blasen. Mikrosphärologie; II: Globen.*

Makrosphärologie; III: Schäume. Plurale Sphärologie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Sfere, I: Bolle. Microsferologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009; II: *Globi. Macrosferologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Meltemi, Roma 2014).

Solov'ëv, Vladimir S.

1874 *Krizis zapadnoj filosofii. Protiv pozitivistov*, Univ. Tip., Moskva (trad. it. *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1986).

Song, Xianlin

2000 *Post-Mao New Poetry and «Occidentalism»*, «East Asia», XVIII, 1, pp. 82-109.

Soroush, Abdolkarim

2000 *Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings*, a cura di Mahmoud Sadri e Ahmad Sadri, Oxford University Press, Oxford-New York.

Spencer, Jonathan

1990 *Writing within. Anthropology, Nationalism and Culture in Sri Lanka*, «Current Anthropology», XXXI, pp. 283-91.

Spengler, Oswald

1918-23 *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, I, Braumüller, Wien-Leipzig; II, Beck, München (trad. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano 2008).

1931 *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, Beck, München (trad. it. *L'uomo e la tecnica. Contributo a una filosofia della vita*, Guanda, Parma 1992).

1933 *Jahre der Entscheidung, I: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, Beck, München (trad. it. *Anni della decisione*, Clinamen, Firenze 2010).

Starobinski, Jean

1989a *Le Mot civilisation*, in Starobinski 1989b, pp. 11-59.

1989b *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei lumi*, Einaudi, Torino 1990).

Stocking, George jr (a cura di)

1978 *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology 1883-1911*, The University of Chicago Press, Chicago 1978.

Strauss, Leo

1964 *The City and Man*, McNally, Chicago (trad. it. *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, a cura di Carlo Altini, Marietti, Genova 2010).

Sun, Ge

2000 *How Does Asia Mean? I-II*, «Inter-Asia Cultural Studies», I, 1, pp. 13-47; 2, pp. 319-41.

Tagore, Rabindranath

1899 *The Sunset of the Century*, in De Bary 1964.

1917 *Nationalism*, Macmillan, London (trad. it. *Nazionalismo*, Carabba, Lanciano 1923).

1921 *Greater India*, Ganesan, Madras.

1922 *Creative Unity*, Macmillan, New York.

Tamaki, Stefan

2001 *Yukichi Fukuzawa 1835-1901. The Spirit of Enterprise in Modern Japan*, Palgrave, London.

Tanaka, Stefan

1993 *Japan's Orient. Rendering Pasts into History*, University of California Press, Berkeley.

Tang, Xiaobing

1996 *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity. The Historical Thinking of Liang Qichao*, Stanford University Press, Stanford.

Tavakoli-Targhi, Mohamad

1990 *Imagining Western Women. Occidentalism and Euro-Eroticism*,

- «Radical America», XXIV, 3, pp. 73-87.
- 2001 *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Palgrave, Basingstoke-New York.
- Teng, Ssu-yu e Fairbank, John
 1954 *China's Response to the West. A Documentary Survey 1839-1923*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Thompson, Laurence G.
 1958 *Introduction*, in Kang Yu-wei 1958, pp. 11-57.
- Thöndl, Michael
 1999 *Oswald Spengler*, in Volpi 1999, II, pp. 1417-20.
 2003 *Quante volte muore l'Occidente? La tesi spengleriana del duplice tramonto*, «Filosofia dell'arte», 3, pp. 13-27 (numero monografico su *Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente*).
- Tong, Qing Sheng
 2000 *Inventing China. The Use of Orientalist Views on the Chinese Language*, «Interventions», II, 1, pp. 6-20.
- Toynbee, Arnold J.
 1934-61 *A Study of History*, Oxford University Press, London, 12 voll. (trad. it. *Le civiltà nella storia*, compendio di David C. Somervell, Einaudi, Torino 1950).
 1948 *Civilization on Trial*, Oxford University Press, New York (trad. it. *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano 2003).
 1953 *The World and the West*, Oxford University Press, New York (trad. it. *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, Palermo 1992).
- Valéry, Paul
 1931 *Regards sur le monde actuel*, Stock, Delamain et Boutelleau, Paris (trad. it. *Sguardi sul mondo attuale*, a cura di Felice Ciro Papparo, Adelphi, Milano 1994).
- Venn, Couze
 2001 *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*, Sage, London.

Vivekananda, Swami

s. d. *Speeches and Writings. A Comprehensive Collection*, Natesan, Madras.
1966 *Indian Thought to Conquer the World*, in De Bary 1964.

Volpi, Franco (a cura di)

1999 *Großes Werklexikon der Philosophie*, Kröner, Stuttgart, 2 voll.

Wahyudi, Yudian

2003 *Arab Responses to Hanafī's «Muqaddimah fī 'ilm al-istighrāb»*, «The Muslim World», XCIII, 2, pp. 233-48.

Wakabayashi, Bob Tadashi

1986 *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan. The New Theses of 1825*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Warnier, Jean-Pierre

1999 *La Mondialisation de la culture*, La Découverte, Paris.

Weber, Max

1920-21 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 3 voll. (trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, 4 voll.)

Wolf, Eric R.

1982 *Europe and the People without History*, University of California Press, Los Angeles (trad. it. *L'Europa e i popoli senza storia*, il Mulino, Bologna, 1990).

Young, Robert

1995 *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture, and Race*, Routledge, London-New York.

Zecchi, Stefano

2008 *Introduzione* alla trad. it. di Spengler 1918-23, pp. IX- XXVIII.

*Si indica sempre l'edizione originale. Se sono riportate traduzioni italiane, nel testo si intendono riferiti a queste i numeri di pagina che seguono l'anno dell'edizione originale.

Indice dei nomi

Adorno, Theodor Wiesengrund
Agamben, Giorgio
Agostino d'Ippona
Aizawa, Seishisai
Aksakov, Sergej Timofeevič
Al-Ali, Nadjé Sadig
Al-'Azm, Sadik Jalal
Al-e Ahmad, Djalāl
Alessandro Magno
Alessio I Comneno
Allam, Khaled Fouad
Allardyce, Gilbert
Amīn, Husayn Ahmad
Antonio, Marco
Appadurai, Arjun
Arcadio
Arendt, Hannah
Aristotele
Arkoun, Mohammed
Arrighi, Giovanni
At-Tahtāwī, Rifa 'ah
Augusto, Caio Giulio Cesare Ottaviano

Bacon, Francis
Balfour, Arthur
Balibar, Étienne
Bataille, Georges
Bauman, Zygmunt
Beck, Ulrich
Benjamin, Walter
Benveniste, Émile
Bernal, Martin
Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri
Bessis, Sophie
Bhabha, Homi
Bharucha, Rustom

Bilgrami, Akeel
Blacker, Carmen
Bobbio, Norberto
Bodin, Jean
Bonnett, Alastair
Bottéro, Jean
Boyle, Robert
Branca, Paolo
Braudel, Fernand
Bronowski, Jacob
Buruma, Ian
Bush, George W.

Cacciari, Massimo
Cacciatore, Fortunato Maria
Callisto III (Alfonso Borgia)
Campanella, Tommaso
Canfora, Luciano
Caracalla, Marco Aurelio Antonino
Cardini, Franco
Cesare, Gaio Giulio
Chakrabarty, Dipesh
Chang, Richard
Chateaubriand, François-Auguste-René de
Chatterjee, Partha
Chen, Xiaomei
Cheyette, Fredric L.
Chih, André
Ching, Leo
Cicerone, Marco Tullio
Cipolla, Carlo Maria
Clarke, John J.
Collins, Anthony
Colombo, Cristoforo
Confucio
Conte, Domenico
Copernico, Niccolò (Mikołaj Kopernik)
Corm, Georges
Coronil, Fernando

Costa, Pietro
Creighton, Millie R.
Crook, David P.

Darwin, Charles
Dassetto, Felice
Demandt, Alexander
Descartes, René
Dickinson, G. Lowes
Dirlik, Arif
Donne, John
Donno, Antonio
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič
Duara, Prasenjit
Dumont, Louis

Ecateo di Mileto
Eisenstadt, Shmuel N.
Engels, Friedrich
Ennio, Quinto
Erasmus da Rotterdam (Geert Geertsz)
Erodoto
Eschilo
Evola, Julius

Fairbank, John
Falcioni, Daniela
Fantoni, Marcello
Farrenkopf, John
Featherstone, Mike
Feola, Vittoria
Ferro, Marc
Fini, Massimo
Finnegan, David
Fleury, Cynthia
Fornari, Emanuela
Foucault, Michel
Francesco d'Assisi
Frobenius, Leo
Fukuyama, Francis

Fukuzawa, Yukichi
Fulcherio di Chartres (Foucher de Chartres)

Galilei, Galileo
Gandhi, Mohandas Karamchand
Gauchet, Marcel
Gellner, Ernest
Gesù Cristo
Ghalioun, Burhan
Giannini, Massimo Severo
Giddens, Anthony
Gilroy, Paul
Giovanni XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli)
Giustiniano I
Gobbi, Romolo
Goethe, Johann Wolfgang von
GoGwilt, Christopher
Gökalp, Ziya
Goody, Jack
Gouges, Olympe de (Marie-Olympe Gouze)
Gracchi, famiglia
Gray, John
Guangxu
Guha, Ranajit

Habermas, Jürgen
Hakuseki, Arai
Hanafī, Hasan
Hanchard, Michael
Hao, Chang
Harootunian, Harry
Hay, Stephen
Hebbel, Friedrich
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Hentsch, Thierry
Hessayon, Ariel
Hirth, Friedrich
Hitler, Adolf

Hobbes, Thomas
Hölderlin, Friedrich
Horkheimer, Max
Hsü, Immanuel C. Y.
Huntington, Samuel
Hutchinson, Rachael

Iida, Yumiko
Iñárritu, Alejandro Gonzáles

Jacob, Margaret
Jaspers, Karl
Jefferson, Thomas
Jünger, Ernst

Kagan, Robert
Kaji, Ikuko
Kang, Youwei
Kant, Immanuel
Katz, Jacob
Kaviraj, Sudipta
Kelsen, Hans
Kemal Atatürk, Mustafa
Kidd, Benjamin
Kirk, Russell
Kluckhohn, Clyde
Koktanek, Anton Mirko
Korhonen, Pekka
Koselleck, Reinhart
Koyré, Alexandre
Kröber, Alfred L.
Kung-Chuan, Hsiao

La Mettrie, Julien Offroy de
Landes, David S.
Laroui, Abdallah
Lash, Scott
Latouche, Serge
Le Goff, Jacques
Lenin, Nikolaj (Vladimir Il'ič Ul'janov)

Levi, Sergio
Lévi-Strauss, Claude
Lewis, Bernard
Liang, Qichao
Livio, Tito
Lo, Jung-Pang
Locke, John

Machiavelli, Niccolò
Macpherson, Crawford B.
Malia, Martin
Mamdani, Mahmood
Mandelbaum, Michael
Mann, Thomas
Maometto
Margalit, Avishai
Mario, Gaio
Marramao, Giacomo
Marx, Karl
Mattelart, Armand
Mauro, Ezio
Mazlish, Bruce
Mead, George Herbert
Meier, Christian
Mimouni, Rachid
Monroe, James
Moore, Thomas
Mosse, George
Mumford, Lewis
Muraro, Luisa
Musil, Robert

Nacci, Michela
Nadel-Klein, Jane
Neumann, Iver Brynild
Newton, Isaac
Nietzsche, Friedrich
Ning, Wang
Novalis (Friedrich von Hardenberg)

Okakura, Kakuzo
Okawa, Shumei
Olender, Maurice
Onorio, Flavio
Otto, Rudolf
Ouzof, Mona

Pahlavī, Muhammad Reza
Palat, Ravi
Panikkar, Raimon
Pertusi, Agostino
Pietro il Grande
Pinto, Vincenzo
Pio II (Enea Silvio Piccolomini)
Platone
Plinio Secondo, Gaio (Plinio il Vecchio)
Polanyi, Karl
Polibio
Pompeo Magno, Gneo
Prodi, Paolo

Qing, dinastia
Quilliet, Bernard
Qutb, Muhammad

Raciti, Giuseppe
Rahman, Fazlur
Rawls, John
Read, Conyers
Reagan, Ronald
Reale, Giovanni
Renan, Ernest
Rhodes, Cecil
Richter, Gerhard
Rigobello, Armando
Roberts, John
Robertson, Roland
Roosevelt, Franklin Delano
Rostagno, Lucia
Rousseau, Jean-Jacques

Roy, Ram Mohan

Sachsenmaier, Dominic

Said, Edward

Sakamoto, Rumi

Sallustio Crispo, Gaio

Sarkis, Khalil Ramez

Scarcia Amoretti, Biancamaria

Schmitt, Carl

Scipioni, famiglia

Scruton, Roger

Semerano, Giovanni

Sen, Amartya Kumar

Sen, Dinesh Chandra

Sen, Keshab Chandra

Sen, Nabaneeta

Seneca, Lucio Anneo

Shariati, Ali

Shayegan, Daryush

Siddiqi, Mazheruddin

Silla, Lucio Cornelio

Sloterdijk, Peter

Socrate

Song, Xianlin

Soroush, Abdolkarim

Spencer, Jonathan

Spengler, Oswald

Spinoza, Baruch

Spivak, Gayatri Chakravorty

Spranger, Eduard

Stalin (Iosif Visarionovič Džugašvili)

Strauss, Leo

Sun, Ge

Svetonio Tranquillo, Gaio

Tacito, Publio Cornelio

Tagore, Debendranath

Tagore, Rabindranath

Takenouchi, Yasunori

Tamaki, Stefan
Tanaka, Stefan
Tang, Xiaobing
Tavakoli-Targhi, Mohamad
Teng, Ssu-yu
Teodosio I il Grande
Thompson, Laurence G.
Thöndl, Michael
Tocqueville, Charles-Alexis-Henri Clerel de
Todorov, Tzvetan
Toland, John
Tolomeo, Claudio
Tolstoj, Lev Nikolaevič
Toynbee, Arnold J.
Tucidide

Valéry, Paul
Venn, Couze
Virgilio Marone, Publio
Vivekananda, Swami

Wagner, Richard
Wahyudi, Yudian
Warnier, Jean-Pierre
Weber, Max

Indice

Introduzione. Alcuni percorsi (Daniela Falcioni)

>L'Occidente degli occidentali

L'Occidente agli occhi degli altri

Genealogie dell'Occidente

Storicizzare (e disincantare) il concetto di Occidente, Franco Cardini

Tertium datur? Europa e Occidente nell'era globale, Giacomo Marramao

Auctoritas e potestas: lo spazio sacro del Politico

L'invenzione dell'Oriente

La differenza occidentale e il fantasma della libertà

Doppio movimento

Oikonomía e politeía: il mondo di Robinson e la nascita dell'economia politica

Spazio globale: uniformazione e diaspora

La controversia sulle radici nella costruzione immaginaria dell'identità europea e occidentale, Georges Corm

L'Occidente: una nozione al tempo stesso paradossale, complessa e mitica

Un fatto storico banale, dimenticato all'interno del mondo greco-romano, all'origine della nozione di Occidente

Il ruolo-chiave di Hegel e Weber nella costruzione delle radici «occidentali»

Dalle radici «greco-romane» dell'Occidente alle radici «ebraico-cristiane»

Quanto sono profonde le radici cristiane nella nozione di Occidente?

L'accesa controversia sulle radici religiose o profane dell'Occidente

L'esportazione della disputa sulle radici al resto del mondo

Considerazioni conclusive: liberarsi della coppia perversa Oriente/Occidente

Occidentalismo e modernità plurali, Alastair Bonnett

Introduzione

Occidentalismo e modernità plurali

Gli usi dell'Occidente

Fukuzawa Yukichi: l'occidentalismo e la modernità nazionalistica

Addio Asia

La modernità e l'indipendenza nazionale

Rabindranath Tagore: il «vero modernismo» e l'Occidente senz'anima

La «morta monotonia»: il nazionalismo e l'Occidente urbano

[Assenza di creatività e di libertà: l'Occidente](#)

[Spiritualità asiatica: trascendere l'Occidente](#)

[Tagore e la modernizzazione riflessiva](#)

[Conclusioni](#)

[Islam/Occidente: percezioni e distorsioni, Paolo Branca](#)

[Premessa](#)

[Una modernità «islamizzata»?](#)

[Oswald Spengler: ancora una voce di dissenso?, Daniela Falcioni](#)

[«Un principio unico che bisognava scoprire»: l'idea di destino](#)

[La civiltà faustiana, ovvero la civiltà occidentale](#)

[Ancora una voce di dissenso?](#)

[Bibliografia](#)

[Note](#)

[Introduzione. Alcuni percorsi](#)

[Storicizzare \(e disincantare\) il concetto di Occidente](#)

[Auctoritas e potestas: lo spazio sacro del Politico](#)

[La controversia sulle radici nella costruzione immaginaria dell'identità europea e occidentale](#)

[Occidentalismo e modernità plurali](#)

[Islam/Occidente: percezioni e distorsioni](#)

[Oswald Spengler: ancora una voce di dissenso?](#)

[Indice dei nomi](#)

www.ilibraio.it



Il sito di chi ama leggere

Ti è piaciuto questo libro?

Vuoi scoprire nuovi autori?

Vieni a trovarci su **ILLibraio.it**, dove potrai:

- scoprire le **novità editoriali** e sfogliare le prime pagine **in anteprima**
- seguire i **generi letterari** che preferisci
- accedere a **contenuti gratuiti**: racconti, articoli, interviste e approfondimenti
- **leggere** la trama dei libri, **conoscere** i dietro le quinte dei casi editoriali, **guardare** i booktrailer
- iscriverti alla nostra **newsletter settimanale**
- unirti a **migliaia di appassionati** lettori sui nostri account [facebook](#), [twitter](#), [google+](#)

« La vita di un libro non finisce con l'ultima pagina »

IL LIBRAIO

Indice

Presentazione	3
Frontespizio	5
Pagina di Copyright	6
Introduzione. Alcuni percorsi, Daniela Falcioni	8
L'Occidente degli occidentali	10
L'Occidente agli occhi degli altri	18
Genealogie dell'Occidente	35
Storicizzare (e disincantare) il concetto di Occidente, Franco Cardini	36
Tertium datur? Europa e Occidente nell'era globale, Giacomo Marramao	57
«Auctoritas» e «potestas»: lo spazio sacro del Politico	58
L'invenzione dell'Oriente	66
La differenza occidentale e il fantasma della libertà	72
Doppio movimento	78
«Oikonomía» e «politeía»: il mondo di Robinson e la nascita dell'economia politica	82
Spazio globale: uniformazione e diaspora	87
La controversia sulle radici nella costruzione immaginaria dell'identità europea e occidentale, Georges Corm	94
L'Occidente: una nozione al tempo stesso paradossale, complessa e mitica	94
Un fatto storico banale, dimenticato all'interno del mondo greco- romano, all'origine della nozione di Occidente	96
Il ruolo-chiave di Hegel e Weber nella costruzione delle radici «occidentali»	98
Dalle radici «greco-romane» dell'Occidente alle radici «ebraico- cristiane»	100
Quanto sono profonde le radici cristiane nella nozione di Occidente?	103
L'accesa controversia sulle radici religiose o profane dell'Occidente	105
L'esportazione della disputa sulle radici al resto del mondo	107
Considerazioni conclusive: liberarsi della coppia perversa	

Oriente/Occidente	110
Occidentalismo e modernità plurali, Alastair Bonnett	112
Introduzione	112
Occidentalismo e modernità plurali	116
Gli usi dell'Occidente	124
Fukuzawa Yukichi: l'occidentalismo e la modernità nazionalistica	126
Addio Asia	130
La modernità e l'indipendenza nazionale	133
Rabindranath Tagore: il «vero modernismo» e l'Occidente senz'anima	135
La «morta monotonia»: il nazionalismo e l'Occidente urbano	137
Assenza di creatività e di libertà: l'Occidente	139
Spiritualità asiatica: trascendere l'Occidente	142
Tagore e la modernizzazione riflessiva	148
Conclusioni	150
Islam/Occidente: percezioni e distorsioni, Paolo Branca	153
Premessa	153
Una modernità «islamizzata»?	161
Oswald Spengler: ancora una voce di dissenso?, Daniela Falcioni	168
«Un principio unico che bisognava scoprire»: l'idea di destino	169
La civiltà faustiana, ovvero la civiltà occidentale	174
Ancora una voce di dissenso?	176
Bibliografia	195
Note	180
Introduzione. Alcuni percorsi	180
Storicizzare (e disincantare) il concetto di Occidente	184
«Tertium datur?» Europa e Occidente nell'era globale	186
La controversia sulle radici nella costruzione immaginaria dell'identità europea e occidentale	187
Occidentalismo e modernità plurali	188
Islam/Occidente: percezioni e distorsioni	189
Oswald Spengler: ancora una voce di dissenso?	191
Indice dei nomi	224

Seguici su ilLibraio

235