



# Giornale di Filosofia

1/2021  
Mediterranean Enlightenment



JOUVENCE

### **Direttori**

Giorgio Fazio (Università di Roma “La Sapienza”)  
Federico Lijoi (Università di Roma “La Sapienza”)

### **Comitato scientifico**

Linda Gil (Université Paul-Valéry Montpellier), Halima Ouanada (Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis), Stefania Achella (Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara), Khadija Ben Hassine (École Normale Supérieure de Tunis), Domenico Bilotti (Università di Catanzaro), Francesca Brencio (Università di Sevilla- Spagna), Giorgio Cesarale (Università Ca’ Foscari di Venezia), Piero Dominici (Università di Perugia), Alessandro Ferrara (Università di Roma “Tor Vergata”), Roberto Finelli (Università di Roma Tre), Francesco Fronterotta (Università di Roma “La Sapienza”), Gaetano Lettieri (Università di Roma “La Sapienza”), Giovanni Giannoli (Università di Roma “Tor Vergata”), Alessio Lo Giudice (Università di Messina), Gianfranco Macrì (Università di Salerno), Giovanni Magrì (Università di Catania), Bruno Montanari (Università di Milano “Cattolica”), Marcello Mustè (Università di Roma “La Sapienza”), Massimo Palma (Università di Napoli Unisob), Laura Pennacchi (Fondazione Basso), Stefano Petrucciani (Università di Roma “La Sapienza”), Paolo Quintili (Università di Roma “Tor Vergata”), Debora Tonelli (Fondazione Bruno Kessler), Cecilia Rofena (Università Ca’ Foscari di Venezia), Paola Rodano (Università di Roma “La Sapienza”), Mario Reale (Università di Roma “La Sapienza”), Ricardo Coltro Antunes (Universidade Estadual de Campinas), José Guadalupe Gandarilla Salgado (Universidad Autónoma Metropolitana – UAM), Anderson Deo (Universidade Estadual Paulista – UNESP), Haydee García Bravo, (Universidad Nacional Autónoma México) (Mexico), Dionysis Drosos (University of Ioannina), Jean-François Kervégan (Université Pantheon Sorbonne), Michel Puech (Sorbonne Université), Francesca Gargallo Celentani (Universidad Autónoma de la Ciudad de México), (Fania Oz-Salzberger (Università di Haifa), Jean-Claude Monod (École Normale Supérieure de Paris)

### **Caporedattrice**

Laura Paulizzi (Ecole Normale Supérieure de Paris – Università di Roma “Tor Vergata”)

### **Redazione Roma**

Antonio Cecere (Università di Roma “Tor Vergata”), Antonio Coratti (Università di Roma “Tor Vergata”), Roberta Cordaro (Università di Roma “Tor Vergata”), Leonardo Geri (Università di Roma “Tor vergata”), Beatrice Monti (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna), Angela Renzi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Stucchi (Università di Roma “Tor Vergata”), Daniele Nuccilli (Università di Roma “Tor Vergata”)

### **Redazione Parigi**

Eleonora Alfano (Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne), Giada Pistilli (Sorbonne Université)

### **Redazione San Paolo**

Anderson Deo (Universidade Estadual Paulista – UNESP)

2021 Editoriale Jouvence (Milano)

Isbn: 9788878018464  
ISSN 1827-5834

www.jouvence.it  
info@jouvence.it  
Tel: +39 02 24411414

© Mim Edizioni srl  
via Monfalcone 17/19  
20099 Sesto San Giovanni (Mi)

# Indice

## Monografico

- 7 Antonio Cecere - Dionysis Drosos - Halima Ouanada, *Introduction*
- 17 Angeliki Ziaka, *Islam, Europe and Democracy. Seeking answers in an ongoing discussion.*
- 25 Fotini Vaki, *National State, Postnational Constellations and democracy: Kant after Habermas?.*
- 49 Maria Kavala, Dionysis Drosos, *Sympathy and Prejudice. Decivilization and the Limits of Smithian Moral Sentiments: Jews and Gentiles in Axis-occupied Greece.*
- 67 Halima Ouanada, *Citoyenneté et droits des femmes en Tunisie.*
- 83 Mansour M'henni, *Raisons et déraisons de la Méditerranéité.*
- 91 Khadija Ben Hassine, *Rencontrer l'autre.*
- 109 Domenico Bilotti, *Passato e futuro di un diritto comune del Mediterraneo: il paradigma repubblicano.*
- 123 Antonio Coratti, *Storia e ideologia del Mediterraneo nel '900. Henri Pirenne e Alexandre Kojève.*
- 133 Alessio Lo Giudice, *L'eredità mediterranea nel concetto di sovranità. Un ibrido giuridico e filosofico.*
- 153 Giovanni Magrì, *Lo "strappo" del soggetto e la fabbrica delle leggi. Un nodo delle teologie giuridiche mediterranee.*

## Recensioni

- 187 Eleonora Alfano  
M. Reale, *Tre saggi su Rousseau. Proprietà, volontà generale, politica*, Castelvechchi, Roma 2019. (ISBN: 9788832828023)
- 191 Prisca Amoroso  
F. Fellmann, *Fenomenologia ed Espressionismo*, tr. it. di D. Nuccilli, InSchibboleth, Roma 2020. (ISBN-10: 885529038X  
ISBN-13: 978-8855290388)

**Monografico**



*Antonio Cecere, Dionysis Drosos, Halima Ouanada*  
**Mediterranean Enlightenment**  
**Introduction**

The essays of this issue are the result of a collective work carried out by scholars from the Mediterranean area, whose constructive dialogue has contributed to the realization of an *authentic Mediterranean critical thinking*<sup>1</sup>.

Our project has started from the studies made by different research groups<sup>2</sup> and aims at setting up a critic lexicon to be used as the basis for a confrontation among all those people who are willing to create a place for sharing. As the Tunisian philosopher Fathi Triki defines it, a place

<sup>1</sup> Cfr. A. Cecere, *Il pensiero critico mediterraneo*, in A. Cecere, L. Paulizzi (a cura di), *Utopia e Critica nel Mediterraneo*, Mimesis Jouvence, Milano 2021.

<sup>2</sup> Antonio Cecere (Università di Roma “Tor Vergata”) is vice-president of the research group *Filosofia in Movimento*. Since 2017, this group has been focusing on Mediterranean studies. This led to the publication of two collective essays: *Lumi sul Mediterraneo* (Jouvence 2019, edited by A. Cecere and A. Coratti) and *Utopia e critica nel Mediterraneo* (Jouvence 2021, edited by A. Cecere and L. Paulizzi). Moreover, in 2018, twenty scholars from Magreb and Italy held a conference at La Sapienza University in Rome aimed at creating new approaches to dialogue and research, establishing a collaboration based on an international agreement between the *Université de Tunis El-Manar* and the Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”. This collaboration created a further agreement between the PhD schools of these two universities, made possible thanks to Paolo Quintili. Founded in El-Manar, the *Association Tunisienne des Etudes sur les Lumières* is a group of research in philosophy, literature and art headed by Professor Halima Ouanada and investigating on the Mediterranean with an interdisciplinary perspective. Dionysis Drosos (Aristotle University of Thessaloniki) is head of the *Mediterranean Society of Enlightenment Studies* (MSES), initiated in 2011 under the nomination Society for the Study of Scottish Enlightenment (MSSSE) by an interdisciplinary group of scholars coming mainly from countries of the Mediterranean basin, such as Spain, Italy, Greece, Turkey, and Israel. The members of MSES, scholars in law, philosophy, economics, and history, are bound together by their common interest in European Enlightenment and its relevance and influence to the Mediterranean societies. Our collaboration with OCSM – a research project headed by Ambassador Cosimo Risi and part of the Department of Political Sciences and Communications of the University of Salerno headed by Gianfranco Macrì – was decisive to enlarge the group of scholars in law and intercultural sociological sciences.

where to “live together within dignity”. Triki opened the first conference in Rome in 2018, *Lumières on the Mediterranean*, together with Mario Reale, Stefano Petrucciani, Bruno Montanari and Paolo Quintili.

This dialogue is the meeting point for all those scholars who built up a sharing space of ideas and cultures, moving from their own cultural position. Conceiving the Mediterranean Basin as something more than a merely geographically-delimited area – in its nature of an easing passage for humans and goods – our research investigates the Mediterranean as a critical space: a dimension of *common sense*.

The first philosopher who rethought the role of *space* as a social and political dimension of relations – rather than a physical place – was Henri Lefebvre in 1974. His reflection, however, was part of a greater tradition, from Clistene<sup>3</sup> to Marx, which considered the human space exclusively as an inhabited place: a walled place codified by a common language and a common law. The inhabited space was, to him, the place of sensemaking as well as the place in which men constructed buildings and symbols through their work and culture, creating a privileged and mutually nourished dimension of thought and *polis*. Lefebvre had the intuition of defining space as an instrument of encounter, meaning something never to be *empty* but rather to be used as the basis of a *shared being*: a place where man can produce and learn the languages and symbols of his own experience as a social being.

In accordance with Lefebvre, we interpret that space not as an objective and neutral element, but rather as the result of the human activity throughout time. Every civilization had – and still has – its own spatial conformation, as both a product and a source for inspiration. Even the natural territory has constantly undergone huge transformations made by the human activity, in terms of symbols and morphology.

For these reasons, however, we conceive space not only as a social product – as the result of balances within and between society and power – but also as a social *producer*, as in the case of the Mediterranean Basin area that, due to its physical conformation, has often been the stage for the huge *opera* of human civilization. The geographical space had been a long lasted fertile ground for those who experienced it throughout the millennia until today. Space, as Lefebvre puts it, is the founding element of our experience

<sup>3</sup> On the representation of space and time from the late-6<sup>th</sup>-century Greece until the death of Plato, see also P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clistene l'ateniese*, edited by A. Coratti, Castelvechi, Roma 2020.

of the real, thereby having a huge impact on what we consider ordinary, on our values, on the very way through which we conceive normality and desirability. The Mediterranean space, intended as a *space-movement*<sup>4</sup>, generates an easily shareable experience of languages, knowledge and constant exchanges that have also generated civilizations. There has never been such thing as one single original conscience explaining the foundation of these civilizations. Therefore, the experience of *living together* is examined as an autochthonous concept, which is common to every Mediterranean population, and the *creative exchange*<sup>5</sup> as the historical evidence of the whole Mediterranean culture. It is in the moment in which we pronounce the word “together” that we are able to emancipate ourselves from the interpretation of the Mediterranean area as the place of a necessarily conflictual relationship among peoples and cultures.

On one hand, nations, religious hierarchies, and closed linguistical and cultural groups seem to preserve their differences and keep on with their conflicts. On the other hand, a form of hybridization and sharing is present along with our intellectual and social interactions, leading to an “escape from a minority condition” of the Mediterranean man, who is guilty of having relegated himself to an inferior status, disregarding his own history of civilization.

This story of hybridization gave birth to a gradually and collectively shaped anti-tradition of Mediterranean culture, that we define as *Mediterranean critical thinking*. Our choice to confront ourselves with the other, *on* and *within* the topics treated, aims at replacing the act of *speaking* of the other with the act of *conversing* with the other.

This shift allows us to highlight the existence of plenty of historical currents in the whole Mediterranean culture, which – according to Jack Goody’s study<sup>6</sup> – can be defined as *small*, heretic or simply prevailing

<sup>4</sup> The famous conceptualization of *space-movement* by Fernand Braudel is further clarified as the common origin of the ability of critical thinking by the Mediterranean man in A. Cecere, *Il Pensiero Critico Mediterraneo*, *op.cit.*

<sup>5</sup> The concept of *creative exchange* comes from the Mediterranean poet Mohammed Ben-nis (Fez, 1948). In F. Corrao, M. Donzelli, *Il Mediterraneo e la parola*, Donzelli editore, Roma 2009, pp. 12-13), he states that “la storia e la cultura mediterranea non solo prevede lo scambio ma gli assegna un ruolo di *creazione*. È in questo scambio creativo che colgo ciò che perpetua l’essenza del Mediterraneo in quanto dimora comune [...] la storia dello scambio creativo è sempre una storia in movimento, in cui le visioni si perdono per ritrovarsi nell’alcova [...] della solidarietà”.

<sup>6</sup> J. Goody, *La grande e la Piccola tradizione nel Mediterraneo* in *Antropologia del Mediterraneo*, a cura di A. Miranda, Guerini e Associati, Milano 2007. In his study, Goody highlights the contribute of the so-called “small traditions” to the shaping of Mediterra-

traditions, that were always present in such Mediterranean common conscience. These intellectual experiences are related to all Mediterranean cultures, such as the exegesis of the Holy Scriptures that, from Avicenna to Averroè, until European modernity, gave birth to the idea itself of *critical thinking*, being it an anti-dogmatic attitude.

Throughout history, the Mediterranean rationality is evident in the birth of technology, the birth of writing, algebra and geometry, in the sharing of astronomical discoveries and medical breakthroughs. The critical Mediterranean is, in this sense, a breeding ground for both civilizations and their progress. It is a place for literature and poetry, from Homer to Romans, including Arabic and Pre-Islamic Magrebi literature<sup>7</sup>, which are a key source for human geography, making the Reason separated from the dogmas of the *clash of civilizations*.

A non-Western thinking – encompassing authors such as Sadik J. Al-Azm, Ali Abderraziq, Mahmoud Taha, Fazlur Rahman, Muhammad Ahmad Khlafallah, Mohmmmed Arkoun, Sadek Annayhum, Abdalkarim Soroush, Muhammad Shahrur, Abdou Filiali-Ansary, Nawal Al-Sadawi and many others – is what creates a debate on law, politics, religious themes, and aims at showing emancipation from the dogmas of a closed society, impervious to any cliché of modernity – as both Western culture and Northern Mediterranean culture saw it. On the contrary, the Western thinking views itself as the sole carrier of universal concepts, seeing the other as a static and immobile object of contemplation, useful for a consolatory auto-critic<sup>8</sup>, and conceiving the Mediterranean as a place of resistance to the capitalist savagery.

Escaping these already beaten paths, where prejudices and fashionable ideas put good intentions at risk, we chose to create a group for

nean peoples' identity, pointing out how minor or heretical traditions helped to shape a Mediterranean current of thought throughout history.

<sup>7</sup> Pre-Islamic poetry has been studied and seen as laying the Mediterranean cultural roots by M. Bennis and the Egyptian scholar Taha Hussein (1889-1973). Hussein's philological work confronted the Pre-Islamic oral tradition with the Mediterranean and Greek tradition, finding out common points within the traditional popular narratives.

<sup>8</sup> We agree with Francescomaria Tedesco (Tedesco F., *Mediterraneismo*, Meltemi, Milano 2017.) in his arguing that Western thinking seeks to “solve its own inadequacies” (our translation) and has a static and traditionalist idea of the Mediterranean as a paradigm to counter the injustices produced by modernity in the contemporary world. In accordance with Tedesco, we agree on the fact that “Agli occidentali piace sentirsi rassicurati da un’alterità ‘controllata’ (nel senso di ‘guidata’, che non sfugge di mano, che non produce effetti eccessivi o indesiderati, come un incendio i cui margini vengano battuti continuamente per evitare che si espanda oltre il consentito)” (F. Tedesco, *op cit.*, p. 10).

discussion with good-willing Mediterranean scholars. Therefore, a free dialogue on re-discovering Enlightenment, not intended as a “Western State” or as an Arabic modernism, but rather as a “constant fight always to be carried out”<sup>9</sup> – to put it with Colas Duflo – was built.

During these last years, we have set up study groups, conferences, publications, all aimed at discovering the complexity of Mediterranean world in a radical way and at building up a new critical lexicon, as an actual reasoned vocabulary encompassing all those concepts that many scholars will be able to put together.

This issue includes the research on many themes shared by scholars from Athens, Cartago and Rome.

In her paper “National State, Postnational Constellations and democracy: Kant after Habermas?”, Fotini Vaki looks into the recent texts of J. Habermas, which serve as a critical “commentary” on globalization. Avoiding both its uncritical doxology as well as its “autistic” demonology, Habermas’s attitude towards globalization and, more specifically, towards the democratic content of today’s “post-national constellations” – to use his own term – is characterized by a certain moderation and a restrained optimism. Habermas’s source of hope regarding the physiognomy of the current “post-Enlightenment” era is paradoxically supplied by the Enlightenment tradition itself: particularly, by Kant’s famous essay “Perpetual Peace”.

The paper will demonstrate that the relevance and re-appropriation of Kant’s political thinking lies in determining a critical potential against globalization and in assessing today’s political practices. The concept of the Cosmopolitan Law, especially developed in Kant’s essay *The Metaphysics of Morals*, contains an anti-paternalistic or, even more so, an anti-imperialist dimension argued both by Kant’s theory of property as well as by a somewhat peculiar conception of the social contract.

Maria Kavala and Dionysis Drosos’s essay “Sympathy and Prejudice. Decivilization and the Limits of Smithian Moral Sentiments: Jews and Gentiles in Axis-occupied Greece” questions the limits of the Smithian conception of sympathy as a civilizing process, in an historical context severely challenging human capabilities for empathy. The occupation of Greece by the Axis Powers is key. It was as if the conditions of hun-

<sup>9</sup> Our translation.

ger, oppression, terror, fear of imminent death made the individualistic acts of survival prevail, causing the spontaneously-functioning “circuit of empathy” to collapse. As a result, a vicious-circle of de-civilization, dehumanization, and disintegration of society was established. In such circumstances, what Adam Smith names as “soft, gentle, and amiable” virtues, based on the recognition of the “other”, would be totally mortified, without the movement of Resistance. In other words, the “circuit of empathy” could not stay alive, unless strongly supported by what Adam Smith calls the “great, the respectable, the awful virtues”, the virtues of self-denial and self-sacrifice. Thanks to the mortally dangerous exercise of such virtues, a minimum of communal bonds was safeguarded, survival, and a regrettably small part of the persecuted Greek-Jews were saved.

In her essay, “Islam, Europe and Democracy. Seeking answers in an ongoing discussion”, Angeliki Ziaka observes and raises questions to overcome the apparent assumptions on Islam, Europe and Democracy, being this a discourse on two different worlds that the author proposes to the general audience. The first is a secular and democratic one, the second is a religious and authoritative one. Through different historical and politico-religious examples from the Medieval period up to the present time, Ziaka unfolds the complexity, the diversity, and the dependence of these two “worlds”. By going through several references, Ziaka tries to show that a careful and penetrating look at the historical course of these “entities” is needed. This demonstrates the various communication nets that have existed for centuries beyond current border understandings. She criticizes several approaches to the issue, so that old assumptions and divisions that do not reflect the reality of things, but rather reserve segregation policies and replace them by an unprejudiced and pragmatic approach. Ziaka, driven by her scientific field and her work, considers that education (in particular a religious one) would be an excellent tool of a mutual understanding.

Otherness, “Mediterranean-ness” and citizenship are the three concepts revised by three Tunisian intellectuals under a new critical perspective. These three concepts, despite their apparent difference, are strictly bound by their being in relation with the other. They imply, demand and question the fact that the other exists as having a human, cultural, and gender meaning. Through these concepts, the authors propose a new relationship with the other, and so with life itself. Moreover, as Michel Foucault writes, “Formare concetti è un modo di vivere e non di uccidere la vita; è un modo di vivere in relativa mobilità e non un tentativo di immobilizzare la vita.” Questioning long-term static concepts allows us to imagine a possible renewal, to break down the walls and suggest

alternative perspectives for discussion and agreement. This dialogue will never be real until prejudices, paradoxes and myths will be overcome and a sincere opening will be made with neither an assimilation nor a reductionist approach to diversities. In his essay, Khadija Ben Hassine examines the relation with the other from a philosophical point of view. Starting with a disadvantageous relation to the other because of the lacking of the possibility to communicate, the author invites the philosopher to reflect deeply on the real issues onto which the philosopher must suggest tools of analysis, question old categories and elaborate new categories of thoughts that push towards comprehension, openness and to the establishment of a real discussion among cultures. Investigating the philosophy of the two exponents of Neo-Kantianism and of Phenomenology Ernest Cassirer and Maurice Merleau-Ponty, the author suggests to re-think the present time. The writer, professor and researcher of French Language and Literature Mansour M'henni elaborates original concepts by re-thinking the East-West relationships from the concept of *becoming* – being it the core point of Mediterraneanness. This is a concept that still struggles to emerge as pivotal in this topic. Accordingly, reflecting on his long-lasting work, M'henni seeks to distinguish the idea of “Mediterraneanness” as a synonym of the Mediterranean are from that of “Mediterraneanness” as a universal concept bearing the hope for a new Humanism.

The professor and researcher in French Language and Literature Halima Ouanada examines the concept of citizenship, intended primarily as being in relation to the “immediate other”, the woman, and to her rights, based on the Tunisian historical context. Starting from the Myth of Foundation – a women myth *par excellence* – Ouanada questions the political use of history and the process of invisibilization women went through, especially when they have been actors for change. This process should be re-examined and questioned in order to detect any flaws and eliminate ambiguity. This is because, in such a conflictual and violent context that we witness today, before thinking to any possible dialogue with the other, who is far from us, it is more urgent to make a journey within oneself, to free ourselves from the myths and prejudices that keep us away from *living together*, respecting each one's own citizenship.

The essays written by the four Italian scholars are driven by an historical-critical as well as judicial sensitivity. Accordingly, they analyze the political role of the nation-states, as well as the political and geopolitical transformations from the 20<sup>th</sup> century up to today. Coratti's essay is a critique on the colonial culture in the post-war French debate, as it questions the language of a still immature thinking in order to illustrate the theoretical perspectives for a critical Mediterraneanness, which is the

focus of our research group. Bilotti opens up a vast study on the juridical and political tradition of the republic as the most common form of government in the Mediterranean area. These premises are pivotal to interpret the *republican paradigm* as that common ground onto which a critical lexicon must be built, for the purposes of a safe cohabitation of the Mediterranean peoples.

Lo Giudice's essay argues that the normative idea of Sovereignty as an absolute, independent, and exclusive center of power emerges from the Mediterranean world and originates in a complex case of philosophical hybridity. It is the outcome of the alternation between the conception of the Sovereign as *representing* the supreme power (the indirect theory) and the conception of the Sovereign as *directly containing* that power (the direct theory). The former conception is usually associated with the history of Western political culture and the passage from Greek to Roman ideas of public authority. The latter conception is typically associated with the understanding of supreme political power found in Eastern culture, as exemplified in Persian kingship and the Byzantine theocracy. Lo Giudice aims to show how the modern concept of sovereignty has emerged from a mixture of these two conceptions. In fact, the early philosophical structure of sovereignty in both its monarchical and its democratic versions can be summed up in the notion of secularized transcendence.

Just starting from this notion of secularized transcendence, in his essay Magri asks himself whether the genesis of Sovereignty from the Mediterranean legacy gives us the hope of sharing today the values of democracy, political freedom and secularism. His answer is dubious: in fact, he emphasizes that a *certain* idea of "subject" and a *certain* idea of political autonomy were born together, in a philosophical, theological and legal tradition that is proper to Christianity; since Islamic traditions do not have the conceptual tools to elaborate *those* ideas, they cannot but arrive at democratic praxis in different, endogenous ways. After all, that democracy that today the West recognizes as its own is the democracy required by the free capitalist market: and it no longer needs either the subject or a secularized transcendence.

## Bibliography

- Cecere A., Coratti A., (a cura di), *Lumi sul Mediterraneo*, Mimesis Jouvence, Milano 2019.
- Cecere A., Paulizzi L. (a cura di), *Utopia e Critica nel Mediterraneo*, Mimesis Jouvence, Milano 2021.

- Corrao F., Donzelli M., *Il Mediterraneo e la parola*, Donzelli editore, Roma 2009.
- Goody J., *La grande e la Piccola tradizione nel Mediterraneo* in *Antropologia del Mediterraneo*, a cura di A. Miranda, Guerini e Associati, Milano 2007.
- Lévêque P., Vidal-Naquet P., *Clistene l'ateniese*, edited by A. Coratti, Castelvecchi, Roma 2020.
- Tedesco F., *Mediterraneismo*, Meltemi, Milano 2017.



*Angeliki Ziaka\**

## **Islam, Europe and Democracy.**

### **Seeking answers in an ongoing discussion.**

When approaching the discourse on *Islam, Europe and Democracy*, and laying aside apparent understandings and admissions, we are faced with certain observations and questions. This brief contribution aims at setting them.

A first approach of “Islam, Europe, and Democracy” bears with it a certain consensus. That is, that Islam, as a religious system, with more or less apparent theocratic elements – depending on the countries it dominates and where it is applied, as well as due to its “essentialist” religious and political trajectory in time and sociopolitical process – does not carry with it European values and the imperatives of the West, such as Democracy and, consequently, the spirit of Enlightenment. Such values are considered shaped by the European spirit – due to both Christianity and secularism – and produced by the struggles of the French Revolution against religious authority and the tyranny of monarchy<sup>1</sup>. A variety of historical, spiritual, philosophical and political journeys have yielded a unique heritage for the individual, society and humanity as well, thereby safeguarding human rights and protecting the individual from the terms and imperatives of a religiously and politically pre-modern communal

\* Associate professor on the Study of Religion, Aristotle University of Thessaloniki.

<sup>1</sup> The Enlightened movement contributed to the significant scientific progress in terms of rationality and objectivity. That era launched a more introvert approach to perceiving “others”, orientalist at first, but greatly influential until the present day. According to Berger “Enlightenment demanded rationality and impartiality, and European explorers took to feverishly collecting all sorts of information and material from the new and exotic worlds in a manner that was to be objective and factual. The example was set by the ‘army’ of scholars that Napoleon had taken with him to Egypt in 1796 CE: they took measurements of pharaonic temples and Islamic mosques, made detailed drawings of the dress people wore as well as flora and fauna, and studied the wildlife and the customs of the people. The results were published in the voluminous *Description de l’Égypte*, a collection of exceptionally thorough and accurate studies published during the years 1809 to 1822. The study is still a delight to peruse, and is astonishingly relevant to the modern reader”: M. Berger, *A Brief History of Islam in Europe*, Leiden University Press, Leiden 2014, p. 182.

life. Democracy guarantees that a state functions with elected representatives and that all citizens are equal before the law, irrespective of their sex, color, religious beliefs and political opinions. Different languages, religions, and cultures are equal, therefore to be respected within the framework of a statutory secular law. Indeed, the European Parliament purportedly supports democratic values and human rights even beyond its geographical boundaries; however, without effectively preventing either violence or profitable firearms trafficking<sup>2</sup>.

This point gives birth to a multiplicity of questions. Such questions concern not only the national and religious histories of the European states and their different financial status, but also their political past or present, both in respect to former juntas, for instance in Greece, Spain and Portugal<sup>3</sup>, and the existence of imperial, colonial and post-colonial policies<sup>4</sup>, the birth and violence of Nazism, the modern revival of fascism, and the existence of post-communist state entities, as is the case of the deeply divided Balkans or, newly renamed, South-East Europe. All these are but a mere enumeration of the multiplicity but also of the differences inherent to Europe and the various implementations of democracy.

On the contrary, if one browses the contemporary predominantly-Muslim states, he/she will observe oligarchic regimes, censorship and rigid religious structures even regarding the implementation of law –the Islamic law, along with financial inequality and racial difference, uneven capitalist penetration, as well as a wide diversity in the Middle and Near East countries. Furthermore, one will notice the divergences and differences between the large Muslim populations of Asia and those of Islam's original birthplace in Arabia, as well as the Muslim communities in our neighboring Balkans. Scratching off the label of a "single" Islam or the Sunni and Shi'ite polarity, will allow many particular, religious, historical, national, racial, cultural, financial, lingual, and narrative realities to emerge.

The same is true of the Muslims of Europe, who, irrespective of their various origins and historical presence in several European countries,

<sup>2</sup> "In December 2020, the Council adopted a decision and a regulation establishing a global human rights sanctions regime. For the first time, the EU will be able to target individuals, entities and bodies responsible for, involved in or associated with serious human rights violations and abuses worldwide, no matter where they occurred. The framework for targeted restrictive measures applies to acts such as genocide, crimes against humanity and other serious human rights violations or abuses": retrieved from <https://www.consilium.europa.eu/en/policies/human-rights/> (access February 5, 2021).

<sup>3</sup> For a more thorough analysis of Juntas in Europe, see N. Rodríguez-Salcedo, T. Watson, *The development of public relations in dictatorships – Southern and Eastern European perspectives from 1945 to 1990*, in "Public Relations Review", XLIII, n. 2, 2017, pp. 375-381.

<sup>4</sup> G. Joffé, *Boundary delimitation. The role of history*, in G. Joffé, R. Schofield (eds.), *Geographic Realities in the Middle East and North Africa: State, Oil and Agriculture*, Routledge, Surrey 2020, pp. 81-100.

have, in their own way, also contributed to shaping the European cultural heritage, as early as during Averroes<sup>5</sup> era and the appearance of Muslims in medieval Sicily<sup>6</sup>, but also through colonialism, when for centuries, in a paradoxical as well as dominant way, the peoples of Arabia, Africa, the lands of India and other areas of the world, involuntarily partook in the European culture alongside the varied presence of Europeans on their lands, and became mediators, yet were also subjected to various networks and exchanges, slave trade included<sup>7</sup>.

This is a second key point to consider. It concerns the question of whether Europe is to be viewed through – a strictly or not – religious lens, that is as exclusively Christian and/or secular, and, respectively, Muslim states as being purely Islamic and, what’s more, as bearers of an “authentic” and “universal” Islam. A brisk trot through the Hellenistic “universe”, the Roman Empire, but also through medieval Western Europe and the Byzantine East, reveals the existence of a multiplicity of religions and syncretisms, in addition to Jewish, later Christian, as well as Muslim populations in Europe. Similarly, the Balkans – under Ottoman dominance for many centuries – are inhabited by Muslim populations with diverse ori-

<sup>5</sup> “Arab Muslim philosophers like Ibn Rushd and Ibn Sina have become part of the European canon of philosophy, known under their Latinized names of, respectively, Averroes and Avicenna. Averroes, who applied the philosophical thinking of Aristotle to theological questions, was a major source of inspiration to Thomas Aquinas who referred to him merely as ‘the Philosopher’. Being an admirer of Averroes was also the reason for being expelled from more religiously orthodox European universities – not because Averroes was a Muslim, which was not generally known, but because his Aristotelian ideas were considered too radical at the time”: M. Berger, *op. cit.*, p. 105.

<sup>6</sup> Early medieval Sicily was a site of interaction between Latin and Greek Christians, Muslims, and Jews. From the middle of the 9<sup>th</sup> to the 11<sup>th</sup> century, Sicily became connected with the Muslim world, mainly that of North Africa, and began an enduring relation with *Dār al-Islām* (The Abode of Islam). Important political but also intercultural, commercial, and scholarly exchanges have been produced, with latter documentation provided mostly through North African sources. Concerning these exchanges, networks and documentation, it is crucial to highlight the role of Jewish merchants “living and working in the Muslim world and using Arabic as their daily spoken language, played vital roles in connecting Sicily with both Ifrīquiya and Egypt due in large part to the fact that these communities lived and did the majority of their business in Fustāt, Egypt, where the Cairo Geniza documents were preserved”: S. Davis-Secord, *Where Three Worlds Meet: Sicily in the Early Medieval Mediterranean*, Cornell University Press, Ithaca 2017, pp. 114-115. On the interaction between Normans on the one hand and Byzantines and Muslims on the other, based on Latin resources and founded on their common treatment as ‘alien’ to the Western Christian Culture, see E. Tounta, *The Norman Conquerors between Epos and Chanson de Geste: The Perception of Identities in Cultural Flows*, in S. Burkhardt, T. Foerster (eds.), *Norman Tradition and Transcultural Heritage: Exchange of Cultures in the ‘Norman’ Peripheries of Medieval Europe*, Routledge, Surrey 2013, pp. 125-148.

<sup>7</sup> B. K. Freamon, *Slavery and Society in East Africa, Oman, and the Persian Gulf*, in N. Lenski, C. Cameron. (eds.), *What Is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 337-359.

gins and practices that interlard Islamic “orthodoxy” with particular, local characteristics<sup>8</sup>. In addition, the Middle East was and still is, albeit less so, inhabited by a variety of Christian, and only few Jewish populations, since most Jews from Arabia and Iran have moved to the contemporary state of Israel<sup>9</sup>. What’s more, many mainly Hindu, but also Buddhist immigrant populations reside in the Gulf countries nowadays, and live alongside the natives, establishing their own businesses, schools and houses of worship, thereby creating an emerging, new social reality<sup>10</sup>. Thus, a second reading of history allows us to peel off both the European and Islamic world’s uniformity, and observe that the Old Continent is interrelated with the Middle and Near East as well as North Africa in various ways; and vice versa<sup>11</sup>.

We have come to realize that the Unified Europe project, albeit partly successful, has not abolished the financial and social inequalities between its member states. Citizens are left without social security while the welfare state’s achievements are gradually being sacrificed for neoliberalism’s sake; at the same time, many, mainly South and East European countries, Greece included, experience a constant tension between particular sets of positions and their contradictions. Likewise, there is no one single, generally accepted historical and political narrative for Europe. At any rate there could not, since that would mean abolishing the local national and religious histories and particularities. Europe has not managed to ward off post-colonial policies, violence and wars, both in its southeast underbelly, but also beyond its geographical boundaries, mainly in the Middle East and North Africa<sup>12</sup>. However, it has been able to streamline its citizens’ movement, as well as create an open work market and al-

<sup>8</sup> A. Elbasani, J. Tošić, *Localized Islam(s): interpreting agents, competing narratives, and experiences of faith*, in “Nationalities Papers”, XLV, 4, 2017, pp. 499-510; S. Evstatiev, *Millettic Secularism in the Balkans: Christianity, Islam, and Identity in Bulgaria*, in “Nationalities Papers”, XLVII, 1, 2019, pp. 87-103; K. Ghodsee, *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*, Princeton University Press, Princeton, 2010; K. Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece. From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, V, Brill, Leiden 2012, pp. 535-543; A. Ziaka, *Greece. Debate and Challenges*, in M. S. Berger (ed.) *Applying Shari’a in the West. Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Leiden University Press, Leiden 2013, pp. 125-139.

<sup>9</sup> M. Kamrava, *Leading the Faithful: Religious Authority in the Contemporary Middle East*, in “Sociology of Islam”, VI, 2, 2018, pp. 97-115.

<sup>10</sup> J. Calabrese, *India-Gulf Migration: A testing time*, in Middle East Institute website (April 14, 2020). Retrieved from <https://www.mei.edu/publications/india-gulf-migration-testing-time> (accessed February 5, 2021).

<sup>11</sup> J. Lassner, *Jews, Christians, and the Abode of Islam: Modern Scholarship, Medieval Realities*, University of Chicago Press, Chicago 2014 [2012].

<sup>12</sup> A contemporary discussion on the complexity of the European Union and the globalized world in relation to the basic concepts of democracy can be found in D. Innerarity, *Democracy in Europe. A Political Philosophy of the EU*, Palgrave Macmillan, Cham 2018.

low unhampered mobility through open borders; such facilitations are currently challenged by financial austerity measures, security imperatives and an ever-growing bureaucracy. Nowadays, such benefits are further challenged due to the phenomenon of terrorism, especially Islamist terrorism, recruiting young European Muslim fighters – born and raised in European states – into its networks<sup>13</sup>.

In many respects, Europe's Islam reflects its states' different colonial histories, but also Europe's contemporary, post-colonial accountability for the destruction of many cradles of civilization, such as in Mesopotamia, Iraq, Syria and others. Europe's Muslims, completely different from each other but for their religious origin and its particular connotations, are kept on the margins of European history and are either to conform and get acculturated or become excluded. However, despite such a disproportionate critical approach they are faced with, Europe's Muslims enjoy many liberties, mainly freedom of religion and expression, in a way still unfathomable in many predominantly-Muslim countries. We also notice that, while seeking both an identity as well as economic security, many of Europe's Muslims develop new kinds of relations with powerful Muslim states and networks, and express personal perceptions of religiousness, open or closed ones, which are neither surveilled nor patronized by a "state-led religiousness". At the same time, however, they are expected – as are all other European citizens – to respect criticism towards religion<sup>14</sup>. European policies, partly incomplete, have not managed to come up with effective ways of equal social and economic integration for Europe's Muslims. Most European states are puzzled by the issues of religion and education, which have often been left at the mercy of religious communities; likewise, identity issues have only been approached theoretically.

In Europe there is a significant and ongoing discussion on the issue of teaching religion in public schools. Satisfactory answers, helping students gain broader knowledge of religious matters and respect religious otherness irrespective of their own religious identity, are probably yet to be found. Such an education should be flexible both concerning the students' personal religious identity as well as the European ideals of freedom of expression and respect towards religious, cultural and ethnic otherness. Recently, significant steps have been taken to upgrade Islamic education in the public schools of the European Union member states. Such a development, however positive, remains inscribed within a "safe" bipolar

<sup>13</sup> S. Brzuskiewicz, *Radicalisation in Europe after the Fall of Islamic State: Trends and Risks*, in "European View", XVII, 2, 2018, pp. 145-154; G. Joffé (ed.), *Islamist Radicalization in Europe and the Middle East*, I.B. Tauris, London and New York 2012.

<sup>14</sup> M. Berger, *op. cit.*, pp. 191-238.

division of students<sup>15</sup>, on the one hand due to respect towards different religious communities, on the other due to a lack of shared approaches and instruction regarding religious matters in public schools, but also in public space in general. I believe that nowadays it is crucial for European states to offer a dynamic religious education within the framework of democracy and respect towards each student's identity. Such an education means that the instructors are continuously retrained, and consists of courses that are non-static, but get constantly retooled, enhanced and readjusted according to the various, and rapidly changing needs of the society and the individuals as well. The material used for those courses will not be a "closed" book, but "open" files, in the hands of every educator to use "properly" according to the class' and students' educational needs. That is, a course and not a doctrine that runs counter to both the principles of education and children's rights, but instead fosters respect towards every student's personality. Such an education would appreciate each religious tradition's wealth, it would promote the longstanding presence of religions both in the world and in each state separately, it would limit itself neither to narrow interpretations of the past nor to one-dimensional religious particularities of the present, but would use them as a starting point for a dialogue with the rest of the world, history, culture and the society. That kind of education would further encourage contemporary student-teacher interaction and would cultivate a spirit of kindness, love and critical curiosity about humanity and its values<sup>16</sup>. Although in recent years there have been some changes in Islamic religious education textbooks, these issues are still the desideratum par excellence, even in predominantly-Muslim states<sup>17</sup>. The issue of religious otherness "situates tolerance within an Islamic worldview as encompassing the qualities of generosity, softheartedness, and compassion"<sup>18</sup>.

Ever since the events of September 11<sup>th</sup> 2001, the issue of Islamist terrorism has been besieging not only American politics, but European too, which has also witnessed criminal attacks on its ground. It was then that, alongside the surveillance measures, a rigorous political and journalistic

<sup>15</sup> F. Panjwani, *No Muslim is just a Muslim: implications for education*, in "Oxford Review of Education", XLIII, 5, 2017, pp. 596-611.

<sup>16</sup> On these issues see A. Ziaka (ed.), *Intercultural Religious Education and Islamic Studies. Challenges and Perspectives in Greece, Europe, USA*, (Bilingual edition Greek/English) Maistros, Athens 2016; L. Franken, B. Gent (eds.), *Islamic Religious Education in Europe: A Comparative Study*, Routledge, Surrey (Forthcoming) 2021; M. Koukounaras Liagkis, A. Ziaka, *Religious Education in Greece – Orthodox Christianity, Islam and Secularism*, in "European Journal of Social Science", V, 1, 2015, pp. 44-53.

<sup>17</sup> S. F. Krishna-Hensel (ed.), *Religion, Education and Governance in the Middle East: Between Tradition and Modernity*, Routledge, Surrey 2012.

<sup>18</sup> M. Alhashmi, N. Bakali, R. Baroud, *Tolerance in UAE Islamic Education Textbooks*, in "Religions", XI, 8, 2020, pp. 377-390, p. 377.

preoccupation with Islam and Islamic studies started to grow in several centers and university foundations<sup>19</sup>. Criticism of Islamic studies fluctuates between two extreme and conterminous perceptions; the first one, emanating from a human rights position as it claims, supports that preoccupation with Islam is a domain belonging exclusively to its subjects, that is Muslims, and is therefore resistant to scientific examination and analysis conducted by non-Muslim scholars. The second type of criticism assumes that it can serve well both science and security by showcasing the “authentic” Islam, the true religion beyond polemics and debates<sup>20</sup>. Both positions presuppose that religions are “essentialist” and “authentic” regarding their teachings, but also static in relation to time and society. Of course there is an alternative way to go about this issue, and its many paths and tracks involve becoming reacquainted with the longstanding relations between Europe and its agents, and the Eastern world, as well as with their bilateral critical – political and religious – opposition. Perhaps it is only then, when Europe rises to the height of its values and Muslim citizens start participating in shaping their countries’ history as well as taking responsibility for their societies’ trajectories – as is already the case in many European countries, albeit not commonly but rather exceptionally – that new kinds of answers might emerge, beyond divisions, monolithic understandings and competitions, and beyond the fear of otherness. To be sure, this remains a desideratum par excellence for predominantly Muslim states as well.

## Bibliography

- Alhashmi M., Bakali N., Baroud R., *Tolerance in UAE Islamic Education Textbooks*, in “Religions”, XI, 8, 2020, pp. 377-390.
- Berger M., *A Brief History of Islam in Europe*, Leiden University Press, Leiden 2014.
- Burkhardt S., Foerster T. (eds), *Norman Tradition and Transcultural Heritage: Exchange of Cultures in the ‘Norman’ Peripheries of Medieval Europe*, Routledge, Surrey 2013.
- Brzuskiewicz S., *Radicalisation in Europe after the Fall of Islamic State: Trends and Risks*, in “European View”, XVII, 2, 2018, pp. 145-154.
- Calabrese J., *India-Gulf Migration: A testing time*, in Middle East Institute website (April 14, 2020). Retrieved from <https://www.mei.edu/publications/india-gulf-migration-testing-time>.

<sup>19</sup> S. Schwartz, *The Terrorist War against Islam: Clarifying Academic Confusions*, in “Academic Questions”, XXIV, 2011, pp. 59-73.

<sup>20</sup> For an intriguing discussion of the topic, see A. W. Hughes, *The Study of Islam Before and After September 11: A Provocation*, in “Method & Theory in the Study of Religion”, XXIV, 4/5, 2012, pp. 314-336; Id., *Islam and the Tyranny of Authenticity. An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*, Bristol, Sheffield 2015, pp. 1-4.

- Davis-Secord S., *Where Three Worlds Meet: Sicily in the Early Medieval Mediterranean*, Cornell University Press, Ithaca 2017.
- Elbasani A., Tošić J., *Localized Islam(s): interpreting agents, competing narratives, and experiences of faith*, in “Nationalities Papers”, XLV, 4, 2017, pp. 499-510.
- Evstatiev S., *Milletic Secularism in the Balkans: Christianity, Islam, and Identity in Bulgaria*, in “Nationalities Papers”, XLVII, 1, 2019, pp. 87-103.
- Franken L., Gent B. (eds.), *Islamic Religious Education in Europe: A Comparative Study*, Routledge, Surrey 2021 [Forthcoming].
- Ghodsee K., *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*, Princeton University Press, Princeton 2010.
- Hughes W., *The Study of Islam Before and After September 11: A Provocation*, in “Method & Theory in the Study of Religion”, XXIV, 4/5, 2012, pp. 314-336.
- Id., *Islam and the Tyranny of Authenticity. An Inquiry into Disciplinary Apologetics and Self-Deception*, Bristol, Sheffield 2015, pp. 1-4.
- Innerarity D., *Democracy in Europe. A Political Philosophy of the EU*, Palgrave Macmillan, Cham 2018.
- Joffé G., Schofield R. (eds.), *Geographic Realities in the Middle East and North Africa: State, Oil and Agriculture*, Routledge, Surrey 2020.
- Kamrava M., *Leading the Faithful: Religious Authority in the Contemporary Middle East*, in “Sociology of Islam”, VI, 2, 2018, pp. 97-115.
- Koukounaras M., Liagkis, Ziaka A., *Religious Education in Greece – Orthodox Christianity, Islam and Secularism*, in “European Journal of Social Science”, V, 1, 2015, pp. 44-53.
- Krishna-Hensel S.F. (ed.), *Religion, Education and Governance in the Middle East: Between Tradition and Modernity*, Routledge, Surrey, 2012.
- Lassner J., *Jews, Christians, and the Abode of Islam: Modern Scholarship, Medieval Realities*, University of Chicago Press, Chicago 2014 [2012].
- Lenski N., Cameron C. (eds.), *What Is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Panjwani F., *No Muslim is just a Muslim: implications for education*, in “Oxford Review of Education”, XLIII, 5, 2017, pp. 596-611.
- Rodríguez-Salcedo N., Watson T., *The development of public relations in dictatorships – Southern and Eastern European perspectives from 1945 to 1990*, in “Public Relations Review”, XLIII, n. 2, 2017, pp. 375-381.
- Schwartz S., *The Terrorist War against Islam: Clarifying Academic Confusions*, in “Academic Questions”, XXIV, 2011, pp. 59-73.
- Tsitselikis K., *Old and New Islam in Greece. From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, V, Brill, Leiden 2012.
- Ziaka A., *Greece. Debate and Challenges*, in M. S. Berger (ed.) *Applying Shari'a in the West. Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Leiden University Press, Leiden 2013.
- Id., (ed.), *Intercultural Religious Education and Islamic Studies. Challenges and Perspectives in Greece, Europe, USA*, (Bilingual edition Greek/English) Maitros, Athens 2016.

*Fotini Vaki\**

## **National State, Postnational Constellations and democracy: Kant after Habermas?**

The present paper looks into the recent texts of J. Habermas<sup>1</sup>, which serve as a critical “commentary” of the present conjuncture of the so-called globalization. Avoiding both its uncritical doxology as well as its “autistic” demonology, Habermas’s attitude vis-à-vis globalization and more specifically, vis-à-vis the democratic content of today’s “postnational constellations” – to use his own term – is characterized by moderation and restrained optimism. The Habermasian source of hope regarding the physiognomy of the present “post-Enlightenment” era is paradoxically supplied by the Enlightenment tradition itself, and particularly, by Kant’s famous text, “Perpetual peace”<sup>2</sup>.

For Habermas, the present networks of the global markets could be the conditions of the possibility of a cosmopolitan law and therefore, of a perpetual peace, as Kant envisaged it, provided a transnational constitution strengthening our democratic institutions as well as a legal Charter of Human Rights are instituted.

Yet, the following questions arises: could today’s globalization be identified with the cosmopolitan law anticipated by Kant? Moreover, are both the so-called “postnational constellations” and the present Declarations of Human Rights sufficient and necessary conditions of bringing about the “perpetual peace”?

\* Senior Lecturer of the History of Philosophy. Department of History. Ionian University. Corfu

<sup>1</sup> I mainly refer to the following recently published texts: J. Habermas, *Die Postnationale Konstellation: Politische Essays*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998 (J. Habermas, *Postnational Constellation: Political Essays*, in M. Pensky (ed. by), Polity Press, Cambridge 2001), and J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996 (J. Habermas, *The Inclusion of the Other*, in C. Cronin, P. De Greiff (ed. by), Cambridge University Press, Cambridge MA 1998).

<sup>2</sup> I. Kant, *Perpetual Peace: A philosophical Sketch*, in H. Reins (ed. by), *Kant’s Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 93-131.

The present paper will maintain the opposite: at present, not only did the universal discourse of human rights fail to be the catalyst of the democratization of our “cosmopolis”, but on the contrary, it often seemed to be a reasonable and lawful pretext for the “humanitarian interventions” – oxymoron it might sound – with intent to export democracy by means of bombing.

Hence, Habermas’s appropriation of the Kantian cosmopolitan Law fails to be an “enlightened” reminder in a post-Enlightenment but rather unenlightened era. It runs the risk, by contrast, to legitimate unwillingly the present conjuncture.

The paper will attempt to demonstrate that if there is anything in which the relevance and re-appropriation of Kant’s political thinking consists, that might be its critical edge against globalization and its status as an axiological yardstick assessing today’s political practices. The concept of the Cosmopolitan Law, especially developed in Kant’s text *The Metaphysics of Morals*<sup>3</sup>, contains an anti-paternalistic or – even more so – anti-imperialist dimension sustained both by Kant’s theory of property as well as by a somewhat peculiar conception of the social contract.

In what follows, I will take the following steps:

First, I will expose Habermas’s argument, mainly developed in his *Postnational Constellation*, about the possibility and the ways of safeguarding and preserving the democratic potential of the nation-state after its decline and fall within the “postnational constellations”. The proposal he puts forward points to the necessity of a European Constitution as well as a Human Rights Chart as the only viable means of preserving the democratic achievements of the modern national state. Furthermore, for Habermas this is the only way of re-reading, re-translating and realizing Kant’s cosmopolitan law as guaranteeing perpetual peace today.

Second, I will attempt to disclose a different dimension of the Kantian political thought, articulated in his *Metaphysics of Morals*, which by developing a different account of the concept of property, contract and *jus ad bellum*, points to an “anti-empire” argument sustained by his account of the idea of Humanity. Paradoxically, Kant becomes more “modern” than Habermas insofar as he no longer remains trapped in the narrow frame of a republican national state as the sole guarantee of cosmopolitanism.

<sup>3</sup> Id., *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

## 1. Democracy and the modern nation-state.

In post-war Germany every talk about nation was far from obvious. The concept of nation most often fell victim to an informal censorship, governed by fresh memories of horror: fascism, genocide, Holocaust. And that is because the nation had been identified with the *Volksgeist*, i.e., the Spirit of the People whose *raison d'être* had been considered the historical continuity founded upon the common descent and language.

Nevertheless, Habermas dares to approach the issue of nation from a diametrically opposite standpoint. For Habermas, the nation, like the Roman God Janus, has two faces or interpretations, the relation of which, although seemingly contradictory, is in fact, dialectical, that is, each interpretation contains within itself its opposite. Each derives its identity via its negative. Thus, the concept of nation refers not only to the imaginary, quasi-organic whole of the like-minded people who share the same descent and language but also to the legal construct of the so-called nation of citizens. It is not only “the usual suspect” behind the most atrocious crimes against humanity but also the motivating force of the insurrections and revolutions of all those who had been oppressed by various Empires. As Hardt and Negri pointedly observe in their book, *Empire*: “It appears that whereas the concept of nation promotes stasis and restoration in the hands of the dominant, it is a weapon for change and revolution in the hands of the subordinated”<sup>4</sup>.

Yet, according to Habermas’s interpretation, the former interpretation completes rather than contradicts the latter. Thus, nation is a modern Janus to the extent that its cultural perception as the “spirit of the people” becomes a sort of solder, that is, the functionalist presupposition of solidarity between strangers whose only *locus communis* is their co-belonging to a state. Nation as the imaginary community of all those of the same descent and “destiny” becomes therefore the first modern mechanism of social integration and cohesion for the members of the national republican state, which guarantees their rights as men and citizens.

Habermas claims that the idea of a constitutional and self-governed republic as the political correlate of the legal and to a major extent philosophical ideal of the autonomy as self-legislation, has been realized historically within the context of the modern nation-state and has been the flesh and blood of the American and the French Revolution<sup>5</sup>. Admittedly, “not all nation-states were, or are, democratic; that is, constituted according to the principles of an association of self-governing free and

<sup>4</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001, p. 106.

<sup>5</sup> J. Habermas, *The Postnational Constellation and the future of Democracy*, in M. Pensky (ed. by), *The Postnational Constellation*, cit., pp. 60-61.

equal citizens. But wherever democracies on the Western model have appeared, they have done so in the form of the nation-state”<sup>6</sup>.

How and why is this the case?

In his *Postnational Constellation*, Habermas attempts a detailed exposition and analysis of the necessary presuppositions of democratic governing and control. These are the following:

First, the so-called administrative state in the form of positive law which consists, on the one hand, in the state’s power to levy taxes while on the other, in the legitimate use of force<sup>7</sup>.

Second, the state’s territory. That means that the membership in a state should also be viewed in terms of territoriality. In Habermas’s words: “Within the borders of the territorial state the population of a state is defined as the potential subjects of self-legislation, as democratically united citizens, while society is defined as the potential object of their control”<sup>8</sup>. Moreover, the state’s territory distinguishes between foreign and domestic policy, foreign and international relations<sup>9</sup>.

Third, the nation. The democratic government, according to Habermas, can only be realized when the state population transforms itself into the nation-state, the nation of the citizens, i.e., the “people” who decides over his/her future. The political awareness and mobilization of the above subjects is, therefore, supported by a new form of collective identity, which is called “nation”. The symbolic construction of “the people”, the imaginary reality of “the nation” as founded upon the common origin, language and history is what brings about the solidarity between strangers and the sole means of transforming a so far abstract and legal property, that of the state membership, into a solid cultural identity. In Habermas’s own words: “While remaining strangers to one another, members of the same ‘nation’ feel responsible enough for one another that they are prepared to make ‘sacrifices’ – as in military service or the burden of redistributive taxation”<sup>10</sup>.

Fourth and final, the realization of free and equal legal subjects can only be completed via the democratic constitutional state. The latter is not only created but also legitimated by the people via procedures of a democratic will formation, the guiding principle of which is the following: the author of the law is at the same time the addressee of the law<sup>11</sup>.

However, the question that inevitably arises at this point concerns the

<sup>6</sup> Ivi, p. 62.

<sup>7</sup> Ivi, p. 63.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, p. 64.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 64-65.

<sup>11</sup> Ivi, p. 65.

extent to which the discourse of the nation-state as the sole political and cultural guardian of democracy and its attendant institutions, such as, the rights of Man and Citizen, the public sphere and the 20<sup>th</sup> century post-war welfare state, is simply an anachronism. And if the modern nation-state is the sole terrain upon which democracy realizes itself, what can compensate for the loss of the latter provided the gradual decline of the former? Would it suffice a nostalgic appeal to or a resuscitation of the national state? Would it suffice a sort of entrenchment in the reified shell of an era irrevocably gone? Or could it be claimed that there are other possibilities of safeguarding the democratic achievements of modernity in a different shape and form? It is precisely to these questions that Habermas's late corpus attempts to respond. Before elucidating his strategy, in the next section I will give a brief account of Habermas's diagnosis of the spirit of own time.

## 2. Globalization and the end of the national state: A democratic deficit?

Habermas makes use of the term “globalization” for delineating a process rather than a fixed and static state of affairs, a sort of final stop of history's itinerary<sup>12</sup>. If the hallmarks of the 19<sup>th</sup> century – amidst modernity – are the rail, the locomotive and the telegraph, the emblem of the present conjuncture is the net. If the above 19<sup>th</sup> century achievements, which, to be sure, become the most eloquent metaphor of the ideology of progress or its illusion, accelerated tremendously the trading of commodities by changing radically the sense of time and space, today's immaterial and smooth networks need no longer to confront time and space simply because they eliminated it. They gave it pray to the virtual reality. And if the most representative image of the 19<sup>th</sup> century metropolis which inspired the most prominent authors of that age – from Victor Hugo to Baudelaire and Proust – is that of the crowd as the sum total of monads rather than a collectivity, as an automaton which streams into the streets empty from thoughts with the sole concern not to impede the traffic<sup>13</sup>, our own *Zeitgeist* is rather represented by the immaterial reality of the electronic junctions as the sites of trading inanimate and animate commodities.

For Habermas, the present state infringes upon the four above pillars

<sup>12</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>13</sup> For an excellent interpretation of the “crowd” as the hallmark of the radical change of experience brought about by modernity, see Walter Benjamin's texts, in particular, his *On some Motifs in Baudelaire*, in H. Arendt (ed. by), *Illuminations*, Schocken Books, New York 1968, pp. 165-176.

of democracy, which have been indissolubly interwoven with the modern national state.

Insofar as the public administration is concerned: the free movement of capital, goods, services and humans reduces dramatically the state's capacity to levy taxes upon which its survival depends. According to Habermas, the neoliberal inspired slogan "less state" has to do more with the dire necessity and to a major extent uncontrollable capital mobility which has long since broken into the national borders than the usual reproaches against an inflexible bureaucracy<sup>14</sup>. The most dramatic consequence of that was the gradual elimination of the welfare state, which, for Habermas, was one of the most significant achievements of the postwar national states mixed economies<sup>15</sup>.

With respect to the state's territory, Habermas makes the following remark: although the above remains formally intact, the interrelations and interdependences brought about by globalization virtually undermine the possibility of mapping out a national policy while they gradually tend to be replaced by international organisms, such as the World Bank, the World Trade Organism, the International Monetary Funding, ecc.

Regarding nation: if the nation is both a symbolic construct and the factual substrate, i.e., the *raison d'être* of the solidarity of the citizens of the democratic constitutional state, the question arising concerns the possibility of securing and preserving the solidarity in question in the present multi-cultural societies. The enormous immigration explosion set off by the free movement not only of inanimate but also of animate commodities such as the living labor power altered the anthropogeography of the globe to such an extent that the common descent and language as the very foundations of nation and national consciousness are no longer at issue. Anticipating the Habermasian response which will be developed in the next section, one could justifiably ask whether or not the national consciousness governed by the common origin, language and doxa becomes the sole means of solidarity among citizens who are otherwise strangers among each other.

Last, the operation of the global financial markets, the transnational neoliberalism of the market, marked by labor flexibility and capital mobility hits hard the quintessence of the democratic, constitutional state which is that of the direct participation of the citizens to the government and legislation. Globalization becomes the gravedigger of politics in the sense of the active involvement of legally free and

<sup>14</sup> J. Habermas, *The Postnational Constellation and the future of Democracy*, cit., p. 69.

<sup>15</sup> Ivi, p. 48.

equal citizens in the public affairs. For that decline of politics in the above sense is not only responsible the structural transformation of the public sphere of citizens into the semantically degenerated virtual reality of the media<sup>16</sup> but first and foremost the “freedom” of the world market which functions as a natural law or a big Other outside and beyond the wills of the individual agents. The anthropological corollary of that global market is a Hobbesian inspired agent who acts on the basis of his own self-interest within the limits of a legally permissible state. Thus, the concept of the Kantian person both as a moral agent acting on the basis of the universal interest as well as a citizen obeying laws he himself has instituted via a process of democratic will-formation is forever gone<sup>17</sup>.

### 3. Postnational Constellations and the legacy of Modernity

Habermas seems however to keep his optimism and exhorts to sobriety. Globalization should neither be uncritically applauded nor anathematized. Paraphrasing the well-known Stalinist doctrine, Habermas writes: “Keynesianism in one’s own country just won’t work any more”<sup>18</sup>. A viable solution is neither the unconditional acceptance of the world market nor the resuscitation of the national state<sup>19</sup>.

Habermas’s optimism however, derives from two sources: first, the priority he gives to the rules of politics against the “iron laws” of the economy. The second source of his optimism lies in his unshakeable faith in the “unfinished project of Enlightenment” which we ought to complete.

According to the first: for Habermas, the demonology of globalization is mainly governed by the ideological hoax that the latter is inevitable and irreversible. From that perspective globalization is viewed as a kind of post-modern “fate” which, by enjoining the renunciation of the conception of politics as the capacity of man to shape his social relations, it signals the definite abandonment of normative principles and values governing social and political life. In Habermas’s own words:

<sup>16</sup> J. Habermas, *Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years’ Hindsight*, in J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (ed. by), *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, MIT Press, Cambridge 1997, p. 124.

<sup>17</sup> Id., *The Postnational Constellation and the future of Democracy*, cit., p. 93.

<sup>18</sup> Ivi, p. 51.

<sup>19</sup> Ivi, p. 81.

“The successful use of political power has to be measured by criteria other than economic ones: money can’t simply replace power”<sup>20</sup>.

Globalization is not merely an inevitable economic process subjugating liberal democracy.

The second source of his optimism, i.e., his faith in the completion of the “unfinished project of Enlightenment”, sounds rather odd if one bears in mind the definite end of the Enlightenment ideals brought about by globalization and about which Habermas himself seems to be fully aware. How then, is it possible to interpret a post-Enlightenment era by means of Enlightenment arguments? Habermas’s main concern has been the following: Given that the national state as the synonym of democracy has been eroded today by the global financial networks, the only way to secure the democratic institutions putting thereby the uncontrolled move of the global market under control is by arraying the democratic content of modernity’s nation-state in a different form, that of a postnational constellation.

In his article, entitled “Why Europe needs a Constitution”, published in *New Left Review*, Habermas stresses the clumsiness of the attempt to compare the present conjuncture with that of the 18<sup>th</sup> century in France and America which gave birth to the first Constitutions. For Habermas, the issue is no longer to invent anew but on the contrary, to preserve the great democratic achievements of the European national state beyond its own limits. As he himself writes: “These achievements include not only formal guarantees of civil rights, but levels of social welfare, education and leisure that are the precondition of both an effective private autonomy and of democratic citizenship”<sup>21</sup>.

It is precisely at this point, that Habermas opens a double front: on the one hand, he opposes himself to the neoliberal inspired conception of European Union. According to that, European Union should rely exclusively on a unified European market, and “a common monetary poly overseen by an independent central bank”<sup>22</sup>.

Habermas claims, however that “the economic advantages of European unification are valid as arguments for further construction of the EU only if they can appeal to a cultural power of attraction extending far beyond material gains alone”<sup>23</sup>. The thesis about the material gains and economic advantages as a case for the expansion and reinforcement of the EU is being valid only insofar as it is underlined by a conception of European cultural identity. And it is at this point that Habermas is

<sup>20</sup> Ivi, p.81.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Why Europe needs a Constitution*, in “New Left Review”, n.11, 2001, p. 6.

<sup>22</sup> Id., *The Postnational Constellation and the future of Democracy*, cit., p. 95.

<sup>23</sup> Id., *Why Europe needs a Constitution*, cit., p. 26.

confronted vis a vis his second front which is that of the Euro-skeptics. According to the latter, since there is no such a thing as European people, a European Constitution can never take place<sup>24</sup>.

#### 4. From the national consciousness to the patriotism of the Constitution

As mentioned before, from a historical point of view, national consciousness seen as “belongingness” to a community underlined by common history, language and origin, constitutes modernity’s first form of social integration, the very condition of the possibility of social solidarity. Yet, the present reality of transnational formations, such as the European Union as well as the multicultural and multinational cities which corrode, for sure, national “purity”, refutes in fact the above account of nation and inaugurates a new, fluid and incessant formation process of new collectivities and identities<sup>25</sup>. The question that inevitably arises concerns, therefore, whether or not the solidarity of citizens otherwise strangers to each other could realize itself only within the context of the national state. Habermas’s answer is “no”. This is so for the following two reasons:

First, any reference to nation as the sole birthplace of political solidarity fails, for Habermas, to perceive the voluntarist and constructivist character of the nation of citizens which takes place neither before nor independently of the democratic process which brings it to light. That political account of nation as opposed to an ethnic-cultural account is precisely what gives birth to the democratic citizenship grounded upon an abstract, legally mediated solidarity among strangers<sup>26</sup>.

Second, the formation of national consciousness has been marked by an

<sup>24</sup> Id., *The Postnational Constellation and the future of Democracy*, cit., p. 100. It should be mentioned at this point, that the argument about the inexistence of a European “people” presupposes a particular definition of people according to which people “is the essence of all those who speak the same language”. The above definition, which originates in 19<sup>th</sup> century, belongs to Jacob Grimm, one of the Germanists who participated in the Frankfurt Germanists’ Assembly of 1846 with the intent to promote and found the union of the three disciplines of German law, German history, and German language. That attempt of course, should be seen as a pretext for the discussion on the formation of a German nation-state. See J. Habermas, *What is a People*, in M. Pensky (ed. by), *Postnational Constellation*, cit., p. 6. See also G. Delanty, *Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship*, in “Citizenship Studies”, vol.1, n.3, 1997, pp. 285-304.

<sup>25</sup> The current bibliography regarding the new multicultural identities is particularly rich. See – inter alia – the following: W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 1995; D. Miler, *Worlds Apart: Modernity through the prism of the local*, Taylor & Francis Ltd, London 1995 G. Baumann, *Contesting Culture: Discourses of Identity in multiethnic London*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>26</sup> J. Habermas, *Why Europe needs a Constitution*, cit., pp. 15-16.

extremely abstract and hence, painful transition from “the local and dynastic to national and then to democratic consciousness”<sup>27</sup>. In Habermas’s own words, then, “if this form of collective identity was due to a highly abstractive leap from the local and dynastic to national and then to democratic consciousness, why shouldn’t this learning process be able to continue?”<sup>28</sup>

Apparently, Habermas defends vigorously the transposition of citizens solidarity “into the more abstract foundation of a ‘constitutional patriotism’”<sup>29</sup>. Democracy no longer needs to seek foundations in the nation interpreted as a pre-political community. On the contrary, the vigor of the democratic constitutional state consists in its capacity to “close the holes of social integration through the political participation of its citizens”<sup>30</sup>. The historical-empirical corroboration of that thesis is not only the undeniable fact of the cosmopolitan identities of the so-called post-industrial societies but also – and despite its weaknesses – the European Union. Under a Constitution, the latter could become the model par excellence of a post-national democracy, flourishing on the fertile soil of a transnational public sphere, which would give citizens the opportunity to participate equally to a political communication process<sup>31</sup>. Not the nation then, but the European public sphere is the linchpin of a post-national or “postmodern” civil solidarity whose foundation, according to Habermas, is no longer the commonality of blood, language and doxa but some historical experiences and crises which gave birth to a modern enlightened Reason, the quintessence of which is the critical self-reflection of norms and values, that is, whatever detaches itself from the givenness, ethos and traditions of pre-modern communities. In the European Modernity, for Habermas, it is no longer valid the de facto acceptance of claims and norms because they are merely dictated by the tradition, God and Authority. What holds instead, is the critical assessment by means of discussion and deliberation within the limits of a public sphere. After all, it is not a mere coincidence that the critique of Enlightenment is internal, i.e., an integral part of itself and the critique of Eurocentrism took place within European geographical borders.

## 5. “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred

<sup>27</sup> J. Habermas, *The Postnational Constellation and the future of Democracy*, cit., p. 102.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 74-76.

<sup>30</sup> Ivi, p. 76.

<sup>31</sup> Ivi, p. 100. See also J. Habermas, *Why Europe needs a Constitution*, cit., p. 17.

## Years' Hindsight<sup>32</sup>: Towards a post-Enlightenment Cosmopolitan State?

Habermas derives – paradoxically enough – his case for a European, post-national and post-Enlightenment constellation from the most outstanding philosopher of the Enlightenment, i.e., Immanuel Kant.

In his well-known essay, *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*<sup>33</sup> Kant elaborated and formulated the following idea: the state of a perpetual peace meaning the forever ending of the war, the ending of the so-called right to war *-ius ad bellum*, which, as Kant rightly points out, is no right at all insofar as it is assigned to individuals in the state of nature<sup>34</sup>, that is, in a state of lawlessness, can only be realized in a cosmopolitan state. The latter refers to a federation of republican, free states that forgo war in their external relations.

Although, for Kant, the federation of the states takes the character of a “permanent congress of states”, the sovereignty of each of its members remains inviolable. Yet, the problem arising at that point, at least according to Habermas’s interpretation of the Kantian text is the following: how could the federation at issue be preserved when the states comprising it do not give up their sovereignty? Furthermore, for Habermas, in the absence of a common legal framework governing the above federation, its dissolution or permanence will exclusively rely upon the good will or the moral self-binding of its members. As Habermas writes himself: “Kant cannot have any legal obligation in mind here, since his federation of nations is not organized around the organs of a common government that could acquire coercive authority”<sup>35</sup>.

Why then, Kant assumed that the so-called cosmopolitan state – at least as he envisioned it – could safeguard the perpetual peace? There are three reasons behind it:

First, Kant took for granted the peaceful nature of the modern constitutional state.

Second, he embraced the dominant view in his time that the interstate commercial exchanges will replace the war.

Third, in a republican polity, politics takes place within the public sphere. According to Kant, Enlightenment is identified with the public use of Reason.

Nevertheless, history itself belied all the above theses. Thus, national

<sup>32</sup> The title belongs to Habermas. See his *Kant's Idea of Perpetual Peace*, cit.

<sup>33</sup> I. Kant, *Perpetual Peace: A philosophical Sketch*, cit..

<sup>34</sup> Ivi, p. 98. (“A state of peace among men living together is not the same as the state of nature, which is rather a state of war. For even if it does not involve active hostilities, it involves a constant threat of their breaking out”).

<sup>35</sup> J. Habermas, *Kant's Idea of Perpetual Peace*, cit., pp. 117-118.

state had been indeed the birthplace of democracy but not for sure that of peace. What lies behind many genocides, civil wars, let alone world wars or “humanitarian interventions” or bloodstained exports of democracy is the Western republican state.

Furthermore, when Kant was attracted by the liberal-inspired slogan of the commerce as the substitute of war, he possibly had not taken into account the gloomy reality of imperialism or colonialism.

Finally, and insofar as the public sphere is concerned, he could not anticipate its degeneration into a virtual reality or the so-called “reality shows”, which today are inundating the media, where the publicizing of private lives, personal traumas, secret desires and wreckages infringe upon any concept of the public use of Reason.

A small but significant “amendment” to the Kantian cosmopolitan state constitutes, therefore, Habermas’s solution to the problem of securing peace and democracy within the limits of the present post-national formations. He exhorts then, to the institutions of a cosmopolitan Right such that it would bind each of the states. The establishment of a Charter or a Constitution, of an International Court of appeal as well as the advancement of the Security Council are some of the suggestions put forward by Habermas<sup>36</sup>.

## 2. The Rights of Man and the Rights of Citizen with “two hundred years’ hindsight”

The most significant reformulation of the Kantian idea of a cosmopolitan legal state as a prerequisite of peace passes through the institution of a global citizenship. The latter will no longer be mediated by nationality but by a universal institutional framework of human rights.

But what is the nature of those famous human rights?

The historical origins of human rights are to be traced to the American Declaration of Independence in 1776 as well as in the French Declaration of the Rights of Man and Citizen in 1789. Admittedly, the philosophical source of inspiration of the above rights are the text of Locke and Rousseau.

Furthermore, it is not a mere coincidence that the Human Rights become the core of the first modern Constitutions. That means that it is only the context of the legal order of the nation state which guarantees their realization and exercise<sup>37</sup>. Yet, that already discloses their dual dimension:

Thus, to the extent that they refer to each person as human being they

<sup>36</sup> Ivi, pp. 127-128. See also Id., *The Postnational Constellation and the future of Democracy*, cit., p. 107.

<sup>37</sup> J. Habermas, *Kant’s Idea of Perpetual Peace*, cit., p. 137.

are nothing but moral imperatives. But insofar as they operate at the same time, as the Articles of the Constitution, that is, as legal norms, they protect human beings only when the latter are the members of a legal community; in other words, citizens of a national state.

Habermas rejects forcefully the moralization of the human rights precisely because the latter runs the risk of making a politics of human rights disintegrate into their very fundamentalism. That mainly happens in cases of the moral legitimation – covered up with a quasi-legal cloak – of military interventions, which in fact, are motivated by economic or strategic interests. The supposedly depoliticized politics of human rights has become recently the official ideology of military interventions. As Habermas himself pointedly writes: “Quite different from morality, the legal code in no way requires unmediated moral evaluation according to the criteria of ‘good’ and ‘evil’”<sup>38</sup>. And a few lines later, referring to Guenther as well as to Kant, Habermas stresses the difference between law and morality:

The difference between law and morality that Guenther insists upon does not in any way signify that positive law has no moral content [...] As Kant already saw, law is distinguished from morality through the formal properties of legality. This means that some aspects of morally evaluated action (for example, intentions and motives) ought not be the proper subjects of legal regulation. Above all, the legal code makes binding the judgments and sanctions of the agencies authorized to protect those affected through narrowly interpreted, intersubjectively testable conditions of the procedures of the constitutional state [...] The correct solution to the problem of the moralization of power politics is therefore ‘not the demoralization of politics, but rather the democratic transformation of morality into a positive system of law with legal procedures of application and implementation’<sup>39</sup>.

Despite the protective legal cloak Habermas resorts to, it would be necessary at this point to formulate an anti-essentialist thesis according to which the man presupposes the citizen rather than vice versa<sup>40</sup>. That thesis is quite reminiscent of the well-known Foucauldian account of sex as the product of a variety of sexual practices.

Human rights, that is, rights referring to human being as such, are finally the rights of the “non-human”, of the *Homo Sacer*, i.e., that “obscure figure” that Agamben pulls out of the archaic Roman Law in his book under the same title, who, by being ostracized and excluded by his

<sup>38</sup> Ivi, p. 148.

<sup>39</sup> Ivi, p. 149.

<sup>40</sup> That claim has been supported by Etienne Balibar in his *Is a philosophy of human civic rights possible?*, in “South Atlantic Quarterly”, vol. 103, nn. 2-3, 2004, pp. 320-321.

community, the only “right” he has been left with is that of the mere fact of his biological existence<sup>41</sup>.

As Arendt once bitterly remarked, the discourse of human rights thought of as the rights pertaining to human being as such “broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships except that they were still human”<sup>42</sup>.

Nevertheless, for Habermas, even if the universal language of human rights pertaining to all human beings as such, i.e., beyond historically specific time and space, turned out to veil a *de facto* “unequal treatment” of the hopeless and the excluded, that should no way lead to the identification of the use of the term with its misuse<sup>43</sup>.

Yet, even the very legal idiom Habermas invokes in order to prevent war operations aiming at exporting “rights” in the name of a politics inspired by the “Good/Evil”, “Friend/Enemy” polarities, becomes, at times, the pretext of the exercise of sheer violence. In the end, the Gulf War had been applauded by Habermas as a necessary step towards the development of a global public sphere while eight years later he greeted enthusiastically NATO’s onslaught against Yugoslavia as a humanitarian intervention aiming at saving the people from Milosevic’s bloodstained regime<sup>44</sup>. The question arising, however, is the following: is a military intervention the necessary means of imposing a good and just end? And to what extent such “humanitarian interventions” for the human rights protection, even if they are in most cases legitimate, anticipate that cosmopolitan ideal for which they are supposed to be fighting and agonizing?

Ironically enough, attempting to justify the case of Yugoslavia NATO’s self-authorization when it bypassed the U.N, Habermas resorted not to his hero Kelsen but to his strongest opponent: Carl Schmitt. In his work *Political Theology*, Schmitt maintains that the foundations of every legal order are not the rules and the institutions but the decisions taken by the Sovereign. And who is the Sovereign? “Sovereign is he who decides the exception” runs the opening sentence of *Political Theology*<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, California 1998. pp. 8-9.

<sup>42</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1958, p. 297.

<sup>43</sup> J. Habermas, *Remarks on Legitimation through Human Rights*, in M. Pensky (ed. by), *Postnational Constellation*, cit., p. 119.

<sup>44</sup> Id., *Bestialität und Humanität: ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral*, in “Die Zeit”, 29 April 1999.

<sup>45</sup> C. Schmitt, *Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 5.

Finally, it would be worth focusing upon Habermas's response to the charge of Eurocentrism inherent in the Human Rights discourse the individualist model of which seems to conspicuously ignore other community-based cultures. Habermas considers inevitable the adoption of the legal context of the Western-inspired human Rights by the entire globe precisely because even the far-East countries are gradually incorporated into the global financial markets<sup>46</sup>.

Is not then, in that case, the Human Rights Discourse the legal correlate of global capitalism? And one could not but wonder in amazement whether the Habermasian version of the "perpetual peace" entailed by the cosmopolitan state is nothing but the "perpetual peace" of the victims of the humanitarian interventions, which together with human rights exported also liberal markets and bombs.

The U.N, born out of the ruins of the second World War, could be seen as the historical realization of the Kantian Cosmopolitan Law and more specifically, as the application of the theoretical insights of the Kantian Hans Kelsen. Ever since '10s, Kelsen exhorted to the creation of an international legal system, insofar as the national state put insuperable barriers to the realization of the idea of Right, which would be marked not only by a rational but also by a moral dimension. Thus, Kelsen's legal construct is animated by the Kantian-inspired identification of Right and Morality. In his own words: Right could refer to "the organization of humanity and (would) therefore be one with the supreme ethical idea"<sup>47</sup>.

The awareness of the unbridgeable gap between the theoretical conception of a cosmopolitan law and its historical realization in the U.N would probably be a truism. By giving evidence to a series of compromises dictated by strategic interests and the dominant power relations, the history of the U.N renders Kelsen's vision a chimera. And it is precisely that ambivalence of the notion of the U.N that becomes – at least according to Negri and Hardt, the birthplace of an account of Right pertaining to what has come to be called today "Empire"<sup>48</sup>.

If it is true that each juridical form crystallizes into a set of values and norms, could it not be, in the end, the case that the "perpetual peace" brought about by the cosmopolitan law and its contemporary re-inscriptions refer to the very abrogation of history by an eternal, immutable, incessant present which becomes the canvass upon which the reproduction of the global market takes place?

<sup>46</sup> J. Habermas, *Remarks of Legitimation through Human Rights*, cit., p. 119.

<sup>47</sup> H. Kelsen, *Das Problem des Souveranitat und die Theorie des Volkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Mohr, Tübingen 1920, p. 205.

<sup>48</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge MA, Harvard University Press 2001, p. 6.

“I am a citizen of the world”, claimed Diogenes the Cynic<sup>49</sup>, whereas the pillar of the Stoic cosmopolitanism was the thesis that nature enjoins the respect of our fellow-beings as such, i.e., as rational creatures irrespectively of nation, gender, social status, race, ecc. It is then, a mere coincidence that the cosmopolitanism of the Stoics is born and bred at the heart of the Roman Empire? Rather, the contrary holds, that is, Stoicism is nothing but the moral core of the Empire’s Law insofar as the latter relies upon the person as the abstract bearer of rights, forever uprooted from the *ethos* of an organic community, a city-state as his substance and end, according to Aristotle. By analogy then, to Stoic Cosmopolitanism, Kant’s debt to which is well-known, as many scholars have pointed out<sup>50</sup>, could it not be claimed that the various re-translations and revisions of the Kantian Cosmopolitan Law as the condition of today’s eternal peace become merely the Procrustean bed which makes Kant fit the Right of our contemporary Empire the cornerstone of which is the identification of Right and Morality?

It is true that the moral fabric of the Right of the present Empire seems to be founded upon the idea of an orchestrated attempt under the conduct of a single power center to safeguard peace and realize moral ends even by means of “just wars” against the “barbarians” outside the borders and the “agitators” inside<sup>51</sup>.

The Empire’s source of Right is the right to police so that the existing state preserves itself and the right to intervene when the order seems to be disturbed by opponents who are demonized by appearing as banal incarnations of radical evil. Thus, Right degenerates into the mere capacity and effectiveness of managing crises. Furthermore, the question arising concerns the subject of decision-making. Who is really the one who adjudicates or decides over the accounts of justice, peace or legal order?

## 7. Kant after Habermas? Re-defining Cosmopolitan Right

As mentioned before, Habermas resorts to and appropriates Kant’s Cosmopolitan Right as the hermeneutical framework of the present conjuncture with a small “correction”: the Kantian federation of the national states the Constitution of each should be republican transforms itself into a post-national constellation which compensates the lack of democracy

<sup>49</sup> Diogenes the Cynic, in Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, VI, 63.

<sup>50</sup> See mainly M. Nussbaum, *Kant and Cosmopolitanism*, in J. Bohman, M. Lutz-Bachmann (ed. by), *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitanism*, MIT Press, Cambridge 1997, pp. 25-59.

<sup>51</sup> M. Hardt, A. Negri, *Empire*, cit., p. 10.

entailed by the wither of the modern national state by means of a common Constitution.

However, if, at present, democracy is still to be sought after are not in the end, Habermas's claims, like those of Kelsen, condemned to be a sheer wishful thinking? Could it be that on the one hand, Kant's insistence on a federation of states each of which will not abolish its republican Constitution while on the other, his renunciation of the idea of a world state to the extent that the latter runs the risk of transforming itself into a soulless despotism<sup>52</sup>, is finally due to the fact that Kant anticipated the lack of democracy brought about by a post-national constellation?

Let us follow Kant's argument as it has been elaborated in "Perpetual Peace" as well as in the *Metaphysics of Morals*<sup>53</sup>.

In paragraph 62 of the *Metaphysics of Morals*, Kant attempts a definition of the cosmopolitan right as that concerning the possible union of the states with a view to their peaceful interaction via the institution of universal laws<sup>54</sup>.

The state prior to the States Federation pertains, for Kant, to the state of nature among individual human beings before concluding the contract by which they enter into the political and hence, lawful condition<sup>55</sup>.

That States union aiming at the preservation of peace should be interpreted as a voluntary congress which can be dissolved any time rather than a federation such as U.S.A the union of which is bound by a Constitution rendering thereby its dissolution impossible<sup>56</sup>. The constituting principle of the congress is, however, the republican state, namely, "the union of a multitude of human beings under laws of right"<sup>57</sup>, and therefore, their transmutation into citizens enjoying the rights of legal freedom, which is the freedom to obey only to the laws to which they concede, of equality in the sense of isonomy and that of independence<sup>58</sup> which refers to the "dignity of the citizen" who, in opposition to the bondsman or the

<sup>52</sup> That line of argument has been developed in his essay, *On the Common Saying: That may be true in theory, but it does not apply in practice*, in "Kant's Political Writings", Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 61-93.

<sup>53</sup> Id., *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>54</sup> Ivi, p. 121.

<sup>55</sup> Ivi, p. 119.

<sup>56</sup> "By a congress is here understood only a voluntary coalition of different states which can be dissolved at any time, not a federation (like that of the American states) which is based on a constitution and can therefore not be dissolved". (I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, cit., p. 120).

<sup>57</sup> Ivi, p. 90.

<sup>58</sup> "[...] of owing his existence and preservation to his own rights and powers as a member of the commonwealth, not to the choice of another among people". (ivi, p. 91).

serf who are made the mere tool or the property of another<sup>59</sup>, is in possession of himself<sup>60</sup>.

The quintessence, for Kant, of the republican state is not the subjection but the freedom as the “principle and indeed the condition for any exercise of coercion, as is required by a rightful constitution of a state in the strict sense of the word”<sup>61</sup>. This is why “the united people does not merely represent the sovereign: it is the sovereign itself”<sup>62</sup>.

It is obvious then, why, according to the first definitive article of a perpetual peace, “the civil constitution of every state shall be republican”<sup>63</sup>. As Kant himself writes:

The republican constitution is not only pure in its origin (since it springs from the pure concept of right); it also offers a prospect of attaining the desired result, i.e., a perpetual peace, and the reason for this is as follows. – If, as is inevitably the case under this constitution, the consent of the citizens is required to decide whether or not war is to be declared, it is very natural that they will have great hesitation in embarking on so dangerous an enterprise. For this would mean calling down on themselves all the miseries of war, such as doing the fighting themselves, supplying the costs of the war from their own resources, painfully making good the ensuing devastation, and, as the crowning evil, having to take upon themselves a burden of debt which will embitter peace itself and which can never be paid off on account of the constant threat of new wars. But under a constitution where the subject is not the citizen, and which is therefore, not republican, it is the simplest thing in the world to go to war. For the head of state is not a fellow citizen, but the owner of the state, and a war will not force him to make the slightest sacrifice so far as his banquets, hunts, pleasure palaces and court festivals are concerned<sup>64</sup>.

Nevertheless, what lies behind Kant’s defense of the republican state is his unshakable belief in the need to exit the state of nature characterized by private right and enter a lawful or political state of public right.

Unlike many social contract theorists, the natural state is neither antisocial nor a state of anomy rent by the Hobbesian “war of all against all”. The natural state is merely marked by a lack of Right resulting to the inexistence of distributive justice<sup>65</sup>.

The opposite of natural condition is therefore, civil condition where

<sup>59</sup> Ivi, p. 104.

<sup>60</sup> Ivi, p. 94.

<sup>61</sup> Ivi, p. 112.

<sup>62</sup> Ivi, p. 113.

<sup>63</sup> Id., *Perpetual Peace*, cit., p. 99.

<sup>64</sup> Ivi, p. 100.

<sup>65</sup> Id., *The Metaphysics of Morals*, cit., p. 85.

by the latter Kant refers to “the condition in which the will of all is actually united for giving law”<sup>66</sup>. In Kant’s own words: “A rightful condition is that relation of human beings among one another that contains the conditions under which alone everyone is able to enjoy his rights, and the formal condition under which this is possible in accordance with the idea of a will giving laws for everyone is called public justice”<sup>67</sup>.

In the *Metaphysics of Morals* the transition from the natural to the political or lawful condition, which, for Kant, is set as a duty, is becoming the context within which the right to property is grounded. In his treatment of private right pertaining to the natural state Kant already mentions sensible or physical and intelligible or rightful possession<sup>68</sup>. The fact that I hold an object or my body dwells a piece of land is not necessarily a condition of property. Property for Kant, refers on the contrary, to the intelligible possession, which, in his own words, consists in “a merely rightful connection of the subject’s will with that object [...] independently of any relation to it in space and time”<sup>69</sup>. In other words, something is mine even if it is not in the same place with me.

Yet possession in the state of nature is only natural or sensible possession and, therefore, provisionally rightful possession<sup>70</sup>. Conclusive possession is possible instead, only in a lawful condition, namely one governed by public law<sup>71</sup>. And that is because, for Kant, the right to property is not only conceived of as a right to a thing but as a right to the private use of a thing. And by the latter is meant the right versus any other person who possesses that thing with others in common. The idea of the common possession becomes the condition of the possibility of the exclusion of every other possessor from the private property of an object<sup>72</sup>.

The above mentioned idea of the original or primitive common possession just as the idea of the contract which renders possible the exit from the natural condition and the entrance into a lawful, political condition are not empirical or historical categories. On the one hand, the original possession in common is “a practical rational concept which contains a priori the principle in accordance with which alone people can use a place on the earth in accordance with principles of right”<sup>73</sup>.

Accordingly, the contract, as he writes in *On the Common Saying*:

<sup>66</sup> Ivi, p. 52.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 84-85.

<sup>68</sup> Ivi, p. 37.

<sup>69</sup> Ivi, p. 43.

<sup>70</sup> Ivi, p. 45.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> As the title of par. 8, ivi, p. 44 suggests.

<sup>73</sup> Ivi, p. 51.

*That may be true in theory, but it does not apply in practice*, “is in fact merely an idea of reason, which nonetheless has undoubted practical reality; for it can oblige every legislator to frame his laws in such a way that they could have been produced by the united will of a whole nation and to regard each subject, in so far as he can claim citizenship, as if he had consented within the general will. This is the test of the rightfulness of every public law”<sup>74</sup>.

If one bears in mind that for many social contract theorists, the natural state as well as the social contract are not mere metaphors or ideas of reason which serve as the yardstick of legitimating the constitution of political authority but instead, historical images of the savage – albeit “noble” – past of the West; and if one bears in mind that the travels in the vast space of the new continents were at the same time, travels in time, i.e., in the past to the extent that the indigenous could be viewed as the incarnations of our European ancestors, then, the Kantian conceptions of the natural state, the social contract and the original possession in common are not getting trapped into the Enlightenment stereotype of the “exotic” or the “noble savage”. The portrayal of the latter by the Enlightenment thought as the “different” or the “Other”, although often dictated by good intentions, it renders him as something inferior from human beings and paves the way to colonial and imperialist practices.

Nevertheless, the questions arising insofar as Kant is concerned are the following: What happens with the land property? When a land is mine? And if the *sine qua non* of property is the political condition what happens with those who do not wish to constitute civil society? Can anyone usurp their land? Does finally, the Kantian theory of property on the one hand, and the Kantian thesis that the constitution of a republican state is a duty on the other, legitimate unwillingly colonial practices or “humanitarian” interventions in the name of the “noble” mission of civilizing the “savages”? The answer to that presupposes on the one hand, the Kant’s theory of the land property while on the other, his definition and elucidation of the cosmopolitan right.

Starting from the idea of the original possession in common, Kant maintains first that all human beings, before proceeding to any act of instituting rights, possessed and not dwelled that land upon which they were found by nature or chance. And that possession is common because “the spherical surface of the earth unites all the places on its surface; for if its surface were an unbounded plane, people could be so dispersed on it that they would not come into any community with one

<sup>74</sup> Id., *On the Common Saying: That may be true in theory, but it does not apply in practice*, cit., p. 79.

another, and community would not then be a necessary result of their existence on the earth”<sup>75</sup>.

Second, the right to the land property is established by the temporal priority of its possession<sup>76</sup>. In other words, the first possessor of a piece of land is entitled to resist anyone trying to usurp it.

And it is precisely at this point, that Kant formulates a theory of property in stark opposition to that by John Locke. For if, according to Locke, labor and use in general are becoming the conditions of property, for Kant, the opposite holds: property is the condition of use. Kant’s argumentation at this point, is inspired by the Aristotelian pair of Substance and Accident – *Ousia / Symbebekos* –. The cultivation, the enclosure, the transformation by and large, of a piece of land through labour are considered Accidents – *Symbebekota* – which cannot found the right to the possession of the Substance. Thus, the labour expenditure in a Land, which is not already considered as property is merely a waste of time and effort<sup>77</sup>.

The Kantian interpretation of the land property on the basis of the temporal priority of its possession rather than its use and appropriation condemns unequivocally the foundation of colonies under the pretext of the vast, unexploited by the natives, pieces of land the use and development of which would be a significant step to material progress.

But “it is easy to see through this veil of injustice (Jesuitism), which would sanction any means to good ends. Such a way of acquiring land is therefore to be repudiated”<sup>78</sup>.

Nevertheless, there seems to be a contradiction at this point. According to Kant, in the state of nature, that is, in the absence of public law, the property of land is regarded provisional. And if the foundation of political state is a duty, just as the incessant struggle for perfection of the human being is a moral duty, would that not legitimise the foreign occupation of land with the intent to integrate – even by violence – the “savages” into a lawful, political condition?

Kant claims that despite their supposedly good intention the European colonialist practices are to be condemned for the following two reasons:

First, because of their morally unacceptable means. As Kant himself writes in “Perpetual Peace”:

<sup>75</sup> Id., *The Metaphysics of Morals*, cit., p. 50.

<sup>76</sup> Ivi, p. 51.

<sup>77</sup> “Moreover, in order to acquire land, is it necessary to develop it (built on it, cultivate it and so on)? No. For since these forms (of specification) are only accidents, they make no object of direct possession and can belong to what the subject possesses only insofar as the substance is already recognized as his” (I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, cit., p. 52. See also p. 55).

<sup>78</sup> Ivi, p. 53.

America, the Negro countries, the Spice Islands, the Cape, ecc. were looked upon at the time of their discovery as ownerless territories; for the native inhabitants were counted as nothing. In East India (Hindustan), foreign troops were brought in under the pretext of merely setting up trading posts. This led to oppression of the natives, incitement of the various Indian states to widespread wars, famine, insurrection, treachery and the whole litany of evils which can afflict the human race [...] and all this is the work of powers who make endless ado about their piety, and who wish to be considered as chosen believers while they live on the fruits of iniquity<sup>79</sup>.

Second, the colonial practices infringe upon the idea of the cosmopolitan Right. By encouraging a sense of co-belonging the latter confines itself in a right of hospitality. For Kant,

The stranger cannot claim the right of a guest to be entertained, for this would require a special friendly agreement whereby he might become a member of the native household for a certain time. He may only claim a right of resort, for all men are entitled to present themselves in the society of others by virtue of their right to communal possession of the earth's surface. Since the earth is a globe, they cannot disperse over an infinite area, but must necessarily tolerate one another's company<sup>80</sup>.

However, the contradiction still remains. For on the one hand, Kant regards as the moral duty of every single human being the development of his capacities while on the other, he grounds as a kind of a Categorical Imperative the exit of man from the state of nature. But is it also a duty of a whole people to perfect himself? And furthermore, is it a duty of a human being to improve his fellow human beings? And accordingly, is it a duty of a people to civilize another people?

Kant's answer is "no". And that is because in the *Metaphysics of Morals*, he maintains that it is at people's own discretion to choose the way they want to live upon earth. The choice of a nomadic, pastoral, rural way of life can never be the subject of absolute moral judgments. At this point, Kant resorts to the sole, innate right every human being bears in virtue of his "humanness", which is that of freedom conceived of as emancipation from the constraints brought about by the others' choices and as the possibility of our freedom to co-exist with another's freedom according to a universal law.

Furthermore, the transition from the private to public right, the transition from the natural to the lawful condition is rendered necessary only in

<sup>79</sup> Id., *Perpetual peace*, cit., pp. 106-107.

<sup>80</sup> Ivi, p. 106.

case that one “cannot avoid living side by side with all others”<sup>81</sup>. Apparently, Kant had in mind the problems entailed by the permanent property pertaining to the rural societies which are the precursors of civil societies rather than the nomads or the inhabitants of the New World.

Last but not least, one could wonder today, in a supposedly postcolonial and post-imperialist era, whether the reference to Kant’s opposition to the colonies is obsolete and anachronistic. Indeed, today we come across the exotic or the “noble savages” only in the pages of the discourses by Rousseau, Diderot and Voltaire. The “barbarians” of the present are maybe those who refuse to comply with the rules of the global market and become thereby civilized. What is for sure, is that the Kantian “perpetual peace” remained an unrealised goal or disintegrated into the doctrine of the “just wars” – an oxymoron that even Kant himself criticized since it would never be possible to speak of the right of a state of anomy –.

The Kantian texts, however, could be the reminder of what are regarded as the “unjust wars” par excellence. For Kant, unjust wars are first, the punitive wars. For “punishment occurs only in the relation of a superior to those subject to him, and states do not stand in that relation to each other (unless there are “rogue-states”)”. Second, the wars of extermination or of subjugation, which would be “the moral annihilation of a state (the people of which would either become merged in one mass with that of the conqueror or reduced to servitude)”<sup>82</sup>.

But since even the Kantian republican state is not so self-evident today, in our era of the “just wars”, let Kant’s definition of the “unjust enemy” work as a reminder. Thus, for Kant an unjust enemy “is an enemy whose publicly expressed will (whether by word or deed) reveals a maxim by which, if it were made a universal rule, any condition of peace among nations would be impossible and instead, a state of nature would be perpetuated”<sup>83</sup>.

## Bibliography

- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1958.  
 Agamben G., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, California 1998.  
 Balibar E., *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty*, in “South Atlantic Quarterly”, vol. 103, nn. 2-3, 2004, pp. 311-322.  
 Baumann G., *Contesting Culture: Discourses of Identity in multiethnic London*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>81</sup> Id., *The Metaphysics of Morals*, cit., p. 86.

<sup>82</sup> Ivi, p. 117.

<sup>83</sup> Ivi, p. 119.

- Benjamin W., *On some Motifs in Baudelaire*, in H. Arendt (ed. by), *Illuminations*, Schocken Books, New York 1968, pp. 165-176.
- Delanty G., *Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship*, in "Citizenship Studies", vol.1, n.3, 1997, pp. 285-304.
- Habermas J., *Postnational Constellation: Political Essays*, in Pensky M. (ed. by), Polity Press, Cambridge 2001.
- Id., *The Inclusion of the Other*, in Cronin C., De Greiff P. (ed. by), Cambridge University Press, Cambridge M.A 1998.
- Id., *Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight*, in Bohman J., Lutz-Bachmann M. (ed. by), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, MIT Press, Cambridge 1997, pp. 113-153.
- Id., *Why Europe needs a Constitution*, in "New Left Review", n.11, 2001, pp. 5-26.
- Id., *Bestialitaet und Humanitaet: ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral*, in "Die Zeit", 29 April 1999.
- Hardt M., Negri A., *Empire*, Cambridge MA, Harvard University Press 2001.
- Kant I., *Perpetual Peace: A philosophical Sketch*, in Reins H. (ed. by), *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 93-131.
- Id., *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Kelsen H., *Das Problem des Souveranitat und die Theorie des Volkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Mohr, Tübingen 1920.
- Kymlicka W., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Miler D., *Worlds Apart: Modernity through the prism of the local*, Taylor & Francis Ltd, London 1995.
- Nussbaum M., *Kant and Cosmopolitanism*, in Bohman J., Lutz-Bachmann M. (ed. by), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitanism*, MIT Press, Cambridge 1997, pp. 25-59.
- Schmitt C., *Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.

*Maria Kavalá\**, *Dionysis G Drosos\**

## **“Sympathy and Prejudice. Decivilization and the Limits of Smithian Moral Sentiments: Jews and Gentiles in Axis-occupied Greece”**

### **The sympathy paradigm in civilized society**

In A. Smith’s project, sympathy has a twofold function. Firstly, sympathy plays the part of imaginatively putting oneself in the place of another person, and so inferring his/her motives and entering their feelings and thoughts. This is what our days’ psychologists call *empathy*. But this is not all. What is new in Smith’s understanding of sympathy, is the idea that the spectator enters not just in the feelings of the agent, but in the *circumstances* wherein those feelings take shape. So we sympathize with the situation and judge moral agents by the standards an impartial spectator would approve of.

This formula pertains rather to descriptive than to prescriptive ethics. Nevertheless, we can infer from this some insights about our incentives to act.

Through sympathy we get grasp of the way our own motives, feelings, emotions, thoughts are received and estimated by others. In this case we anticipate other persons’ probable or potential reactions. How can we soundly expect that such reactions are probable? We can rationally predict other people’s reactions on the basis of three premises: a) the homogeneity of human nature, the sense of belonging to the broader community of human species, b) the sharing of the same set of values and standards in the commonality we belong together, c) the lively interest everyone has in how he/she appears to others, and how he/she is estimated, and valued by the others. By anticipating others’ sympathetic sentiments, we tend to respond by mitigating our unsocial, too much self-focused attitudes and we eventually tend to a not preconceived, not authoritatively imposed, but a pace by pace build conformity to the rules and manners the moral community is susceptible to consent to. Thus, for the acculturation and socialization to take place, there is no need of a great degree of “the awful and respectable

\* School of Political Sciences. Aristotle University of Thessaloniki.

virtues, the virtues of self-denial". Instead, the "soft, the gentle and amiable virtues, the virtues of candid condescension and indulgent humanity"<sup>1</sup> seem sufficient to do the job.

This is what is supposed to take place in a *civilized* society.

But what is such a thing as a *civilized society*? Trying to reconstruct this crucial Smithian concept we can enumerate four indispensable conditions for the civilizing operation of sympathy:

a) a society of independent *commerçants*, bonded together through exchange, in a context of a social division of labor and under the rule of law,

b) economic inequalities are great but the benefits of wealth are disseminated – although unintentionally – to the lower ranks of society, so that no sharp social dichotomy is produced, so that the concomitant violent passions of discord, resentment and hatred, be spared and avoided,

c) a moral community of peers; persons of equal moral value, interdependent upon each other's free recognition, without being subjected to a hierarchical moral order of personal dependency,

d) all agents should be mentally and morally capable to enter each other's thoughts and feelings, so that the above mentioned sympathy procedure works properly.

Under such preconditions, a *virtuous* circle of conformity is put on work, exemplifying and disseminating the standards of tolerable self-love and proper manners in a civilized commercial society.

Two main objections have been raised by his contemporary compatriots against this model.

Thomas Reid argues that we could not judge what an impartial spectator would approve of without disposing of a moral faculty prior to the sympathy process, by which to judge right and wrong<sup>2</sup>. As a consequence, the only kind of sympathy worthy of being called virtuous, is the sympathy that is attended by the "determination of the will to yield that comfort and relief to the distressed which we ourselves would think due to us in such circumstances. Now this kind of sympathy supposes a moral faculty. We immediately perceive sympathy to be due to the distressed"<sup>3</sup>.

A second objection comes from Adam Ferguson<sup>4</sup>, who insisted on the indispensability of the classic martial virtues of fortitude and magnanim-

<sup>1</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiment: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, (a cura di) D.D. Raphael, A.L. Macfie, R.H. Campbell, A.S. Skinner, Oxford University Press, Oxford 1976, Part I, section II, chapter IV.

<sup>2</sup> T. Reid, *A Sketch of Dr Smith's Theory of Morals*, in J. Reeder (ed.) *On Moral Sentiments. Contemporary Responses to Adam Smith*, Thoemmes Press, London 1997, pp. 75-76.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 72-73.

<sup>4</sup> A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society. Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

ity, without which a civilized society run the risk of being corrupted and degenerated and eventually decline.

We shall return on these objections below.

### **A case of decivilization: foreign occupation, hunger and terror**

Now let us leave the well-mannered universe of the 18<sup>th</sup> century enlightened Scotland and move to the darkest years of the 20<sup>th</sup> century. Greece was invaded and occupied by the forces of Axis from April 1941 to mid-October 1944 (with the exception of Crete that was under German rule till May 1945). Those were the horrible years of starvation, oppression, destitution and destruction for the greatest part of the population and most of all the Jewish community which faced a systematic persecution, culminating in the deportation and extermination of more than 85% of Greek Jewry.

Our interest in this paper is restricted to the working of moral sentiments in such a context. In the perspective of the “total history” approach introduced by Saul Friedländer<sup>5</sup>, along with the “big events”, sentiments, feelings, hopes, illusions of the protagonists are of great importance as well. In this context, special emphasis should be given to the personal testimonies of the time. Medical reports and studies are particularly important material. We are fortunate to have such valuable research.

In 1946, two years after the end of the German Nazi occupation, a survey was published on the psychopathological consequences of the war and occupation on the population. It was a collective work carried out by four brilliant psychiatrists, published in a book entitled: *The Psychopathology of Hunger, Fear and Anxiety. Neuroses and Psychoneuroses*. This is by far the most reliable scientific source on the topic. The four authors using an up-to-date bibliography and a field research with questionnaires provided us with invaluable knowledge on the impacts of warfare and occupation on the psychology of the population. The conclusions leave no room for doubt:

a) Hunger, caused by the confiscation of the greater part of the production for the needs of the forces of occupation plus the English blockade, resulted into a psychic regression of the sufferers, seriously damaging the cognitive operations of conscience and leading to a recrudescence of

<sup>5</sup> S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews. The Years of Persecution 1933–1939*, Polis, Athens 2014, especially the introduction by R. Benveniste.

primitive ethical attitudes<sup>6</sup>. In fact, the German army upon arriving in the country, appropriated food and other goods from the warehouses as well as the foreign exchange reserves of the banks, thus accelerating inflation<sup>7</sup>. The lack of goods in cities, located far from primary production areas, such as Athens or the islands, was exacerbated by serious problems in land and sea transport, as they did not allow the small percentages of fruit that farmers delivered to public organizations to be transported there. The pre-war circulation network was already poor. The railway was paralyzed due to the war, and the same happened with the road network. Regarding the railways, it is worth mentioning that out of the total network of Greece, which at that time covered 2,679 kilometers, only 680 could be used until the end of the war. The ports were blocked by the allies, 7,000 trucks, the best of the 17,500 cars in the country were seized and destroyed. The rest were stuck with the lack of fuel<sup>8</sup>. As a result, the losses from starvation are estimated at the level of 300,000 people during the 4 years of occupation across the country (7.344.860 total population of the country in 1940). From all approaches emerge the large number of deaths in the winter of 1941-1942 for Athens, Piraeus and the islands, where the monthly number of deaths was six times larger than the pre-war period<sup>9</sup>.

b) Fear, incurred by the brutality of the conquerors, easily degenerated into anxiety, caused by the terror of imminent death, the prolonged uncertainty and unpredictability of the next day; this resulted into a fixation of imagination to the fear of punishment and a sentimental state submerged into a persistent catatonia<sup>10</sup>.

Under such circumstances persons tend to be more self-focused, less concerned about the others, less interested about how they appear in the eyes of others. This is a process of decivilization and dehumanization.

In such circumstances all four above mentioned prerequisites for a civilized society are seriously jeopardized if not annulated. In such circumstances we have the phenomenon Simon Baron-Cohen calls “devastation

<sup>6</sup> F. Skouras, A. Chatzidemos, A. Kaloutsis, G. Papademetriou, *The Psychopathology of Hunger and Anxiety. Neuroses and Psychoneuroses*, Ulisses Editions, Athens 1991, pp. 372-374.

<sup>7</sup> C. Loukos, *Hunger during the Occupation. Demographic and social dimensions*, in *History of Greece of the 20th century, World War II, 1940-1945 Occupation-Resistance*, Vivliorama, Athens 2007, p. 226. Also M. Kavala, *Thessaloniki during the German Occupation (1941-1944): Society, economy, persecution of Jews*, PhD Thesis, Department of History and Archeology-University of Crete, Rethymnon 2009, pp. 193-200.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 182-183.

<sup>10</sup> F. Skouras, A. Chatzidemos, A. Kaloutsis, G. Papademetriou, *op. cit.*, pp. 116- 159, p. 163.

of the empathy circuit”<sup>11</sup>. Sympathy dysfunctions in both its operations: a) to sympathize with others becomes a hard and rare, if not heroic, accomplishment, and b) the interest in how we appear to our peers and how our image is appreciated by them is replaced by our single-minded focus on sheer survival.

This means that sympathetic sentiments cease to be the vehicle of a spontaneous social conforming process through alleviation of selfishness. Empathy, understood as the ability to understand the feelings of the other and respond with the appropriate emotion<sup>12</sup>, now is possible not as a “spontaneous” human reaction, but only as a deliberate act of *resistance* against the distorted conformity and ‘normality’ of the new established order. This understanding of empathy seems closer to Reid’s conception of sympathy rather than to Smith’s. But even in Smith’s sense, sympathy is paralyzed as long as people are so depressed as to be indifferent to each other’s vantage point. Under a regime of ‘abnormal normality’, conformity is gained against individual independence and via a *vicious* circle of imitation in the place of the virtuous circle of imitation through sympathy, as supposed in Smith’s idea of normality. Instead of the mutual recognition of the peers we have an oppressive hierarchy of masters and subjects and a subsequent subordination of the latter to the volition of the first. And on the top of it, a whole sub-community of the population is considered and declared to be excluded from the human species itself (Untermensch). In this case even the sense of belonging to the broader community of mankind was banned and severely punished.

### Sympathy against all odds: moral sentiments in a devastated society

It is true that Smith anticipates cases where individual conscience of a ‘wise and virtuous’ person is at variance with common opinion and widely held prejudices. The notorious case Jean Calas was a notorious example<sup>13</sup>. But even then, individual conscience needs to be *communi-*

<sup>11</sup> S. Baron-Cohen, *The Science of Evil. On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, Philadelphia 2011, pp. 25-26. This could lead to a permanent “erosion of empathy”, which is the basis of evil action.

<sup>12</sup> “Empathy is our ability to identify what someone else is thinking or feeling and to respond to their thoughts and feelings with an appropriate emotion” (Ivi, p. 18).

<sup>13</sup> A. Smith, *op. cit.*, III. I., p. 18. In 1761 the Protestant Jean Calas was sentenced to death on the wheel by the parliament of Toulouse, charged with having murdered his son to prevent his conversion to Catholicism. Jean Calas was proven innocent too late, in 1765 after a campaign led by Voltaire, who published in 1763 his *Traité sur la tolérance*. He became a symbol of religious intolerance. Smith mentions this case as an example of misguided public opinion.

cated in order to stay alive; she is in an uneasy search for finding an audience, a new commonality, otherwise she fades away. Conscience cannot stay monological and self-sufficient for long<sup>14</sup>.

Human beings in extreme situations of terror and reduction of their whole existence to their simple organic functions cannot form any idea of propriety, impartial spectator, moral conscience and even self-awareness<sup>15</sup>. Even simple communication of sentiments becomes hard, almost impossible<sup>16</sup>.

Jean Améry recalls a day in Auschwitz Monowitz, where, while returning from work, he noticed a flag rattling in the wind, which made him spelling the verses of Hölderlin:

The walls stand  
speechless and cold,  
the weathervanes  
rattle in the wind  
(Hölderlin, *At The Middle of Life*).

But the poem didn't work; it could not offer even a small consolation against the triumph of the absurd and unbelievable reality of the camp. And Améry comments that it could be otherwise if there were even one single person who could share this poem with. Which means in our Smithian language, that no sentiment or thought can be valid and meaningful without an audience, without a minimal commonality.

Nevertheless, there is a crucial difference between what has been called 'l'univers concentrationnaire'<sup>17</sup> and an occupied country, regardless how much devastated, dismantled, and terrorized this country

<sup>14</sup> Even if the only interlocutor is what Smith (together with St Paul) calls 'the man within the breast'. (A. Smith, *op. cit.*) The very notion of thinking is this understood since Socrates and Plato, as this "disposition to live explicitly together with oneself, that is, to be engaged in that silent dialogue between me and myself..." (H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, N. York 2003, p. 45). As Arendt put it, commenting Socrates, while thinking, "I am not only for others but for myself, and in this latter case I clearly am not just one. A difference is inserted into my Oneness". (H. Arendt, *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation of How We Think*, Harcourt, Orlando Florida 1971, p. 183).

<sup>15</sup> "Imagining yourself from another person's vantage point is what we mean by self-awareness" (S. Baron-Cohen, *op. cit.*, p. 24).

<sup>16</sup> So, the more you lose this ability the less aware of yourself become. This is the case of the so-called 'Muselmänner' of the concentration camps. Cfr. P. Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino, 2014.

<sup>17</sup> *L'univers concentrationnaire* is the title of a fundamental book on the Nazi camps, published by David Rousset (Editions de Pavois 1946). By using this expression, we mean the original, unparalleled character of the world of the Nazi concentration camps.

could be. Despite all the material and moral disaster, there still persists some room for building new commonalities, new alternative networks of solidarity, sociability, mutual recognition and common meaning. This is what we call *Resistance*. What survives from humanity in such circumstances, is kept alive via Resistance, both spontaneous and organized. Resistance is not supported by ‘civilized amiable manners’ and aims not at a universal homogenization of attitudes and a peaceful mitigation of selfishness. Resistance causes discord and conflict. Discord and conflict become in these extreme circumstances, the indispensable vehicle of humanity, by restoring the broken circuit of empathy. And resistance, besides bridge blowing, executing a traitor, sabotaging or engaging the enemy in a guerilla war, organizing in traditional and new ways to face hunger problems (soup-kitchens, creation of supply and consumer cooperatives) might also mean undertaking less spectacular actions, such like hiding and taking care of the children of your next door deported Jewish family.

In fact, in Thessaloniki although 96% of the Jewish population of the city was perished in the death camps. There have been cases of Christian Greeks who helped Jewish families to hide or flee to the Italian occupation zone where there weren’t any racist measures until September 1943 and the Italian capitulation. The case of Pericles Kallidopoulos is well known. He hid the neighboring six-member Jewish family and led them safely to the guerrillas (Resistance of National Liberation Front-EAM) in Giannitsa, a small town close to Thessaloniki. Moreover, there is the case of two Jewish women who were saved by the men who loved them and later married them. This is the case of Medi Florentin and Andelé Mano<sup>18</sup>. In the 78 cases that have become known today we would add that of the Zinozi family who saved the daughter of the Massano family. Zinozi family issued false papers for the girl with the help of local policemen. In fact, the girl was saved and she maintained for years literally fraternal relations with the family<sup>19</sup>.

Some people were hiding in Thessaloniki waiting for the right moment to escape. The Besansson family, for example, rented a boat, which transported them to the village of Damouchari in Pelion. There have been several escapes from the ghettos in Thessaloniki before the deportation. In many cases, the persecuted people paid about 35-40

<sup>18</sup> B. Spengler-Axiopoulou, *Solidarity and aid to the Jews of Greece during the Occupation: 1941-1944*, in R. Benveniste (ed.), *Society for the Study of Greek Judaism. The Jews of Greece during the Occupation*, Vaniass, Thessaloniki 1998, p. 20.

<sup>19</sup> C. Kavvadas, *An anecdotal plan to save the Jews of Thessaloniki*, in “Sychrona Themata”, vol. 53-54, July-December 1994, p. 91.

gold pounds per person, often to collaborators that eventually betrayed them<sup>20</sup>. However, professional acquaintances and family social relations also played the role of a social solidarity network, as in the case of Mois and Bert Benveniste family, which fled to Athens before the implementation of the racial measures with the help of a social relations network<sup>21</sup>.

In general, the rescue stories of the persecuted Jews in Greece highlight how their history is part of the national history of the period. Moreover, they expose the weaknesses of Greek society but also debunk the myth of the Jew's passivity, not only by pointing out not only personal initiatives when facing danger, cooperation, conciliation, solidarity, discipline to protection rules, etc., but also active resistance to deportation and extermination<sup>22</sup>.

The rescue efforts for the Jews by the Gentile co-citizens in Thessaloniki and in other areas in Greece took the following forms: offering shelter, issuing false certificates, transfer to safe havens through contacts with the Resistance. The motives were acquaintance, friendship, neighborhood, empathy and human kindness, while the financial capacity of the persecuted could be helpful only in combination with the above. However, it was not this behavior that prevailed in the city of Thessaloniki and in other areas of Greece<sup>23</sup>.

In a context where the 'natural' working of mutual recognition through sympathy does not work anymore spontaneously, it seems that only strong systems of belief (either religious or secular) can offer the required motivation for overcoming the single-minded focus of attention, and lest people sink into the abyss of a dehumanized hungry, terrorized and indifferent existence. The above mentioned psychiatrists insisted that the only way out of the regression and the passive catatonia produced by the occupation circumstances was the reaction of an aggressive running towards the future. As J. P. Sartre said, "above everything else, the occupation has stolen from people their future"<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> F. Abatzopoulou, Y. Yakoel. *Apomnimonevmata (memoirs) 1941-1943*, Paratiritis, Thessaloniki 1993, p. 33.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> M. Kavala, *The destruction of the Jews of Greece (1941-194)*, Hellenic Academic Books, Athens 2015, p. 78.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 108-143.

<sup>24</sup> J. P. Sartre, *Paris sous l'occupation*, in "La France Libre", Paris 1945, p. 62.

## Armed Resistance

Resistance worked as a catalyzer of overcoming all the violent barriers to empathy. The first priority was to fight hunger and secure a minimum of supplies for great parts of the population. Fear was fought by sharing the risks and partaking in a common endeavor and anxiety was vanquished by the common belief to a common cause and the hope for a better future.

How did the organized Resistance help the persecuted Jews in Thessaloniki and in the other areas of Greece? What was the involvement of the Jewish population in the Resistance? These two questions intersect in several aspects and meet the broader historiographical debates about the importance of the resistance to Nazism and its political implications and context, the passivity or not of the Jewish population, the role of the Jewish councils.

As Aser Moisis points out in his letter, -a lawyer from Thessaloniki originating from Trikala-<sup>25</sup>, when EAM (the Left-wing National Liberation Front) was founded, in September 1941, two members of the central committee, Dimitris Marangos (later national counselor in Liberated Greece) and the lawyer Elias Kefalidis (he will help in the escape of the rabbi of Athens) visited Rabbi Koretz and offered him cooperation, which he refused<sup>26</sup>. This is understandable. He was a conservative man who believed until the last moment that obedience was the only option of salvation for the members of his community, while in 1941 the magnitude of the impending calamity was not apparent, so within this framework we must also see its denial. After all, also in the rest of Europe there was not and could not be massive help from the resistance organizations to the Jews as well as the armed resistance of the Jews. First of all, because of the Nazi repression and the difficult conditions of survival the majority of Europeans didn't clash with the authorities; also because Nazi planning could not be known to the Jewish population in order to rush to escape; additionally, armed resistance was not easy to be organized and moreover it was not easy for the Jews to participate<sup>27</sup>. Poland on the one hand, with the nationalist resistance groups that did not accept Jews into their ranks,

<sup>25</sup> Asher Moisis was a friend and classmate of Yomtov Yakoel. They were originally from Trikala, they had studied law in Athens and from 1923 and they had opened a law office together in Thessaloniki. Moses was a lawyer and author of many historical studies and after his release he was the first diplomatic representative of Israel in Greece and president of the Central Israeli Council of Greece from 1945-1949. He died in 1975. (Abatzopoulou, *op. cit.*, p. 11.)

<sup>26</sup> A. Moisis, *Letter to I. Nehama*, Athens 6.12.1962, Yad Vashem archives, Jerusalem, E 11.47.

<sup>27</sup> R. Benveniste, *Those who survived. Resistance, Deportation, Return. Jews of Thessaloniki in the 1940's*. Polis, Athens 2014, p. 37.

and on the other hand, France with the large participation of Jews in the resistance movement, are the two extremes of the many and varied cases of participation or not in the resistance movements of every European country. We find similar differences both within European countries and in Greece respectively. Local peculiarities and war developments do not allow for a “triumphant or derogatory view of Jewish participation in the armed resistance”<sup>28</sup>.

In addition to the above “official proposal” of cooperation, similar proposals for assistance were made in individual cases<sup>29</sup>.

It is estimated that, from April 1941 onwards, about 10,000 Jews escaped from Thessaloniki towards various directions. Many of them were arrested in other cities or returned to the city when the racist measures were implemented in February 1943. It is characteristic that even the Jews who were lefts and had bonds with the Resistance, eventually followed their families<sup>30</sup>. It was very difficult for the young Jews to leave their families, having the anxiety of possible retaliation against those who would be left behind<sup>31</sup>.

In 1943, the persecution of the Thessalonian Jews provoked the intervention of left resistance organizations to prevent arrests and to help the escape of those who could, with special actions in this phase by Maurice Arditti, a Jew from Thessaloniki, Professor of Philosophy at the University of Lyon, who had returned to city<sup>32</sup>. However, their salvation did not become the subject of a more comprehensive and intense reaction or protest from their fellow citizens. It was a matter of either individual or communist party initiative.

Markos Vafiadis (the future Major-General of the Democratic Army, during the civil-war), who since 1942 has held a position in the communist party in Thessaloniki, and Panos Dimitriou, a historical figure of the Left, in a critical review of the past, consider that there was no public

<sup>28</sup> Ivi. p. 40.

<sup>29</sup> I. Handali, *From the White Tower to the Gates of Auschwitz*, Paratiritis, Thessaloniki 1996, p. 63.

<sup>30</sup> G. Kaftantzis, *The University of Thessaloniki during the Occupation*, Paratiritis, Thessaloniki 1998, pp. 113-115.

<sup>31</sup> As F. Abatzopoulou explains, this was explained to her by Iakovos Stroumsa. When his friends suggested him to participate to E.A.M. he had to leave behind his pregnant wife and elderly parents. L. Perachia, Mazal, *Anamniseis apo ta stratopeda tou thanatou [Memories from the death camps] (1943-1945)*, Thessaloniki 1990, says something similar. See F. Abatzopoulou, Y. Yomtov, *op. cit.*, Interview of AA, July 9 2002, p. 31, footnote 71, that narrates the relationship of a Jewish girl with a Greek neighbor, who offered to hide her with his family but she refused, as not to harm them. Also an interview with K. R., who wanted to help her Jewish friend, Paloma, but she refused as not to harm her.

<sup>32</sup> T. Fotiadis, *The intellectual resistance in Thessaloniki*, in “Epitheorisi Technis (Review of Arts)”, March-April 1962, p. 437.

denunciation of persecution and racial measures against the Jews by EAM with the exception of a proclamation of January 1943, probably because EAM did not want to take responsibility for actions that the Jews themselves may not have wanted, both emphasizing Koretz's responsibility in this regard<sup>33</sup>. Vafiadis pointed out that the effort of the party organization of Thessaloniki (and of the party organization of the Jews) to react against the racial measures with mobilizations and protests did not find echoes<sup>34</sup>. However, we have to take into account that this happened in the winter of 1943 after the public torture and humiliation in Eleftherias (Freedom) Square, the desperate attempt of the community to collect the ransom for the forced labor, after the dismantling of the cemetery and finally the dismantling of their own lives at all levels with the implementation of racial measures in February. In this context, we can understand the pressure, the dilemmas, the practical difficulties that these people faced. In addition, recent research shows that many people tried to leave<sup>35</sup>.

Earlier, at the end of 1941, in the context of the reorganization of the Greek Communist Party and the reorganization of the Jewish communist group (in 1943, reached 150 members), the Jewish communists, according to Vafiadis' testimony, were offered to help members of the Community to escape to the mountains, a proposal accepted by 75-80 people, most of whom returned when they were informed that their friends and relatives were being transported to the Baron Hirs ghetto, nearby the railway station<sup>36</sup>. Joseph Matsas estimates that there were more than 650 Jewish rebels, of whom 250 were from Thessaloniki<sup>37</sup>. However, Steven Bowman considers that a number close to 1,000 Jews is more representative, a little more than 3% of a total of 30,000 guerrillas, as estimated by Matsas<sup>38</sup>.

Many of them served in the supply, both as recruits and as interpreters. Many appear in the payroll of Christopher Woodhouse (colonel of the British army who fought in the Battle of Crete and then in mainland Greece). Others offered technical skills, such as Joseph Cohen in Crete who worked as a printer for a few weeks. Many in Athens were in contact with the city organization of National Liberation Front and acted in intelligence. Others acted as lawyers or teachers and they were negotiating with Greek politi-

<sup>33</sup> R. Benveniste, *Those who survived. Resistance, Deportation, Return. Jews of Thessaloniki in the 1940's*, pp. 49-56.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> M. Kavala, *The destruction of the Jews of Greece (1941-194)*, p. 81.

<sup>36</sup> R. Benveniste, *Those who survived. Resistance, Deportation, Return. Jews of Thessaloniki in the 1940's*. Polis, Athens 2014, p. 54.

<sup>37</sup> J. Matsas, *The participation of the Greek Jews in the National Resistance*, in "Journal of the Hellenic diaspora", n. 12, 1991, pp. 55-68.

<sup>38</sup> S. Bowman, *The Jewish Resistance in Occupied Greece*, Central Israeli Council of Greece, Athens 2012, pp. 26-27.

cians during the Occupation. The offer of those who served in Greek units with the British in North Africa was also important. The Palestinian Jews collaborated with the Greek People's Liberation Army (ELAS) to organize an escape route in the Aegean, while the Palestinian Jewish Agency provided the Greek Resistance with money and supplies. In addition, many of the thousands of Jews who escaped to the mountains had secondary and university education as well as commercial and professional knowledge. Some of them played an important role in shaping Liberated Greece, a large area of the mountainous Greek mainland that EAM-ELAS liberated from the Axis Powers during the occupation. Many of the thousands of women who escaped to the mountains served as nurses<sup>39</sup>.

In the spring of 1944, two agreements were made with the Greek Resistance which facilitated the escape of the Jews from Evia. The first was between the British services and the EAM. The British would supply EAM with weapons, clothing, etc. and EAM would help the escape of British, Greeks and Jews from Evia and would provide information on the movements of the enemy mainly at sea. The second was between the Jewish Agency and EAM with which they developed mutual benefit. The cooperation of the Jewish Agency with both the Cairo government and the Greek resistance had begun in the summer of 1943 and after the deportation of the Jews from Thessaloniki, in order to contribute to the rescue of the rest of the Jews of Greece<sup>40</sup>.

Both the communists or left Jews and the rest of the persecuted Jews that escaped up to the mountains did not face integration problems. Main factors in the choice of escaping were the age (youth), the strength, the determination and not so much the social background or the political directions of the interwar period. Most of the Jews who joined EAM, ELAS, or United Panhellenic Organization of Youth (EPON) may have been young socialists but also volunteers or soldiers who joined the organization because of the circumstances or often because of the man who recruited them. Family obligations prevented others from leaving and it was important to be financially able to save an entire family. Most of the Jewish guerrillas who escaped from Thessaloniki gathered in mountains Vermio and Paiko<sup>41</sup>.

Regarding the appearance of the first Jewish guerrillas, we would say that they appeared where the Nazi flame first struck. From the end of 1942 to May 1943, 250 Jews from Thessaloniki fled to the mountains of Macedonia following ELAS. The second phase began with the Italian ca-

<sup>39</sup> Ivi, p. 27.

<sup>40</sup> K. Lampsas, I. Simbi, *The rescue*, Kapon publications, Athens 2012, pp. 309-320.

<sup>41</sup> Benveniste, *Those who survived. Resistance, Deportation, Return. Jews of Thessaloniki in the 1940's*, p. 80, p. 103.

pitulation (September 8, 1943) and the takeover of the whole country by the Germans. At the beginning of October 1943, hundreds of Jews from the communities of Chalkida, Trikala, Karditsa, Volos, Larissa, Agrinio and Patras settled with the protection of the EAM in the nearby mountains, while from Athens, about 1,000 people fled to the mountainous Sterea. In Epirus, few young people fled Ioannina to join the guerrillas, while some Artinians joined the National Democratic Hellenic Association (EDES) of Napoleon Zervas. A total of 91 Jews were killed or executed as members of the Resistance<sup>42</sup>.

What is more interesting is that this spirit of resistance had in many cases overthrown old prejudices. Judeophobia was not imported by the Nazis. It was there and it was old and well embedded. Resistance inflicted a blow against Judeophobia, in this country, by actively assisting the Jewish community; and this in five ways:

a) by directly enrolling Greek Jews in the resistance armed forces without any discrimination (differently than in other countries, for instance in Poland): out of 30,000 partisans, 1000 were Jews<sup>43</sup>.

b) by harboring persecuted individuals and whole families in areas controlled by the Resistance.

c) by helping them to escape to Egypt or to Palestine in collaboration with the Jewish Agency.

d) by encouraging other people, not directly affiliated to the Resistance organizations, to assist and give shelter to persecuted people.

Nevertheless, the big image is very dark and if we take a look at the geography and the timing of deportation we can partly understand why. The earlier the deportations began, the greater the losses. The lesser the strength of the Resistance (until Spring 1943) the greater the success of the deportations.

<sup>42</sup> Cfr. I. Handrinos, *Synagonistes. Comrades in Arms. EAM and the Jews of Greece*, Psifides, Thessaloniki 2020.

<sup>43</sup> Cfr. S. Bowman, *Jewish Resistance in Wartime Greece*, p. 26. The participation of Greek-Jews to the Resistance, mainly to the left wing EAM (National Liberation Front) is a topic that only recently began to draw the attention of historians. Among the pioneers, see the excellent works of: R. Benveniste (ed), *The Jews of Greece during Occupation*, Vanias 1998; K.E. Fleming, *Greece. A Jewish History*, Princeton University Press, Princeton, 2008; S. Bowman, *Jewish Resistance in Wartime Greece*, Vallentine Mitchell & Co, Middlesex, 2006; R. Benveniste, *Those who survived. Resistance, Deportation, Return. Jews of Thessaloniki in the 1940's*. Polis, Athens 2014. This renewed interest in Jewish active reactions to the shoah has received an official promotion by the exhibition of the Jewish Museum of Greece (from April 2013 to April 2014), under the title *Synagonistis (Comrades in arms). Greek Jews in the National Resistance*. See the respective visual and pressed material, edited by Jason Chandrinos, to whom I am indebted for his precious assistance and consultation.

## An unprecedented reversal traditional Judeophobia: the special case of Zakynthos

We would insist a little on the traditional judeophobic prejudices in Greece. Although, Greek Jews had never “encountered anything remotely as sinister as north European anti-Semitism...”, as Misha Glenny<sup>44</sup> argues, prejudices and superstitions of religious origin were very widespread among the Gentiles and inculcated since childhood. The *Protocols of the Elders of Zion* was translated and published since 1925 and many times re-edited and even published in the newspapers<sup>45</sup>. A notoriously fake conspiracy theory offering inspiration to both old fashioned religious anti-judaism and modern racial anti-semitism. Along with the myth of the Jewish financial omnipotence, fueled by the Christian-Jewish conflict of economic interests, the myth of “Judeobolshevism” gained success, particularly in the context of the Macedonian question. Besides, *Federation*, the first socialist, internationalist workers’ organization, was founded in Thessaloniki in 1909 under Jewish leadership and with great Jewish majority in its membership. This organization became later, in 1918 one of the founding organizations of the Socialist Workers Party, the later Communist Party.

Besides, prewar Greece has known at least one serious incident of ‘blood libel’: the idiotic legend that Jews drain the blood of Christian children and use for the preparation the matzot of Peshah, or even drink it.

It is very interesting and not widely known, that this incident is related to the island of Zakynthos. In 1891 a pogrom against the Jews had taken place there, as a reaction to a completely fabricated blood libel story, which took place a few days ago in the island of Corfu<sup>46</sup>. On the Good Friday –traditionally the most difficult day of the year for Jewish communities in Christian societies- a crowd of religious fanatics moved against the Ghetto. The army protected the Israelites and eventually killed 5 Christian rioters. Just 53 years later, this very island saved the honor of this country, protecting and rescuing from deportation the totality of the Jewish population, 275 souls. This place is known in Israel as the “Isle

<sup>44</sup> “The twentieth century had witnessed small areas of anti-Jewish sentiment among Greeks... but it attracted an insignificant minority” (M. Glenny, *The Balkans: nationalism, war and the great powers 1804-1999*, Viking Penguin, New York 1999, p. 512)

<sup>45</sup> D. Psarras, *The Best-Seller of Hatred. “The Protocols of the Elders of Zion” in Greece, 1920-2013*, Polis, Athens 2013.

<sup>46</sup> S. Mordos, *The Jews of Zakynthos. A Five-Centuries Long Chronicle*, Gramma, Athens 2010, p. 139. His source is the essay of F. Carrer, *Judaism and Christianity and the events in Zakynthos, on the Good Friday*, Zakynthos, 1892. Cited also by E. Liatta, *Corfu and Zakynthos under the storm of Antisemitism. The blood libel of 1891*, Institute of Neohelanic Researches/ National Institution of Researches, Athens 2006.

of the Righteous". What is important, is that in Zakynthos the brave attitude of the Mayor and the Archbishop was supported by all the population; the catalyzer was the political decision of both left wing and right wing organizations of resistance to act in union on this issue<sup>47</sup>.

Thus in some cases, courageous and brave support at really high risk was provided by people who were not distinguished by their philo-semitism before. It seems that in the conscience of some Gentiles, not free from prejudices themselves, a point was reached beyond which any drastically anti-semitic action was judged intolerable to the point that even their own prejudices were revised. It seems that under specific conditions, the destabilization of moral standards affects received ideas and prejudices as well. Many people acted from humanitarian motives totally regardless of religious differences. In such cases the sentiments of sympathy were fully active, in a person to person relationship. Fortitude, boldness, bravery were again the prerequisites for showing sympathy and practicing even the soft and amiable virtues.

As J. Améry said, those who have not moved their hand to help are those who have expelled the Jews from their home. To move your hand means to take initiative, not just to spontaneously reproduce the prevailing moral standards. In the case of occupation, the very notion of moral standards is challenged, as the main trait of the period was instability and insecurity and the anxiety of imminent death, as in a hobbesian state of nature. But in the place of prevailing morality we have the forcefully imposed moral code and the new order of the conqueror. To move your hand in such a context means to go against this order and against the established moral code; it means to resist. Resistance and not conformity seems to be the necessary moral basis providing motivation to act against all odds. So even the elementary capacity to empathize cannot be activated without the support of the martial virtues, and the virtues of self-sacrifice and self-denial, considered so outmoded and redundant in a civilized, commercial society.

### Concluding hypothesis

The Smithian sympathy hypothesis sounds feasible only under very restricted conditions though. Mutual recognition, mitigation of selfishness, and self-command via the workings of sympathy is described as an unplanned, unintended mechanism of cohesion, equilibration and harmonization in a "civilized" society. The question is whether this cir-

<sup>47</sup> D. Stravolemos, *Heroism and vindication: The Rescue of the Jews of Zakynthos during the Occupation*, Athens 1988.

cuit of sympathy is meant to be a *civilizing* process in itself, i.e., a strong moral principled force that is capable of alleviating anti-social passions, and reducing excessive self-preference? Or is it conceived as just a moral byproduct conditioned by a projected social state already fulfilling the prerequisites of civility, as described above. To the same effect, competition should not be impeded by monopolies, not to speak of ‘anomalies’ like authoritarian appropriations, forced labour, black markets etc. At last, the communication of moral sentiments is predicated by sharing of a common cultural, religious, and racial background.

Only under such ideal conditions, one can imagine a smooth communication of moral sentiments, as a factor of civilised conviviality.

In this later case, the notion of normalization through sympathy is just conjectural; no less than the notion of the ‘state of nature’ is, in the theories of social contract.

In other words, “civilized”, “commercial” moral sentiments could not work anymore as social bonds and even elementary empathy could not stay alive, unless strongly supported by what Smith calls the “great, the respectable, the awful virtues”, the virtues of self-denial and self-sacrifice. As we move away from Smith’s ideal civilized universe, the set of moderate virtues proposed by him seem to lack the auto-corrective mechanisms which would get us back to the desired state of a civilized society. In such a case, civilization is at stake and it could not be restored without the civic vigilance and the martial spirit, on the importance of which Adam Ferguson has so much insisted, in his deviant variant of Scottish Enlightenment.

## Bibliography

- Abatzopoulou F., *Yakoel Y. Apomnimonevmata (memoirs) 1941-1943*, Paratiritis, Thessaloniki 1993.
- Arendt H., *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation of How We Think*, Harcourt, Orlando Florida 1971.
- Arendt H., *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, N. York 2003.
- Baron-Cohen S., *The Science of Evil. On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, Philadelphia 2011.
- Benveniste R. (ed), *The Jews of Greece during Occupation*, Vanias 1998.
- Benveniste R., *Those who survived. Resistance, Deportation, Return. Jews of Thessaloniki in the 1940's*. Polis, Athens 2014.
- Bowman S., *Jewish Resistance in Wartime Greece*, Vallentine Mitchell & Co, Middlesex 2006.
- Bowman S., *The Jewish Resistance in Occupied Greece*, Central Israeli Council of Greece, Athens 2012.

- Carrer F., *Judaism and Christianity and the events in Zakynthos, on the Good Friday*, Zakynthos 1892.
- Friedländer S., *Nazi Germany and the Jews. The Years of Persecution 1933–1939*, Polis, Athens 2014.
- Ferguson A., *An Essay on the History of Civil Society. Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Fotiadis T., *The intellectual resistance in Thessaloniki*, in “Epitheorisi Technis (Review of Arts)”, March-April 1962.
- Glenny M., *The Balkans: nationalism, war and the great powers 1804-1999*, Viking Penguin, New York 1999.
- Handali I., *From the White Tower to the Gates of Auschwitz*, Paratiritis, Thessaloniki 1996.
- Handrinos I., *Synagonistes. Comrades in Arms. EAM and the Jews of Greece*, Psifides, Thessaloniki 2020.
- Kaftantzis G., *The University of Thessaloniki during the Occupation*, Paratiritis, Thessaloniki 1998.
- Kavala M., *Thessaloniki during the German Occupation (1941-1944): Society, economy, persecution of Jews*, PhD Thesis, Department of History and Archeology-University of Crete, Rethymnon 2009.
- Kavvadas C., *An anecdotal plan to save the Jews of Thessaloniki*, in “Sychrona Themata”, vol. 53-54, July-December 1994.
- Lampsa K., Simbi I., *The rescue*, Kapon publications, Athens 2012.
- Levi P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 2014.
- Liatta E., *Corfu and Zakynthos under the storm of Antisemitism. The blood libel of 1891*, Institute of Neohellenic Researches/ National Institution of Researches, Athens 2006.
- Loukos C., *Hunger during the Occupation. Demographic and social dimensions, in History of Greece of the 20th century, World War II, 1940-1945 Occupation–Resistance*, Vivliorama, Athens 2007.
- Matsas J., *The participation of the Greek Jews in the National Resistance*, in “Journal of the Hellenic diaspora”, n. 12, 1991.
- Moisis A., *Letter to I. Nehama*, Athens 6.12.1962, Yad Vashem archives, Jerusalem.
- Mordos S., *The Jews of Zakynthos. A Five-Centuries Long Chronicle*, Gramma, Athens 2010.
- Perachia L., Mazal, *Anamniseis apo ta stratopeda tou thanatou [Memories from the death camps] (1943-1945)*, Thessaloniki 1990.
- Psarras D., *The Best-Seller of Hatred. “The Protocols of the Elders of Zion” in Greece, 1920-2013*, Polis, Athens 2013.
- Reid T., *A Sketch of Dr Smith’s Theory of Morals*, in J. Reeder (ed.) *On Moral Sentiments. Contemporary Responses to Adam Smith*, Thoemmes Press, London 1997.
- Sartre J. P., *Paris sous l’occupation*, in “La France Libre”, Paris 1945.
- Skouras F., Chatzidemos A., Kaloutsis A., Papademetriou G., *The Psychopathology of Hunger and Anxiety. Neuroses and Psychoneuroses*, Ulisses Editions, Athens 1991.
- Smith A., *The Theory of Moral Sentiment: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, a cura di D.D. Raphael, A.L. Macfie, R.H. Campbell, A.S. Skinner, Oxford University Press, Oxford 1976.

Spengler-Axiopoulou B., *Solidarity and aid to the Jews of Greece during the Occupation: 1941-1944*, in Benveniste (ed.), *Society for the Study of Greek Judaism. The Jews of Greece during the Occupation*, Vania, Thessaloniki 1998.

Stravolemos D., *Heroism and vindication: The Rescue of the Jews of Zakynthos during the Occupation*, Athens 1988.

Halima Ouanada\*

## Citoyenneté et droits des femmes en Tunisie<sup>1</sup>

Traiter de la Citoyenneté en rapport avec les droits de la femme en Tunisie aujourd'hui s'avère une tâche ardue en raison notamment de l'écart enregistré entre le rôle que la femme a constamment joué dans l'histoire de la Tunisie et la place qu'elle occupe actuellement dans la vie publique et politique. Depuis la fondation de Carthage jusqu'à nos jours, la femme a joué un rôle important voire décisif dans l'instauration d'une Tunisie moderne. Toutefois, à travers les siècles et dans un contexte constamment mouvant, ce rôle a souvent été occulté par l'usage politique de l'histoire qui a énormément servi et sert encore aujourd'hui à l'invisibilisation de l'apport féminin dans le processus civilisationnel.

Un bref aperçu historique de la fondation de la Tunisie permettra incontestablement de comprendre la Tunisie actuelle, ses enjeux et ses défis. Traiter donc du rôle et de la place de la femme, citoyenne, dans le processus démocratique en Tunisie est, à notre sens, la condition *sine qua non*, qui nous permettra d'apporter quelques éléments de réponses quant aux ambiguïtés, obstacles et conflits actuels en Tunisie.

D'ailleurs, si la Tunisie, constitue une exception qui fascine le monde d'aujourd'hui, c'est sans doute grâce, entre autre, à la singularité de l'histoire/légende qui accompagne sa fondation. Car contrairement aux autres cités méditerranéennes, Carthage, cette métropole phénico-punique de la Méditerranée dont le toponyme punique est *Qart Hadasbt*, (Ville Neuve), est le fruit d'un projet exclusivement féminin, celui de *Elysha, virago*<sup>2</sup> plus connue sous le nom de Elyssa/Didon, princesse tyrienne (814 av.J.C.). Parler de cette reine, aujourd'hui revient, pour nous, à ressusciter un passé à la fois lointain et polémique, certes, mais qui

\* Enseignante-chercheure en littérature française. (Université de Tunis El Manar).

<sup>1</sup> Cet article est une version revue d'un précédent article publié en langue anglaise (H. Ouanada, *Women's Rights, Democracy and Citizenship in Tunisia*, in A. Akkari, K. Maleq (eds), *Global Citizenship Education*. Springer, Cham 2020.

<sup>2</sup> Servius, *ad Aen.*, I, 340, estime que le nom de Didon signifie en punique *virago*. Cf. C. Bonnet, *Le destin féminin de Carthage*, in "Pallas", 85, 2011, p. 3.

renferme, malgré tout une page décisive de l'histoire de notre Tunisie actuelle, celle de la fondation de Carthage. Véritable gynocratie fortement illustrée par sa richesse et son indépendance parmi les comptoirs phéniciens, elle n'est fondée, ni par un dieu, ni par un héros<sup>3</sup>, mais nous la devons à une figure féminine emblématique, *Elysha*. A travers les siècles, historiens, archéologues, écrivains, artistes et romanciers ont exprimé leur fascination par la beauté de cette figure féminine hors norme, sans, pour autant, s'attarder sur son statut de femme fondatrice d'un Etat, Carthage. Certes, l'insuffisance de fouilles approfondies et complètes ont beaucoup participé à freiner les conclusions équitables en faveur de cette femme exceptionnelle et de son rôle dans l'histoire de ce pays<sup>4</sup>. Ainsi, les résultats incomplets et souvent mitigés des fouilles ont relégué cette figure emblématique de la Tunisie à la sphère de la légende et de l'imaginaire collectif, une légende largement exploitée par les écrivains, artistes et peintres occidentaux. Toutefois, l'aspect exploité est loin d'être celui de la femme courageuse, déterminée et entreprenante, c'est plutôt la figure de la princesse explorée et délaissée, telle qu'elle a été investie, transformée et transmise par un écrivain occidental de renom, Virgile<sup>5</sup>. Les historiens antiques qui ont excellé dans l'évocation de "la réputation d'excellence" de l'organisation politique de Carthage, ont réduit le rôle d'Elysha, appelée aussi Elyssa, à son auto-immolation par le feu pour sauver l'honneur des siens, drôle de retour d'histoire!

Les différentes manières de narrer l'histoire/mythe de la fondatrice de Carthage peuvent résumer toute l'histoire de la place qu'on accorde à la femme et de la manière de valoriser son rôle dans l'Etat moderne. Evoquer donc l'histoire des droits des femmes en Tunisie, en tant que citoyenne, voire de la démocratie, est consubstantiel à l'histoire "atypique"<sup>6</sup> de la Tunisie qui disposait déjà d'une tradition démocratique placée, selon Justin, sous "une protection féminine"<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Habituellement, en effet, les fondateurs sont de sexe masculin; ce sont des meneurs d'hommes qui commandent et donnent son assise à la nouvelle cellule lignagère, souvent inspirés par un dieu qui guide leurs pas ou leur main. Ce dieu est souvent Apollon arché-gète ou pythien qui s'exprime par le biais de l'oracle de Delphes. Cf. Detienne, 1998 cité par C. Bonnet, *op. cit.*, p. 3.

<sup>4</sup> Cf. H. Jaïdi, *La constitution de Carthage: son actualité et les leçons d'Aristote*, in "Anabases", 20, 2014, pp. 313-323, et V. Krings, *La littérature phénicienne et punique*, in Id. (éd.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, édité par V. Krings, Leiden 1995, pp. 31-38.

<sup>5</sup> Virgile, *L'Enéide*, Tome I, Livre I-IV, Les Belles Lettres, Paris 2002.

<sup>6</sup> M. Camau (dir.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon?*, Éditions du CNRS, Paris 1987, p. 5.

<sup>7</sup> M.J. Justin, *Philippiques*, XVIII, 4-5, Les Belles Lettres, Paris 2018. Sur ce texte voir, G. Bunnens, *Expansion phénicienne en Méditerranée: essai d'interprétation fondé sur*

Toutefois, si Elyssa (879 av. J.C), est souvent reléguée à la sphère du mythe, la *Constitution de Carthage* (814 av. J.-C), elle, est bien réelle. Isocrate<sup>8</sup> en fait l'éloge déjà dès le début du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. dans l'un de ses discours politiques où il compare les Carthaginois aux "Grecs qui étaient les mieux gouvernés"<sup>9</sup>. Un siècle après, la *Constitution de Carthage* figure, dans la liste d'Aristote<sup>10</sup>, parmi les constitutions réelles réputées les plus excellentes<sup>11</sup> en tant qu'"Etat de droit". "Les Carthaginois aussi [en plus des Spartiates et des Crétois] sont réputés avoir une bonne constitution, supérieure aux autres sur bien des points, mais surtout semblable à celle des Laconiens [les Spartiates]". Il ajoute: "Ces trois constitutions, en effet, la crétoise, la Laconienne et en troisième lieu, celle des Carthaginois, sont, d'une certaine façon, voisines les unes des autres tout en différant beaucoup de toutes les autres. Et beaucoup des institutions qu'on rencontre chez les Carthaginois sont bonnes"<sup>12</sup>. Véritable modèle de "constitution 'mixte', équilibrée et présentant les meilleures caractéristiques des divers types de régimes politiques, mêlant des éléments des systèmes monarchique (rois ou suffètes), aristocratique (Sénat) et démocratique (assemblée du peuple)"<sup>13</sup>, cette constitution assure, non seulement le bonheur des citoyens, mais elle s'inscrit surtout dans la durée<sup>14</sup>, gage de qualité. D'ailleurs, dans l'ordre des excellentes constitutions, la constitution de Carthage se place avant celle d'Athènes. Ainsi, "la réputation d'excellence" de l'organisation politique de Carthage est une constante chez les auteurs antiques comme d'ailleurs l'immolation par le feu de Elyssa pour sauver l'honneur des siens.

Quoi qu'il en soit, même si rien ne prouve ni ne renseigne dans ces mêmes textes anciens, dont la majorité sont des sources exclusivement gréco-romaines<sup>15</sup>, sources patriarcales, exclusivement masculine et partiales par excellence, sur une participation effective de la femme dans la cité carthaginoise, il serait difficile aussi, d'affirmer son absence dans

*une analyse des traditions littéraires*, Institut historique belge de Rome, Bruxelles 1979, pp. 175-182.

<sup>8</sup> Maître de la rhétorique grecque judiciaire et politique.

<sup>9</sup> (Nicoclès, 24) Cf. H. Jaïdi, *op. cit.*

<sup>10</sup> Aristote passe en revue diverses constitutions, telles celle de Sparte, d'Hippodamos de Milet, de Crète, de Carthage et d'Athènes. Il n'existe pas de constitution parfaite pour toutes les circonstances. Cf. *Livre II et III, Aristote, Politique*, II, 11, 1-16, Les Belles Lettres, Paris 1960.

<sup>11</sup> Voir la classification que fait Aristote dans son livre *Politique* des différentes constitutions existantes.

<sup>12</sup> Aristote, *Politique*, II, 11, Les Belles Lettres, Paris 1960.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> En raison de la perte totale de la littérature phénicienne et punique.

les affaires de la cité carthaginoise, notamment avec l'existence, en dehors d'Elyssa, d'une lignée de femmes aux personnalités très fortes dans la région.

Ainsi, c'est probablement à partir de ce destin féminin initial de Carthage, que s'est façonné le destin historique de la Tunisie moderne faite femme. D'ailleurs, à examiner les moments clés de l'histoire du pays, tout porte à croire qu'un accès des femmes au statut de "citoyennes" à part entière est fort possible même si la Tunisie se revendique d'appartenir à la terre d'Islam en raison justement de l'héritage et des germes dont elle dispose. Depuis bien longtemps donc, la femme a joué un rôle important dans le processus historique de la Tunisie, mais l'Histoire, par sa nature sélective et patriarcale, n'a gardé que quelques exemples de femmes célèbres qui ont été presque immédiatement érigées en autant de figures mythiques évoquées, souvent comme en dehors du domaine du possible. C'est le cas, comme nous l'avons vu, d'Elyssa (879 av. J.-C.), de Sophonisbe<sup>16</sup> (235 av. J.-C. – 203 av. J.-C.), de la reine berbère et guerrière Dihia, appelée aussi Kahena<sup>17</sup> (686-704 ap. J.-C.), de El Djâziya El Hilalia<sup>18</sup>, (973-1148), héroïne principale de l'épopée hilaly; de Saida Manoubia<sup>19</sup> (1180-1257) connue pour sa charité auprès des pauvres et des plus défavorisés alors qu'elle était elle-même dans le besoin, d'Aziza Othmana<sup>20</sup> (1606-1669), princesse et protectrice des pauvres et des malheureux. Toutes ont marqué leurs époques, par un courage, une intelligence, une générosité et une indépendance.

<sup>16</sup> Fille du général carthaginois Hasdrubal Gisco, Sophonisbe était réputée pour sa beauté légendaire. Elle est à l'origine de la coalition entre Carthaginois et Numides en épousant le roi Syphax. Sophonisbe est née en 235 av. J.-C. à Carthage, dans une période troublée.

<sup>17</sup> Est une reine guerrière berbère zénète des Aurès qui combattit les Omeyyades lors de l'expansion islamique en Afrique du Nord au VIIe siècle. Elle est une reine guerrière berbère qui unifia les tribus amazighes pour contrer les invasions islamiques. Elle gagna deux batailles face aux musulmans et réussit à régner sur toute l'Ifriqiya pendant cinq ans. Elle sera la seule femme de l'histoire à combattre l'empire omeyyade.

<sup>18</sup> Princesse Jazia est probablement le personnage le plus important du Xe siècle. Cette héroïne, dont la beauté, la sensualité et la féminité sont légendaires, s'adonne à toutes les activités masculines avec brio. Cavalière et guerrière, poétesse et aventurière, elle est aussi un personnage de tragédie grâce à son pouvoir féminin et son amour pour l'émir Dyab, son preux chevalier.

<sup>19</sup> Elle était connue pour sa charité auprès des pauvres et des plus défavorisés alors qu'elle était elle-même dans le besoin.

<sup>20</sup> Est une princesse tunisienne appartenant à la dynastie beylicale des Mouradites. Aziza Othmana, petite fille du Sultan Othman Dey et épouse de Hamouda Pacha. En effet, elle affranchissait les esclaves et les prisonniers de guerre, offrit la totalité de ses biens au profit d'œuvres caritatives et participa au financement et au bâtissage de l'actuel hôpital Aziza Othmana.

Depuis, et dans la même lignée, bien d'autres figures féminines, comme Fatima El Fehrya, surnommée *Oum al-banîn*, fondatrice de l'université d'*Al-qarawiyyîn*, à Fès, première université dans l'histoire et la plus ancienne université du monde encore en activité; de Tawhida Ben Cheikh, première femme médecin tunisienne et dans le monde arabe, fondatrice du premier service hospitalier de planning familial et de limitation des naissances, ainsi que de la première clinique spécialisée dans le contrôle des naissances<sup>21</sup>. Elles ont toutes agi et à des degrés divers pour que la question féminine demeure un thème récurrent en Tunisie, faisant de ce petit pays une exception, à juste titre, parmi les autres pays du Maghreb.

C'est sans doute aussi, grâce au retour à ce passé féminin prestigieux accentué par une forte influence du courant réformiste du XIXe s. initié par Kheireddine Pacha, Ibn Abi Dhiaf et bien d'autres penseurs, défenseurs de l'idée de modernisme<sup>22</sup>, qu'un homme du nom de Tahar Haddad, militant syndicaliste formé à la Zitouna, a entrepris une étude sociohistorique de la société tunisienne en reliant le présent au passé et en tenant compte du paramètre temporel. Cette étude a donné lieu à un livre paru en octobre 1930 devenu depuis un livre de référence : *Notre femme, la législation islamique et la société*<sup>23</sup>. L'auteur y montre que, étant donné le changement social, la situation de la femme doit, elle aussi, changer. En véritable réformateur, Tahar Haddad, à travers une interprétation évolutive de l'Islam, aborde l'examen de la situation de la femme musulmane et les questions relatives à son émancipation en développant un programme basé sur la scolarisation des filles comme vecteur essentiel de son émancipation et de celle du peuple tunisien, citant le cas des sociétés européennes. Il y plaide la libération des femmes des coutumes et traditions ancestrales, responsables des maux qui rongent la société tunisienne et empêchent son évolution. Préoccupé par la question de la décadence du monde arabo-musulman et plus particulièrement de la société tunisienne, et prenant toutefois appui sur le texte coranique, il montre que l'Islam ne constitue aucunement un frein à l'émancipation

<sup>21</sup> M. Camau, V. Geisser, *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, éd. Khartala, Paris 2004, p. 106.

<sup>22</sup> Dès 1868, Kheireddine Pacha écrit *La plus sûre direction pour connaître l'état des nations*, (imprimerie administrative de Paul Dupont, Paris 1868) où il explique que l'avenir de la civilisation islamique est lié à sa modernisation. En 1897, le cheikh Mohamed Snoussi publie *L'Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme en islam*, (traduit de l'arabe par Mohammed Mohieddin Essnoussi et Abd el Kader Kebâili, Hachette, Paris 2013) où il promeut l'éducation des filles. Quinze ans plus tard, Abdelaziz Thâalbi, César Benattar et Hédi Sebâï publient *L'Esprit libéral du Coran* (éd. Ernest Leroux, Paris 1905) qui plaide en faveur de l'éducation des filles et de la suppression du hijab, Cf. M. Camau et V. Geisser, *op. cit.*, p. 106.

<sup>23</sup> Traduit en français en 1978.

de la femme et par conséquent, appelle à ne pas confondre ce qui relève de l'Islam et de son essence avec ce qui lui est étranger telles que les coutumes et traditions antéislamiques. Il invite les *Ulémas*<sup>24</sup>, à un retour à *l'Ijtihad*<sup>25</sup> par le biais de la raison:

nous n'avons jamais permis, jusqu'à présent, à notre raison d'échapper de sa prison pour penser à tracer la voie de la délivrance et du succès. Nous sommes, en effet, les amis de nos sentiments et les ennemis de notre raison. Nous aimons le paradis mais nous détestons les chemins qui y mènent. Rien d'autre ne nous fait subir cet échec que ces chaînes secrètes avec lesquelles nous lie notre passé bien aimé, avec ce que l'amour comporte d'occulte et de vénérable<sup>26</sup>.

Certes, ces idées éclairées et progressistes de Tahar Haddad n'ont trouvé qu'oppositions farouches de la part des *Ulémas* de la Zitouna et d'une frange des conservateurs allant jusqu'à lancer contre lui une campagne de dénigrement très violente, une campagne qui reste d'actualité encore aujourd'hui et en dépit des années<sup>27</sup>, toutefois, son livre fut une source d'inspiration dans la conception et la rédaction du *Code du Statut Personnel* du 13 août 1956 qui a consacré à jamais l'exception tunisienne dans le monde musulman en matière des acquis des femmes.

Il s'avère évident donc que les acquis des femmes en matière de droits n'ont point été le fruit du hasard, mais plutôt d'un héritage féminin prestigieux doublé d'une prise de conscience de certains penseurs réformateurs, de leader politique et surtout d'un militantisme féminin. D'ailleurs, l'indépendance qui s'est faite avec une participation active des femmes, s'est immédiatement accompagnée, quelques mois seulement après et avant même la Constitution, de la promulgation du code du Statut Personnel (CSP)<sup>28</sup>, qui a apporté une réforme profonde du code de la famille portée par le 1<sup>er</sup> président de la République tunisienne, Habib Bourguiba<sup>29</sup>. Entré en vigueur le 1<sup>er</sup> janvier 1957, le CSP s'est inscrit, en effet,

<sup>24</sup> Savants musulmans.

<sup>25</sup> Efforts de réflexion que les *Ulémas* et juristes doivent fournir pour interpréter les textes fondateurs de l'Islam et en déduire le droit musulman.

<sup>26</sup> (Pensée 42), cité par N. Sraieb, *Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie : Tabar Haddad (1898-1935)*, in "Clio. Histoire, femmes et sociétés", 9, 1999, p. 2. <https://www.cairn.info/revue-clio-1999-1-page-6.htm>.

<sup>27</sup> Quelques Tunisiens ont été jusqu'à commettre, après la Révolution tunisienne, le 3 mai 2012, des actes de vandalisme, en profanant sa tombe et en saccageant sa statue érigée dans la ville natale de ses parents, El Hamma de Gabes.

<sup>28</sup> En ligne, Sommaire ([jurisitetunisie.com](http://jurisitetunisie.com)).

<sup>29</sup> M. Camau et V. Geisser, *op. cit.*, p. 21.

dans le vaste programme de modernisation de la société entrepris par le président pour rattraper, dit-il, le peloton des pays modernes. Menant une campagne de modernisation, il sillonne les villes du pays et exploite la radio pour tourner en dérision les archaïsmes misogynes et se faire l'avocat de l'émancipation féminine. Le CSP accorde aux tunisiennes le droit au divorce, l'interdiction de la polygamie, de la répudiation et des mariages forcés<sup>30</sup>. Depuis 1959 et avant plusieurs pays européens, les femmes votaient, en 1964 l'âge minimum du mariage est de 18 ans pour les 2 sexes, et depuis 1973, les femmes pouvaient avorter. Toutes ces mesures ont donné à la femme tunisienne une place inédite de véritable citoyenne au même titre que l'homme, non seulement dans la société tunisienne, mais aussi dans le monde arabe en général.

Il faut noter cependant, chose qu'on omet souvent de préciser, que la promotion de la cause féminine dans le pays n'a pas relevé de la seule volonté, à l'époque révolutionnaire, de Habib Bourguiba, mais aussi de celle de plusieurs femmes qui avaient accompagné et soutenu la lutte nationale pour l'indépendance. C'est lors de cette lutte pour l'indépendance du pays dès les années 1940 que l'occasion leur a été offerte pour faire preuve d'un militantisme actif. Ayant un double engagement, pour la nation et pour leurs propres droits, plusieurs femmes de la bourgeoisie tunisoise et des grandes villes prirent part activement au mouvement de libération nationale en organisant des collectes au profit des résistants tunisiens, en ouvrant des centres d'accueil pour les enfants, et surtout en se battant pour leurs droits à la citoyenneté<sup>31</sup>.

Toutefois, la déception fut de taille pour ces militantes qui ont joué un rôle politique majeur contre la force coloniale et pour la liberté et l'égalité. Une fois l'indépendance acquise, elles ont été immédiatement désabusées par la mise en place d'un pouvoir politique à parti unique qui non seulement a trahi les causes pour lesquelles il s'est longtemps battu<sup>32</sup>, mais a bloqué toutes initiatives de démocratisation et d'émancipa-

<sup>30</sup> Avant, le consentement de la mariée n'était pas considéré comme nécessaire, seul celui de son père suffisait.

<sup>31</sup> Telles Bchira Ben Mrad fondatrice du premier mouvement féministe en Tunisie (UFM) en 1936, ou encore Radhia Haddad, une des premières femmes parlementaires en Tunisie, et bien d'autres encore. D'autres ont participé par des articles très significatifs. "Appel pour le droit à l'émancipation" (13 juin 1955), "Les femmes tunisiennes sont majeures" écrit le 3 septembre 1956, à l'occasion de la promulgation du CSP, par Dorra Bouzid, première journaliste femme tunisienne. Toutes ces actions ont été couronnées la même année par la création de l'Union Nationale de la Femme Tunisienne (UNFT). Trois ans après, en 1959, une revue, "Fayza", dont le nom est assez symbolique, voit le jour et qui, bien qu'elle cesse de paraître en décembre 1969, reste très célèbre au Maghreb et en Afrique en tant que première revue féminine francophone arabo-africaine.

<sup>32</sup> Voir à ce sujet H. Ouanada, *Les Lumières ou les valeurs modernistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et de l'Occident à l'épreuve de l'histoire en Tunisie : 1830-2011*, in P. Pellerin (Ed.), *Rousseau*,

tion. Certes, Habib Bourguiba, homme visionnaire et authentiquement laïque, a exploité le mieux les idées éclairées de Tahar Haddad, idées qui l'ont aidé à forger son image de "père de la patrie" et du "libérateur de la femme tunisienne" qui revient encore aujourd'hui, toutefois, il faut préciser que sa politique a visé davantage à limiter la portée sociale et politique de l'Islam que de se dissocier réellement du système religieux à l'origine des mentalités patriarcales et des stéréotypes sexués. Le CSP, déjà à l'époque, fut un acte audacieux en faveur de l'égalité entre les hommes et les femmes dans de nombreux domaines, mais c'est un acte "non abouti" puisque, encore aujourd'hui, la femme tunisienne et malgré les différents acquis continue de souffrir de cet acte manqué. La raison en est sans doute l'âge, le contexte, la maladie et surtout l'entourage immédiat qui ont affaibli la dynamique émancipatrice du Président, notamment à partir des années soixante-dix.

Son successeur, Zine El Abidine Ben Ali, lui, n'a pas fait mieux. En effet, arrivé au pouvoir dans un contexte différent et ne disposant pas du même capital intellectuel, politique et social, il a nourri davantage cette ambiguïté quant à la place que doit occuper la femme dans la société. En critiquant les "dérives laïques" de son prédécesseur, il glorifie l'identité arabo-musulmane de la Tunisie, mais déclare, sous la pression des universitaires, son attachement au CSP<sup>33</sup>. L'objectif étant de maintenir un équilibre entre modernistes, désirant le maintien du CSP, symbole de la modernité du pays, et conservateurs qui appellent à sa modification dans un sens régressif.

Tel est l'héritage que trouve Zine El Abidine Ben Ali en ramassant le pouvoir au petit matin du 7 novembre 1987, écrit à juste titre Sophie Bessis. Après quelques hésitations, il en assumera à la fois la modernité et les contradictions en construisant, plus que son prédécesseur peut-être, son image sur sa politique féminine. Au cours des années 80, le CSP est devenu la ligne rouge qui sépare les modernistes des rétrogrades<sup>34</sup>.

Ainsi, le principe de l'égalité entre homme et femme fut confirmé par le Pacte national de 1988, la Tunisie ratifia la convention des Nations Unies sur l'interdiction de toute discrimination à l'égard des femmes et le principe de la coresponsabilité familiale du couple fut institué en 1993. Avec la création, d'abord en 1990 du Centre de recherches, d'études, de documentation et d'information sur la femme (CREDIF) doté, de-

*les Lumières et le monde arabo-musulman. Du xviii<sup>e</sup> siècle aux printemps arabes*, Classiques Garnier, Paris 2017, p. 194.

<sup>33</sup> "Il n'y aura ni remise en cause ni abandon de ce que la Tunisie a pu réaliser au profit de la femme et de la famille". S. Khiari, *Tunisie. Le délitement de la cité : coercition, consentement, résistance*, éd. Karthala, Paris 2003, p. 29.

<sup>34</sup> S. Bessis, *op. cit.*, p. 6.

puis fin 1993, d'un observatoire de la condition de la femme, puis en 1992 du ministère des affaires de la femme et de la famille, la Tunisie dispose de structures consacrées à la femme et de moyens pour assurer sa citoyenneté. Enfin, le Code du travail, depuis 1992, date à laquelle il a fait l'objet d'un amendement, affirme le principe de non-discrimination entre l'homme et la femme dans tous les aspects du travail (accès à l'emploi, égalité de salaire), aussi bien pour le secteur public que pour le secteur privé. Alors qu'à ses premiers mois de pouvoir, n'étant pas tout à fait acquis à la cause féminine, et davantage attentif aux revendications des islamistes, Ben Ali est revenu sur un ensemble de décisions<sup>35</sup>. Ce qui a beaucoup aidé à la persistance des mentalités conservatrices d'une partie de la société tunisienne fortement influencée par la montée de l'islamisme durant les années 1980.

Ayant pratiqué "un féminisme à géométrie variable, marqué du coin d'une modernité peut-être assumée [...] mais à coup sûr inachevée"<sup>36</sup>, les deux dirigeants, à des degrés bien différents, ont donc fait preuve d'un opportunisme d'Etat. Certes H. Bourguiba en favorisant l'éducation et la santé pour tous et toutes a construit un îlot à l'intérieur des pays arabes par l'ouverture d'une brèche, véritable jurisprudence en matière d'émancipation féminine notamment de sa citoyenneté. Mais l'expérience du pouvoir l'a entraîné vers un véritable "blocage du temps politique"<sup>37</sup> en étouffant tout espoir de transition démocratique en Tunisie.

Dans ce domaine, la stratégie de l'État est ambiguë, à la fois émancipatrice et moralisatrice, prônant à la fois émancipatrice et moralisatrice, prônant de nouvelles normes de conduite, mais laissant faire les conservatismes, affirmant l'égalité entre les hommes et les femmes mais fermant les yeux sur de nouvelles formes de discrimination<sup>38</sup>.

Conscientes des difficultés donc qui accompagnent leur quotidien et déçues une fois encore par le manque d'audace politique pour soutenir le projet d'une société moderne basée sur une réelle égalité entre homme et femme et sur la pleine citoyenneté de la femme, des militantes issues

<sup>35</sup> Par exemple la réouverture de l'université Zitouna (université théologique de Tunis) et la diffusion de l'appel aux cinq prières à la radio et télé. Il a même tenté, en 1988, de faire passer un amendement de CSP pour interdire l'adoption d'enfants, tentative échouée grâce à la pression des universitaires de toutes orientations politiques qui ont appelé publiquement à la nécessaire séparation entre islam et politique. M. Camau et V. Geisser, *op. cit.*, p. 106.

<sup>36</sup> S. Bessis, *op. cit.*, p. 8.

<sup>37</sup> F. Siino, *Insupportable successions*, in "Temporalité", 15, 2012, p. 3.

<sup>38</sup> A. Mahfoudh *Mobilisations des femmes et mouvement féministe en Tunisie*, in "Nouvelles Questions Féministes", 2, 33, 2014, pp. 14-33, p. 26. <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2014-2-page-14.htm>.

de la société civile se détachent progressivement des simples réformes de l'Etat en faveur des femmes pour se constituer, dès les années 1970, en un féminisme autonome dont les représentantes se sont regroupées dans l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates (ATFD) et autour du slogan "Le nous par nous-mêmes". Contrairement au féminisme d'Etat longtemps incarné par l'Union nationale de la femme tunisienne (UNFT) qui a beaucoup été critiqué, l'ATFD, pointe du doigt les discriminations basées sur le sexe et les représentations et pratiques sociales patriarcales dont souffre la femme et tente de déconstruire alors et même aujourd'hui, le stéréotype de la "femme arabe soumise"<sup>39</sup> et partant, elles renient au 1<sup>er</sup> président H. Bourguiba le statut "usurpé" de "libérateur de la femme tunisienne". Pour les militantes de ce mouvement, H. Bourguiba a davantage instrumentalisé que libéré réellement la femme.

Depuis l'indépendance du pays, en occupant le champ des droits des femmes et en s'arrogeant le mérite des gains, l'Etat a invisibilisé le mouvement féministe autonome et entravé son action. Ainsi a-t-on souvent entendu dans les discours politiques conservateurs relayés par les journaux, que 'les femmes tunisiennes ont eu leur liberté en cadeau!' ou que 'c'est le président Bourguiba, père de l'indépendance, qui leur a donné leur émancipation', ou encore qu'elles ne se sont pas battues pour gagner leurs droits et donc elles n'en mesurent pas la valeur". Pourtant, un regard rétrospectif révèle une autre réalité. [...] Les Tunisiennes étaient engagées activement dans le mouvement de libération nationale, elles s'y sont 'introduites' par le social considéré comme le prolongement de leur rôle privé et auquel elles étaient généralement assignées. Cet engagement a participé à la prise de conscience d'une condition partagée de femmes, de colonisées, de dominées, qui induisait la nécessité de se regrouper pour revendiquer des droits<sup>40</sup>.

La Révolution du 14 janvier 2011, dans laquelle le peuple a retrouvé sa place, a apporté un souffle nouveau en ouvrant une nouvelle histoire de la Tunisie tout en levant le voile sur toutes les ambiguïtés qui ont accompagné le régime politique en Tunisie. Elle a révélé également une Tunisie politiquement divisée et socialement minée par des inégalités. Le pseudo équilibre, entre conservateurs et modernistes, qui fut jusque-là conduit d'une main de fer, semble rompu. C'est alors le CSP qui revient constamment dans les débats et devient même la source de conflits entre les éternels protagonistes (conservateurs et progressistes) sur le projet sociétal futur pour le pays. Aussi, au lendemain de la Révolution, si pour

<sup>39</sup> M. Elbouti, *Leïla Taïl revient sur le "siècle de combat" des féminismes arabes*, L'Harmattan, Paris 2018. Leïla Taïl revient sur le "siècle de combat" des féminismes arabes ([lemonde-arabe.fr](http://lemonde-arabe.fr)).

<sup>40</sup> D. et A. Mahfoudh, *op.cit.*, p. 14.

certain, il était question de consolider et continuer le projet moderniste de Bourguiba non achevé pour une égalité parfaite entre homme et femme, pour d'autres, l'abolition de la constitution existante et la révision du CSP, étaient une nécessité, voire une revanche. D'ailleurs, la première demande formulée par les islamistes, alors élus membres de l'Assemblée nationale constituante (ANC) était de revoir le CSP, considéré, par eux, comme élément importé de l'étranger. Mettre en place une nouvelle constitution était une occasion inespérée pour appeler de leurs vœux une réforme régressive à travers l'application notamment de la charia<sup>41</sup>, la création d'écoles coraniques pour préparer la mise en place du califat<sup>42</sup>. Certains d'entre eux sont allés jusqu'à la négation de l'histoire ancienne, préislamique, de la Tunisie. Pire encore, certains vestiges antiques et monuments voire des monuments se rattachant à l'Islam traditionnel (zouias) ont été prises d'assauts et incendiées<sup>43</sup> en 2012.

Quoi qu'il en soit, les "deux séquences de blocage du temps politique en contraste flagrant avec un républicanisme affiché"<sup>44</sup> expliquent aujourd'hui, en l'absence des deux dirigeants, le retour sur la scène publique, depuis la Révolution jusqu'à aujourd'hui, des conflits jamais réglés entre traditionalistes et modernistes avec pour sujet central, la femme.

De surcroît, l'une des grandes surprises de la Révolution est la disparité dans le rang même des femmes tunisiennes. Le pays étant lui-même divisé entre conservateurs et progressistes, les femmes tunisiennes sont, elles aussi, partagées entre ces deux pôles et ne défendent ni les mêmes valeurs ni le même projet sociétal. S'appropriant l'espace public à travers le travail associatif—les associations (d'Etat ou autonome) ont proliféré depuis les événements du 14 janvier 2011—elles se scindent en deux : celles engagées pour les valeurs universelles, l'égalité et les droits de femmes; celles, partisans du féminisme islamique, adhérant de près ou de loin, à un projet conservateur et familialiste qui ne prend pas en compte l'égalité de genre, et qui considèrent que les droits des femmes doivent être conformes aux directives de la charia"<sup>45</sup> Pour soutenir les propos des unes et des autres, faits assez saisissants, c'est l'histoire tunisienne, notamment à travers ses figures féminines emblématique (Elyssa, El Kahena, Siada Manoubia...), qui fut souvent convoquée, de part et d'autre, dans une perspective d'identification.

<sup>41</sup> La législation islamique.

<sup>42</sup> <http://www.leaders.com.tn/article/6945-hamadi-jebali-clarifie-sa-position-au-sujet-du-6eme-califat>.

<sup>43</sup> <https://www.babnet.net/cadredetail-55544.asp>.

<sup>44</sup> F. Siino, *Insupportable successions*, in "Temporalité", 15, 2012, p. 4., <http://journals.openedition.org/temporalites/2138>.

<sup>45</sup> D. et A. Mahfoudh, *op. cit.*, p. 14.

Néanmoins, en dépit de cette polarisation, une volonté commune semble réunir ces femmes, celle de s'approprier l'espace public par le travail associatif, seul terrain inoccupé par le pouvoir patriarcal. En effet, souffrant de la même invisibilisation que celle subie par l'histoire ou celles vécues juste après l'indépendance et la Révolution, les Tunisiennes de tous bords qui ont joué un rôle prédominant sur le terrain lors des événements du 14 janvier 2011, ont fait de la société civile, un espace de prédilection, tels les salons français du XVIII<sup>e</sup> s. et un contrepoids au pouvoir. Ces associations sont devenues une force de pression de proposition politique et sociale. Ainsi, lors des élections de l'Assemblée constituante de 2011, les associations progressistes ont poussé à ce que le principe de la parité et l'alternance femmes/hommes sur les listes électorales des partis soient instaurés, ce qui a fait de la Tunisie l'un des pays dans le monde ayant un taux élevé de femmes parlementaires (24%)<sup>46</sup>. Presque exclues des postes décisionnels, en dépit d'une présence très significative sur le terrain pour la lutte pour les droits civils, les femmes tunisiennes rencontrent encore des difficultés principalement en rapport avec une mentalité patriarcale qui les empêche d'accéder aux postes à responsabilité dans de nombreuses instances<sup>47</sup>.

Certes, durant des années, l'engagement des femmes a été acculé par le pouvoir en place à remplir une action principalement sociale ou économique, néanmoins, il a offert à la femme tunisienne la possibilité de s'organiser, d'atteindre une autonomie économique et d'avoir le recul nécessaire quant à sa propre condition. Menant des actions de sensibilisation de l'opinion publique sur les violences faites aux femmes, le harcèlement sexuel dans le milieu du travail ou œuvrant (pour les traditionalistes) pour la préservation des bonnes mœurs, ces femmes ont acquis une expérience significative qui leur a permis de se transformer en un véritable pouvoir.

Les nouvelles mesures législatives (loi sur les associations, loi électorale instaurant la parité et l'alternance entre les sexes, et surtout la nouvelle constitution) contribuent à l'émergence d'un dynamisme sans précédent de la société civile tunisienne et à l'apparition d'une multitude de structures

<sup>46</sup> Cf. M. Elbouti, *op. cit.*

<sup>47</sup> En dépit de l'adoption de la parité, les élections de 2011 les objectifs n'ont pas été atteints "ni dans la composition des listes, ni dans le pourcentage de femmes élues à l'Assemblée constituante. S'il y a eu respect de la parité au niveau du nombre des candidates, les femmes ont été largement exclues des têtes de listes (97% des listes étaient présidées par un homme) une position favorable en raison du mode de scrutin privilégié. Par conséquent, les femmes représentent 27% des élues de la Constituante. H. Chékir, *Femmes et transitions démocratiques en Tunisie : l'expérience de la parité durant les élections de 2011*, 6<sup>ème</sup> Congrès international des recherches féministes francophones, Lausanne, 2012.

citoyennes et civiques. Des centaines d'associations se constituent et poussent à la participation et à la négociation dans un espace public élargi<sup>48</sup>.

En plus des associations féministes anciennes, de nouvelles associations voient le jour après l'année 2011 ayant généralement pour présidentes d'anciennes militantes du féminisme autonome, d'autres associations à tendance franchement islamique, composées généralement d'anciennes femmes persécutées ou épouses d'hommes persécutés au temps de Bourguiba et de Ben Ali, rejettent le projet moderniste, notamment le CSP, jugé non conforme avec l'identité arabo-musulmane et s'activent pour ré-islamiser les femmes et les familles en usant d'un discours patriarcal, archaïque, misogyne, violent et discriminatoire. Soutenues par le parti islamiste au pouvoir depuis la Révolution, elles organisent des manifestations en invitant des prédicateurs wahhabistes des pays du Golfe et d'Égypte qui appellent à des pratiques étrangères à la tradition tunisienne comme l'excision, le voilement des petites filles, l'obligation du port du niqab, l'interdiction de la mixité notamment dans les écoles, la polygamie... Attachée aux valeurs égalitaires et modernistes, la société civile s'est mobilisée pour bloquer ce genre de manifestations antidémocratiques.

Entre ces deux pôles, se trouvent des associations mixtes, composées de jeunes qui, tout en affirmant leur adhésion aux acquis du CSP et leur solidarité avec le mouvement démocratique, ne font pas des droits des femmes leur priorité et ne s'avouent pas féministes.

Bénéficiant d'une égalité de citoyenneté avec l'homme, la femme tunisienne doit encore militer pour une égalité juridique, sociale et économique. Le débat soulevé aujourd'hui sur l'égalité en héritage (la femme héritant encore légalement de la moitié de ce qu'hérite l'homme conformément à la loi islamique) est révélateur de la persistance des résistances et des conservatismes. Le 12 juin le rapport d'activité publié par la Commission des libertés individuelles et de l'égalité (COLIBE) insiste sur l'égalité parfaite entre l'homme et la femme y compris dans l'héritage, la consolidation de la liberté de conscience et sur la pénalisation de toutes formes de discrimination. Le 26 juillet 2017, la loi organique, tant attendue, relative aux violences faites aux femmes, a finalement été votée à l'unanimité comme d'ailleurs celle du mariage, pour la femme, avec un non musulman. Néanmoins, les questions relatives au corps des femmes et à la sexualité relèvent toujours du tabou, or ces dernières constituent, comme le souligne Sophie Bessis, le cœur du problème des sociétés arabes

<sup>48</sup> D. A. Mahfouth, *op. cit.*, p. 25. Entre déc. 2010 et déc. 2012, l'effectif total des associations a augmenté de 64%, les associations féminines voient leurs effectifs doublés.

patriarcales, car “*la tragédie de ces sociétés est que l’honneur des hommes repose sur le corps des femmes*”. D’ailleurs, la dote qui fait toujours partie indispensable du contrat de mariage, même symbolique, rend compte de ce rapport équivoque au corps féminin.

## Conclusion :

En somme, résolument moderniste dans ses fondements et aspirations, la politique tunisienne en matière des droits des femmes et de la famille repose encore aujourd’hui sur une série d’ambiguïtés, de manque de conviction et d’audace pour transgresser les limites imposées par le référent religieux, qui a été pour beaucoup à l’origine du blocage du processus démocratique et de la résistance des mentalités conservatrices et ce, malgré un destin féminin prestigieux et exceptionnel par rapport aux pays arabo-musulmans.

Fruits, non pas du seul génie du leader éclairé H. Bourguiba, comme le prétend l’histoire officielle, mais d’une mobilisation faite femme de longues dates pour l’indépendance nationale et personnelle, la situation de la femme en Tunisie est la résultante d’une mobilisation qui capitalise un ensemble d’acquis. Et ce grâce à la prolifération et au travail en synergie d’une société civile, porteuse d’espoir dans une démarche inclusive.

Aujourd’hui, en Tunisie, la *res publica* n’est plus le seul apanage du masculin, bien au contraire, en plus des diplômées, même les femmes analphabètes et pauvres, les jeunes, en quête de plus de visibilité, investissent l’espace public, réel ou virtuel d’ailleurs. La citoyenneté des femmes au niveau de la législation n’est plus contestable aujourd’hui, mais c’est davantage les mentalités qu’il reste à révolutionner en commençant par l’espace privé, cet espace éminemment politique<sup>49</sup> où le partage des tâches demeure partout dans le monde un combat au quotidien. “Tant que la culture de l’égalité dans l’espace privé n’ira pas de soi, à travers notamment le partage des tâches domestiques” et tant que les pères continuent de demander la dote pour permettre aux futurs gendres de disposer des corps de leurs filles, les femmes ne pourront “prétendre à une réelle égalité des sexes dans l’espace public”<sup>50</sup>.

De surcroît, si le pouvoir s’est constamment montré hésitant quant à l’évolution du statut de la femme, il n’est toutefois pas le seul à mettre en cause, car la société tunisienne, elle-même, et en dépit des mutations, de-

<sup>49</sup> L. Tauil, *Féminismes arabes : un siècle de combat. Les cas du Maroc et de la Tunisie*, Editions L’Harmattan, Paris 2018, Leïla Tauil revient sur le “siècle de combat” des féminismes arabes (lemonde-arabe.fr).

<sup>50</sup> *Ibid.*

meure loin, en effet, “d’avoir fait sienne l’exigence d’égalité des sexes. Elle continue à exprimer, en matière législative comme dans tous les aspects de la vie, de très fortes réserves devant une émancipation des femmes qui paraît à beaucoup de Tunisiens trop radicale. Trop timide pour nombre de femmes, trop hardi aux yeux de pans non négligeables de la population, le régime tunisien paraît essayer, avec des fortunes diverses, de réaliser la difficile synthèse des aspirations contradictoires d’une société jusqu’ici incapable de formuler un projet collectif de modernité”<sup>51</sup>.

Il s’avère urgent donc de cesser de justifier encore aujourd’hui une inégalité des sexes au nom de la culture ou de la religion. Il s’agit plutôt de faire valoir l’idée que les droits humains et les droits des femmes sont universels et qu’il n’y a aucune raison de lier les droits des femmes aux variables de religion, de frontière, de nationalité ou de sexe. Avec le retour en force des conservatismes, il est dès lors urgent “d’émanciper les revendications des droits des femmes de la question de l’”identité arabo-musulmane”, qui assigne les femmes à un statut juridique inférieur, pour les traiter sur les terrains des droits humains, de la citoyenneté et des libertés publiques.

## Bibliographie

- Aristote, *Politique*, Les Belles Lettres, Paris 1960.
- Bonnet C., *Le destin féminin de Carthage*, in “Pallas”, 85, 2011, pp. 19-29.
- Bunnens G., *Expansion phénicienne en Méditerranée: essai d’interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Institut historique belge de Rome, Bruxelles 1979.
- Camau M. (dir.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon?*, Éditions du CNRS, Paris 1987.
- Camau M, Geisser V., *Habib Bourguiba. La trace et l’héritage*, éd. Khartala, Paris 2004.
- Elbouti M., *Leila Tauil revient sur le “siècle de combat” des féminismes arabes*, L’Harmattan, Paris 2018.
- Jaïdi H., *La constitution de Carthage: son actualité et les leçons d’Aristote*, in “Anabases”, 20, 2014.
- Justin M.J., *Philippiques*, Les Belles Lettres, Paris 2018.
- S. Khiari, *Tunisie. Le délitement de la cité : coercition, consentement, résistance*, éd. Karthala, Paris 2003.
- Krings V., *La littérature phénicienne et punique*, in Id. (éd.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, édité par V. Krings, Leiden 1995.
- Mahfoudh D., Mahfoudh A., *Mobilisations des femmes et mouvement féministe en Tunisie*, in “Nouvelles Questions Féministes”, 2, 33, 2014.

<sup>51</sup> S. Bessis, *op. cit.*, p. 5.

- Ouanada H., *Les Lumières ou les valeurs modernistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et de l'Occident à l'épreuve de l'histoire en Tunisie : 1830-2011*, in Pellerin P. (Ed.), *Rousseau, les Lumières et le monde arabo-musulman. Du xviii<sup>e</sup> siècle aux printemps arabes*, Classiques Garnier, Paris 2017.
- Pacha K., *La plus sûre direction pour connaître l'état des nations*, imprimerie administrative de Paul Dupont, Paris 1868.
- Siino F., *Insupportable successions*, in "Temporalité", 15, 2012, <http://journals.openedition.org/temporalites/2138>.
- Snoussi M., *L'Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme en islam*, tr. par Essnoussi M.M, Kebaïli A.K., Hachette, Paris 2013.
- Sraieb N., *Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie : Tahar Haddad (1898-1935)*, in "Clio. Histoire, femmes et sociétés", 9, 1999, <https://www.cairn.info/revue-clio-1999-1-page-6.htm>.
- Tauil L., *Féminismes arabes : un siècle de combat. Les cas du Maroc et de la Tunisie*, Editions L'Harmattan, Paris 2018.
- Thâalbi A., Benattar C., Sebaï H., *L'Esprit libéral du Coran*, éd. Ernest Leroux, Paris 1905.
- Virgile, *L'Enéide*, Les Belles Lettres, Paris 2002.

*Mansour M'henni\**

## Raisons et déraisons de la Méditerranéité

La réflexion ici conduite s'inscrit dans le prolongement des travaux de près d'un quart de siècle sur le concept de "La Méditerranéité", ainsi substantivé et déterminé de façon à le distinguer de la "méditerranéité" comme nom désignant ce qui est "méditerranéen" c'est-à-dire appartenant d'une quelconque manière à la Mer Méditerranée.

C'est pourquoi, nous semble-t-il, le propos de départ gagnerait à rappeler aussi brièvement mais aussi clairement que possible ce concept qui tarde à acquérir ses titres de citoyenneté linguistique, malgré la noblesse de ses fondements et de ses ambitions. Aussi l'opuscule de base de notre réflexion sur le concept, composé des communications s'étendant sur la première décennie du XXIème siècle, insiste-t-il sur ce détail en ces termes:

Force est donc de reconnaître que, faute de leçon à donner, la Méditerranée a encore un exemple à proposer et cet exemple est justement "la méditerranéité" qui n'a peut-être jamais prévalu comme concept clairement et franchement exprimé, mais qui n'en a pas moins commandé, jusque dans les moments difficiles, l'inconscient collectif des peuples méditerranéens<sup>1</sup>.

On l'a sans doute compris, l'aspiration du concept de "la Méditerranéité" à une étendue universelle n'exclut nullement ni même n'occulte sa parenté à la Mer Méditerranée et à son bassin perçu comme un laboratoire civilisationnel couvrant une conception du monde sous-jacente à son histoire, à ses cultures et à son intelligence, une conception fondée sur des valeurs à même de configurer un nouvel humanisme pour les temps modernes. A ce propos, je ne me lasse pas de citer Salah Stétié: "La Méditerranée, dès toujours et si loin que remonte notre mémoire, est ce profond labour des hommes qui fit d'elle, radieuse et échevelée,

\* Prof. Em. Université Tunis El Manar (Tunisie). Chercheur, penseur, écrivain, traducteur et communicant.

<sup>1</sup> M. M'henni, *La Raison de méditerranéité*, Maison arabe du livre, Tunis 2008, p. 48.

celle qui se tourne et se retourne dans sa couche pour de puissantes sueurs partagées”<sup>2</sup>.

En effet, les cultures ayant jalonné l’histoire profonde de la Méditerranée sont nourries de nombreux foyers de lumières variées mais concordantes donnant sens à l’existence humaine comme un chantier de civilisations appelées à associer leurs intelligences pour rehausser l’être humain. Certes, cette histoire a été le plus souvent mal conduite et sans doute continue-t-elle de l’être; mais est-ce une raison pour se laisser sombrer dans les ténèbres de l’égoïsme, de l’exploitation, de la violence et de l’humiliation de l’homme par l’homme? Autant se rappeler Salah Stétié encore:

L’enseignement de la Méditerranée, de toute Méditerranée, est que l’homme est toujours aux avant-postes de l’homme, que rien, dans cette modulation ininterrompue des consciences et des choses qu’on appelle l’Histoire, n’est jamais tout à fait gagné d’avance ni n’est jamais tout à fait perdu<sup>3</sup>.

Ainsi, le concept de “la méditerranéité” serait à considérer du point de vue régional pour en saisir les fondements, et du point de vue universel pour en comprendre l’ampleur et les objectifs.

Au niveau de la région, force est de constater que l’idée de méditerranéité, autrement dit “l’idée d’être méditerranéen”, y est tardivement apparue puisque le nom même de Méditerranée n’a été donné à la mer du bassin qu’au XIX<sup>e</sup> siècle, dans une sorte de filiation tardive à sa désignation comme “mer méditerranée” (mer entre les terres) par l’évêque Isodore de Séville, au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère. Sinon la mer du bassin était différemment perçue par les peuples de la région et chacun établissait avec elle sa propre relation. Plus encore, l’histoire de notre planète nous apprend que cette mer n’était pas une mer et qu’elle est née du mouvement des continents pour finir par disparaître dans un certain temps, inéluctable aussi lointain qu’il paraisse. En fait donc, c’est comme si le cas de la Méditerranée était une opportunité à saisir par l’humanité pour en tirer les enseignements à même de favoriser et de conforter le vivre-ensemble, dans une intelligence digne de la race humaine. Il en naquit l’idée de monde, il reste à en tirer la façon de le réussir, comme en réaction à la critique formulée à son égard par Cheikh Hamidou Kane qui la confondait avec la notion d’Occident<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> S. Salah, *L’autre sel*, in “Apories: Salah Stétié et la Méditerranée noire”, Les Cahiers de l’Egaré, Le Revest 1990, pp. 5-10.

<sup>3</sup> S. Salah, *Le Soupîr du Maure*, in “Apories”, Paris, p. 78.

<sup>4</sup> K. C. Hamidou, *Comme si nous nous étions donné rendez-vous*, in “Esprit”, Nouvelle série, 299, 10, Octobre 1961, pp. 375-387: “il est reproché [à l’Occident (assimilé au bassin méditerranéen)] la responsabilité initiale d’avoir *inventé* le monde et la responsabilité ultérieure de l’avoir *mal réussi*”.

Quant à La Méditerranéité (avec un M majuscule de préférence) en tant que concept porteur d'une vision du monde et des rapports régissant le vivre-ensemble quelles que soient la nature et la dimension de la société considérée, elle tarde encore à se faire admettre dans les dictionnaires de référence et peine aussi à se faire comprendre, sans doute par trop d'idéalisme dans une société humaine où la structure binaire, présidant à la nature même de l'existence et souvent interprétée comme un antagonisme naturel, finit par justifier tous les abus, jusqu'à l'horreur parce qu'il est conçu d'abord comme un antagonisme d'intérêts.

Pire même, dans la tempête qu'on a appelée "le printemps arabe" et qui a failli toucher tout le pourtour méditerranéen et même au-delà, on a pu constater certaines tendances politiques luttant pour rejeter leur dimension méditerranéenne des textes légiférant leur nouveau parcours constitutionnel. Ce fut le cas en Tunisie, par exemple, où une mouvance politique, aujourd'hui pratiquement réduite à une personne, a quand même réussi à "convaincre" de ne pas évoquer la Méditerranée dans la nouvelle constitution de 2014. Il faut reconnaître que cette attitude, dominante chez les mouvances politiques qui font de la cause palestinienne leur cheval de bataille, se justifie toujours par l'appartenance d'Israël à la configuration méditerranéenne. Or, nous semble-t-il, ce n'est pas de cette manière qu'on servirait le mieux le peuple palestinien. Il y a donc bien une différence entre "être dans la Méditerranée", une appartenance tout juste géographique, "être méditerranéen" dans une mouvance géostratégique régionale, et "être en Méditerranéité" dans une façon universaliste d'être à l'altérité, inspirée par les soubassements culturels en Méditerranée.

La Méditerranéité, en tant que concept porteur d'une vision du vivre ensemble, est donc née de cette possibilité, à saisir d'abord par les peuples de la région comme une opportunité et à envisager en même temps dans sa portée universelle, de repenser la communauté du destin sur la base de "la diversité", chère à Edward Glissant. Celle-ci conduirait nécessairement des principes de base qui instituent l'éthique et la règle de conduite des citoyens y adhérant: l'égalité, le respect et la solidarité. Tout le reste en découlerait: le droit à la différence, la justice, la liberté de conscience, le développement partagé, la paix, etc.

Or ces valeurs et cette éthique ne sauraient s'enraciner dans l'être social et dans la responsabilité citoyenne que par la culture et ses principaux adjuvants: l'école et les médias. De là cette idée:

Le projet de la méditerranéité doit d'abord se concevoir comme un projet civilisationnel à fondement culturel, afin de pouvoir conduire tous les autres niveaux de coopération et de solidarité entre les peuples du bassin. C'est pourquoi, la notion et l'action de méditerranéité ne pourraient se concevoir

sans une “culture de la méditerranéité”, [sans l’impératif de] penser et de mettre en place une stratégie culturelle de la méditerranéité<sup>5</sup>.

En effet, s’il y a bien “un être au monde méditerranéen”, il devrait y avoir “un être méditerranéen au monde”, et les deux constitueraient les deux faces de “l’être en méditerranéité”<sup>6</sup> dont le nerf moteur est “l’esprit de méditerranéité”. Il s’agit donc d’un état d’esprit à cultiver et cela ne saurait réussir sans la culture, l’éducation et la communication. Ces trois dernières seraient ainsi à repenser totalement, à révolutionner, pour qu’elles s’adaptent à leur nouvelle mission.

Mais ce qui se fait jusqu’à présent en termes de méditerranéité semble se soumettre à des canevas classiques résistant à toute révision radicale: l’idée d’une primauté du politique et de l’économique sur le social et le culturel; les modèles macro et micro économiques de plus en plus incapables de prendre en compte les spécificités des différentes catégories sociales ou sociétales; la nature hégémonique de certains gouvernants et de certains États, etc.

Il est temps peut-être que, partout où il est, l’être humain se mette à penser le bonheur individuel en interaction inaliénable avec le bien-être collectif, non seulement dans le cercle restreint de son immédiate appartenance (famille, cercle, ville, pays), mais aussi dans la conscience d’un partage étendu jusqu’à l’humanité entière. Il est temps qu’on cesse de se laisser manipuler par ceux qui détiennent leur pouvoir sur les êtres et les choses grâce à l’argument du pragmatisme et d’un pseudo-réalisme. Rêver un monde idéal, c’est déjà commencer à le réaliser et nous pensons que la culture de la Méditerranéité peut y contribuer, sans en avoir l’exclusivité. Comment donc se définirait cette culture et cet esprit de la Méditerranéité?

À première vue, la culture de la Méditerranéité est d’abord une culture de l’hospitalité: accepter l’autre et l’accueillir dans la bonhomie et le respect. Et quand des divergences apparaissent, c’est l’esprit médian de la Méditerranéité qui agira pour une solution du juste milieu, d’un accord convenu en termes de proximité conversationnelle. Ici l’esprit de la Méditerranéité rencontre “l’esprit de conversation” qui est le pilier principal de la Nouvelle Brachylogie et qui nous permet d’avancer la thèse que le concept de la Méditerranéité est brachylogique ou il n’est pas<sup>7</sup>. En tout cas, de mon humble avis, trois concepts au moins, sur lesquels j’ai assez travaillé

<sup>5</sup> M. M’henni, *La Raison de méditerranéité*, Tunis 2008, pp. 27- 34.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>7</sup> Pour ce qui est de la Nouvelle Brachylogie, nous renvoyons à notre livre, initiateur du concept à partir d’une idée socratique, *Le Retour de Socrate*, L’Harmattan, Paris 2017 (1<sup>ère</sup> édition: Brachylogia, Tunis 2015); mais aussi à notre livre *Essais de Nouvelle Brachylogie*, Alyssa pour l’édition et la diffusion, Tunis 2011.

pour pouvoir en juger, me semblent relever du même paradigme: il s'agit de la mixité, de la méditerranéité et de la (Nouvelle) brachylogie – celle-ci pouvant constituer le titre du paradigme et inclure les autres. Ainsi, l'action primordiale en termes d'actions pour la Méditerranéité consisterait à éduquer les cœurs à l'hospitalité et à former les esprits à la médianité, le tout se faisant dans la pédagogie de la proximité et de la conversation. Encore faut-il ne pas détourner ces deux dernières dans des intentions de manipulation et d'exploitation. Voilà, peut-être, les fondements de base d'une culture de la Méditerranéité sur lesquels il conviendrait de se pencher sérieusement pour les impacter à tous les âges, à tous les niveaux auprès de toutes les populations. La démarche? Se convaincre d'abord de l'idée, puis la penser comme cheminement intellectuel et y agir comme culture déterminante d'une pratique de gestion sociétale.

Notons que sur les plans politique et économique, on daterait la conscience active d'une politique méditerranéenne de l'adoption de la convention de Barcelone, le 16 février 1976. Son amendement, le 10 juin 1995, serait alors le prélude à une prétendue conscience de la méditerranéité, concrétisée dans le processus de Barcelone dont on est en droit de se demander s'il était vraiment, à sa naissance, un acte initiateur ou un acte incinérateur de cette conscience. En effet, nous avons très tôt senti l'inadéquation méthodologique inhérente à ce processus dont le défaut majeur résidait dans l'intention, non explicitée en tant que telle, de "remorquer" la Méditerranée par l'Europe<sup>8</sup>. C'est d'ailleurs ce qu'allait exprimer sans détours la préposition "pour" dans le projet qui le remplacera en 2008, celui d'"Union pour la Méditerranée"<sup>9</sup>, et qui s'est imposé contre la proposition de Sarkozy d'une "Union de la Méditerranée", au terme d'un bras de fer remporté par Merkel.

C'est que l'évaluation de la première décennie du processus de Barcelone, en 2005 baptisée "L'Année de la Méditerranée"<sup>10</sup>, a bien montré

<sup>8</sup> C'est en 1996 que nous avons entamé la constitution de l'Association pour la Culture et les Arts Méditerranéens (ACAM, officialisée en 1997), en réaction culturelle contre l'esprit du processus.

<sup>9</sup> "Fondée en 2008, l'Union pour la Méditerranée (UpM) est une organisation intergouvernementale qui regroupe 42 pays dont les 27 États membres de l'Union européenne. Basée sur une co-présidence entre les rives sud et nord de la mer Méditerranée, l'UpM a pour objectif de promouvoir le dialogue et la coopération dans la région euro-méditerranéenne. Son siège est à Barcelone". Disponible à l'adresse: <https://www.toutteleurope.eu/l-ue-dans-le-monde/qu-est-ce-que-l-union-pour-la-mediterranee>.

<sup>10</sup> M. M'henni, *D'une année à l'autre... Les morts et les autres*, in "Thétis", 5-6, 1<sup>er</sup> semestre et 2<sup>ème</sup> semestre 2004, pp. 3-6: "[...] pour ce qui concerne cette mer centrale, cette mer médiane qu'est la nôtre, l'année 2005 est finalement déclarée "Année de la Méditerranée" par la Conférence euro-méditerranéenne des ministres des affaires étrangères, suite à une proposition tunisienne qui date de l'an 2000. Puisse cette année réussir les objectifs pour lesquels elle a été proposée, puis décidée, et contribuer notamment à esquisser les

le caractère peu efficace de cette structure et c'est le président de son parlement qui en a fait le constat dans son discours au sommet euro-méditerranéen:

Je dois aussi vous rappeler que 10 ans de processus de Barcelone n'ont pas permis d'avancée significative dans la création d'un espace de paix et de prospérité commun.

Malgré les 3 milliards d'euros investis chaque année par l'Union européenne via le programme MEDA et les prêts de la BEI, les deux rives de la Méditerranée restent celles où les inégalités sont les plus criantes au monde.

Aucune autre frontière ne sépare d'aussi grandes différences de revenus dans un espace aussi proche.

Dans une certaine mesure, ce fait peu connu fait que la Méditerranée d'aujourd'hui condense les grands problèmes globaux du XXIème siècle: inégalité, migrations, terrorisme, environnement, émancipation des femmes, accès au savoir<sup>11</sup>.

Il nous importe de souligner cependant que notre attitude réservée à l'égard du processus euroméditerranéen n'en diminue pas l'importance, sauf qu'on aurait souhaité le voir s'inscrire dans un partenariat de parité effective qui ne saurait valoir en tant que telle qu'à partir d'une autonomisation de l'entité méditerranéenne permettant à la structure géopolitique du bassin de s'exprimer et d'agir avec ce statut dans tout partenariat, avec l'Europe, avec l'Asie, avec l'Afrique ou avec toute autre entité géopolitique conduisant vers l'intégration universalisante.

Qu'on nous permette de rappeler que, depuis plus de 25 ans qu'est né le processus de Barcelone (et depuis 45 ans qu'a été signée la convention de Barcelone), les résultats ne sont guère rassurants et même la survenue de la pandémie Covid-19 ne saurait cacher la situation préoccupante en Méditerranée. Les flèches des conflits sont pointées dans tous les sens et on ne pourrait sensément défendre une quelconque affirmation de l'amélioration des conditions sociales des citoyens. Aussi a-t-on pu lire:

Dans un entretien à la MAP [à l'occasion du 25ème anniversaire du processus de Barcelone, Marie Ruyffelaere, chercheuse au sein de l'Université libre de Bruxelles (ULB) et] spécialiste des relations euro-méditerranéennes, souligne que dans le contexte actuel, il se pourrait que 'l'UE décide de se concentrer sur sa propre crise économique et sociale, et renforce des mesures

principaux traits éthiques d'un monde futur et d'une nouvelle humanité!". Disponible à l'adresse: <https://acamthesis.org/thetis-n-5-6-2004-articles-disponibles-en-ligne>.

<sup>11</sup> Discours au Sommet euro-méditerranéen du Président de l'Assemblée parlementaire euro-méditerranéenne (APEM), également Président du Parlement européen (Barcelone, 28 novembre 2005). Disponible à l'adresse: [https://www.europarl.europa.eu/former\\_ep\\_presidents/president-borrell/speeches/fr/files/sp0071.htm](https://www.europarl.europa.eu/former_ep_presidents/president-borrell/speeches/fr/files/sp0071.htm).

protectionnistes'. Établissant un bilan des 25 années du partenariat Euromed, dont le moteur principal est de faire de la Méditerranée 'une zone de paix et de prospérité partagée', la chercheuse fait état de 'l'échec de l'objectif principal de ce partenariat qui était de créer une intégration/approche régionale'<sup>12</sup>.

Cette commémoration a finalement décidé d'instituer une Journée internationale de la Méditerranée, célébrée le 28 novembre de chaque année. La décision est à saluer, surtout que nous l'avons assez souvent suggérée à titre individuel ou dans le cadre de notre action associative, notamment dans l'Association pour la Culture et les Arts Méditerranéens (ACAM). Reste à voir et à savoir comment en faire un catalyseur du développement intégral de la Méditerranée et cela nous semble passer par la pensée de la Méditerranéité. Aussi reconduirais-je, en guise de conclusion à ce propos, un paragraphe de l'éditorial de *Thétis* 7-8 (de l'année 2005):

Le partenariat euro-méditerranéen ne doit pas chercher à se substituer à l'identité méditerranéenne, il doit plutôt se concevoir comme un élargissement possible de cette entité objective dans le sens de la complémentarité égalitaire sur la base de la proximité. Car la méditerranéité est seule capable de sauver le partenariat euro-méditerranéen et, en tant que maillon fondamental dans la pédagogie des regroupements régionaux, cette méditerranéité doit prendre le temps de s'ancrer dans les esprits et dans les cœurs, dans les réflexes géostratégiques et dans les comportements éthiques, dans la pensée mythique et dans la conscience réaliste<sup>13</sup>.

## Bibliographie

- Afaf R., "Processus de Barcelone: Un 25ème anniversaire dans un contexte de défis majeurs pour le partenariat Euromed", in *MAP Express* "Site grand public de l'Agence marocaine de presse", jeudi, 26 novembre, 2020. <http://www.mapexpress.ma/actualite/monde/processus-barcelone-25eme-anniversaire-contexte-defis-majeurs-partenariat-euromed/>.
- Hamidou K.C., *Comme si nous nous étions donné rendez-vous*, in "Esprit", Nouvelle série, 299, 10, Octobre 1961, pp. 375-387.

<sup>12</sup> R. Afaf, "Processus de Barcelone: Un 25ème anniversaire dans un contexte de défis majeurs pour le partenariat Euromed", in *MAP Express* "Site grand public de l'Agence marocaine de presse", jeudi, 26 novembre, 2020. Disponible à l'adresse: <http://www.mapexpress.ma/actualite/monde/processus-barcelone-25eme-anniversaire-contexte-defis-majeurs-partenariat-euromed/>.

<sup>13</sup> M. M'henni, *Une année de la Méditerranée!?*, in "Thétis", n. 7-8, 1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> semestres 2005, pp. 3-4. Disponible à l'adresse: <https://acamthetis.org/thetis-n-7-8-2005-articles-disponibles-en-ligne>.

- M'henni M., *Une année de la Méditerranée!?*, in "Thétis", n. 7-8, 1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> semestres 2005, pp. 3-4. Disponible à l'adresse: <https://acamthetis.org/thetis-n-7-8-2005-articles-disponibles-en-ligne/> *La Raison de méditerranéité*, Maison arabe du livre, Tunis 2008.
- Id., *Essais de Nouvelle Brachylogie*, Alyssa pour l'édition et la diffusion, Tunis 2011.
- Id., *Le Retour de Socrate*, L'Harmattan, Paris 2017.
- Salah S., *L'autre sel*, in "Apories": *Salah Stétié et la Méditerranée noire*, Les Cahiers de l'Egaré, Le Revest 1990.

*Khadija Ben Hassine\**

## **Rencontrer l'autre**

Source de plaisir et parfois de peine, la rencontre avec autrui fait partie de ces questions complexes dont on peut varier l'angle d'attaque et qu'on peut aborder selon une infinité de perspectives sans risque de l'épuiser. Comme tout lieu d'ambivalence, elle ne laisse pas indifférent. Elle interpelle aussi bien l'idéologue que le philosophe qui se disputent la prérogative de forger les outils conceptuels nécessaires à son déroulement conformément à leurs optiques. Entre le transcendant et le conceptuel, les frontières ne sont pas toujours bien délimitées. Un système peut facilement frôler la rationalité, prendre son aspect tout en la contournant. Rencontrer autrui présente cette particularité de pouvoir se faire autrement que comme un face-à-face de deux sujets. Intersubjectivité est le terme consacré à cette modalité de rencontre. Le dialogue des cultures, des civilisations et des religions s'inscrit dans le cadre de cette rencontre intersubjective. Jamais le dialogue des cultures et des religions n'a suscité autant d'intérêt qu'aujourd'hui: anthropologues, politiciens, philosophes et historiens, chacun propose son opinion sur la question. Cet intérêt pour le dialogue ne serait-il pas l'écho de son absence ou même le faire-part de sa rupture désormais consommée? Nul ne peut nier le malaise lié à cette question. Mais ce malaise signifie-t-il l'impossibilité du dialogue? C'est là une question qui ne peut pas ne pas interpeller le philosophe. Il est plus que quiconque dans l'obligation de soumettre à la réflexion le tissu idéal de son temps. Son principal apport est celui-là même que lui assigne Deleuze: "créer des concepts en fonction de problèmes qu'on estime mal vus ou mal posés"<sup>1</sup>, forger les outils nécessaires pour faire face au vide conceptuel que les forces idéologiques sont toujours prêtes à combler à coup de transcendances. La nature a horreur du vide, la culture aussi. C'est des philosophes qu'est requis le plus grand effort, ce sont eux qui doivent montrer les voies d'une véritable ouverture à autrui.

\* Enseignante-chercheuse en Philosophie de la culture. (Université de Tunis).

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris 1991, p. 22.

L'échange entre les peuples, les religions et les civilisations n'a jamais été interrompu et ne peut l'être de par la nature spatio-temporelle de l'existence humaine. L'échange est-il forcément dialogue? L'échange peut être pacifiste: économique, scientifique, mais il peut être aussi violent: guerres, colonisation, attentats. À quelles conditions un échange peut-il être dialogue?

Il y va des nations et des communautés humaines comme des sectes et des religions: chacune, selon ses propres paramètres d'exclusion, procède à la démarcation entre ses fidèles et ses hérétiques. Démarcation opérée à partir d'une formulation théorique, rarement fondée sur la pratique, et qui fonctionne comme un voile derrière lequel est prononcée la sentence d'excommunication. Quel dialogue peut instaurer celui qui ne fait que s'entendre parler? "Un leurre" de dialogue, dira Jacques Derrida, un rêve de maîtrise idéale où celui qui croit dialoguer "entend des voix qu'il reste seul à entendre et perçoit comme source étrangère ce qui procède de son propre dedans"<sup>2</sup>.

Faut-il élaborer des catégories de pensée nouvelles, inédites, pour établir un fil de dialogue? Le monde a-t-il besoin d'un paradigme inédit pour parvenir à régler les rapports nouveaux apparus depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale et l'accession des anciennes colonies à l'indépendance? Avant de décréter la désuétude des anciennes catégories, ne faut-il pas voir ce qui, en elles, a empêché un véritable dialogue des cultures?

Deux philosophies peuvent être dites contemporaines de ces mutations historiques: le néo-kantisme qui se présente, depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, comme la solution à la perte de sens de l'humain concomitante à la naissance des sciences humaines, et la phénoménologie qui se propose, à sa manière, de penser ce que la positivité des sciences a réduit à la choséité. Cette réflexion sera menée à partir de la pensée de deux figures emblématiques de ces courants de pensée: Ernst Cassirer et Maurice Merleau-Ponty. Peut-on penser le présent à partir de ce qui a été dit? Oui, si cela consiste à ramener ce qu'on savait déjà à propos d'un contexte qui nous était étranger à un contexte qui nous est intimement lié.

Qu'est-ce que dialoguer? Dans le *Menon*, Socrate avait montré que, penser à deux suppose qu'on soit porteur d'un sens et que ce sens soit ouvert et accessible, ou du moins possiblement ouvert, à l'autre. Il ne peut y avoir de dialogue si je considère mon vis-à-vis comme une *chose* du monde extérieur, séparée de moi et par conséquent opposée et inaccessible. Dialoguer, c'est dépasser ce qui nous sépare et nous oppose. Ni

<sup>2</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris 1972, p. 354.

réduction ni assimilation, le dialogue “ne peut pas dissoudre”<sup>3</sup> l'autre, il procède d'une volonté de séduction où l'autre est invité à partager mon espace de pensée, où nous nous mettons réciproquement en perspective, nous nous éclatons l'un dans l'autre<sup>4</sup> pour nous féconder mutuellement par et dans la pensée.

Cela nous permet d'écarter de notre propos ce qu'il est convenu d'appeler, à tort, dialogue interne, dialogue où la pensée, telle un insecte hermaphrodite se réinjecte à l'infini sa propre semence. “Hallucination” qui “me permet de me donner à entendre ce que je désire entendre, de croire en la spontanéité de ce pouvoir qui se passe de tout le monde pour se faire plaisir”<sup>5</sup>. Auto clonage de la pensée, consanguinité des idées qui, privées d'éléments nouveaux, renforceront leurs caractères récessifs et finiront par engendrer des idées monstrueuses. Le nazisme, le racisme, l'intégrisme et tous les fléaux en ‘isme’ sont des monstres idéologiques engendrés dans la fermeture culturelle d'une communauté, d'un peuple, d'une religion ou d'une civilisation. Purification culturelle, idéologique ou religieuse sont autant de manifestations de cette fécondation hermaphrodite où les discours se frôlent, s'affrontent et se détruisent mutuellement. Autant de situations où l'autre n'a pas d'existence ni de signification pour nous. Certains hermaphrodites culturels peuvent pousser leur intégrisme (dans le sens de désir de rester intact) jusqu'à renier, comme signe d'altérité et d'aliénation, ce qu'ils ont en eux et qu'ils doivent à leur être-au-monde, à leur histoire: science, législation, valeurs morales et civiques, langues étrangères<sup>6</sup>. Autant de manifestations de la cécité vis-à-vis de l'autre.

Tant qu'elle reste isolée, toute pensée, quelle que soit sa profondeur, n'est rien qu'un signe flottant. Elle n'acquiert sa pesanteur que dans un système où une autre pensée viendrait s'articuler à elle et lui donner la mesure, la mettre en perspective. Avant d'être accouchement de la vérité par le questionnement, le dialogue est d'abord reconnaissance de l'altérité et de la diversité par et dans la parole. Il n'est pas hégémonie, mais mise en perspective réciproque de deux subjectivités dans laquelle “celui qui parle entre dans un système de relations qui le supposent et le rendent ouvert”<sup>7</sup>, l'éclatent en une “intersubjectivité d'immanence”<sup>8</sup>. Je

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990, p. 9.

<sup>4</sup> Ivi, p. 11.

<sup>5</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, cit., p. 354.

<sup>6</sup> Je pense ici à toutes les voix qui se sont élevées en Tunisie, au nom d'une identité arabomusulmane, contre l'émancipation de la femme, le code du statut personnel et la place de la langue française dans l'enseignement (heureusement non écoutées).

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 2004, p. 26.

<sup>8</sup> J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 147.

ne suis moi-même que par cette sortie vers l'autre, par cette escale dans l'altérité. La rupture du dialogue serait, dans ce cas, aussi bien perte de l'autre que perte de soi-même; une existence sans miroir où rien ne peut me refléter ma beauté ni ma laideur.

Qu'est-ce que je cherche en m'adressant à autrui? Une idée fondamentale de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty pose que, chaque fois que je m'adresse à autrui, mon intérêt n'est orienté ni vers les choses, ni vers les idées, mais vers lui-même, car c'est lui que je cherche à atteindre, non pas comme chose extérieure, mais comme "intention signifiante"<sup>9</sup>. Ma parole est donc tension vers cet autre que je veux toucher, que je cherche à investir en me transportant "magiquement dans [sa] perspective"<sup>10</sup>. Parler et comprendre seraient ainsi, dans la perspective de Maurice Merleau-Ponty, "les moments d'un seul système moi-autrui"<sup>11</sup>. Quand je suis en situation de dialogue, je ne ramène pas l'autre dans mon système. Je ne l'accommode pas à mes représentations comme on accommoderait une viande, je m'offre à lui comme visée de sa conscience et je fais de lui la visée de ma propre conscience, je lance autrui vers ce que je sais et qu'il n'a pas encore compris et je me porte moi-même vers ce que je vais comprendre<sup>12</sup>. Entendu dans ce sens, le dialogue ne peut se situer, selon Merleau-Ponty, qu'en dehors de tout processus de représentation. Il ne peut pas être un rapport médiatisé qui s'effectuerait à travers un double grillage, ma représentation et celle de l'autre, où la subjectivité, terrée derrière ses outils d'appréhension, telle une araignée, "attirerait les hommes chosifiés dans sa toile, les couvrirait d'une bave blanche et lentement les déglutirait, les réduisant à sa propre substance"<sup>13</sup>, aux formes et lois singulières de l'expression<sup>14</sup>.

Dans une logique de la représentation, l'autre, maintenu derrière les grilles de mes représentations, ne m'atteint pas, ne me déstabilise pas. Partie du monde objectif, il me renvoie, comme les choses extérieures, vers moi-même, vers la solitude de mon ego qui synthétise et schématise, un ego anthropophage. Solitude du sujet face au monde, du despote absolu qui adresse ses questions à la nature et lui dicte les

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 21.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>11</sup> Ivi, p. 27.

<sup>12</sup> Ivi, p. 183: "[...] la fonction même de la parole, son pouvoir de dire au total plus qu'elle ne dit mot par mot, et de se devancer elle-même, qu'il s'agisse de lancer autrui vers ce que je sais et qu'il n'a pas encore compris, ou de me porter moi-même vers ce que je vais comprendre".

<sup>13</sup> Je me permets ici d'adapter le texte de J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, cit., pp. 9-12.

<sup>14</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques, Le langage*, vol. 1, traduit de l'allemand par O. Hansen Love et J. Lacoste, Éd. de Minuit, Paris 1972, p. 128.

réponses. Partie du monde, l'autre n'acquiert le statut de présence pour moi qu'une fois ramené à ma pensée, converti "suivant le rapport dans lequel on l'ençâsse et suivant les catégories formelles à travers lesquelles on l'appréhende"<sup>15</sup>. Je le défais et recrée selon les dispositions de ma conscience "dans une intention théorique précise"<sup>16</sup>, et en fonction de la prégnance symbolique à partir de laquelle j'appréhende le monde. Mon rapport à lui est un moment particulier dans l'organisation de la connaissance du réel, il "s'organise selon certaines fonctions du sens"<sup>17</sup>. Toutes les études du langage effectuées par Ernst Cassirer mènent vers cette conclusion : autrui est cette nature que je ne peux accepter comme telle et à laquelle je m'oppose, en la formant activement<sup>18</sup>. L'image que j'en tire est plus instructive sur ma subjectivité que sur la sienne, c'est à partir de mon regard que je le fais être, je le sors, je le projette en sortant de moi-même et en me faisant objectivité. L'autre, comme une chose extérieure, non-moi, me permet de délimiter mes frontières, de consolider mon autarcie. Je sors toujours de mon rapport à lui plus sûr de mes contours que des siens tel un hérisson que l'agression extérieure aide à se ramasser.

Peut-on parler de dialogue quand la représentation que chacun se fait de l'autre s'interpose entre lui et son vis-à-vis, les emprisonnant, chacun de son côté, derrière les barrières des médiums idéels, dans "un monde de symboles, de plus en plus riche et de plus en plus articulé"<sup>19</sup>? Comment celui qui reconstruit l'autre à partir de sa propre perspective, le questionne et lui impose les réponses, peut-il construire avec lui la catégorie du "nous" au sens d'une pluralité qui se pense collectivement selon des projections communes? Il y a, au principe de la théorie du dialogue dans la philosophie représentative, une sorte de contradiction. En effet, d'une part, et comme Cassirer le précise dans les *Entretiens de Davos*, "il n'y a de *dasein* à *dasein* d'autre chemin que celui qui passe par ce monde des formes"<sup>20</sup>, et d'autre part, qu'il est "impensable que le langage de l'un soit transposé dans le langage de l'autre"<sup>21</sup>. Comment, dans ces conditions, envisager le rapport à l'autre autrement que comme

<sup>15</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, Éd. Le Cerf, Paris 1997, p. 123.

<sup>16</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques, La phénoménologie de la connaissance*, vol. 3, traduit de l'allemand par C. Fronty, Éd. de Minuit, Paris 1972, p. 89.

<sup>17</sup> Ivi, p. 76.

<sup>18</sup> Ivi, p. 91.

<sup>19</sup> E. Cassirer, *Le langage et la construction du monde des objets*, in *Essais sur le langage*, Éd. de Minuit Paris 1969, p. 64.

<sup>20</sup> E. Cassirer, M. Heidegger, *Débats sur le kantisme et la philosophie*, Beauchesne, Paris 1972, p. 48.

<sup>21</sup> Ivi, p. 47.

un enchevêtrement de symboles et de fonctions? Mon intuition de l'autre "se trouve sublimée dans un système de structures fonctionnelles et relationnelles"<sup>22</sup>, de pures constitutions de la conscience.

Il n'est pas étonnant dès lors que les trois volumes de *La philosophie des formes symboliques*, dans lesquels Cassirer se propose de retracer l'itinéraire de la conscience à travers ses formes d'objectivation: le langage, le mythe, la religion et la science, ne fassent allusion au dialogue et à la communication que comme des modalités du déploiement de la fonction représentative. Quand je mets en forme l'autre, le fais et le défais dans ma propre conscience, quand je le questionne et lui impose les réponses à partir de mon arrière-plan symbolique, je le touche en tant qu'objet, mais je ne dialogue pas avec lui. Il fait partie de ce divers de mon monde intuitif que je perçois à travers les formes de l'espace et du temps, que j'organise selon les catégories de mon entendement et surplombe par ma conscience. Dans la mesure où je le saisis extérieurement et objectivement, il est pour moi autre et non autrui. L'autre n'accède à l'existence que comme symbole. Ontologiquement, il n'est pas indépendant de ma fonction symbolisante, il est posé par la pensée "et engendré suivant les conditions de la construction mentale"<sup>23</sup>. Ce que je vois en face de moi, ce n'est pas l'autre comme réalité, mais le travail créatif de ma raison, une synthèse, produit du travail de ma spontanéité: je le diabolise ou le sanctifie en fonction de l'univers symbolique à partir duquel se déploie la loi qui définit l'enchaînement du travail de la pensée. Il est chrétien, musulman, civilisé, sous-développé, terroriste ou ami, de gauche ou de droite... Je ne saisis de l'autre que ce que j'ai préalablement déterminé seul, en vertu d'"une désignation symbolique" que je lui colle moi-même. Entre moi et lui s'interpose un tissu de représentations qui tient lieu de "substituts"<sup>24</sup>, aussi bien à lui qu'aux objets, et qui fait que nous ne sommes jamais face-à-face dans la nudité de nos réalités réciproques. Nous ne sommes l'un pour l'autre rien d'autre que des fragments d'un complexe déterminé d'associations et de constructions mentales. Ce sont des représentations qui sont au fondement des mécanismes de mépris de l'autre, de racisme, d'intolérance<sup>25</sup>.

Y a-t-il incommunicabilité totale? *La philosophie des formes symboliques* pose, à la suite de la philosophie critique, que pour communiquer, il faut se rencontrer dans le concept. Pour devenir autrui, l'autre doit être soumis à une double épreuve, un double travail de synthèse: une

<sup>22</sup> Ivi, p. 27.

<sup>23</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 3, p. 452.

<sup>24</sup> Ivi, p. 59.

<sup>25</sup> Je renvoie ici à l'excellent essai de H. Béji, *Nous décolonisés*, Éd. Arléa, Paris 2008, et aux excellentes pages où elle explique ce phénomène chez le décolonisé.

reconnaissance dans le concept et une rencontre dans le concept. Dans la première synthèse, l'autre m'atteint comme chose de mon environnement objectif. Pour l'appréhender, je dois le "mettre en ordre en dedans de certaines catégories capitales"<sup>26</sup>. Il ne se présente jamais à moi comme une présence pure, il ne m'atteint que prégné d'un élément de représentation qui lui est attaché par ma conscience et qui fait qu'il signifie à chaque fois différemment selon une orientation différente: mythique, religieuse, esthétique ou scientifique. Le monde des 'toi', comme le monde des 'ça' ne serait dans ce cas "qu'une diversité de configurations [...] unifiées par l'activité signifiante"<sup>27</sup>, selon les "lignes générales du mouvement de l'esprit"<sup>28</sup>. Le mythe, la religion et la science sont les seules formes qui "nous en livrent l'accès"<sup>29</sup>. Le sens que peut avoir l'autre pour moi est ainsi "tributaire de leur signification et de leur performance purement immanente"<sup>30</sup>.

"Simple matière", tant qu'il "n'aurait pas été déterminé de quelque façon que ce soit par une forme"<sup>31</sup>, la seule forme d'existence que l'autre peut espérer avoir chez moi est l'"existence nue d'une partie de l'être, de mon espace objectif". Comme l'élément d'une équation, il "est relié à d'autres dans un ensemble auquel il renvoie, qu'il présente ou représente indirectement"<sup>32</sup>. Il y aurait ainsi une symbolique qui existerait en dehors de mon acte subjectif de symbolisation et qui en déterminerait les modalités. La reconnaissance de l'autre dans le concept désigne cette symbolisation de l'autre dans le déjà symbolique.

Or, s'il est aisé de rapporter un élément du monde extérieur à l'ensemble, au sein d'un mode ou d'une direction d'objectivation donnée, on ne voit pas comment il faudrait procéder pour que l'autre adhère à cette construction conceptuelle, en fasse usage et nous rencontre dans le concept. Le monde étant constitué de cercles fermés en fonction des désignations symboliques, pour pouvoir se rencontrer dans le concept, il faut appartenir au même univers symbolique, être prégné pareillement. Je ne peux pas rencontrer l'autre dans le sens si nous sommes installés, chacun de son côté, dans un contexte relationnel qui fonctionne comme un système autarcique possédant "son principe de construction qui imprime en quelque sorte son sceau à tous ses produits particuliers"<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 3, p. 230.

<sup>27</sup> Id., *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 1, p. 51.

<sup>28</sup> Ivi, p. 51.

<sup>29</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 121.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Ivi, p. 122.

<sup>33</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 3, p. 156.

Comme deux monades, nous ne serons rien d'autre que deux visions particulières du monde, deux manières de glisser le regard et d'organiser le flux des choses selon leurs lois propres. La vision que l'autre a de moi a sa légitimité propre que je ne peux ni juger ni rectifier à partir de mes propres paramètres. Si, "pour comprendre une structure la conscience ne requiert que la représentation d'un de ses moments pour saisir sur lui et en lui le tout lui-même"<sup>34</sup>, comment une configuration de sens donnée peut-elle être lue ou convertie à partir d'une autre configuration? Le sensible étant l'accomplissement concret du spirituel, du sens, tout présent est déjà représentation. Rien ne m'apparaît jamais que "dans le cadre d'un type déterminé de vision, ni avant, ni en dehors"<sup>35</sup> d'une intentionnalité. Cette vision ou intentionnalité est concrétisée dans les symboles du langage. Poussée à l'extrême, cette logique peut constituer un obstacle à tout dialogue. Dans la mesure où je ne peux pas convertir l'égalité devant les choses du monde en un syllogisme d'égalité intersubjective, entre moi et l'autre s'interposeront toujours les frontières de nos cultures. Des frontières floues et épaisses qui enserrant nos géographies réciproques, les mettant dos à dos. Même sous la forme d'une philosophie de la culture, la philosophie de la représentation ne pose la question de l'intersubjectivité que comme ontologiquement seconde, logiquement déduite. Une logique de la différence absolue, procédant du principe de l'irréductibilité des différences et de la cohésion culturelle.

Pour me rencontrer dans le concept, l'autre doit disposer d'un moyen qui l'installe dans mon système, le transpose à l'intérieur de mes frontières, "d'une langue qui nomme les choses visibles pour lui et pour moi"<sup>36</sup>. Existe-t-il une *lingua universalis* fondée sur "une forme rationnelle, unique et universelle du langage, que voilent assurément l'abondance et la diversité des formes linguistiques, mais qu'elles ne peuvent empêcher de transparaître"<sup>37</sup>, un nombre limité de signes linguistiques par lequel il serait possible de "symboliser exhaustivement la totalité des contenus de la pensée et de leur structure"<sup>38</sup> et qui permettrait également de déchiffrer analytiquement ces contenus de la pensée à partir des seuls symboles?

Leibniz avait rêvé "d'un alphabet de la pensée" qui devrait rendre à cette dernière le même service que celui rendu par l'algorithme du calcul différentiel aux mathématiques. Le projet leibnizien de la caractéristique

<sup>34</sup> Ivi, p. 162. Voir également K. Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, L'Harmattan, Paris 2007, p. 202.

<sup>35</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 124.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 30.

<sup>37</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 1, p. 73.

<sup>38</sup> *Ibid.*

universelle ne cherche pas à se limiter aux seuls signes mathématiques, mais vise à “embrasser toutes les espèces et les groupes de signes, depuis les simples signes numériques de l’algèbre et les symboles de l’analyse mathématique et logique [jusqu’à] ces formes d’extériorisation qui semblent uniquement provenir d’un instinct naturel surgissant involontairement [aussi bien] que celles qui s’originent dans une création libre et consciente de l’esprit”<sup>39</sup>. Son but est de faire en sorte que “chaque idée primitive s’exprime par un signe sensible primitif, et chaque représentation complexe par une combinaison correspondante de tels signes, [ainsi] toutes les particularités et toute la contingence des langues singulières se dissoudraient de nouveau en une langue universelle, unique et fondamentale”<sup>40</sup>. À quoi correspondrait alors la compréhension que je peux avoir de l’autre? Cette compréhension passerait forcément par la conversion de ce qu’il y a dans la parole de l’autre de particulier en universel ou “adamique” et à dépasser les particularités vers le concept d’unité de la raison.

C’est cela même que Cassirer a fait, à travers sa notion de fonction symbolisante, en posant l’existence de quelque chose de l’ordre de l’universel sémantique, “des notions élémentaires communes à toute l’espèce humaine, pouvant être exprimées par toutes les langues”<sup>41</sup>. Ces universaux résident dans la structure même de l’esprit, un ensemble de catégories qu’il utilise pour organiser et posséder son monde. “L’esprit [dit-il] ne saisit et lui-même, et son opposition au monde ‘objectif’, qu’en rapprochant des phénomènes les différences qu’il porte en lui-même et qui sont constitutives de son mode d’appréhension, puis en les y investissant”<sup>42</sup>. Communiquer se réduirait ainsi à déposer toute sa pensée “dans des mots que les autres viendraient l’y puiser”<sup>43</sup>, en faisant usage de clefs universelles. Si tel est le cas, la parole serait l’acte le plus solitaire, un acte concentré dans les mécanismes de la représentation où “l’hétéro-affection”, selon les termes de Deleuze, est transformée en “auto-affection”, un plaisir solitaire.

Faut-il contester la théorie représentative du langage? La question ne peut pas se poser en ces termes, elle concerne la légitimité d’une réduction de la compréhension intersubjective à une mise en branle des mécanismes de la représentation. La philosophie du sujet, telle qu’elle est développée dans *La philosophie des formes symboliques*, réduit-elle

<sup>39</sup> Ivi, pp. 77-78.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> U. Eco, *Quand l’autre entre en scène*, in *Cinq questions de morale*, Éd. B. Grasset, Paris 2000, p. 119.

<sup>42</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 1, p. 128.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 42.

la communication au seul mécanisme de la représentation? Dans l'article *La logique du concept de symbole*, Cassirer revient sur le concept de "prégnance symbolique", déjà exposé dans le troisième volume de *La philosophie des formes symboliques*, qu'il désigne comme étant un "vécu de signification"<sup>44</sup> non intuitif qui fait que le sens que je reçois de l'autre n'est pas le résultat de la simple combinaison de mots et de formes grammaticales et syntaxiques. Ainsi,

si je suis une conversation ou un discours que je comprends effectivement [...] je saisis un ensemble signifiant complexe auquel je prête attention, j'accomplis intérieurement ce sens, je vis en lui sans avoir besoin pour cela d'accompagner un à un les mots du discours d'images intuitionnelles représentatives que j'assemblerais ensuite en une sorte de mosaïque<sup>45</sup>.

Ainsi, si le langage comme fonction est de l'ordre de la représentation, de la communication, la saisie de la signification des mots, elle, est de l'ordre de la perception. Un processus par lequel nous recevons et construisons, non pas un univers de signes, mais un "univers de pensée"<sup>46</sup>. Ce qui rend la communication possible chez Cassirer, serait cela même que Maurice Merleau-Ponty désigne par "un ordre, un système, une totalité"<sup>47</sup>, présents à chaque moment de la parole et qui fait que tout perçu "apparaît toujours uniquement dans le cadre d'un type donné de vision, ni avant, ni en dehors"<sup>48</sup>.

Jusqu'où peut-on aller avec cette similitude de points de vue? Restons au niveau de ce perceptif non intuitif qui semble unir les deux philosophies. Que transmet ma parole quand je l'adresse à l'autre? Merleau-Ponty pose qu'en plus des structures de la langue, la parole véhicule vers autrui une visée, le désir des sujets parlants "qui veulent se comprendre et qui reprennent comme une nouvelle manière de parler les débris usés d'un autre mode d'expression"<sup>49</sup>. Cette thèse commune à nos deux philosophes pose "une affinité permanente"<sup>50</sup> entre celui qui parle et le langage qu'il parle. Ce lien ou affinité ne s'ajoute pas de l'extérieur à ma parole, il est intérieur, relatif au "je parle" et atteste que la langue est un phénomène vivant qui se nourrit de la vie même des hommes. Chaque

<sup>44</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 129.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 129-130.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 44.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>48</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 124.

<sup>49</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 50.

<sup>50</sup> Ivi, p. 35.

parler constitue, à son propre niveau, une “variante de toutes les paroles qui se sont dites avant, [...leur] présent vivant”<sup>51</sup>. La diversité des parlers au sein d’une même langue est signe de fécondité et de fécondation. Comme un habit de jeunesse qui ne correspond plus à nos mensurations, une langue qui n’est plus fécondée ne parvient plus à s’adapter à l’extension de notre expérience et se déchire à force de vouloir couvrir ce pour quoi elle n’est pas faite. La reconnaissance suppose donc quelque chose de plus qu’une *lingua universalis*. Elle suppose que je m’ouvre à ce qui n’est pas moi et que je me mette à son écoute. Non pas une ouverture d’un observateur extérieur, mais l’ouverture de celui qui se cherche et se reconnaît dans cette altérité et qui se définit par rapport à elle dans un “nous” ouvert.

Il y a dans toute saisie de sens “une corrélation vécue et non simplement représentée entre le matériel et le spirituel”<sup>52</sup>, “l’idée même d’une expression adéquate, celle d’un signifiant qui viendrait couvrir exactement le signifié, celle enfin d’une communication intégrale sont inconsistantes”<sup>53</sup>. Au-delà des signes que la parole de l’autre compose, se trouve “le fonctionnement effectif de la parole”, ce que le sujet parlant ajoute par le choix de ses constructions. La parole n’est donc pas un ensemble de mots, mais une “visée” au sens husserlien du mot, qui se donne par les mots, “se fond avec les mots et pour ainsi dire les anime”<sup>54</sup>. Écouter ne peut pas se réduire à “suivre maillon par maillon la chaîne verbale”, mais s’ouvrir à la vie d’autrui, “reprenre à son compte et dépasser, en l’accomplissant, la gesticulation linguistique de l’autre”<sup>55</sup>. Communiquer suppose donc que l’on atteigne cette visée, non pas pour la disséquer selon un paradigme scientifique, mais pour y habiter et reconstituer la vie de celui qui l’a conçue afin de rendre commun cela même qui est objet d’échange et que Merleau-Ponty appelle “métaphysique de l’autre”.

C’est là que se situe la différence entre nos deux philosophes et, je dirais, les raisons de l’absence d’une philosophie du dialogue chez Cassirer. En effet, *La philosophie des formes symboliques*, en tant que philosophie de la représentation, ne laisse pas de possibilité de “coïncidence” ou “d’oblitération” des frontières entre les individus. La valeur de l’autre se définit uniquement “dans l’ensemble et grâce à la règle immanente de cet ensemble et non en dehors de lui”<sup>56</sup>. Je ne peux le

<sup>51</sup> Ivi, p. 37.

<sup>52</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 131.

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 42.

<sup>54</sup> Citation de E. Husserl par M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 44.

<sup>55</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 41.

<sup>56</sup> E. Cassirer, *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, cit., p. 138.

toucher que via une analytique qui mettrait en lumière les diverses puissances, les forces spirituelles fondamentales qui sont à l'œuvre dans son monde de sens. Je traverserais son eau sans me mouiller. En parlant, je n'ai pas "un aperçu direct du psychisme d'autrui [...] sans une médiation aucune"<sup>57</sup>. Il est monde extérieur possible et non un moi possible, un *alter ego*. L'autre n'est pour moi ce qu'il est que grâce à une "articulation", à "une unité en elle-même différenciée et articulée"<sup>58</sup>. Comme les éléments et les relations mathématiques, les individus n'ont pas de signification autonome ou absolue, ils doivent leur signification "aux relations dans lesquelles ils entrent"<sup>59</sup>, "les axiomes auxquels ils satisfont déterminent leur essence et l'épuisent"<sup>60</sup>. Cela sous-entend que l'autre n'est pas définissable pour lui-même, il ne reçoit son sens que de la modalité de sens dont il fait partie, du système dans lequel il se trouve. C'est l'appartenance à la culture qui donne aux individus la possibilité de s'identifier, de prendre la forme de sujets et de pouvoir dire moi ou nous. Le soi est ainsi synonyme, selon la logique de la *Philosophie des formes symboliques*, d'un chez soi, d'un enfermement irréductible face au non-soi, d'un découpage irréductible.

La guerre des symboles est donc le résultat d'un tel enfermement dans les représentations, d'une logique de la relation prisonnière du paradigme cognitif. Je peux déceler, dans la parole de l'autre, ce qui relève de l'universel et ce qui relève du particulier, ce qui relève de la structure de la langue et ce qui relève de la prégnance symbolique du sujet de la parole, mais, dès l'instant où je veux percevoir le sens, rencontrer l'autre, je procède à sa chosification et je l'appréhende à partir de ma propre chosité. Je le maintiens dans une situation d'extériorité par rapport à moi. Il n'y a pas d'"empiètement de moi sur autrui et d'autrui sur moi"<sup>61</sup>, mon rapport à lui ne peut pas dépasser le rapport empirique à un objet dans lequel l'être est réduit à la connaissance que je peux en avoir et que l'on peut rendre par l'image éloquente de Sartre de "l'Esprit-Araignée"<sup>62</sup>. L'ayant converti à ma propre langue, je ne peux affirmer, sans me contredire, que je communique avec l'autre, je serais plutôt en situation de discours solipsiste où ma conscience se crée son propre monde à partir de ce qu'elle a recueilli de l'extérieur. Une conscience nécromancienne qui, pour rendre compte de la vie, invoquerait les structures figées, les formes *a priori* de la sensibilité ou de l'entendement: "l'esprit ne saisit et

<sup>57</sup> Ivi, p. 133.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Ivi, p. 136.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 185.

<sup>62</sup> Je me permets ici d'adapter le texte de J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, cit., pp. 9-12.

lui-même, et son opposition au monde 'objectif', qu'en rapprochant des phénomènes les différences qu'il porte en lui-même et qui sont constitutives de son mode d'appréhension, puis en les y investissant"<sup>63</sup>.

Comprendre pour communiquer. Si la compréhension emprunte la voie de la représentation, nous ne pourrons pas quitter le niveau de la chosification. Comprendre ne peut pas consister à décomposer, par une analytique de l'entendement, l'objectif du subjectif, déterminer l'*a priori* et l'*a posteriori*, car ces deux éléments sont indécomposables, aussi bien dans l'individu que dans la culture. Dans quelle mesure je peux communiquer avec "l'objet" de ma construction? Cet objet, je peux l'avoir, le posséder, l'assimiler, l'écartier, mais je ne peux avoir avec lui une équivalence ontologique: "la connaissance ne [peut] pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession"<sup>64</sup>. L'apport de la phénoménologie est d'inverser ce rapport de la conscience aux choses dont elle est conscience. Ce ne sont pas les choses qui doivent leur être à la conscience, mais c'est la conscience qui n'est qu'en tant que "conscience de quelque chose".

Un processus de dépersonnalisation de la parole que la phénoménologie oppose au processus de sa personnalisation: "parler et comprendre ne supposent pas seulement la pensée, mais, à titre plus essentiel, et comme fondement de la pensée même, le pouvoir de se laisser défaire par un autre actuel, plusieurs autres possibles et présomptivement par tous"<sup>65</sup>. Il n'y a de parole (et finalité de personnalité) que pour un 'je' qui porte en lui ce germe de dépersonnalisation, de cette déterritorialisation en dehors des contours de son propre espace symbolique. Le dialogue suppose que je sois, "par la parole, mis en présence d'un autre moi-même que recrée chaque instant de mon langage et qui me soutient dans l'être aussi"<sup>66</sup>.

Nous saisissons peut-être mieux la portée de cette opposition quand nous passerons du niveau de la communication intersubjective à la communication interculturelle, aux conditions de possibilité d'un dialogue des civilisations. Quel dialogue de civilisations ou de religions dans une logique représentative où l'ouverture à l'autre passe forcément par la conversion du subjectif en objectif? C'est là, à mon sens, le problème majeur de la guerre des cultures. Convaincu d'être dépositaire de la vérité, l'Orient entretient, à l'intérieur de sa propre subjectivité, la flamme des croisades avec l'espoir de convertir ce monde récalcitrant à sa vérité. L'Occident, héritier du rationalisme des Lumières, ne parle qu'à partir

<sup>63</sup> E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, cit., vol. 1, p. 128.

<sup>64</sup> J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 10.

<sup>65</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., pp. 29-30.

<sup>66</sup> *Ibid.*

de sa propre subjectivité, à l'image ou représentation qu'il s'est faite de l'autre. Tout un siècle d'immigration et d'enracinement dans des pays d'adoption n'a pas réussi à opérer ce que Zaki Laïdi appelle "la déconnexion culturelle avec la société d'origine"<sup>67</sup> et n'a pas aidé non plus les hôtes à "construire une identité sur des bases déterritorialisées", à contourner leur enfermement symbolique.

L'Europe traduit, encourage les recherches sur l'Islam, envoie ses chercheurs sur place. Cela peut-il instaurer un dialogue? Tout cela n'a servi qu'à préciser ses concepts, sa représentation, à l'étayer par des exemples, à la confirmer par des événements et à maintenir la conscience européenne dans un système clos où elle ne parlerait qu'à elle-même. Montrer l'hétérogénéité de l'autre ne peut pas nous aider à quitter notre homogénéité identitaire. Nous resterons, chacun de son côté, dans un système symbolique qui ne s'explique pas par l'autre, mais par ses propres *a priori* et *a posteriori*. C'est ce qui peut nous éloigner davantage de l'autre. Le départ s'effectue toujours à partir d'une théorie, d'une thèse ou hypothèse qu'on cherche parfois à vérifier et le plus souvent à coller sur le réel qu'on manipule. Le portrait du colonisé, du terroriste, de l'intégriste, du sous-développé, de l'opresseur ou de l'éternel ennemi constituent autant de convertisseurs des actes et des paroles de l'autre. Une tyrannie de la représentation trône de part et d'autre du mur de l'incompréhension où chacun tente de soumettre l'autre à ses catégories : dogmatisme de "l'identité culturelle" face au dogmatisme de la modernité, double insularité symbolique.

Le résultat, je l'exprime par la voix de Hélé Béji qui, dans son livre *Nous décolonisés*, décrit le microclimat symbolique dans lequel s'enferment les intellectuels 'décolonisés', un univers de représentations construit "autour du thème de la personnalité, de la quête de l'identité, de la civilisation, de l'authenticité, de l'origine ethnique, de la mémoire, de la conscience décolonisée"<sup>68</sup>. Une constellation de significations "vécue comme une résistance légitime face à l'influence étrangère [qui] les excluait"<sup>69</sup> et au nom desquelles se légitiment les conflits, les rivalités et les distances.

Il y a des dimensions de l'existence humaine qui ne peuvent pas s'effectuer selon une logique cognitive sans perdre tout leur sens, la communication d'homme à homme en fait partie: "la connaissance ou pure 'représentation' n'est qu'une des formes possibles de ma conscience 'de' l'objet; je peux aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme intentionnalité, se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. Haïr autrui, c'est une manière encore

<sup>67</sup> Z. Laïdi, *Le sacre du présent*, Flammarion, Paris 2000, p. 134.

<sup>68</sup> H. Béji, *op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>69</sup> *Ibid.*

de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de haïssable<sup>70</sup>. Haine, amour, crainte sont des modalités qui constituent "autant de germes de capture – qui engagent la prise de soin"<sup>71</sup>.

On ne peut atteindre autrui dans ce qu'il a d'humain en posant ses caractéristiques comme des choses et en admettant l'existence de processus simples, universels et absolus auxquels toute l'humanité doit satisfaire. Tout despotisme culturel procède d'une telle attitude. Le despote n'appartient pas forcément à une civilisation dominante; souvent les plus aveugles à l'autre sont ceux qui ont été victimes d'une telle cécité. "En s'en tenant au culte superficiel de [leurs] cultures ou en opposant au vieux racisme colonial un racisme anti-occidental qui se singularise dans le vide, et donne des arguments supplémentaires à ceux qui hiérarchisent les cultures entre 'subalternes' et 'souveraines'"<sup>72</sup>.

Telle est la leçon que nous livre Maurice Merleau-Ponty: "quand il n'est pas inutile, le recours à un fondement absolu [dit-il] détruit cela même qu'il doit fonder"<sup>73</sup>. Nul n'ignore les dégâts faits au nom de 'l'honneur de Dieu' et de 'la liberté pour l'Irak': une double exclusion, à savoir, une exclusion au nom de la démocratie face à une exclusion au nom de la tyrannie. Une double exclusion qui laisse voir la nouvelle figure de l'altérité et de l'hétérogénéité. C'est au nom du principe absolu de toute pensée et de toute évaluation que, de part et d'autre du mur de l'incommunicabilité, chacun s'est octroyé le droit de soustraire ses "jugements au contrôle d'autrui, [leur octroyant] le caractère du sacré"<sup>74</sup>. L'observation du monde nous met devant une pluralité de raisons: la raison des Américains, celle des Européens, celle des musulmans et celle des Asiatiques. Il y a même une raison propre aux États vagabonds et aux États policiers. À chaque raison, son "système objectif de signes"<sup>75</sup> qui entre dans le système de force qui l'oppose aux autres. Une opposition qui se déploie en une guerre non pas tant d'intérêts, mais de symboles. Dans l'ordre du pratique, chacun de son côté, "dispose d'un plan de fuite où transfigurent [ses] actions: la souffrance dont [il est] cause se tourne en bonheur, la ruse en raison, et [il fait] pieusement périr [ses] adversaires."<sup>76</sup>

<sup>70</sup> J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 11.

<sup>71</sup> J.-T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Gallimard, Paris 1994, p. 21.

<sup>72</sup> H. Béji, *op. cit.*, p. 94.

<sup>73</sup> M. Merleau-Ponty, *La métaphysique dans l'homme*, in *Sens et non-sens*, Éd. Nagel, Paris 1958, p. 167.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> J.-P. Sartre, *Aller et retour*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 21.

<sup>76</sup> M. Merleau-Ponty, *La métaphysique dans l'homme*, in *Sens et non-sens*, cit., p. 167.

L'homme en tant qu'être de sens échappe à toute approche scientifique. L'herméneutique avait déjà attiré l'attention sur la nécessité de faire la distinction entre ce qui relève de l'explication et ce qui relève de l'interprétation. La raison des sciences de la nature ne saurait se transposer, telle quelle, dans le domaine humain. Toute transposition est le signe d'un glissement abusif, d'une extrapolation. L'homme ne s'appréhende pas dans les termes d'une connaissance, mais dans ceux de la reconnaissance. L'humain est intimement lié à une conscience métaphysique et morale qui, dit Maurice Merleau-Ponty, "meurt au contact de l'absolu parce qu'elle est elle-même, par-delà le monde plat de la conscience habituée ou endormie, la connexion vivante de moi avec moi et de moi avec autrui"<sup>77</sup>.

Comment faire pour que cette conscience métaphysique et morale soit possible? Un travail laborieux, mais nécessaire: inverser l'ordre et mettre la rencontre avec autrui, non pas comme modalité de ma possession du monde des choses, mais comme dimension de mon retour vers moi, car "autrui n'est pas fait du monde, il est fait de moi [...] de ma substance"<sup>78</sup>. La question n'est pas de passer d'un sacrifice vers un autre: sacrifier autrui ou sacrifier le monde. "En deçà des choses", autrui n'est nullement dans l'être, il n'est pas à localiser dans un "espace objectif"<sup>79</sup>, je ne peux pas le construire au gré de mes réflexions. Par-delà "la corporéité anonyme"<sup>80</sup> que nous partageons et qui est la langue et qui doit beaucoup à ce que Cassirer appelle "prégnance symbolique" ou "sédimentation de la culture qui donne à nos gestes et à nos paroles un fond commun qui va de soi"<sup>81</sup>, Maurice Merleau-Ponty laisse une place à "l'universalité du sentir"<sup>82</sup>. Une universalité qui fait que "les paroles d'autrui ou les miennes en lui ne se bornent pas, dans celui qui écoute, à faire vibrer, comme des cordes, l'appareil des significations acquises, ou à susciter quelques réminiscences [mais à] me lancer à mon tour vers une signification que ni lui ni moi ne possédions"<sup>83</sup>. C'est à cette condition qu'il me sera possible de "m'entendre en lui" et de l'écouter "parler en moi" "*to speak to et to be spoken to*"<sup>84</sup>, précise Maurice Merleau-Ponty dans *La prose du monde*. Chercher dans l'autre ce que nous avons de semblable, c'est vouloir s'instaurer en norme; monotonie du monde et stérilité des rencontres quand elles ne sont pas destructrices.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, cit., p. 187.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

## Bibliographie

- Ben Hassine K., *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, L'Harmattan, Paris 2007.
- Cassirer E., *Le langage et la construction du monde des objets*, in *Essais sur le langage*, Éd. de Minuit, Paris 1969.
- Id., *La philosophie des formes symboliques*, *Le langage*, III voll., traduit de l'allemand par O. Hansen Love et J. Lacoste, Éd. de Minuit, Paris 1972.
- Id., Heidegger M., *Débats sur le kantisme et la philosophie*, Beauchesne, Paris 1972.
- Derrida J., *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris 1972.
- Id., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris 1991.
- Eco U., *Quand l'autre entre en scène*, in *Cinq questions de morale*, Éd. B. Grasset, Paris 2000.
- Laïdi Z., *Le sacre du présent*, Flammarion, Paris 2000.
- Merleau-Ponty M., *La métaphysique dans l'homme*, in *Sens et non-sens*, Éd. Nagel, Paris 1958.
- Id., *La prose du monde*, Gallimard, Paris 2004.
- Id., *De la logique du concept de symbole*, in *Trois essais sur le symbolique*, Éd. Le Cerf, Paris 1997.
- Sartre J.-P., *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, in *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990.



*Domenico Bilotti\**

## **Passato e futuro di un diritto comune del Mediterraneo: il paradigma repubblicano**

### **1. L'irrisolta condanna o assoluzione del Mediterraneo: dall'apologia dell'uguaglianza nella diversità al primato della differenza nell'eguaglianza**

Il Mediterraneo costituisce per più comprensibili ragioni il terminale simbolico di una letteratura scientifica che simultaneamente constata i profili di un'interlocuzione e di un rapporto tra l'Europa, l'Asia e l'Africa. La posizione del mare costituisce a propria volta la rappresentazione paradossale di tale rete dialogica: un mare piuttosto piccolo, privo della immensa consistenza oceanica, bagna terre di tre continenti. Ogni punto del suo perimetro potrebbe esser raggiunto via terra da quanto il *mare di mezzo* lambisca spazi geografici più vicini delle apparenze, eppure proprio quel mare *chiuso tra terre* unisce sistemi giuridici, religiosi, politici, culturali, che non avrebbero potuto avere sviluppo più visibilmente dissimile gli uni dagli altri. Partendo da questa doverosa e necessaria considerazione empirica e sostanzialistica, la storiografia si è addirittura spinta a rimarcare come il Mediterraneo, se mai ha raggiunto unità esteriormente riconoscibile, lo ha fatto soltanto per l'insieme dei suoi traffici commerciali o per il dominio delle sue più o meno transitorie potenze egemoni.

Quest'asserzione, a propria volta fondata, necessita di alcune precisazioni. Innanzitutto, non vale ad escludere che possano esistere *de futuro* anche forme di unità più durature: convenzionali, multilaterali, politiche, persino amministrative. In secondo luogo, se la rete mercantile ha garantito al Mediterraneo una struttura negoziale e talvolta linguistica (basti pensare all'idioma franco detto *sabir*) comune di natura consuetudinaria<sup>1</sup>, ciò non ha sempre significato universalità dei diritti o pariteticità di quegli scambi, spesso all'opposto espressivi di rapporti di forza d'altra

\* Università Magna Graecia di Catanzaro.

<sup>1</sup> V., per tutti, J. Nolan, *The Elusive Case of Lingua Franca. Fact and Fiction*, Palgrave-MacMillan, Cham 2020, p. 76 ss.

natura (militari, economici, coloniali). Infine, il Mediterraneo, quando è stato caratterizzato dall'espansione aggregante di una e una sola potenza, non ha mai conosciuto un'effettiva dominazione totale, priva di opposizioni interne o competitori emergenti.

Pochi esempi storici chiariscono come anche momenti di marcata egemonia di un gruppo, di un popolo o di uno Stato nei confronti degli altri siano potuti durare esclusivamente a costo di continui adattamenti, dettati dal confronto o dallo scontro con le forme di contestazione a quei poteri, o, ancor più, al prezzo dell'illusorietà di una integrale riunificazione politica. Uno dei primi esempi della dinamica inclusiva mediterranea è ritenuto quello della talassocrazia cretese; in realtà, le navigazioni cretesi storicamente non è plausibile abbiano raggiunto ogni territorio del bacino mediterraneo e per altro verso non hanno mai inteso proporsi come forme di colonizzazione imperialistica, amministrativa o eventualmente di natura fiscale e tributaria, nei confronti delle popolazioni al tempo meno sviluppate<sup>2</sup>.

Diverso è il caso della vicenda storica dell'Impero romano: in esso, soprattutto nelle fasi più alte della sua espansione territoriale, davvero vi furono stagioni anche lunghe di sostanziale unificazione sotto le insegne del medesimo ordinamento. È bene puntualizzare tuttavia quanto l'area mediterranea non sia stata sin dalla prima ora facile conquista latina. I territori slavo-mediterranei mantennero, ad esempio, documentate forme di riottosità interna. I possedimenti medio-orientali e africani, peraltro, anche durante la dominazione, seppero reclamare o conquistare o perlomeno invocare forme più intense di relativa autonomizzazione dal baricentro politico imperiale<sup>3</sup>. Il dato è confermato viepiù dalla attenta politica romana di scelta dei governatori coloniali, in particolare quelli che seppero negoziare l'autorità col riconoscimento della differenza e le mire personali con le necessità collettive dell'amministrazione.

Come possibile momento aggregante di una civiltà mediterranea, talvolta si è proposto di considerare l'ampia diffusione del Cristianesimo prima o successivamente la lunga fase di conquiste islamiche, lungo tutte le coste, partite da una limitata regione orientale e presto propagatesi, anche militarmente, fino all'Europa occidentale. Sembra però che quei due importanti momenti di storia religiosa mediterranea non siano mai giunti a concretizzare un'unità politica effettiva.

Il Cristianesimo ebbe frequenti momenti di divisione interna e, per quanto riguarda la zona mediterranea, non può dimenticarsi che nei suoi

<sup>2</sup> G. Giannelli, *Trattato di storia greca*, Tumminelli, Roma 1967, p. 62 ss.

<sup>3</sup> Pur a tutt'altri fini, incrocia il tema la trattazione di G. Firpo, *Il terremoto di Antiochia del 115 d. C.: echi di un'interpretazione apocalittica in Cassio Dione 68, 24, 2*, in A. Lewin (a cura di), *Gli Ebrei nell'Impero romano*, Giuntina, Firenze 2001, pp. 234-235.

primi due secoli di storia la frammentazione per affermare una univoca ortoprassi fu spiccata. Ancor più, ad esito del Grande Scisma dell'XI secolo, il mito di un'indivisa cristianità euro-mediterranea fu superato da una sin da allora irriducibile biforcazione tra il Cattolicesimo romano e l'esperienza del Cristianesimo ortodosso. All'interno della teologia cristiana e delle istituzioni giuridiche che essa concorse a fondare non mancarono interpretazioni anche radicalmente differenti sui rapporti tra la sfera mondana e il potere spirituale<sup>4</sup>. Non solo: il Cristianesimo orientale finì per conquistarsi posizioni e proseliti anche in territori europei molto distanti dal bacino mediterraneo.

Non diversamente, l'Islam, che pure assoggettò molti territori e in molti altri mantenne un proprio spontaneo radicamento, alla fine del suo espansionismo politico-militare non ebbe più una precisa conformazione istituzionale in Europa: il suo principale possedimento, quello spagnolo, ritornò convintamente cristiano, come i territori dell'Italia meridionale. Ci furono inoltre popolazioni che mai si convertirono all'Islam e tantomeno accettarono le forme storico-normative attraverso cui il diritto islamico si era dotato di un'organizzazione e un radicamento. Si può, allora, concludere che il Cristianesimo ha unito il Mediterraneo europeo e l'Islam quello nord-africano e asiatico? Rimodulata in questi termini, la compresenza nel bacino mediterraneo dei grandi monoteismi, incluso anche se da tempo minoritario quello ebraico, può forse avere una valenza descrittiva più appropriata, per quanto neanche essa possa risultare del tutto soddisfacente. Il retaggio giuridico-culturale cristiano ha dato vita a modelli di Stato latino-concordatario<sup>5</sup> (come la Spagna e l'Italia e in parte il Portogallo, che geograficamente però sul Mediterraneo non affaccia), ma anche a regimi costituzionali di impostazione chiaramente separatistica<sup>6</sup> (come la Francia, la cui area mediterranea dopo il colonialismo è non sorprendentemente interessata a crescenti migrazioni musulmane). Quanto all'Islam, sebbene sia osservabile una certa continuità della sua presenza dal Nord Ovest africano sino al Medio Oriente asiatico, quest'ultima ha originato formazioni politiche e scelte costituzionali spesso non sovrapponibili o addirittura apertamente rivali. Sul piano del credo, del culto e delle altre pratiche di fede, l'Islam è senz'altro tra le agenzie di formazione più coesive del tempo presente, ma per un verso i suoi confini eccedono di gran lunga il Mediterraneo (che pure non affer-

<sup>4</sup> P. Bellini, *Christianismus de hoc mundo. Fattore religioso e fattore politico nella esperienza dei primi secoli cristiani*, Giappichelli, Torino 2017.

<sup>5</sup> A. Licastro, *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione Europea: lineamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 42-44.

<sup>6</sup> P. E. Nilsson, *Unveiling the French Republic. National Identity, Secularism and Islam in Contemporary France*, Brill, Leiden-Boston 2018, p. 27.

rano per intero) e, d'altra parte, non si è – certamente non nell'ultimo secolo – mai proiettato in vera unità socio-politica. A complicare il quadro, poi, lo stesso Islam, che sul Mediterraneo è in larghissima misura sunnita, sperimenta al proprio interno tensioni non indifferenti e non è infrequente che in Stati prevalentemente sunniti le minoranze sciite scontino, almeno sul piano sostanziale, un trattamento deteriore, e viceversa (il che è storicamente accaduto in Iran, tuttavia non bagnato dal Mediterraneo)<sup>7</sup>.

Stati islamici confinano senza soluzione di continuità con Israele, all'estremità orientale del *Mare nostrum* e la nozione di laicità nel diritto israeliano è molto problematica, atteso l'originario legame fondativo tra la religione ebraica e l'istituzione dello Stato d'Israele<sup>8</sup>. Laica si professa la Turchia, anch'essa repubblica del Mediterraneo orientale, almeno sin da quando Atatürk, negli anni Venti del XX secolo, intese impostare un principio giuridico di separazione tra l'apparato amministrativo dello Stato e la fede religiosa. Eppure, nel Mediterraneo islamico, la Turchia è sul piano politico, culturale e simbolico, tra gli emblemi di una tentata riconfessionalizzazione dello spazio pubblico, al fine di adoperare la questione religiosa come leva del consenso elettorale<sup>9</sup>.

La complessità del quadro è di tutta evidenza. Ecco perché l'intuizione di Braudel può risultare tutt'oggi valida<sup>10</sup>: il Mediterraneo non solo in quanto mare, semmai successione di acque territoriali incluse nella stessa area costiera; il Mediterraneo non come simbolo di una civiltà, ma indice di una successione di civiltà. Eppure, un'identità mediterranea si è spesso invocata e i suoi stessi popoli paiono percepirla persino più efficacemente del rimando alle organizzazioni formali della cooperazione internazionale nei loro Stati. Questo *ceppo* comune è a volte individuato nel clima, in alcuni usi, nelle abitudini di vita, in una sorta di persistente ma inafferrabile *eadem sentire* che spinge a percepire le *stesse cose*, quantunque non si riesca mai correttamente a definire quali e quante d'esse.

Così concepito lo spazio giuridico mediterraneo, quale si proverà a ricostruire nel successivo paragrafo, ha dovuto far di necessità virtù e ha riconosciuto l'eguaglianza o, almeno, la pari dignità delle sue diverse componenti pubbliche e private, senza mai rivendicare espressi canali di comune rappresentanza politica e condivisa rappresentazione degli inte-

<sup>7</sup> M. Warburg, *Baba'is of Iran: Power, Prejudices and Persecutions*, in A. Nga Longva, A. S. Roald (a cura di), *Religious Minorities in the Middle East. Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Brill, Leiden-Boston, 2011 p. 193 ss.

<sup>8</sup> Y. Yadgar, *Secularism and Religion in Jewish-Israeli Politics. Traditionists and Modernity*, Routledge, London-New York 2011.

<sup>9</sup> Per tempo, preoccupazione segnalata in D. Pipes, *Erdogan Dreams of full sharia law in Turkey*, in "The Australian", January 1, 2013.

<sup>10</sup> F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano 1987.

ressi. Ci si è riconosciuti su posizioni paritetiche solo in quanto si è dovuta premettere ad esse la propria irriducibile diversità. Il Mediterraneo ha lasciato coabitare musulmani, ebrei, cristiani e sensibilità eterodosse, ma non è mai divenuto la cornice istituzionale di un dialogo giuridicamente qualificato tra quelle sensibilità religiose. Lo stesso mare bagna territori europei, asiatici e africani, ma ciascuno d'essi rimane legato allo specifico della propria identità e sottoposto agli accordi internazionali (spesso continentali) che ha sottoscritto nelle sue organizzazioni sovra-regionali di afferenza. Negli idiomi europei circolano parole provenienti dal latino, dalle articolazioni regionali dello spagnolo, dall'arabo, ma una carta comune delle minoranze linguistiche non riconducibili a queste *macrofamiglie* alle loro espressioni e costruzioni dogmatiche e ideologiche stenta a essere concepita come impegno internazionale. Forse è tempo, perciò, che lo spazio geografico del Mediterraneo, per trovare primo compimento e nuovo abbrivio in uno spazio giuridico comune mediterraneo, muti impostazione complessiva: non più il riconoscersi eguali soltanto a partire dall'inevitabile preferenza per le proprie differenze, ma il rappresentarsi diversi – parti ineliminabili di una relazione dialogica – proprio perché pronti a riconoscersi in massima reciprocità eguali libertà (civili, politiche e sociali).

## **2. L'impossibile del diritto e l'apparente della politica: la configurabilità di un'unione mediterranea transnazionale**

Lo sguardo occidentale sul Mediterraneo porta inevitabilmente con sé la voce dei *vincitori*, di quelli che costruiscono l'orizzonte di senso su cui poggiano le fondamenta immateriali della pratica di governo. Con una qualche appropriatezza semantica, che tuttavia tradisce la convinzione psicologica di affermar se stessi racchiudendo tutti i possibili altri nella categoria generica della loro alterità presunta, dopo l'irrisolta stagione delle Primavere arabe, si è sovente parlato di Paesi "MENA" (Middle East and North Africa). Un orientamento ermeneutico molto apprezzabile – scandagliare la transizione costituzionale simultaneamente in atto in quelle regioni, sovente pretermesse dagli studi comparatistici – si è plasticamente trasformato in una messa a fuocoincerta, che ha messo sotto il medesimo cappello situazioni istituzionali, legislative, sociali, culturali, irriducibili a sistema. Sembra necessario allora riflettere, fuori dalle apparenze del dato politico esteriore che non sempre rappresenta con la giusta fedeltà i sottesi rapporti di forza sostanziali, sulle forme aggregative tra gli Stati che insistono, da organizzazioni differenti, talvolta in rapporti e talvolta confliggenti, sul medesimo bacino. Ed è giusto rimarcare come l'ipotesi di ricerca, su un'oggettiva impossi-

bilità *rebus sic stantibus* di una federazione internazionale mediterranea dotata di una propria giurisdizione e di una propria regolazione, trovi strutturalmente presto facile conferma.

Guardando al Mediterraneo europeo, si sarebbe tentati di considerarlo complessivamente incardinato nell'Unione Europea, essendo numerosi i Paesi euro-meriterranei che sono Stati membri dell'Unione. Le eccezioni sono tuttavia significative. Nel Mediterraneo euro-slavo, non appartengono alla UE Bosnia e Montenegro e forse le istituzioni euro-unitarie hanno una qualche responsabilità in ciò, perché non hanno adeguatamente fronteggiato le conseguenze dello smembramento in ex-Jugoslavia, non prevenendo l'insorgere di lunghi conflitti bellici in quell'area. Tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila, la politica comunitaria è andata nel senso di allargare, anche frettolosamente e atecnicamente, il novero degli Stati membri, perché si immaginava potesse esistere una reciproca convenienza tra l'organizzazione interstatale e il nuovo soggetto statale aderente: più mercati, maggiore coesione<sup>11</sup>. L'equazione non è andata a buon esito e anzi un allargamento dei confini dell'Unione, privo di una chiara strategia di intervento politico e sociale, ha inevitabilmente favorito la disaffezione tanto nei Paesi fondatori quanto in quelli di nuova associazione. Anche il Mediterraneo meridionale non può dirsi del tutto rappresentato dal processo continentale di aggregazione. È da rimarcare in positivo, tra le altre note, che aderisca alla UE la Repubblica di Cipro, per quanto sia insoluta, pure sul piano giuridico-internazionalistico, la questione di Cipro Nord<sup>12</sup>: un caso in cui la coesistenza tra forme diverse dell'organizzazione politica e distinte scelte di fede presso la cittadinanza, tra regime repubblicano e autonomia identitaria, tra Cristianesimo ortodosso e Islam politico, è divenuta fattore di scontro e non certo di incontro. Proprio la piccola Cipro, così emblematicamente custode di alcune delle più significative transizioni commerciali, politiche e culturali della storia mediterranea, oggi richiama anche in ragione della sua posizione strategica il fallimento delle politiche migratorie e lo stato di confinamento patito dai cd. migranti irregolari – definizione invero tediosa e inadeguata. E su ciò pesa ulteriormente l'assenza di un meccanismo plurilaterale di relazioni mediterranee stabili, laddove non occasionalmente la vita del migrante è in balia, oltre che delle onde, di tre diversi ordinamenti: quello dello Stato di provenienza, quello dello Stato di transito, sovente diverso da quello dello Stato di destinazione. In

<sup>11</sup> J. Zielonka, P. Mair, *Introduction: Diversity and Adaptation in the Enlarged European Union*, in AA. VV., *The Enlarged European Union. Diversity and Adaptation*, Frank Cass, Abingdon-New York 2002, pp. 2-4.

<sup>12</sup> M. N. Shaw, *International Law*, V ed., Cambridge University Press, Cambridge-New York 2003, p. 212 ss.

modo sconsolante quanto beffardo, non è infrequente che ciascuno degli Stati sia bagnato dal *Mare nostrum*: ciascuno di quegli ordinamenti, più che nel coordinamento internazionale, prosegue nella difesa del proprio particolarismo o nella subordinazione alla propria sola organizzazione di afferenza, senza riuscire a formulare alcun'altra alternativa di sistema a beneficio della libertà di circolazione delle persone.

La Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali è riuscita a coinvolgere un maggior numero di aderenti, anche perché le obbligazioni sorgenti dall'accordo erano sul piano economico puntuale assai meno impegnanti di quelle previste per l'adesione alla Comunità europea. È stato apprezzato sin dall'inizio quanto quella Convenzione avesse il merito di dotarsi di una propria giurisdizione e di una propria procedura per ricorrervi, al fine di conseguire un vero e proprio modello giudiziario di tutela dei diritti umani. Con pari attenzione va pur considerato che quel sistema giurisdizionale resta debole su un piano applicativo non di poco momento. Troppo pochi sono gli strumenti giuridici per attuare le decisioni di condanna nei confronti degli Stati, sforniti di quella immediata coercitività esecutiva che costringerebbe gli Stati aderenti stessi ad adeguare le proprie normative e le proprie regolamentazioni procedurali e amministrative a uno standard adeguato di tutela dei diritti fondamentali, in qualunque campo essi volessero essere esercitati<sup>13</sup>. Ecco perché anche questa strategia di integrazione inter-ordinamentale, prescindendo al momento dalla sua ricaduta sui diritti oggettivi degli ordinamenti mediterranei, ha manifestato problemi e contraddizioni. La Corte di Giustizia e quella Europea si richiamano specularmente così non solo in senso virtuoso, come vorrebbe la dottrina, facendo proficuamente dialogare le acquisizioni dell'una e dell'altra verso un sistema multilivello di garanzia delle situazioni soggettive, ma anche nei propri limiti<sup>14</sup>. La Corte di Lussemburgo presidia l'esecuzione dei trattati dell'Unione, che in questa fase testimoniano contemporaneamente tanto la distanza della costruzione istituzionale europea da una formale configurazione federale, quanto la lunga fase di stasi e alienazione nel processo di integrazione. La Corte di Strasburgo, pur decidendo di questioni di talora visibilmente più impattante significatività etico-giuridica e pur dispiegando la propria giurisdizione su un maggior numero di Stati, non riesce fino in fondo a garantire l'esatta osservanza dei propri pronunciamenti nei diritti interni degli Stati nazionali. Il fon-

<sup>13</sup> W. Sadurski, *Constitutionalism and the Enlargement of Europe*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, pp. 23-24; K. Tuori, *European Constitutionalism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2015, pp. 99-100.

<sup>14</sup> Vedasi, di questo avviso, l'analisi di G. Macrì, *L'Europa fra le Corti. Diritti fondamentali e questione islamica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

damento della sua giurisdizione (la Convenzione) ha in realtà dimostrato una precipua adattabilità agli ordinamenti con cui sia entrato in contatto. Nel Regno Unito, ad esempio, mai convinto assertore dell'integrazione europea e oggi alle prese con l'esecuzione delle procedure di *Brexit*, ha portato all'adozione dello *Human Rights Act*. Tale atto riproduceva molte disposizioni convenzionali in materia di libertà fondamentali, suggerendo ai più che potesse essere un primo passo per superare l'esclusivismo del sistema di *common law*, che alle legislazioni, ai trattati e alle costituzioni predilige da sempre una struttura più dinamica e meno *continentale*, basata sulla consuetudine e sulla vincolatività del precedente giurisprudenziale<sup>15</sup>. La Convenzione, inoltre, allo stato non riprodotta integralmente sul piano testuale nei trattati euro-unitari, per il richiamo incorporato al Trattato di Lisbona è sempre più spesso ritenuta di efficacia diretta anche nell'ordinamento degli Stati membri dell'Unione, a prescindere dalle modalità della sua ratifica nel diritto interno<sup>16</sup>.

L'esperienza del Consiglio d'Europa, riunito intorno alla Convenzione, può essere di qualche utilità, perciò, per rivitalizzare i meccanismi formali di una cooperazione qualificata tra i Paesi dell'area mediterranea. Vi aderiscono, infatti, Stati che non appartengono all'Unione Europea (invero, non solo nella regione meridionale, ma anche e soprattutto ad Est, basti pensare alla Russia, all'Ucraina e alla candidatura della Bielorussia). Membro del Consiglio da oltre un settantennio è pure la Turchia, che invece rapporti ben meno lineari ha con l'Unione Europea, nonostante i reiterati tentativi di ingresso, oggi definitivamente tramontati. Al Consiglio d'Europa partecipano, inoltre, di là dalla diversa qualificazione formale del loro status di osservatori, persino Stati non europei (in America Canada, Stati Uniti, Messico; per l'Asia, in Estremo Oriente il Giappone e sul Mediterraneo proprio Israele, la cui opinione pubblica si è peraltro espressa a più riprese come favorevole all'ingresso nell'Unione Europea, per cui pure non v'è mai stata candidatura formale).

Lo studio dell'impatto sugli Stati mediterranei dell'operato di entità sovra-nazionali come l'Unione Europea e il Consiglio d'Europa, al netto delle inevitabili asimmetrie, rende però visibile lo spazio per un confronto tra i Paesi del Mediterraneo che possa dotarsi di adeguate istituzioni giuridiche formali, a dispetto della odierna frammentarietà. A favore di questo prudente ottimismo militerebbero anche gli accordi speciali che hanno interessato la Tunisia e il Marocco: Stati coinvolti dall'intenso ri-

<sup>15</sup> T. Hickman, *Public Law after the Human Rights Act*, Hart, Oxford-Portland, 2010, p. 12 ss.; E. – J. Mestmacker, *A Legal Theory without Law*, Mohr Siebeck, Tubinga 2007, p. 35 ss.

<sup>16</sup> P. Bilancia, *The Dynamics of the EU Integration and the Impact on the National Constitutional Law*, Giuffrè, Milano 2012, p. 78 ss.

formismo legislativo inaugurato dalle Primavere arabe, che sin qui hanno dimostrato, rispetto ad altri (l'Algeria, la Libia, l'Egitto), una maggiore tenuta proprio sul fronte dei diritti umani e della loro tutela. Si tratta di Stati africani, di larghissima maggioranza sunnita, dove nonostante tutte le fatiche del caso, si fanno strada anche tentativi di riforma equitativa a beneficio delle minoranze religiose non musulmane. Per quanto il diritto di libertà religiosa trovi nelle costituzioni di questi Paesi un qualche ancoraggio, esso si combina all'inevitabile primato formale e sostanziale parimenti riconosciuto nei confronti del diritto islamico<sup>17</sup>. Non può non destare apprezzamento in ogni caso che, fuori da considerazioni generiche sugli effetti della secolarizzazione e della mentalità secolare negli ordinamenti islamici, persino quei tentativi di apertura testimonino una prima convergenza verso un'accezione promozionale, razionale, inclusiva e incentivante, nei confronti del discorso filosofico-giuridico sui diritti umani. Soltanto attraverso il reciproco sforzo di chi lo propone e di chi lo confronta con un sostrato culturale di differente genesi storica, normativa, religiosa, ideologica e sociale, quel discorso modella il proprio irriducibile particolarismo originario e si proietta a divenire istanza di riconoscimento delle libertà fondamentali.

### **3. In vista di un ancoraggio: separazione dei poteri, distinzione degli ordini, libertà di pensiero, coscienza e religione**

Le considerazioni presentate nei precedenti paragrafi suggeriscono perciò di ripensare l'approccio agli studi sul Mediterraneo in senso filosofico-politico, pubblicistico e storico-giuridico, mutandone la direttrice di fondo. Si tratta di non cercare più – come a lungo s'era fatto – un elemento aggregante verticistico (un'organizzazione, uno Stato egemone, una nuova convenzione o una nuova giurisdizione), bensì di rinvenire *dal basso*, dal confronto tra le situazioni soggettive privatistiche e la struttura costituzionale del potere, elementi per l'individuazione di tradizioni e prospettive comuni. Si è potuto agevolmente notare, del resto, come i periodi più lunghi di pacificazione sulle sponde del Mediterraneo siano sempre dipesi da una capacità di adattamento e relazione non di natura impositiva: quando l'aggregazione è stata determinata dai rapporti di forza, essa non solo non è riuscita a penetrare sempre nel vissuto comune, ma ha ancor più avuto vita breve, concludendosi spesso drammaticamente.

<sup>17</sup> S. A. Elgebeily, *Progress and Pitfalls in Decentralisation in Egypt and Tunisia*, in C. M. Fombad, N. Steyler (a cura di), *Decentralization and Constitutionalism in Africa*, Oxford University Press, Oxford-New York 2019, p. 421.

Conservano una qualche utilità le forme di associazione e interlocuzione tra Stati che, pur manifestando un'attitudine fondamentalmente particolaristica, producono tuttavia un dibattito, un fermento, l'enucleazione dei punti fondamentali per un percorso di avvicinamento inter-ordinamentale. Sarebbe, ad esempio, da segnalare l'apporto offerto dall'Organizzazione della Cooperazione Islamica (OCI)<sup>18</sup>, che pure non è riuscita a rappresentare un deciso fattore evolutivo nella transizione democratica delle ricordate Primavere arabe. Quell'organizzazione ha in ogni caso dimostrato una capacità non comune nel mondo arabo-islamico a creare un posizionamento prudentemente dialogico nei confronti dei diritti e degli Stati occidentali. L'attivismo concretamente esercitato, però, è sembrato ridursi a una intelligente e fattiva attività di lobbying internazionale, più che aprirsi ai margini e alle prospettive di una vera elaborazione interculturale. L'obiettivo perseguito, in special modo nell'ultimo decennio, in gran parte di tutto l'associazionismo islamico presente in Occidente, non è stato quello di agevolare le relazioni nel Mediterraneo, che fosse quello islamico, quello europeo non musulmano o entrambi considerati in una larga prospettiva di sistema. Si è preferito, piuttosto, e invero non sempre a torto, additare i rischi di una eccessiva esposizione delle comunità islamiche migratorie in Occidente a subire i cd. episodi di *islamofobia*. Ed è del pari chiaro che l'*islamofobia* alla quale ci si riferisce – attentati nelle moschee, manifestazioni contro le minoranze e i quartieri islamici in Stati non islamici, ecc. – non ha sempre distintive caratteristiche sue proprie, ma è purtroppo l'espressione peculiare di un generico sentimento di *xenofobia* che è stato ben cavalcato, fomentato e manipolato dal riemergere di soggetti politici dichiaratamente populistici e nazionalistici<sup>19</sup>. È un elemento confortante, anzi, che nell'Europa mediterranea non islamica questi episodi abbiano avuto meno sostanza e *appeal* che altrove. Ciò potrebbe confermare che intorno al bacino del Mediterraneo l'attitudine all'incontro, sebbene ancora nozione di segno assolutamente pregiudiziale, tende a introiettare la differenza in una dimensione meno conflittuale.

Nell'enorme varietà di assetti istituzionali che si avvicinano intorno al *Mare nostrum*, è possibile, con qualche inevitabile semplificazione, individuare alcuni gruppi, alcune categorie, alcune linee di tendenza. È bene tenerle a mente perché ciò consente di mappare preliminarmente il campo d'indagine, secondo delle *somiglianze di famiglia* che possano fungere

<sup>18</sup> Lineamenti di questo percorso in G. D'Agostino, *La lunga marcia dell'Islam politico. Contropotere, rinnovamento religioso e dinamismo militante*, Gangemi, Roma 2015, p. 128 ss.

<sup>19</sup> Si veda, tra le molte, la recente e riuscita indagine retrospettiva di C. Mudde, *Ultra-destra. Radicali ed estremisti dall'antagonismo al potere*, LUISS University Press, Roma 2020.

da facilitatori in un percorso di scambio politico, culturale, formativo, e non da inibitori di un contatto più ampio e incisivo, tra tutte le popolazioni e le istituzioni degli Stati – di qualsiasi continente, ascendenza religiosa o conformazione governativa – che danno sul Mediterraneo. Per altro verso, procedere in tali termini potrebbe consentire di implementare le relazioni all'interno delle diverse organizzazioni internazionali ove siano rappresentate, volta per volta, le realtà statali mediterranee: un Mediterraneo di relazioni intercontinentali gioverebbe all'Unione Europea, che pure non tutta affaccia su quel mare, al confronto arabo-islamico, persino alle organizzazioni non governative di qualsivoglia provenienza, che agiscono a difesa dei diritti umani. E potrebbe corrispondentemente giovare ai moti più vivaci che, all'interno delle singole opinioni pubbliche nazionali, mirano a suggerire una trasformazione equitativa e partecipativa delle strutture sociali.

È evidente la sussistenza di una zona centrale euro-mediterranea con una fortissima tradizione di diritto continentale civile, codificato, ora declinatosi, sul fronte dei diritti civili, in un'ampia concertazione con le confessioni religiose, sul modello dei patti con la Chiesa cattolica (come in Spagna e in Italia), ora tradottosi in una supremazia statale fortemente separatista, ma in un orizzonte di senso di chiara ascendenza cristiana (Francia).

Nel Mediterraneo slavo, la pacificazione, sovente contraddittoria, della metà degli anni Novanta ha portato costituzioni molto simili al modello delle convenzioni internazionali post-belliche, ma quella impalcatura marcatamente liberal-democratica ha dovuto costantemente riadattarsi a un vissuto storico di usi, rapporti con le comunità minoritarie, incognite nella tutela dei diritti politici e di quelli sociali.

Un singolare crocevia di istanze repubblicane, affermatesi dopo una lunga stagione dittatoriale, e di un ancora più risalente sostrato ideologico-religioso si vede in Grecia, che per alcuni aspetti storici, oltre che amministrativi e giurisdizionali, rimanda pure al Mediterraneo non europeo di Stati originatisi alla fine dell'Impero ottomano. Più a Est, è interessante notare come Israele e Palestina, pur tradizionalmente avversari sul fronte di un equilibrio territoriale ancora lungi dal trovarsi, abbiano risentito dell'influenza dei sistemi di *common law*: uno Stato di fondamento etnico-religioso, legato all'influenza angloamericana, dal punto di vista dell'organizzazione normativa delle fonti, somiglia non paradossalmente a un territorio autonomo connotato dalla presenza di gruppi socialisti e solidaristici, a propria volta legati alla tradizione dell'Islamismo sunnita<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> L. Welchman, *Islamic Law: Stuck with the State?*, in A. Huxley (a cura di), *Religion, Law and Tradition*, Routledge, London-New York 2002, p. 61 ss.

Nel Mediterraneo sud-occidentale, al quale prima s'accennava, il verosimile ruolo di capofila, che tuttavia non è ancora bastato a esercitare un durevole modello virtuoso per transizione omologhe in direzione del riformismo laico-civile, spetta alla Tunisia e al Marocco. Si tratta di una repubblica che ha sin qui vinto la sfida del nuovo assetto costituzionale, tentando di combinare nel testo fondamentale rivendicazioni secolari portate dai movimenti civili e inevitabile cornice teocratica del retaggio politico-statale, e di una monarchia a base profondamente dinastica, che ha però almeno inteso intestarsi la battaglia per un Islam plurale e per la protezione umanitaria dei migranti. L'uno e l'altro modello presentano delle rilevanti contraddizioni interne, percepite secondo oscillazioni divergenti da quelle popolazioni (il Marocco ha ospitato la più grande dichiarazione sui diritti delle minoranze nel mondo islamico e contemporaneamente ancora troppo poco fa per la tutela della minoranza berbera<sup>21</sup>; in Tunisia l'élite di derivazione religiosa cerca attivamente di influenzare la legislazione pubblica).

Come si ricomponesse questo sistema articolato, dove, con difficoltà e a rischio di semplificazioni che costantemente meritano ulteriori precisazioni e contrappunti, si vedono in filigrana almeno cinque o sei diversi paradigmi di organizzazione dello Stato e della rappresentanza politica?

Per strano che possa oggi apparire, la scelta costituzionale predominantemente maggioritaria sul bacino mediterraneo è quella della forma repubblicana che, nonostante le asimmetrie applicative e gli opportunisti territorialmente osservabili, si presenta nella sua più attendibile forma basilica: esistenza di camere legislative elettive, separazione dei poteri e indipendenza in particolar modo di quello giudiziario, variamente a rischio di controllo governativo o all'opposto di esondazione *supplente* nei confronti degli altri organi di Stato, riconoscimento positivo dei diritti individuali.

Pare che il futuro degli Stati mediterranei, se saprà edificarsi dal livello fondamentale delle tradizioni costituzionali comuni, dovrà inevitabilmente partire da un'analisi collettiva su questo risultato politico-istituzionale pressoché imprevedibile sino a un quarantennio addietro, quando il paradigma repubblicano non era così prevalente né sul piano delle Costituzioni formali né su quello degli orientamenti pubblici sostanziali.

Il divenire *post-moderno* di un diritto comune del Mediterraneo sembra cioè non poter prescindere – e grave apparirebbe il contrario – dalla profonda rivitalizzazione di quanto del costituzionalismo moderno non

<sup>21A</sup> Fuccillo, *Le opportunità di una libertà religiosa dinamica tra le sfide della dichiarazione di Marrakech*, in L. Sabbarese, R. Santoro (a cura di), *La Dichiarazione di Marrakech. Protezione e tutela della libertà religiosa nei paesi islamici*, Urbaniana University Press, Roma 2017, p. 23 ss.

ha saputo fino in fondo incamerare, proteggere, sviluppare. Si dovrà cominciare dalla libertà di coscienza elevata dal costituzionalista Jellinek a primario paradigma di ogni libertà per proseguire alla distinzione degli ordini<sup>22</sup>, basata sulla divaricazione tra il precetto normativo universale e la sfera intangibile di un'umana coscienza che non si sottrae alle regole del gioco democratico.

Quanto lecitamente potrebbe apparirci come l'ultima eredità positiva di un passato di diffusi particolarismi statuali diviene così al tempo presente l'unica possibilità di un agire giuridico comune, volto a guardare il futuro della partecipazione, del diritto e delle libertà.

## Bibliografia

- Bellini P., *Christianismus de hoc mundo. Fattore religioso e fattore politico nella esperienza dei primi secoli cristiani*, Giappichelli, Torino 2017.
- Bilancia P., *The Dynamics of the EU Integration and the Impact on the National Constitutional Law*, Giuffrè, Milano 2012.
- Braudel F., *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano, 1987;
- D'Agostino G., *La lunga marcia dell'Islam politico. Contropotere, rinnovamento religioso e dinamismo militante*, Gangemi, Roma 2015.
- Elgebeily S. A., *Progress and Pitfalls in Decentralisation in Egypt and Tunisia*, in Fombad C.M., Steyler N. (edds.), *Decentralization and Constitutionalism in Africa*, Oxford University Press, Oxford-New York 2019.
- Firpo G., *Il terremoto di Antiochia del 115 d. C.: echi di un'interpretazione apocalittica in Cassio Dione 68, 24, 2*, in A. Lewin (a cura di), *Gli Ebrei nell'Impero romano*, Giuntina, Firenze 2001.
- Fuccillo A., *Le opportunità di una libertà religiosa dinamica tra le sfide della dichiarazione di Marrakech*, in L. Sabbarese, R. Santoro (a cura di), *La Dichiarazione di Marrakech. Protezione e tutela della libertà religiosa nei paesi islamici*, Urbaniana University Press, Roma 2017.
- Giannelli G., *Trattato di storia greca*, Tumminelli, Roma 1967.
- Hickman T., *Public Law after the Human Rights Act*, Hart, Oxford-Portland 2010.
- Jellinek G., *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Giuffrè, Milano 2002.
- Licastro A., *Il diritto statale delle religioni nei Paesi dell'Unione Europea: lineeamenti di comparazione*, Giuffrè, Milano 2012.
- Macrì G., *L'Europa fra le Corti. Diritti fondamentali e questione islamica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.
- Mestmacker E.-J., *A Legal Theory without Law*, Mohr Siebeck, Tubinga 2007.

<sup>22</sup> G. Jellinek, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Giuffrè, Milano 2002, pp. 98-99.

- Mudde C., *Ultradestra. Radicali ed estremisti dall'antagonismo al potere*, LUISS University Press, Roma 2020.
- Nilsson P. E., *Unveiling the French Republic. National Identity, Secularism and Islam in Contemporary France*, Brill, Leiden-Boston 2018.
- Nolan J., *The Elusive Case of Lingua Franca. Fact and Fiction*, Palgrave-MacMillan, Cham 2020.
- Pipes D., *Erdogan Dreams of full sharia law in Turkey*, in "The Australian", January 1, 2013.
- Sadurski W., *Constitutionalism and the Enlargement of Europe*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.
- Shaw M. N., *International Law*, V ed., Cambridge University Press, Cambridge-New York 2003.
- Tuori K., *European Constitutionalism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2015.
- Warburg M., *Baha'is of Iran: Power, Prejudices and Persecutions*, in A. Nga Longva, A. S. Roald (eds.), *Religious Minorities in the Middle East. Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Brill, Leiden-Boston 2011.
- Welchman L., *Islamic Law: Stuck with the State?*, in A. Huxley (ed.), *Religion, Law and Tradition*, Routledge, London-New York 2002.
- Yadgar Y., *Secularism and Religion in Jewish-Israeli Politics. Traditionists and Modernity*, Routledge, London-New York 2011.
- Zielonka J., Mair P., *Introduction: Diversity and Adaptation in the Enlarged European Union*, in AA. VV., *The Enlarged European Union. Diversity and Adaptation*, Frank Cass, Abingdon-New York 2002.

*Antonio Coratti\**

## **Storia e ideologia del Mediterraneo nel '900 Henri Pirenne e Alexandre Kojève**

Quando abbiamo pensato a una genealogia del Mediterraneo quale “spazio archetipico di convivenza”<sup>1</sup> avevamo ben presente la difficoltà di sfidare e scardinare narrazioni che per secoli avevano promosso la visione di un Mediterraneo diviso o, comunque, lottizzato dalle “grandi civiltà”<sup>2</sup>, in cui le istanze identitarie e i diversi monoteismi erano tanto radicati da aver costituito il terreno ideale per lo sviluppo dell’*ensemblisme identitario*<sup>3</sup>, adombrando, in questo modo, il paradigma del *vivere-insieme* propriamente mediterraneo<sup>4</sup>. L’obiettivo del nostro lavoro era quello di riscattare la dimensione originaria del Mare, ricostituendo l’immagine di quel “crocevia antichissimo” in cui “da millenni tutto confluisce, complicandone e arricchendone la storia”<sup>5</sup>, in cui lo scambio domina la scena grazie alla condivisione delle strutture e delle tecnologie fondanti la razionalità (*la scrittura, il linguaggio, le vie di comunicazione*). In questo senso, abbiamo teorizzato la *mediterraneità* del pensiero critico che, lungi dall’essere prerogativa moderna ed europea<sup>6</sup>, affonda le radici nel continuo confronto con l’altro, nella incessante opera di *traduzione* volta

\* Dottorando in Filosofia. Università degli studi di Roma Tre.

<sup>1</sup> A. Cecere, A. Coratti (a cura di) *Lumi sul Mediterraneo. Politica, diritto e religione tra le due sponde del Mediterraneo*, Jouvence, Milano 2019.

<sup>2</sup> Cfr. in particolare, F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano 2017, pp. 109-132; D. Zolo, *Per un dialogo fra le culture del Mediterraneo* in AA. VV., *Mediterraneo. Un dialogo tra le sponde*, a cura di F. Horchani e D. Zolo, Jouvence, Roma 2005, pp. 16-19.

<sup>3</sup> Fathi Triki definisce “ensemblisme identitario” quell’atteggiamento che non ammette “la differenza, lo scarto e la diversità, e non sopporta l’alterità”, F. Triki, *Dignità e umanità: una possibile convivenza mediterranea*, in A. Cecere – A. Coratti, *Lumi sul Mediterraneo*, Jouvence, Milano 2019, p. 23.

<sup>4</sup> F. Triki, *Éthique de la dignité. Révolution et vivre-ensemble*, éd. Arabesques, Tunis, 2018; F. Triki, *Voler vivere nella dignità*, traduzione di A. Coratti <http://filosofiaimovimento.it/voler-vivere-nella-dignita>.

<sup>5</sup> F. Braudel, *Il Mediterraneo*, cit., p. 6.

<sup>6</sup> Cfr. in particolare, M. Foucault, *Qu’est-ce que la critique*, in *Illuminismo e critica*, Donzelli editore, Roma 1997.

ad adattare il testo *straniero* alla propria cultura e ad adeguare, allo stesso tempo, aspetti delle proprie tradizioni culturali al testo: “questo articolato movimento critico anima da secoli la vita interculturale del Mediterraneo e si pone all’origine di una coscienza collettiva stratificata che, al contrario della *polis* greca o dei moderni stati-nazione, non è fondata sulla condivisione di un’unica lingua che ne contraddistingua identitariamente i confini culturali”<sup>7</sup>. La natura archetipica del vivere-insieme mediterraneo risiede proprio in questo sinecismo *sui generis*, che rifugge da confini ben definiti e si alimenta proprio degli *scarti* tra le diverse culture<sup>8</sup> e degli sforzi interpretativi che ognuna di esse mette in gioco per attuare strategie comunicative efficaci al fine di comprendersi reciprocamente.

La sfida, oggi, è far riemergere il *tra*, lo spazio da mettere in comune andando oltre le differenze religiose, politiche e giuridiche che da secoli sono poste al centro delle narrazioni sullo *scontro di civiltà* tra nord e sud del Mediterraneo, tra Oriente e Occidente<sup>9</sup>. Ancora nel ‘900, del resto, il Mediterraneo è considerato essenzialmente come un mero spazio che divide due mondi inconciliabili, e là dove diventi oggetto di interesse per progetti politici, lo è perlopiù in chiave spiccatamente eurocentrica. In questo senso, la ricostruzione storica di Henri Pirenne da un lato e l’utopia geopolitica di Alexandre Kojève dall’altro rappresentano due casi emblematici di quello che György Lukács ne *La distruzione della ragione* definiva come “irrazionalismo reazionario”<sup>10</sup>.

Pirenne scrive la sua *Storia d’Europa* e il suo capolavoro, *Maometto e Carlomagno*, tra il 1917 e il 1935<sup>11</sup>; il 27 agosto 1945, Kojève redige il “Progetto di una dottrina della politica francese”<sup>12</sup>. Nelle parole di entrambi si manifesta la coltre ideologica di un’Europa orgogliosamente cattolica, ancora animata da sete di colonialismo e sogni imperialistici. In questo retrivo clima spirituale, il Mediterraneo, sgombrato delle spoglie dell’Impero ottomano, torna al centro dei progetti di *riconqui-*

<sup>7</sup> A. Cecere, A. Coratti, *op. cit.*, p. 15.

<sup>8</sup> Cfr. in particolare, F. Jullien, *Contro la comparazione – lo scarto e il tra*, Mimesis, Milano 2014.

<sup>9</sup> Danilo Zolo ha definito il Mediterraneo un “pluriverso irriducibile di popoli e di lingue che nessun impero mondiale oceanico può riuscire a ridurre *ad unum*”, evidenziando la sostanziale unità storico-geografica a fondamento delle diverse e molteplici forme politiche, economiche e militari che il Mare ha assunto nel corso dei secoli; D. Zolo, *Per un dialogo fra le culture del Mediterraneo*, cit., p. 18.

<sup>10</sup> G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Vol. I, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, p. 20.

<sup>11</sup> In realtà, entrambe le opere verranno pubblicate postume, la *Storia d’Europa* nel 1936 e *Maometto e Carlomagno* nel 1937.

<sup>12</sup> A. Kojève, *L’Impero latino*, in Id., *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004. In Francia, l’*Esquisse d’une doctrine de la politique française* fu pubblicato solo nel 1990 sulla rivista “La Regle du Jeu”, I, 1, 1990, pp. 86-98.

*sta*, auspicati dai due autori con un misto – che non può non lasciare il lettore di oggi sgomento – di nostalgia ed entusiasmo, memori ora dell'arrembaggio dei crociati (è il caso di Pirenne), ora dell'imperialismo francese (Kojève).

### Dall'unità alla spaccatura: la storia del Mediterraneo secondo Pirenne

La nota teoria di Pirenne secondo cui l'invasione islamica dell'VIII secolo avrebbe segnato la fine del mondo romano e l'inizio del medioevo ha avuto il merito di evidenziare la centralità del Mediterraneo per le sorti della storia europea. Tuttavia, la sua ricostruzione, che strizza continuamente l'occhio al presente, è apertamente ideologica e, a tratti, propagandistica, tutta in difesa della cristianità e del *Mare Nostrum* che questa avrebbe ereditato – quasi integralmente e senza metamorfosi sostanziali – dalla *romanitas*. Il Mediterraneo è descritto nei termini di una "frontiera", laddove, fino al momento prima della caduta dell'Impero, era stato "il centro della cristianità": "con l'Islam un nuovo mondo entra nel bacino del Mediterraneo, dove Roma aveva diffuso il sincretismo della sua civiltà. Ha inizio una lacerazione che durerà fino ai giorni nostri. Sulle rive del *Mare Nostrum* si stendono oramai due civiltà diverse ed ostili; e se ai nostri giorni quella europea ha sottomeso quella asiatica, non l'ha tuttavia potuta assimilare"<sup>13</sup>. È importante sottolineare fin da subito un tratto che non mancheremo di evidenziare anche per l'analisi del progetto politico kojeviano e che riteniamo segno importante del clima spirituale che regnava in Europa nella prima metà del '900: un linguaggio disinvoltamente colonialista e bellicoso, avallato da un atteggiamento di superba superiorità nei confronti delle popolazioni dell'altra sponda del Mare. Del resto, la crisi dell'Impero Ottomano prima e la sua disgregazione poi, che chiudono il XIX secolo e inaugurano il '900, riaprono il Mediterraneo all'interessamento degli Europei che hanno bisogno di una narrazione legittimante, come dimostra in Italia lo slogan *mare nostrum* enfaticamente attualizzato da Mussolini, ma già in voga, in realtà, tra gli intellettuali risorgimentali e i volti politici più noti di inizio secolo.

A noi pare che la ricostruzione storica di Pirenne, nonostante la sua indubbia fondatezza e al netto di qualche forzatura interpretativa, risponda al clima ideologico cui abbiamo appena accennato. Così, l'"unità mediterranea" su cui era fondato l'Impero romano, le cui "diverse regioni comunicavano le une con le altre", la cui "vita

<sup>13</sup> H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Laterza Roma-Bari 1998, p. 142.

sociale aveva gli stessi tratti fondamentali, stessa religione, stessi costumi, stesse idee”<sup>14</sup>, rappresenta simbolicamente la radice comune europea da rianimare nello scontro con l’*Oriente* che quell’unità aveva osato rompere secoli prima<sup>15</sup>. L’invasione del Mediterraneo da parte degli islamici comporta l’emergere di un nuovo tipo di sovranità radicalmente alternativo al precedente e il conseguente *sconvolgimento* “dell’ordine tradizionale della storia”<sup>16</sup>. Contrariamente alle precedenti invasioni dei Germani, che “hanno rispettato lo stato di cose che hanno trovato presso i vinti, [...] abbandonando la propria religione per il cristianesimo”<sup>17</sup>, le conquiste islamiche determinano la sottomissione dei vinti “all’obbedienza religiosa e politica del despota più forte che sia mai esistito, il califfo di Bagdad”<sup>18</sup>. Tanto nella *Storia d’Europa* quanto in *Maometto e Carlomagno*, Pirenne insiste molto sul carattere religioso della contesa. Da una parte, la Chiesa si pone in perfetta continuità con il *romanesimo*<sup>19</sup> facendosi portatrice di un messaggio universalistico e il Mediterraneo si presenta come “il focolare del cristianesimo vivente”<sup>20</sup>, dall’altra l’Islam *rompe* l’unità mediterranea e la pace che vi regnava, *assoggettando*, come da precetti coranici, i vinti<sup>21</sup>. Alla continuità culturale seguita alle invasioni barbaro-germaniche fa da contraltare la sostituzione del diritto romano con il diritto coranico, del greco e del latino con la lingua araba.

Nella visione manichea di Pirenne, all’edenico vivere-insieme mediterraneo che aveva caratterizzato i secoli dell’Impero romano prima e del cristianesimo poi, in cui “la civiltà si era diffusa [...], le sue diverse regioni comunicavano le une con le altre. Su tutte le sue rive, la vita so-

<sup>14</sup> H. Pirenne, *Storia d’Europa. Dalle invasioni al XVI secolo*, Newton Compton editori s.r.l., Roma 1991, p. 62.

<sup>15</sup> “Sotto la spinta improvvisa dell’Islam, questa unità si spezza di colpo. Questo mare noto e quasi familiare, questo mare che i Romani chiamavano [...] *mare nostrum*, per la maggior parte della sua estensione diventa estraneo e ostile. L’interscambio, fra Oriente e Occidente che fino ad allora si era operato grazie ad esso, si interrompe. Oriente e Occidente vengono bruscamente separati. La comunanza in cui avevano vissuto per tanto tempo viene meno per secoli, e l’Europa di oggi ne risente ancora”, Ivi, p. 62.

<sup>16</sup> Ivi, p. 46.

<sup>17</sup> Ivi, p. 47. In *Maometto e Carlomagno*, Pirenne evidenzia il fatto che nel valutare lo scontro con il culto delle popolazioni germaniche “si è esagerata la parte avuta dall’arianesimo” (nota 1, p. 129).

<sup>18</sup> Ivi, p. 46.

<sup>19</sup> H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 111.

<sup>20</sup> Ivi, p. 115.

<sup>21</sup> Ivi, p. 141. L’obiettivo degli islamici non sarebbe quello di convertire gli infedeli, ma di “assoggettarli” (Islam significa “sottomissione” a Dio): “i vinti sono a loro soggetti, pagano solo l’imposta, ma per tutto il resto sono fuori della comunità dei credenti. La barriera è insormontabile; non si può fare nessuna fusione fra le popolazioni conquistate ed i musulmani”.

ziale aveva gli stessi tratti fondamentali, stessa religione, stessi costumi, stesse idee, o quasi”<sup>22</sup>, subentra, con l’invasione islamica, una brusca rottura dell’equilibrio e dell’armonia. Oriente e Occidente diventano ora due mondi divisi e separati, e a pagarne il prezzo più alto è l’economia europea che, a causa dell’estinzione del traffico commerciale alimentato dal mare, deve far fronte alla scomparsa della borghesia, dei “mercanti di professione” e della “popolazione urbana”, base dello Stato durante l’Impero romano<sup>23</sup>. La lucida e fondata analisi storica di Pirenne sullo spostamento del “centro di gravità del mondo occidentale” dal Mediterraneo al nord della Gallia, con la conseguente ascesa dei Franchi e l’inarrestabile decadenza dell’Italia e di tutte le città del mezzogiorno europeo<sup>24</sup>, si accompagna a un malcelato livore nei confronti dei vincitori e, in particolare, come già evidenziato, della loro religione. La regressione che Pirenne denuncia per l’Europa è estesa quasi automaticamente all’area mediterranea *tout court*, come se la rottura dell’unità mediterranea romano-cristiana costituisse di per sé la *fine della storia* per il Mare, come se quell’apertura del Mediterraneo che secoli prima aveva alimentato le istituzioni della società cristiano-romana favorendone l’evoluzione non fosse ripetibile, nella sua funzione positiva, per chi lo stesso, identico Mare aveva conquistato respingendo i rivali lontano dalle coste.

Il biasimo della neutralità religiosa che caratterizza il Mediterraneo della fine dell’XI secolo, quando, riapertosi agli scambi tra oriente e occidente, diventa mero “luogo del commercio”<sup>25</sup>, e la denuncia delle lot-

<sup>22</sup> H. Pirenne, *Storia d’Europa. Dalle invasioni al XVI secolo*, cit., p. 62.

<sup>23</sup> Ivi, p. 64. In *Maometto e Carlomagno*, Pirenne riprende lo stesso tema: la chiusura del Mediterraneo operata dall’Islam è interpretata come la causa fondamentale della regressione dell’Europa a uno “stadio puramente agricolo”, di una civiltà che “non ha più bisogno di un commercio, di credito e di scambi regolari per la conservazione della società”. Tale regressione è dimostrata dal fatto che in epoca carolingia “la moneta aurea è sparita, il prestito su interesse è vietato, non esiste più una classe di mercanti di professione, l’importazione di prodotti orientali (papiro, spezie, seta) è cessata, [...] il saper leggere e scrivere è sparito nel ceto dei laici, non si trova più un’organizzazione fiscale, le città sono diventate non altro che fortezze” (cit., p. 233).

<sup>24</sup> Ivi, p. 74. Inoltre, Pirenne evidenzia il cambiamento radicale nell’organizzazione della vita dei cittadini europei; non presentando “la minima traccia di attività marittima”, l’Impero carolingio dovette far fronte alla mancanza di approvvigionamenti sufficienti a mantenere la corte e la vita urbana in generale, al punto tale da fondare la vita economica e sociale dell’impero sul lavoro della terra, con l’aristocrazia terriera a rappresentare la sola forza sociale capace di impadronirsi del potere.

<sup>25</sup> H. Pirenne, *Storia d’Europa*, cit., p. 160. In riferimento agli interessi economici e commerciali di Genova e Pisa, Pirenne evidenzia il fatto che “il trasporto continuo di pellegrini, di rinforzi militari, di viveri e di approvvigionamenti di ogni sorta, fece di questa navigazione una fonte di profitti così abbondante, che lo spirito religioso, che in principio aveva animato i marinai delle due città, si subordinò allo spirito commerciale” (Ivi, p. 159).

te intestine all'interno dell'Europa a partire dal XIV secolo (scontro tra Francia e Inghilterra, crisi della Chiesa, crollo dell'Impero in Germania, frazionamento del territorio italiano) rappresentano il pretesto per prospettare nel presente il progetto politico di una unione europea a trazione cattolica. Pirenne pare insomma invitare l'Europa del '900 a dar vita a quella "Crociata permanente"<sup>26</sup> che otto secoli prima non si era avuto la forza e la volontà di intraprendere per la riconquista delle acque mediterranee. Del resto, è lo stesso Pirenne ad accusare esplicitamente gli stati europei di non aver approfittato dei disordini politici, militari e finanziari che si erano abbattuti sull'impero ottomano ben prima della prima guerra mondiale: "la Turchia sarebbe scomparsa da molto tempo dal novero degli Stati se le potenze europee, in mancanza di un'intesa sulla spartizione delle sue spoglie, non ne avessero salvaguardato l'esistenza. La mirabile posizione che occupa sugli stretti le ha conferito un'importanza internazionale che l'ha preservata dalla sorte della Polonia. L'Europa ha tollerato l'attentato commesso contro un popolo cristiano; non è ancora riuscita a estromettere gli invasori musulmani, la cui presenza sul suo suolo è una disgrazia e una vergogna per la civiltà. È strabiliante pensare che gli industriosi e inoffensivi Mori del regno di Granada siano stati ricacciati in Africa alla fine del XV secolo e che i Turchi siano ancora a Costantinopoli nel 1918 [...] e si è finito per far loro posto nella comunità europea"<sup>27</sup>.

L'analisi storica fa posto, qui più espressamente che altrove, al tifo fazioso e all'oltraggio sprezzante per l'avversario, la cui presenza sul territorio europeo non è "una disgrazia e una vergogna" per i vinti, ma "per la civiltà" *tout court*.

## Il progetto euro-mediterraneo di A. Kojève

Il 27 agosto 1945, Kojève redigeva il "Progetto di una dottrina della politica francese" con lo scopo di determinare "le condizioni necessarie e sufficienti" per garantire "l'effettiva neutralità durante un'eventuale guerra tra russi e anglosassoni", ossia per mantenere il paese francese "in tempo di pace e contro la Germania, in una posizione economica e politica di primo piano nell'Europa continentale non sovietizzata"<sup>28</sup>. Al centro del progetto politico del grande interprete hegeliano c'era la *riconquista* del Mediterraneo, ovvero la creazione di un impero latino-cattolico, a guida francese – e con Italia e Spagna nel ruolo di fedeli *ancillae* –, fonda-

<sup>26</sup> Ivi, p. 227.

<sup>27</sup> H. Pirenne, *Storia d'Europa*, cit., p. 424.

<sup>28</sup> A. Kojève, *L'Impero latino*, in *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, p. 164.

to sul Mar Mediterraneo, la cui unificazione sotto l'egida latina avrebbe rappresentato "il fine concreto principale, se non unico, della politica estera dei latini unificati [...] l'idea-guida di *tutta* la sua politica"<sup>29</sup>.

Per comprendere il clima ideologico che aleggiava sull'Europa dei primi decenni del '900 bisogna soffermarsi sul linguaggio che accomuna due insigni intellettuali del tempo, tanto più se il tenore di questo linguaggio stona non poco con l'acume e la raffinatezza delle analisi e delle intuizioni degli stessi. Come ho già anticipato, al pari di Pirenne, Kojève non nasconde, né tantomeno accenna a qualche tentativo di dissimulazione, gli intenti di (ri)conquista che gli stati europei non avrebbero dovuto tardare a mettere in atto ai danni delle popolazioni dell'altra sponda del Mare al fine di dar vita al "piano unico di *sfruttamento coloniale*"<sup>30</sup>. Solo in questo modo, l'*impero latino* avrebbe costituito una "autentica unità economica"<sup>31</sup>, fondata su un "*dominio comune* [...] indiviso e sempre accessibile nel suo insieme"<sup>32</sup> delle risorse dei patrimoni coloniali e delle stesse possibilità e condizioni di lavoro su tali territori per tutti i cittadini dei paesi aderenti.

Aniché considerare le popolazioni di religione islamica come alleati da coinvolgere nell'obiettivo comune di fondazione di un "impero mediterraneo", cercando di conciliare le differenze religiose in un progetto culturale realmente *universale*, l'analisi di Kojève, come la ricostruzione storico-ideologica di Pirenne, resta imbrigliata in una dialettica tutta interna al mondo europeo cristiano-cattolico. L'*universalità* di cui si preoccupa Kojève è, infatti, esclusivamente quella della Chiesa cattolica, che si è vista frazionare "dalle divisioni introdotte dall'elemento nazionale extra-cristiano e dalle forme economiche e sociali di cui questo elemento è portatore"<sup>33</sup> e l'impero latino rappresenta, in questo senso, il primo passo verso la riconciliazione della chiesa di Roma con quella protestante e ortodossa. In realtà, se Kojève avesse mantenuto fede fino in fondo alla sua visione hegeliana, per la quale gli imperi rappresentavano il passaggio politico *necessario* e *inevitabile* dallo Stato-nazione all'"umanità"<sup>34</sup>, avrebbe

<sup>29</sup> Ivi, p. 195. Kojève si spinge fino ad affermare che l'idea fascista del ritorno al *Mare nostrum* non fosse grottesca in sé, "ma soltanto nella ridicola pretesa di poterla realizzare con i soli mezzi di un'unica e isolata nazione".

<sup>30</sup> Ivi, p. 194. È curioso il fatto che raramente il progetto politico di Kojève sia stato analizzato a partire dall'idea di Mediterraneo che ne è, a detta dell'autore stesso, al centro. Lo stesso Agamben, ad esempio, in un noto articolo del 2013, si limita a riflessioni sulle sole dinamiche interne all'Europa prospettate lucidamente dal filosofo franco-russo <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-impero-latino>.

<sup>31</sup> Ivi, p. 187.

<sup>32</sup> Ivi, p. 194.

<sup>33</sup> Ivi, p. 188.

<sup>34</sup> Ivi, p. 170: "Prima di incarnarsi nell'umanità, il *Weltgeist* hegeliano, che ha abbandonato le nazioni, risiede negli imperi".

posto la Francia come *prima inter pares* non più all'interno del solo impero latino, ma di un vero e proprio "impero mediterraneo", comprendente sia le istanze latino-cattoliche che quelle arabo-islamiche, le cui radici storiche sarebbero potute essere rintracciate in quella "intesa" tra latinità e mondo arabo che Kojève stesso aveva richiamato alla memoria ricordando l'influenza costruttiva del pensiero arabo sulla Scolastica e la penetrazione dell'arte islamica nei paesi latini tra il XII e il XIII secolo<sup>35</sup>.

Tuttavia, sarebbe vano, e anche alquanto pretenzioso da parte mia, cercare di "giustificare" Kojève mitigandone esternazioni che oggi appaiono assurde e, francamente, razziste. Il filosofo franco-russo, nonché alto funzionario dello Stato francese, nel presentare il progetto di fondazione di un impero latino pare svolgere una vera e propria opera ideologica, caratterizzando lo scontro tra i diversi imperi come uno scontro di "civiltà", in cui l'elemento politico, economico e militare è sempre secondario e strumentale rispetto a quello culturale e, soprattutto, religioso. Anche in questo caso, le affinità con Pirenne sono notevoli: l'elemento religioso non è un semplice aspetto culturale tra gli altri, ma è quello fondativo di un "popolo" e il richiamo alle origini cattoliche dell'impero kojéviano serve ad esaltare una cultura che "ha soprattutto cercato, facendo spesso appello all'arte, di organizzare e umanizzare la vita 'contemplativa', anzi inattiva dell'uomo"<sup>36</sup>. A questo proposito, è significativo il fatto che nel pieno del XX secolo un intellettuale europeo di indiscusso valore come Kojève non riesca a pensare un progetto politico sovranazionale, "mediterraneo", senza far ricorso alla religione come base di un'identità storicamente e culturalmente determinata.

In realtà, la storia del Mediterraneo diviso in due, spazio del continuo e ininterrotto "scontro di civiltà", è parte di una narrazione che si è protratta fino ai nostri giorni ed è entrata costitutivamente nella coscienza europea. *Cattiva coscienza* capace di ignorare per secoli i tratti caratteristici della *mediterraneità*, nonostante il fatto che li riscopriamo quotidianamente guardandoci allo specchio, sedendoci a tavola, passeggiando spensierati per i borghi delle nostre città.

<sup>35</sup> Ivi, p. 188. Le contraddizioni in cui cade l'analisi di Kojève e che mi hanno indotto a parlare di un *Mediterraneo inattuale* sono approfondite in un mio articolo di qualche anno fa <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2017/11/28/1%E2%80%99impero-latino-il-mediterraneo-inattuale-di-alexandre-kojeve/>.

<sup>36</sup> Ivi, p. 185. Laddove, al contrario, l'*etica del capitalismo* dell'impero anglo-americano è stata alimentata dal protestantesimo che "si è soprattutto occupato dell'uomo-lavoratore".

## Bibliografia

- AA. VV., *Mediterraneo. Un dialogo tra le sponde*, a cura di F. Horchani e D. Zolo, Jouvence, Roma 2005.
- Braudel F., *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano 2017.
- Cecere A., Coratti A. (a cura di), *Lumi sul Mediterraneo*, Jouvence, Milano 2019.
- Jullien F., *Contro la comparazione – lo scarto e il tra*, Mimesis, Milano 2014.
- Kojève A., *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004.
- Lukács G., *La distruzione della ragione*, Vol. I, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.
- Pirenne H., *Storia d'Europa. Dalle invasioni al XVI secolo*, Newton Compton editori s.r.l., Roma 1991.
- Id., *Maometto e Carlomagno*, Laterza Roma-Bari 1998.
- Triki F., *Éthique de la dignité. Révolution et vivre-ensemble*, éd. Arabesques, Tunis 2018.



*Alessio Lo Giudice*\*

## **L'eredità mediterranea nel concetto di sovranità. Un ibrido giuridico e filosofico**

### **I. Introduzione**

La tesi di fondo di questo articolo è che l'idea normativa di sovranità, riconducibile all'esercizio di un potere assoluto, indipendente ed esclusivo, sia l'esito di un complesso processo di ibridazione filosofica e culturale. Essa costituisce un tipo specifico di commistione frutto, naturalmente, della complessa transizione dalla pre-modernità alla modernità, ma altrettanto chiaramente prodotta dalla plurimillennaria esperienza storica mediterranea.

Questa tesi non è affatto incompatibile con la concezione largamente diffusa della sovranità quale categoria giuridico-politica tipica della modernità. Anzi, è precisamente dalla prospettiva della discontinuità filosofica rinvenibile nel concetto di sovranità che diventa possibile cogliere quella miscela unica di caratteristiche antiche e moderne presente nei nuovi modi di teorizzare il potere giuridico e politico supremo. Nel tracciare questa storia concettuale, abbiamo bisogno di adottare un approccio specifico che tenti di identificare l'area di convergenza nella quale concetti passati sono sussunti e trasformati in concetti moderni. Quest'approccio comporta che si tenga conto sia dell'impatto dirompente sulla cultura e sulla società dei nuovi principi della modernità, sia della presenza di tracce di vecchi atteggiamenti nella formazione di nuovi stili di vita e di pensiero<sup>1</sup>. Tutto ciò è coerente con l'esigenza di interpretare e di comprendere il concetto di sovranità in un modo olistico, cioè prendendo in considerazione la rete di lineamenti sociali, storici, politici e culturali che "inquadra" la modernità.

A prima vista, la concezione della sovranità nella regione mediterranea sembra scaturire da un mosaico spazio-temporale di elementi interdipen-

\* Professore ordinario di filosofia del diritto. Università di Messina.

<sup>1</sup> Cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.

denti che compongono una singola struttura concettuale: quella di un potere trascendente, assoluto, volto a promuovere il benessere umano. L'atteggiamento europeo moderno nei confronti di un potere centralizzato sembrerebbe derivare da questa struttura, perfino se teniamo conto delle indiscutibili differenze tra le concezioni orientale ed occidentale del potere. Il punto è che la mobilità culturale, che è sempre stata una caratteristica della regione mediterranea, ha consentito numerose intersezioni e contaminazioni tra culture orientali e occidentali, in un modo che è stato decisivo per lo sviluppo del concetto di sovranità.

## II. Breve sguardo storico

In prospettiva storica, a fornire un'immagine illuminante di questo processo di ibridazione, specificamente rilevante per lo sviluppo del concetto di sovranità, è la relazione tra le autocratie teocratiche affermatesi negli imperi egiziano e persiano e la struttura adottata dall'Impero Romano nel quarto secolo<sup>2</sup>. Come ha osservato Mommsen, a quel tempo il potere imperiale romano si basava sul modello delle monarchie orientali ellenistiche. In virtù di questo modello, la dignità imperiale era stata sacralizzata. L'imperatore non era più un *primus inter pares* ma piuttosto una figura distante e sacra. Era concepito come una divinità da onorare; e poi, a seguito della riforma di Costantino, come un rappresentante della divinità stessa<sup>3</sup>.

Questi modelli politici ellenistici, che così fortemente hanno influenzato l'Impero Romano d'Oriente e con ciò la complessa formazione dell'Impero bizantino, furono a loro volta ovviamente basati sulla celebrata conquista, da parte di Alessandro il Grande, degli imperi persiano ed egiziano e, perciò, incorporavano una miscela di caratteristiche politiche e culturali greche, egiziane e persiane. Nel progetto di Alessandro era, infatti, evidente l'intenzione di combinare modelli politici greci con elementi di pronunciato carattere orientale. Alessandro era attratto, in particolare, dalla concezione sacralizzata delle figure politiche più elevate nella cultura orientale.

<sup>2</sup> Un'analisi innovativa di questo processo di ibridazione si trova in P. G. Monateri, *Black Gaius: A Quest for the Multicultural Origins of the "Western Legal Tradition"*, in "Hastings Law Journal", vol. 51, n. 3, 2000, pp. 479-555. Cfr. anche D. Zakythinos, *Processus de Féodalisation*, in "L'Hellénisme Contemporain", vol. 2, 1948, pp. 499-514; Id., *Byzance: État-Société-Economie*, Variorum, London 1973; E. Barker (a cura di), *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus: Passages from Byzantine Writers and Documents*, Clarendon Press, Oxford 1957.

<sup>3</sup> Cfr. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, vol. 1-2, Dumbarton Oaks, Washington 1966.

Da questa dinamica mediterranea dell'interazione tra potere giuridico e potere politico, la concezione del governante come *Deus et Dominus*, e lo stabilirsi di un vasto apparato burocratico, emersero come tratti salienti nelle più significative entità politiche della regione. Parimenti, fu stabilito il culto dell'Imperatore, insieme con l'organizzazione di un sistema di cariche ufficiali strettamente legate alla fonte del potere. Questa concezione sembra poi essersi sistematicamente trasmessa attraverso l'interpretazione bizantina della divinità imperiale ed è stata mantenuta (naturalmente in termini cristiani) persino dopo la cristianizzazione dell'Impero.

Pertanto, entro una tale ottica, l'Imperatore, in virtù della sua dignità, viene posto al di sopra di tutto a imitazione di Dio. È l'ombra di Dio sulla terra. È investito di una maestà di origine divina. Non è solo un rappresentante del potere supremo, ma è una figura intermedia tra Dio e gli esseri umani e, di conseguenza, dotata di sacralità. È il Dio del mondo. In effetti, la sacralità dell'Imperatore e la divinità del Cristo sono, in questo senso, chiaramente connesse. Numerosi riti imperiali e cerimonie della società bizantina testimoniano la pratica di una sorta di "*Christomimesis*". Dunque il tratto comune unificante della più significativa esperienza politica mediterranea (in termini di estensione nel tempo e di rilevanza per la modernità), un'esperienza che giunse a un termine formale soltanto nel 1453, va colto nella relazione tra politica e trascendenza: una relazione legittimante, assicurata dalla natura sacrale dell'Imperatore, concepito come una figura in contatto diretto con la dimensione trascendente<sup>4</sup>.

Questo tratto è strettamente connesso ad una credenza condivisa dai bizantini con altri popoli della regione mediterranea, che cioè la loro comunità in qualche modo costituisse una manifestazione divina, una teofania<sup>5</sup>. In un contesto di questo tipo, una nozione assai importante è costituita dal concetto di "centro"; cioè l'idea della città suprema come il centro del mondo dove è collocato il punto di contatto con il trascendente.

### III. La sacralità del politico

Abbiamo a che fare, dunque, con la questione del rapporto tra politica, diritto e dimensione sacra. Entro questo contesto, il concetto di "sacro" è equivalente al significato di un rituale sociale produttivo che non è mai totalmente soggettivo, giacché il suo orientamento dipende dalla

<sup>4</sup> Per una penetrante ricostruzione del rapporto tra sacralità e potere politico nell'Europa cristiana, cfr. F. Cardini, M. Saltarelli (a cura di), *Adveniat Regnum: la regalità sacra dell'Europa cristiana*, Name, Genova 2000.

<sup>5</sup> Cfr. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, PUF, Paris 1975.

relazione con il trascendente. In questo senso, la dimensione del sacro è la sfera nella quale si schiude il meccanismo dell'identificazione simbolica e collettiva. È una dimensione fondativa per il "politico", in quanto in essa troviamo dinamiche originali ed invarianti di inclusione/esclusione. Abbiamo a che fare con un genere di processo di consacrazione politica che è in un certo senso assai vicino alla nozione di "sacro" di Émile Durkheim. Secondo Durkheim, il sacro va inteso come una rappresentazione collettiva che rende possibile ordinare, e perciò costituire, la realtà. Questa rappresentazione è un dato socioculturale che permette agli individui di trascendere se stessi in virtù della loro identificazione con il gruppo. Pertanto, la separazione simbolica del "sacro" dal "profano", derivante dalla disposizione originalmente socio-religiosa dell'umanità, è l'operazione originaria della classificazione sociale<sup>6</sup>.

E, in effetti, la funzione simbolica è parte integrante dell'esperienza sacrificale, sia nei sacrifici reali delle origini sia nei successivi sviluppi nei quali una cerimonia puramente linguistica prevale sugli aspetti fisici del rituale. Ciò che è tematizzato qui è la simbolizzazione delle origini politiche e sociali della comunità attraverso il suo legame con il principio del trascendente. Ma questa realtà è il prodotto di un processo culturale di istituzione sociale che, consacrando un "luogo", sancisce una differenza tra il reale e l'irreale, tra l'umano e il non-umano. L'analisi che Pierre Bourdieu fa dei rituali di consacrazione come rituali di legittimazione di una realtà sociale è rilevante precisamente a questo proposito. Secondo Bourdieu, nei rituali di consacrazione abbiamo a che fare con procedure istitutive della socialità, cioè con i rituali che portano a riconoscere come legittima e naturale una differenza che nei fatti è arbitraria. In questa prospettiva, la sacralizzazione di uno spazio e di un *leader* all'interno di questo spazio è un rituale istitutivo della socialità perché esso simultaneamente stabilisce e consacra una differenza.

Pertanto, l'istituzione della società è un'operazione con cui si attribuiscono proprietà a luoghi, persone, azioni, comportamenti e oggetti, in un modo che rende possibile percepire queste proprietà come qualcosa di naturale. Ciò che è comunicato e rappresentato, e di conseguenza percepito, come la manifestazione del sacro (teofania) è precisamente un ordine politico e giuridico interpretato come il prodotto di una separazione che consacra: "Instituer, en ce cas, c'est consacrer, c'est-à-dire sanctionner et sanctifier un état de choses, un ordre établi, comme fait, précisément, une *constitution* au sens juridico-politique du terme"<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), PUF, Paris 1968; tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Morcelliana, Brescia 2020.

<sup>7</sup> P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique* (1993), Éditions du Seuil, Paris 2001, p. 177.

#### IV. Il concetto moderno di sovranità

Quel che è davvero sorprendente, dato il flusso di mutamenti che si trova nella storia delle idee e delle culture, è la riapparizione, alla fine del sedicesimo secolo, di organizzazioni estremamente centralizzate del potere politico, in contrasto con la caotica pluralità di centri di potere giuridici e politici tipica del Medioevo. Questa riapparizione è sorprendente specialmente nella sua implicita assunzione, e posizione, di un soggetto “sacro” che trascende la realtà sociale allo scopo di governarla. In termini concettuali, questo soggetto rappresenta il nucleo di un potere politico e giuridico singolo e accentrato. Perciò, da questa prospettiva, l'idea di un potere assoluto, esclusivo ed indipendente, incorporato nella figura istituzionale del sovrano come cardine dello Stato moderno, mostra l'implicita persistenza di una concezione strutturale del potere supremo. È una concezione nella quale, come vedremo, la relazione tra la politica e il trascendente permane; ma questa relazione è mutata in modo significativo e adesso emerge come modello puramente concettuale, completamente contestualizzato entro la complessa svolta del moderno.

È ampiamente riconosciuto come la crisi dell'ordine medievale sia visibile nel processo di formazione degli Stati moderni. Secondo la convenzione storiografica, la Pace di Westphalia del 1648 è emblematica di questa trasformazione politica e giuridica epocale<sup>8</sup>. In questo senso, è cruciale la celebre riaffermazione, nei testi della Pace di Westphalia, del principio *cuius regio eius et religio*, che era già stato sancito nel 1555 nella Pace di Augusta. Questo principio comprende il legame tra l'autorità di un individuo su una regione (ivi compreso su un regno) e la fede religiosa di quell'individuo: quest'ultima diviene automaticamente la religione di stato. Dunque, abbiamo qui l'instaurazione di un nesso tra territorio e identità culturale di un popolo che si costituisce come nazione sotto la direzione esclusiva ed indipendente di un'unica autorità. Entro questa serie di interconnessioni che uniscono elementi territoriali, politici e cultural-religiosi, cogliamo l'esistenza del nucleo della sovranità come l'espressione della concezione moderna dell'autorità politica.

Il signore feudale diventa sovrano nel territorio che gli appartiene. In questa cornice, accede allo *status* di chi non ha alcuno superiore a sé. Perciò il sovrano esercita il suo potere *superiorem non recognoscens*. La sua autorità è esclusiva, dal momento che non vi è possibilità di esercitare

<sup>8</sup> La letteratura sulla Pace di Westphalia è ovviamente assai vasta. Per un approccio sistematico, ma anche concettualmente non convenzionale, cfr. R. Lesaffer (a cura di), *Peace Treaties and International Law in European History: from the Late Middle Ages to World War One*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

un potere legittimo che, all'interno di uno specifico territorio, non sia soggetto alla volontà del sovrano. Ma, inoltre, la sua autorità è anche indipendente da quella degli altri sovrani che, simmetricamente, esercitano il loro proprio potere su specifici territori e popolazioni.

Si può dunque affermare che la società europea post-westphaliana fosse composta da una pluralità di sistemi politici a base territoriale. Ciascuno di questi sistemi aveva un'autorità di governo suprema e indipendente. La medievale *universitas* politico-teologica acquistava adesso la natura di una *societas* internazionale di stati sovrani. Il potere sovrano emerse dunque dalle intersezioni e dai complessi legami tra centri politici e normativi che erano stati tipici del Medioevo. Così lo Stato sovrano, per lo meno in termini ideali, neutralizzò il sistema medievale di poteri dispersi e stabilì un'autorità centralizzata. La popolazione governata dal sovrano aveva l'obbligo di obbedire alle leggi che egli emanava; e la possibilità di interferenza esterna da parte di presunte autorità superiori, come il papa e l'imperatore, era eliminata in principio: *rex est imperator in regno suo*.

Un esempio importante della moderna teoria della sovranità, che nondimeno rivela tracce significative delle sue origini medievali, è *Les six livres de la République* di Jean Bodin<sup>9</sup>. Bodin avanza un'originale nozione di potere assoluto (*ab-solutus*, cioè senza vincoli). Da un lato, l'assolutezza dev'essere confinata all'esercizio del potere politico-giuridico, nel senso delle statuizioni positive del sovrano. Questo significa che l'assolutezza non equivale a un potere senza limiti, giacché il sovrano deve rispettare le leggi di Dio. Dall'altro lato, l'intenzione di Bodin è di non porre limiti fattuali al potere politico sovrano. Piuttosto egli tenta di preservare il valore normativo dell'idea di "natura" come un orizzonte entro il quale è confinata la razionalità del potere sovrano. La misura della natura appresta il fondamento per la razionalità del potere politico e, così, per la razionalità dell'assolutezza come sua indefettibile prerogativa. La supremazia concettuale del sovrano è razionalmente giustificata dall'assoluta trascendenza dell'ordine "naturale". Interpretando il pensiero di Bodin, potremmo dire che, nel moderno mondo "naturale" di soggetti individuali eguali, un potere puramente sovrano trova il suo fondamento nell'idea razionale di un centro di potere assoluto (e, dunque, "ineguale") che, in virtù della sua "ineguaglianza", può fungere da autorità legittima sui propri sudditi: "Perciò la sovranità

<sup>9</sup> Per una ricostruzione del pensiero di Bodin cfr. R. Chauviré, *Jean Bodin auteur de la République*, Champion, Paris 1914; S. Goyard-Fabre, *J. Bodin et le droit de la République*, PUF, Paris 1986; J. H. Franklin, *J. Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; D. Quaglioni, *I limiti della sovranità: il pensiero di J. Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992.

conferita a un principe con certi obblighi e a certe condizioni non è propriamente sovranità né potere assoluto, a meno che tali condizioni non siano le leggi di Dio e della natura”<sup>10</sup>.

Si comprende perciò secondo quale percorso concettuale Bodin giunga alla sua famosa definizione di sovranità: “Per *sovranità* s’intende quel potere assoluto e perpetuo ch’è proprio dello Stato”<sup>11</sup>. In questa concezione, l’assolutezza coincide con l’unicità della fonte politico-giuridica rappresentata dal sovrano. La sua natura perpetua è evidente nella prerogativa nuova assegnata al potere sovrano nella modernità, cioè la competenza esclusiva ad emanare leggi. Bodin individua quindi la specifica funzione di un soggetto sovrano nella concreta statuizione di un ordine normativo. Il sovrano si giustifica e si legittima, dinanzi agli individui moderni pensati come soggetti, per la sua capacità di rispondere alle esigenze della coesistenza razionalmente ed entro il quadro di riferimento fornito dalle leggi di Dio.

Un altro esempio (forse più radicale) dello sviluppo del concetto moderno di sovranità, che – nonostante il carattere dirimpente di alcune delle sue premesse e delle sue conseguenze – reca comunque tracce di un’eredità condivisa con la tradizione mediterranea del potere assoluto, si trova nella teoria che Thomas Hobbes espone nel *Leviatano*<sup>12</sup>.

Secondo Hobbes, la condizione naturale di uguaglianza tra gli uomini è una condizione essenziale della soggettività. L’antropologia del conflitto che Hobbes propone deriva da questo punto di partenza radicalmente moderno: “La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> “Aussi la souveraineté donnée à un Prince sous charges & conditions, n’est pas proprement souveraineté, ny puissance absolue: si ce n’est que les conditions apposées en la création du Prince, soyent de la loy de Dieu ou de nature”, in J. Bodin, *Les six livres de la République*, Jacques du Puys, Paris 1576 (BNF, Gallica, 1581-1583) p. 89; tr. it. di M. Isnardi Parente, *I sei libri dello Stato*, I, Utet, Torino 1964, p. 354.

<sup>11</sup> “La *souveraineté* est la puissance absolue et perpétuelle d’une République”, in J. Bodin, *Les six livres de la République*, cit., p. 85; tr. it. *I sei libri dello Stato*, cit., p. 345.

<sup>12</sup> Tra le molte opere che dovrebbero essere menzionate segnalò, per un resoconto generale della vita e delle idee di Hobbes, R. Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989; N. Bobbio, *Thomas Hobbes* (1989), Einaudi, Torino 2004.

<sup>13</sup> “Nature hath made men so equal, in the faculties of the body, and mind; as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he”, in T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme*

L'antropologia di Hobbes, fondata sulla nozione metaforico-concettuale dello stato di natura, può essere rappresentata (seppure forse in qualche modo semplicisticamente) attraverso questa sequenza logica stringente: uguaglianza degli individui → uguaglianza nella capacità di sperare → possibilità di desideri convergenti rispetto a medesimi beni → diffidenza reciproca → guerra di tutti contro tutti come esito di una strategia preventiva → conseguente condizione generalizzata di brutalità e isolamento.

Secondo Hobbes, su un piano antropologico, la neutralizzazione di questo conflitto endemico in un contesto pre-giuridico e pre-istituzionale può essere assicurata semplicemente da una soluzione interna alle dinamiche del conflitto. Il conflitto stesso selezionerebbe un soggetto che ha conseguito, seppur temporaneamente, un potere eccedente rispetto a tutti gli altri poteri soggettivi e che, perciò, è temuto da ognuno. Ma per sfruttare questa situazione precaria, al fine di ottenere la pace prima del declino che è inevitabile per ogni potere superiore, è necessario un passaggio di stabilizzazione. La pace può dunque essere assicurata istituzionalizzando tale gerarchia contingente. In particolare, un contesto stabile può essere ottenuto per mezzo di strumenti giuridici (*covenants*, "patti") idonei a rendere permanente l'eccedenza di potere di un dato soggetto che, essendo temuto da tutti, sarà capace di assicurare la pace. Pertanto, il *pactum unionis* è anche un *pactum subjectionis* verso un soggetto che è investito del potere di tutti gli individui e che proprio in tal modo diventa il più potente tra loro. Ciò rende possibile la transizione dalla precarietà dello stato di natura a una società civile stabile e permanente.

Questa transizione realizza la sua funzione semplicemente attraverso la dinamica della rappresentanza nella quale si cristallizza l'idea di un soggetto sovrano che trascende la moltitudine dei rappresentati e che è concepito, simultaneamente, come un centro esterno di unità e come condizione dell'unità stessa: "Una moltitudine diviene *una sola* persona, quando gli uomini [che la costituiscono] vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti è l'unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende *una* la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto. Né l'unità in una moltitudine si può intendere in altro modo"<sup>14</sup>.

*and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), a cura di J.C.A Gaskin, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 82; tr. it. di A. Lupoli, M. V. Predaval Magrini, R. Rebecchi, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 99.

<sup>14</sup> "A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh

Dunque, da una prospettiva logico-temporale, i patti non possono essere separati, in quanto i membri della moltitudine risultano associati l'un l'altro solo in virtù del fatto che sono sottomessi alla medesima persona istituzionale che svolge, rispetto a loro, una funzione rappresentativa. La rappresentanza, come concetto giuridico, delinea la struttura nucleare dello stato hobbesiano e del concetto hobbesiano di sovranità<sup>15</sup>. Il potere sovrano, il cui fine istituzionale è la sicurezza degli individui, si giustifica, infatti, giuridicamente per mezzo di un'autorizzazione reciproca scambiata tra i soggetti *uti singuli*: “Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS”<sup>16</sup>.

Pertanto, il sovrano si trova in una posizione esterna rispetto al patto. È una parte terza che beneficia delle autorizzazioni degli individui. I soggetti sono gli *autori* dell'azione del sovrano. Il sovrano è l'*attore* che agisce in nome della moltitudine degli individui. L'assolutezza del sovrano è l'esito dell'autorizzazione totalizzante derivata dalla volontà dei soggetti. L'unico limite effettivo è imposto al sovrano dallo scopo per cui egli è stato costituito, cioè dalla garanzia di un ordine sociale pacifico. Ma, a ben vedere, l'effettiva capacità del sovrano di mantenere la pace non è un limite all'esercizio del potere giuridico-politico. È precisamente la causa dell'esistenza del sovrano stesso, e quando egli non può più garantire la pace perde concretamente la qualità di sovrano. Questo significa che il sovrano hobbesiano è sostanzialmente assoluto proprio dal punto di vista concettuale. È realmente un terzo *superiorem non recognoscens*. Trascen-

the person *one*. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude”, in T. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 109; tr. it. *Leviatano*, cit., p. 134.

<sup>15</sup> La letteratura sul concetto di rappresentanza nel pensiero di Hobbes è decisamente vasta. Per menzionare solo alcune interpretazioni illuminanti cfr.: Y. C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 1995; Id., *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1999; R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Vrin, Paris 1977; D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969; C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), Hohenheim Verlag, Köln-Lövenich 1982; L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF, Paris 1986; F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979; G. Sorigi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1989; A. Amendola, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, ESI, Napoli 1998.

<sup>16</sup> “I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person, is called COMMON-WEALTH, in Latin CIVITAS”, in T. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 114; tr. it. *Leviatano*, cit., p. 143.

de la moltitudine *materialmente*, perché resta fuori dal contratto sociale; e la trascende anche *simbolicamente*, perché incarna la sua unità: egli è “oltre” la pluralità delle singolarità che compongono la moltitudine.

Dunque, la forma moderna della rappresentanza politica, così come la concepisce Hobbes, appresta la condizione per pensare l'unità di un corpo collettivo. Non consiste nella rappresentanza di differenti organizzazioni, corpi sociali o partiti; è, piuttosto, l'incarnazione dell'idea di un popolo e della sua unità, resa possibile esclusivamente in virtù della rappresentanza da parte di una sola persona. Questa unità consegue la sua forma, la sua visibilità, grazie all'azione rappresentativa del sovrano. La moderna rappresentanza politica, così concepita, ha natura produttiva e formativa: rende visibile e presente qualcosa che è invisibile e assente (un popolo e la sua unità) attraverso la presenza di un'entità pubblica (rappresentativa). Come ha scritto Carl Schmitt, la natura dialettica del concetto di rappresentanza consiste nel fatto che l'essere invisibile è presupposto come assente e, al tempo stesso, è reso presente<sup>17</sup>. L'entità invisibile di riferimento, che appare così cruciale per comprendere l'epocale significato politico-giuridico del concetto di sovranità nella modernità, indica in modo specifico quell'idea di apertura alla trascendenza che in precedenza abbiamo descritto come la principale eredità mediterranea del modello di un potere supremo e assoluto. Pertanto, ciò che emerge dal concetto moderno di sovranità, come anche dal significativo ruolo che in esso svolge la nozione di rappresentanza, è la specifica funzione assolta dalla trascendenza concettuale al fine di istituire l'ordine politico e giuridico. L'unità nella moltitudine, che rappresenta la questione politica cruciale della modernità, richiede un movimento di trascendimento della realtà empirica. Questo movimento rimane concettualmente irrisolto, dal momento che la natura ideale dell'unità del popolo è inevitabile e tale unità è sempre ideale (assente) anche quando è resa presente in virtù della rappresentanza politica del sovrano.

<sup>17</sup> Cfr. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928; tr. it. di A. Caracciolo, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984. Circa la struttura concettuale della rappresentanza politico-giuridica cfr. anche H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1998; tr. it. di C. Tommasi, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007; G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Giuffrè, Milano 1998; G. Magri, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Franco Angeli, Milano 2013.

## V. Trascendenza secolarizzata

Dato il risultato concettuale cui siamo pervenuti nel paragrafo precedente, dovremmo ora specificare e chiarire la portata dell'eredità mediterranea nel concetto di sovranità attraverso una lettura del rapporto tra potere giuridico-politico e trascendenza concettuale. Come ha scritto Bertrand de Jouvenel, non vi è nulla di meno naturale di quella concentrazione dell'autorità che la rende distante ed invisibile<sup>18</sup>. Una certa inclinazione per il mistico, che la modernità occidentale ha vagamente e progressivamente contestato, sarebbe dunque necessaria per afferrare la rilevanza di tale concentrazione: in sua mancanza, si richiederebbe almeno la chiara presenza di uno slancio di credenza nella dimensione sacra. Per queste ragioni, la miscela di tradizioni orientali circa il nocciolo sacrale del potere politico, unite alla comprensione proto-secolarizzata dell'autorità tipica della cultura greca e romana, possono essere viste come altrettante condizioni di possibilità del vasto processo di unificazione politica realizzato con l'istituzione dello Stato nella modernità.

Da questo punto di vista, divengono significative le prime descrizioni letterarie moderne del potere politico. La rappresentazione politica ed esistenziale del sovrano che si trova nelle parole di Rosencrantz nel terzo atto, scena terza, dell'*Amleto*, sembra indicare una proto-moderna centralità del sovrano, della sua anima in relazione al mondo circostante. Come “una ruota massiccia, fissata sulla cima del più alto monte, ai cui lunghi raggi è legato e congiunto un numero infinito d'oggetti di minor conto” (“a massy wheel / Fix'd on the summit of the highest mount / To whose huge spokes ten thousand lesser things / Are mortis'd and adjoin'd”), egli è al centro di tutte le cose ed ha innumerevoli persone legate a sé, i loro destini ancorati al suo destino<sup>19</sup>. La caduta del sovrano è la caduta di un mondo. Quest'uso della forma della ruota e dell'idea di centro, rappresentativi dell'anima del sovrano, segnalano la capacità unificante della sovranità che è intesa, nella modernità, proprio quale luogo esclusivo dell'unità politica.

La persistenza del simbolismo del centro del mondo, dunque, ha un notevole rilievo per la comprensione del volto moderno del piano socio-politico, entro il quale il concetto di sovranità va inquadrato. Ma come possiamo comprendere il senso di questa persistenza? Come possiamo comprendere questo simbolismo, dato l'orizzonte culturale di un'epoca

<sup>18</sup> B. De Jouvenel, *De la Souveraineté*, Genin, Paris 1955; tr. it. *La sovranità*, Giuffrè, Milano 1971.

<sup>19</sup> W. Shakespeare, *Hamlet, Prince of Denmark*, act III, sc. III, 1600-1602; tr. it. *Amleto*, in W. Shakespeare, *Opere complete*, vol. III, a cura di G. Baldini, Rizzoli, Milano 1963, p. 775.

che è emersa da un graduale processo di secolarizzazione? Forse abbiamo bisogno di richiamare il nucleo di significato filosofico e culturale del concetto di sovranità così come è apparso al tempo della pace di Westphalia e nelle teorie di Bodin e, soprattutto, di Hobbes.

Il punto da cogliere è che, concettualmente, la logica che governa i processi di sacralizzazione politica esprime l'istituzione di una differenza, di una caratteristica distintiva. Ebbene, una tale logica è pienamente operativa nelle dinamiche che istituiscono il moderno potere sovrano. Da un lato, il processo di legittimazione dell'autorità politica nella modernità si fonda sul graduale stabilirsi di un umanesimo auto-sufficiente<sup>20</sup>; dall'altro lato, esso sottolinea l'esigenza di istituire un nuovo ordine: un ordine artificiale costruito dagli esseri umani come una creazione *ex nihilo*. Ma, come abbiamo visto, l'istituzione di un ordine è l'istituzione di una differenza in relazione allo spazio precedente, caotico e profano. La logica della sovranità moderna, allora, è la logica di una differenza istituita. Lo Stato sovrano stabilisce confini, cioè segni di distinzione da altri Stati sovrani. Lo Stato è istituito attraverso la consacrazione di un territorio, dei suoi abitanti e della loro forma di vita.

Ma questa istituzione è garantita, entro la struttura concettuale della sovranità, dall'apertura a una trascendenza secolarizzata: cioè, alla trascendenza di un soggetto che è stato istituito come differente tra eguali, come un essere supremo rispetto ad altri inferiori, ma soprattutto come *locus* dell'autorità che trascende tutte le concrete relazioni sociali. È, questa, un'autorità che fa affidamento sul modello (e sulla *fictio*) concettuale della persona (persona giuridica, persona istituzionale) intesa come maschera alla quale è imputata l'unità dell'istituzione quale riflesso dell'unità ideale della moltitudine; e tale logica si applica sia alla maschera del monarca, sia alla maschera del popolo. Pertanto, la trascendenza secolarizzata della sovranità deriva dalla concettualizzazione del centro di attribuzione giuridica e politica nel quale il sovrano stesso è incorporato.

La *plenitudo potestatis*, come *potestas directa*, è l'esito tecnico di questa trascendenza concettuale. Più precisamente, essa è la forma che il sovrano, come rappresentante dell'unità, deve acquisire per poter rendere visibile l'empiricamente assente unità nella moltitudine. La peculiare *potestas* del sovrano, essendo la rappresentazione attiva di un soggetto che è uno perché trascende tutte le fazioni, tutte le singolarità, garantisce la transizione dalla moltitudine materialmente frammentata dello stato di natura alla persona della moltitudine, cioè al popolo. Simbolicamente, dunque, il sovrano deve rappresentare se stesso come un'entità che prova

<sup>20</sup> Per una descrizione di questo concetto cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007; tr. it. di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007.

a rendere immanente, in virtù dell'assolutezza del suo potere e delle sue decisioni, quel che nei fatti è destinato a rimanere trascendente: la fonte puramente ideale dell'unità. Il continuo tentativo di rendere immanente quest'ideale è il principio regolativo della trascendenza secolarizzata così come è incorporata nel concetto moderno di sovranità. Il processo di secolarizzazione consiste, allora, proprio nel tentativo, mai del tutto riuscito, di donare unità al mondo<sup>21</sup>. Ma il tentativo è destinato, in parte, a fallire concettualmente, perché quell'unità *in sé* sta fuori dal mondo: essa consiste precisamente nella prospettiva dell'ideale eretto al di sopra della molteplicità materiale.

Questa dinamica aiuta a rendersi conto delle chiare e profonde tracce del pre-moderno rese manifeste dagli atti reali visibili compiuti nell'ambito di diverse monarchie moderne. Almeno fino alla Rivoluzione francese, il Re può, infatti, fare affidamento credibilmente sull'argomento della natura divina della sua persona, ad esempio enfatizzando l'unzione ricevuta a Reims; e un tale atteggiamento è manifestato dal fatto che egli si auto-attribuisca poteri speciali (si pensi al "Re Sole" che proclama la sua luce alta e abbagliante). Quando Luigi XIV diceva *l'État c'est moi*, ugualmente stava esprimendo la consapevolezza di essere un soggetto supremo in senso materiale, che incarnava la primazia di un'autorità posta al di sopra delle relazioni sociali contingenti. Coerentemente con un profilo specifico dell'eredità mediterranea, e, in particolare, con la cultura orientale e bizantina del potere politico, egli affermava una concezione della sovranità in quanto *direttamente contenente* la supremazia trascendente di un centro di potere assoluto (rappresentanza diretta). La sovranità è qui incarnata nel corpo del monarca. Siamo quindi di fronte alla raffigurazione di un soggetto che rappresenta direttamente la trascendenza attraverso il tentativo di materializzare l'unità ideale. Secondo questa concezione, quel che è evocato dal sovrano non è tanto un Re terzo e trascendente, quanto piuttosto una presunta realizzazione diretta, nel corpo del Re, dell'unità in terra.

Allo stesso tempo, tuttavia, il potere sovrano nella modernità rappresenta se stesso come se articolasse, sotto varie configurazioni, la teoria medievale dei due corpi del re<sup>22</sup>. Il corpo fisico del monarca, che, come ogni corpo, è destinato a subire malattia e decadimento, è associato con – e non è distinto da – il corpo politico istituzionale e impersonale di un Re che, in quanto potere, in quanto centro del mondo, è immortale. La

<sup>21</sup> Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.

<sup>22</sup> L'esposizione più nota di questa teoria è fornita da E. H. Kantorowicz, *The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; tr. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

formula tradizionalmente adottata in occasione dell'ascesa al trono di un nuovo sovrano, *le Roi est mort, vive le Roi*, è dunque l'emblema della persistenza nella modernità, attraverso il concetto di trascendenza secolarizzata, di un ulteriore profilo della concezione mediterranea del governo politico che, almeno fino all'avvento dell'Impero bizantino, sembra riconducibile alla tradizione greca e romana della natura impersonale del potere supremo<sup>23</sup>. Come ha scritto Ernst Jünger<sup>24</sup>, questa formula implica un Re terzo ed extra-temporale, e sia il Re deceduto, sia quello in vita che gli succede, sono immagini di quel Re che è fuori dal tempo. Essi sono come dei corpi che indossano la maschera di questo Re terzo, totalmente trascendente, che è il supremo centro di attribuzione della vita giuridica, politica e sociale entro lo Stato. Pertanto, abbiamo qui, coesistente con la teoria precedente della rappresentanza diretta, una concezione del sovrano come colui che a rigore *rappresenta* il potere supremo e perciò rappresenta la fonte originaria e trascendente del potere assoluto (rappresentazione indiretta). Di fatto, la morte fisica del Re manifesta chiaramente l'impossibilità di un'unità immanente. Il *vero* sovrano è il Re terzo, extra-temporale e, così, la teoria della rappresentanza indiretta esprime la consapevolezza della distanza irriducibile tra l'unità fisica di una persona e l'unità in una moltitudine. Quest'ultima è solo un'idea, ma un'idea che ha un'assai rilevante portata pratica nei processi politici moderni. Questa concezione (rappresentanza indiretta) che coesiste con l'altra teoria (rappresentanza diretta) ci ricorda come il tentativo di realizzare l'unità in forma terrena sia destinato a fallire; ma il riferimento stesso all'unità come idea terza e trascendente può essere compreso a pieno proprio in virtù dell'esperienza dei molti fallimenti dovuti alla pretesa di rendere l'unità immanente.

Il centro di attribuzione e imputazione al quale mi sono riferito più volte sembrerebbe essere, allora, la condizione concettuale per poter pensare il legame sociale e l'unità-nella-differenza in un contesto secolarizzato. Del resto, la struttura qui descritta rimane sostanzialmente immutata anche entro il modello concettuale puro della sovranità popolare, che trova il suo compimento nella teoria della democrazia di Rousseau, ed anche tenendo conto della ben nota avversione di Rousseau nei confronti della democrazia rappresentativa. Il duplice significato della trascendenza secolarizzata nel concetto moderno di sovranità, in grado

<sup>23</sup> Per una interpretazione significativa della formula "*Le roi est mort, vive le roi*" cfr. R. E. Giesey, *Le Roi ne meurt jamais: les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Flammarion, Paris 1987.

<sup>24</sup> Cfr. E. Jünger, *Der gordische Knoten* (1953), in *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980; tr. it. *Il nodo di Gordio*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente ed Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2004, pp. 33-130.

di rappresentare, al tempo stesso *direttamente* e *indirettamente*, il potere supremo e assoluto, è manifestamente un'eredità dell'esperienza politica e culturale mediterranea, nonché l'espressione di una dialettica che abilita lo Stato a svolgere la sua funzione regolativa. Questa dialettica ha, invero, una natura normativa, poiché è quel che, per un ampio lasso di tempo, e cioè fino alla crisi della sovranità cui oggi assistiamo, ha orientato le prevalenti tendenze storico-politiche, conducendole ad affermare l'impersonalità e la stabilità delle istituzioni come condizioni per regolare gli aspetti contingenti della vita sociale.

In effetti, specialmente negli stadi iniziali della traiettoria di cambiamento tracciata dal concetto di sovranità, il riferimento al trascendente incorporato nella figura del sovrano ha assicurato che il progetto di unità politica secolarizzata ricevesse forza direttrice e legittimante. L'unità del centro supremo implicava l'unicità della fonte del diritto, ove quest'ultimo era visto come l'espressione della volontà del sovrano, in tal modo garantendo la legittimazione del diritto positivo senza riferimento strutturale a forme di giustificazione classiche o esplicitamente teologiche. In seguito a ciò, il graduale dispiegarsi del processo di secolarizzazione consentì l'emergere di un'idea di sovranità trascendente collocata al di sopra di tutto: non più incorporata nella figura fisica del sovrano, ma piuttosto prevalentemente rappresentata nella sua persona. In questo modo, il processo di secolarizzazione ha dato origine a un'idea a noi più familiare: quella della sovranità intesa come espressione di un'istituzione suprema e depersonalizzata. Dunque, quel che viene realmente tematizzato nell'eredità mediterranea che condiziona il concetto di sovranità, nella duplice forma di trascendenza concettuale che ho provato a descrivere, è lo stabilirsi della dimensione della sovranità istituzionale, cioè lo stabilirsi della condizione giuridico-politica impersonale per l'unificazione di una società secolarizzata ma non desacralizzata.

Secondo questa lettura, l'attuale crisi dell'unificazione socio-giuridica, che si può riscontrare a livello tanto degli Stati quanto delle entità sovranazionali, è anche una sorta di crisi dell'idea stessa di trascendenza concettuale associata al concetto di sovranità. Nella sua celebre Introduzione al *Leviatano*, Hobbes concepisce la sovranità come l'anima artificiale dello Stato, con ciò lasciando intendere come essa costituisca il nucleo immateriale del potere supremo. Egli sembra, inoltre, aver avuto chiara in mente una concezione che noi abbiamo qui discusso chiamando in causa l'eredità culturale mediterranea, in particolare per come essa si era incarnata nell'idea bizantina dell'Imperatore quale soggetto che imita Dio. Nel capitolo XVII del *Leviatano* Hobbes scrive, dopo aver descritto il patto sociale: "È questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di

quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa”<sup>25</sup>. Pertanto, il patto hobbesiano è anche un atto di fede. Esso esprime il processo razionale che conduce i soggetti ad aver fede nel loro sovrano come l’unico capace di proteggerli ma anche come l’unico che incarna, nelle sue decisioni e azioni rappresentative, l’unità dello Stato, l’unità dei molti.

## VI. Conclusioni

Può esservi nella struttura della trascendenza secolarizzata qualcosa con la quale non possiamo fare a meno di venire a patti se aspiriamo all’unificazione socio-politica degli individui in un contesto di pluralismo e di grande diversità? La radicale orizzontalità delle relazioni istituzionali che si riscontra nei vari modelli contemporanei di *governance* è veramente adatta a garantire la formazione di un legame sociale?

Per affrontare tali quesiti vale la pena ricordare le osservazioni di Immanuel Kant sulla natura del contratto sociale. Secondo Kant, l’indiscutibile realtà pratica del contratto sociale, come idea della ragione e come parametro su cui misurare la legittimità di qualsiasi diritto pubblico, consiste nell’obbligo gravante sul legislatore di emanare leggi tali da essere razionalmente accettabili dalla volontà riunita dell’intero popolo<sup>26</sup>.

Ma la volontà riunita del popolo non è un fatto empirico che possa essere rilevato attraverso sondaggi di opinione, referendum o elezioni. È, piuttosto, un’idea razionale che si può cogliere concretamente nella forma del dovere dell’unione civile, il dovere di vivere insieme sotto le regole del diritto. La manifestazione concreta del bene pubblico *par excellence* è la *costituzione* civile di un’unione sociale che assicuri ad ognuno la libertà per mezzo di leggi. Pertanto, in senso proprio l’interesse generale di una comunità politica è un *a priori* che precede qualsiasi ricognizione del consenso. Esso è l’*idea* che ci permette di stare insieme, garantendo che non sia stato deciso per il popolo niente che quello stesso popolo non avrebbe potuto decidere razionalmente da se stesso.

<sup>25</sup> “This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that *Mortal God*, to which we owe under the *Immortal God*, our peace and defence”, in T. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 114; tr. it. *Leviatano*, cit., p. 143. Cfr. A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, per un’interessante interpretazione, nell’ambito degli studi hobbesiani, della relazione tra politica e trascendenza.

<sup>26</sup> Cfr. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, XXII Berliner Monatsschrift, 201, Sept. 1793; tr. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 123-161.

L'interesse generale, dunque, non può essere il prodotto dell'aggregazione di interessi particolari. La generalità dell'interesse va stabilita e compresa su un livello differente, che trascenda la logica del bilanciamento, dei compromessi, delle negoziazioni. Invero, senza l'assunzione di un interesse generale così concepito, negoziazioni potenzialmente coerenti con lo Stato di diritto democratico non sono neanche concettualmente possibili. Di conseguenza, l'interesse generale è l'impegno supremo nella *salus publica*; è l'impegno in una vita civile regolata che deriva da un patto fondativo e costituzionale. Esso coincide con la "prospettiva" di una trascendenza (mai del tutto) secolarizzata, incarnata nella moderna sovranità del popolo.

La democrazia moderna, nella forma del potere del popolo e del governo da parte del popolo simbolicamente concepito, trova una sua condizione di possibilità nella concepibilità dell'interesse generale, perché un popolo come unità sintetica trova consistenza concettuale precisamente nella forma rappresentativa dell'interesse generale. Da questo punto di vista, un popolo dovrebbe essere concepito come l'esito razionale di un modo di pensare l'unità politica che presuppone una moltitudine di soggetti. Questo modo di pensare l'unità comporta l'incessante tentativo di rendere immanente l'unità stessa e l'esistenza di un popolo. Basti considerare tutti gli sforzi tesi a rendere la volontà diretta del popolo empiricamente visibile attraverso referendum e deliberazioni, e basti constatare come questi tentativi non sembrino mai riuscire a "fotografare" l'unità in modo materiale e a consentire la percezione di un popolo come una cosa sola.

In fin dei conti, quel che spero si possa cogliere dal percorso seguito in questo testo è la significativa natura storico-concettuale della nozione di sovranità. È assodato che si tratti di un concetto moderno, ma entro la sua struttura semantica una specifica tradizione teorica elaborata intorno all'idea del potere politico supremo è stata assorbita e si è sviluppata in linea con le condizioni moderne. L'eredità mediterranea, trasmessa al concetto di sovranità attraverso le interazioni reciprocamente arricchenti tra le culture del potere greca, egiziana e persiana, e manifestatasi nella miscela che costituì il principio del soggetto politico più elevato nell'Impero bizantino, è stata chiaramente incorporata nelle idee fondative della rappresentanza politica. Nel modello mediterraneo la rappresentanza viene sempre dall'alto, dall'apertura alla trascendenza che sacralizza l'ente politico. Similmente, la moderna rappresentanza politica viene dall'alto, da quella dimensione ideale di unità che non può essere rilevata nella moltitudine empirica.

In realtà, la principale discontinuità moderna risiede in alcune assunzioni fondative circa la rappresentazione dell'unità. In particolare, a differenza del mondo antico, nella modernità il fondamento razionale emerge dal basso, dalle volontà convergenti di agenti razionali, uguali

per natura, liberi, autonomi e indipendenti. Ma, al tempo stesso, poiché la somma di volontà particolari differisce dalla volontà di un popolo, e poiché la volontà di un popolo riunito è il solo requisito per la moderna legittimazione del potere, l'apertura a una "sommità concettuale", nella quale l'idea di unità sia visibile, diventa inevitabile anche per la modernità. Questa dialettica basso/alto pare dunque catturare il movimento del concetto di sovranità nella modernità; ma quel che ho voluto sostenere è che tale movimento sembra esser stato innescato dalla lunga e venerabile tradizione del potere politico nella cultura mediterranea.

## Bibliografia

- Ahrweiler H., *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, PUF, Paris 1975.
- Amendola A., *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, ESI, Napoli 1998.
- Barker E. (a cura di), *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus: Passages from Byzantine Writers and Documents*, Clarendon Press, Oxford 1957.
- Bobbio N., *Thomas Hobbes* (1989), Einaudi, Torino 2004.
- Bodin J., *Les six livres de la République*, Jacques du Puys, Paris 1576 (BNF, Gallica, 1581-1583); tr. it. di M. Isnardi Parente, *I sei libri dello Stato*, I, Utet, Torino 1964.
- Bourdieu P., *Langage et pouvoir symbolique* (1993), Éditions du Seuil, Paris 2001.
- Cardini F., M. Saltarelli (a cura di), *Adveniat Regnum: la regalità sacra dell'Europa cristiana*, Name, Genova 2000.
- Chauviré R., *Jean Bodin auteur de la République*, Champion, Paris 1914.
- De Jouvenel B., *De la Souveraineté*, Genin, Paris 1955; tr. it., *La sovranità*, Giuffrè, Milano 1971.
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), PUF, Paris 1968; tr. it. di C. Prandi, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Morcelliana, Brescia 2020.
- Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, vol. 1-2, Dumbarton Oaks, Washington 1966.
- Franklin J. H., *J. Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- Giesey R. E., *Le Roi ne meurt jamais: les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Flammarion, Paris 1987.
- Goyard-Fabre S., *J. Bodin et le droit de la République*, PUF, Paris 1986.
- Hobbes T., *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), a cura di J.C.A Gaskin, Oxford University Press, Oxford 2008; tr. it. di A. Lupoli, M. V. Predaval Magrini, R. Rebecchi, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 2001.

- Hofmann H., *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1998; tr. it. di C. Tommasi, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007.
- Jaume L., *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.
- Jünger E., *Der gordische Knoten (1953)*, in *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980; tr. it. *Il nodo di Gordio*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente ed Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2004.
- Kant I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, XXII Berliner Monatsschrift, 201, Sept. 1793; tr. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Kantorowicz E. H., *The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; tr. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.
- Koselleck R., *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.
- Lesaffer R. (a cura di), *Peace Treaties and International Law in European History: from the Late Middle Ages to World War One*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Magri G., *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Franco Angeli, Milano 2013.
- Martinich P., *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Monateri P. G., *Black Gaius: A Quest for the Multicultural Origins of the "Western Legal Tradition"*, in "Hastings Law Journal", vol. 51, n. 3, 2000, pp. 479-555.
- Polin R., *Politique et philosophie chez Hobbes*, Vrin, Paris 1977.
- D P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969.
- Quaglioni D., *I limiti della sovranità: il pensiero di J. Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992.
- Shakespeare W., *Hamlet, Prince of Denmark*, act III, sc. III, 1600-1602; tr. it. *Amleto*, in W. Shakespeare, *Opere complete*, vol. III, a cura di G. Baldini, Rizzoli, Milano 1963.
- Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (1938)*, Hohenheim Verlag, Köln-Lövenich 1982.
- Schmitt C., *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928; tr. it. di A. Caracciolo, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984
- Sorgi G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1989.
- Taylor C., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007; tr. it. di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Tuck R., *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989.

Viola F., *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979.

Zakythinos D., *Processus de Féodalisation*, in "L'Hellénisme Contemporain", vol. 2, 1948, pp. 499-514.

Id., *Byzance: État-Société-Economie*, Variorum, London 1973.

Zarka Y. C., *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 1995.

Id., *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1999.

*Giovanni Magrì*

## Lo “strappo” del soggetto e la fabbrica delle leggi. Un nodo delle teologie giuridiche mediterranee

La legge di causalità, come molto di ciò che viene apprezzato dai filosofi,  
è il relitto di un'età tramontata, e sopravvive, come la monarchia,  
soltanto perché si suppone erroneamente che non rechi danno.

B. Russell, Sul concetto di causa (1913)

Com'è fredda questa capanna di terra./Com'è eroico l'essere umano,  
se con ideali e sogni bruciati/oggi, ancora, non vuole morire.  
La vita oggi è un debito orrendo./chi oggi pianifica non ha nessun piano,  
la paglia delle fedi è cenere umida,/ma vivere comunque bisogna.

Endre Ady, Il perdono della luna (1906-1919)

La teologia è necessariamente totalitaria quanto alla sostanza, al risultato,  
la tecnica lo è quanto al metodo, alla funzione.

Ne risulta sempre e comunque totalità.

Nel mezzo si colloca la scienza giuridica propria  
del razionalismo occidentale.

C. Schmitt, Glossarium (1950)

Le riflessioni che intendo proporre in queste pagine sono, per così dire, colte *in itinere*. Si inseriscono in un percorso che si va facendo in comune con altri studiosi; hanno precisi antecedenti, nel lavoro mio e in quello altrui, e richiedono di essere ulteriormente sviluppate. Questo, lo so bene, è quel che si dovrebbe dire di ogni lavoro che aspiri ad essere “seriamente” scientifico. Tuttavia, nel caso presente non è e non può essere solo una “clausola di stile”, perché, sebbene l'esplorazione qui condotta possa apparire rivolta prevalentemente al passato, il passato di cui vi si tratta è, almeno in parte, un passato che non “si sa”: un passato segnato da rimozioni e da sentieri interrotti; e, se vale la pena di farlo riemergere, è per tentare nuovi itinerari in un presente altrettanto ignoto: quello di un tentativo di dialogo nel quale le parole consuete, che già appartengono al bagaglio dell'uno o dell'altro dei dialoganti, hanno mostrato di non poter “rendere giustizia” alla pretesa altrui. Insomma: per questa esplorazione non esistono mappe aggiornate, solo spezzoni di racconti di antichi

viaggi, e perciò non è consigliabile mettersi in cammino da soli, ma in carovana; così come è consigliabile aggiornare le mappe man mano che si procede, se non altro per essere sicuri di saper fare ritorno.

Così, riprendendo il viaggio, il primo e più immediato antecedente a cui devo rinviare è il mio contributo al volume *Utopia e critica nel Mediterraneo*. In esso mi chiedevo cosa debba cambiare, nell'analisi giuridico-politica del fenomeno delle migrazioni, dal momento che a nord del Mediterraneo non ci sono più solo gli Stati di destinazione dei flussi migratori, ma c'è, anche e fin dalla fine dello scorso millennio, l'Unione Europea, un'entità *sui generis* dal punto di vista istituzionale e financo concettuale, espressione di un *background* (post-ideologico) molto diverso da quello degli Stati-nazione. Perciò, dopo aver citato un testo classico sulle migrazioni, opera del sociologo algerino Abdelmayed Sayad – un allievo e collaboratore di Pierre Bordieu –, scrivo:

Vale la pena chiedersi se, per “leggere” *oggi* i rapporti tra Sud e Nord del Mediterraneo, siano ancora completamente adeguati gli occhiali che ci forniscono Bourdieu e Sayad. Non perché non operino tuttora dei “principi nascosti, invisibili” della dominazione e della violenza, fisiche e simboliche, che uno sguardo “da Sud”, specularmente al nostro, ci può svelare [...]. Ma questi principi non possono più essere utilmente ricondotti soltanto al “pensiero di Stato” e, soprattutto, alla peculiare vicenda filosofica che proprio in Europa lo ha generato; se non a rischio di perdere qualcosa di essenziale alla comprensione di ciò che ci sta accadendo, delle nostre responsabilità e dei nostri fallimenti di cittadini europei, in questo particolare momento storico<sup>1</sup>.

Non posso certamente riproporre qui lo sviluppo che, in quella sede, ho cercato di dare a queste affermazioni. Mi interessa invece ripartire dal modo in cui Antonio Cecere e Laura Paulizzi, nell'Introduzione al volume, hanno reso il senso del mio contributo:

Magrì mette in evidenza come l'Europa, uscita dalle guerre di religione con l'invenzione degli Stati nazionali, per tutto il '900 ha cercato di esportare il paradigma “Stato” sulla sponda sud (ed est) del Mediterraneo. Ora, chi migra da sud verso l'Europa ha di fronte una nuova creazione istituzionale, l'UE, che si fonda su una nuova teologia politica: quella del capitalismo finanziario. Secondo l'autore i problemi di inclusione ed esclusione, di integrazione nei diritti, di laicità rispetto a presupposizioni “sacrali”, tipici dello Stato moderno, non sono scomparsi ma devono essere declinati in modo nuovo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Magrì, *In che stato è il Nord del Mediterraneo? L'Occidente “estraneo a se stesso” e l'appropriazione semiotica del mondo*, in A. Cecere, L. Paulizzi (a cura di), *Utopia e critica nel Mediterraneo*, Jouvence, Milano, 2021, pp. 77-116, qui 79 s.

<sup>2</sup> A. Cecere, L. Paulizzi, *Introduzione* a A. Cecere, L. Paulizzi (a cura di), *Utopia e critica nel Mediterraneo*, cit., p. 17.

Non avrei saputo riassumere meglio; del resto, a quel programma di “sociologia dei concetti giuridici” che Carl Schmitt per primo ha chiamato “teologia politica” ho dedicato buona parte dei miei studi fino ad ora<sup>3</sup>, ed è facile che continui a usarlo e, magari, ad abusarne. Tuttavia, rileggendo quel che ho scritto attraverso la presentazione che ne offrono Cecere e Paulizzi, sono portato a chiedermi: è del tutto corretto, e utile a un approccio critico, sostenere che l’Unione Europea, in quanto nuova creazione istituzionale – e “nuovo genere di ordinamento”<sup>4</sup> – si fondi sulla

<sup>3</sup> Devo giocoforza rinviare ai miei *La legge della forma. La scienza del diritto di Carl Schmitt*, Scriptaweb, Napoli 2010; *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, FrancoAngeli, Milano 2013; *Paradigma teologico-politico e diritto senza verità*, in “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”, 2013, pp. 77-97; *Teologia economica per giuristi? Brevi note sui primi passi di un programma di ricerca*, in “Teoria e Critica della Regolazione Sociale”, vol. 2/2014, pp. 157-173. Per un intendimento corretto di cosa significhi “teologia politica” negli scritti di Carl Schmitt, considero tuttora attendibili E. W. Böckenförde, *Teoria politica e teologia politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco*, tr. it. in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 339-352, nonché E. Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull'attualità del decisionismo politico*, in L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981, pp. 731-754, e ora in E. Castrucci, *Convenzione Forma Potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, Giuffrè, Milano 2003, vol. I, pp. 313-337 (ma, per una sintesi storicamente più accurata, v. C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt. Modernità e secolarizzazione fra decisione, trascendenza, tecnica*, in “Studi perugini”, n. 9, 2000, pp. 99-119, ora in Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 51-81). Sguardi d’insieme sulla teologia politica come “programma di ricerca” anche oltre Schmitt (ma inevitabilmente a partire da Schmitt) sono quelli di M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007; M. Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Genova-Milano 2013; P. De Vitiis, *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia 2014; V. Rosito, *La teologia politica contemporanea. Paradigmi Autori Prospettive*, Studium, Roma 2015; nonché, tra i molti volumi collettanei disponibili in italiano, P. Bettiolo-G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002; G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005; e, da ultimo, E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019. Infine, significativi sviluppi teoretici si trovano in R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, e più di recente in C. Galli, *Teologia politica: struttura e critica*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica*, pp. 29-51, e ora in C. Galli, *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 57-102. Qui, in particolare, Galli inquadra la teologia politica come “modalità della critica post-dialettica” (p. 57) e sostiene che essa “deve [...] essere trattata tanto come struttura portante del Moderno, come funzione ordinamentale, di legittimazione della costruzione del dominio [...], quanto come pensiero critico, come genealogia in grado di far emergere le caratteristiche epocali delle categorie politiche della modernità, e di mostrare che queste dipendono da una questione originaria e strutturale occultata: il rapporto irrisolto fra immediatezza e mediazione” (p. 59). Da qui si può ancora ripartire, come tenterò di fare nelle pagine che seguono.

<sup>4</sup> Come recita, nella versione italiana, la celeberrima sentenza Corte giust. 5 febbraio 1963, causa n. 26/62, Van Gend & Loos, *Racc.* 1963, p. 8, il cui rilievo concettuale è discusso in modo ancora attuale in A. Andronico, *Un “nuovo genere” di ordinamento. Riflessioni sul*

“teologia politica” del capitalismo finanziario? Provo a spiegare il senso della domanda. Continuo a essere convinto che l’integrazione europea dopo Maastricht non sia né priva di istituzioni adeguate, né a metà di un processo di formazione di tali istituzioni; bensì che abbia sviluppato istituzioni sue proprie, relativamente “mature”, irriducibili a quelle statuali e difficilmente comprensibili da quel punto di vista – o, a maggior ragione, dal punto di vista “esterno” di un migrante che chiede inclusione – ma al contrario assai funzionali a “nuove” logiche. Queste logiche sono quelle del capitalismo finanziario o, se si vuole, del neoliberalismo; e hanno effettivamente preso quel posto che, nella lunga epoca della statualità, era stato occupato dal “piano di immanenza concettuale” della teologia politica. Se però richiamo alla mente le linee teoriche in base alle quali è possibile affermare che l’epoca della statualità sia stata fundamentalmente un’epoca teologico-politica, allora dovrò anche aggiungere che l’apparato teorico neo-liberista prende, sì, il posto della teologia politica, ma senza svolgerne le stesse funzioni, perché fa in modo che tali funzioni non siano più richieste. Citando Carlo Galli, nella sua *pars construens* la teologia politica ha funzionato “come struttura portante del Moderno, come funzione ordinamentale e di legittimazione della costruzione del dominio”. Ebbene, a me pare che delle pratiche del capitalismo finanziario, e/o del neoliberalismo qui inteso come loro “giustificazione” teorica o ideologica, si possa in effetti dire, con la genericità della metafora, che siano “struttura portante” della contemporaneità europea: una struttura magari non onnipervasiva, ma qualificante. Non, però, che svolgano una funzione ordinamentale, perché la regolazione sociale non ha più bisogno di assumere la *forma* di “ordinamento” (e, forse, neppure quella di “diritto” in senso proprio) per operare, e, correlativamente, la teoria non deve (né d’altra parte potrebbe) allestire le condizioni di pensabilità di quella forma<sup>5</sup>. Lo stesso deve dirsi per l’altra funzione, quella di legittimazione della costruzione del dominio, perché il dominio opera in modo da poter fare a meno di qualsiasi “costruzione” e di qualsiasi “discorso legittimante” (esso infatti occulta la sua “pretesa di obbedienza”, e così evita di doverne rispondere)<sup>6</sup>. C’è sem-

*rapporto tra diritto comunitario e diritto interno*, in “Jus”, 48, 2001/1, pp. 69-105.

<sup>5</sup> Questa tesi è stata svolta da Bruno Montanari in *Dall’ordinamento alla governance. Uno slittamento di piani*, in “Europa e diritto privato”, 2012/2, pp. 397-436, e le sue ragioni epistemologiche si trovano ulteriormente approfondite in *La figura del giurista al tempo del post-pensiero*, in “Europa e diritto privato”, 2020/2, pp. 423-474.

<sup>6</sup> In estrema sintesi, “il potere di governo, nella sua origine speculativa, deve rispondere ad un interrogativo: in base a quale fattore discriminante un uomo può farsi obbedire da un altro uomo; evento che introduce una disuguaglianza artificiale che violerebbe, se non giustificata, la *parità ontologica costitutiva* dell’ente finito chiamato uomo” (B. Montanari, *Postfazione. L’eclisse del politico e la retorica democratica*, in A. Corbino, *L’eredità ideologica della “politica” antica. “Repubblica”, “Democrazia” e “Impero” nell’Occidente mediterraneo. Tra storia e futuro*, Eurilink University Press, Roma 2021, pp. 163-178, qui 171).

mai da chiedersi se venga prima la pratica o la teoria: se abbiamo dovuto imparare a esercitare la *governance* senza una forma ordinamentale, e senza un discorso legittimante, perché l’una e l’altro erano divenuti teoreticamente inconcepibili; o se, viceversa, è stato il mutamento delle pratiche (tecnologiche e sociali) a rendere superfluo l’impegno teorico (riflessivo) dell’ordinamento e della legittimazione.

Non dispongo ancora di una risposta univoca a quest’ultima domanda<sup>7</sup>. Ma, se dovessi indicare una spiegazione convincente del perché gli stati di equilibrio (di “fermo immagine”, per dir così) nella società contemporanea non siano riconducibili all’apparato teorico della teologia politica – o, per insistere nella metafora fotografica: non siano riconoscibili nell’album di famiglia delle teologie politiche –, ebbene, metterei al centro una pagina di Marcel Gauchet, che diagnostica appunto la fine della teologia politica. Per Gauchet, il “compromesso organizzatore fra contenuto autonomo e forma implicitamente derivata di eteronomia si è dissolto con l’esaurirsi del lascito dell’età delle religioni. Ecco ciò che dovevamo all’eredità memorabile delle religioni: il fatto di avere un potere sul nostro mondo e di essere in grado di ambire ad ancora più potere. Ecco ciò che abbiamo perduto”. E spiega:

L’idea di una presa sull’organizzazione del nostro mondo non ha più supporto, né strumenti, né intermediari. Non riusciamo a immaginare l’azione storica altrimenti che come la risultante di una miriade di iniziative disperse, tutte legittime e tutte fermamente decise a non perdere nulla della loro indipendenza. In altre parole, non riusciamo più a immaginare la coesistenza umana altrimenti che sotto i tratti di un mercato generalizzato, come il solo modo di realizzazione della compostibilità tra libertà uguali. Il che, sia detto per inciso, mi fa pensare che il rinnovarsi – con la forza di ciò che è acquisito e con l’aiuto di vecchie abitudini – della denuncia dell’economia e del capi-

Ma “l’affermazione globale del nesso *finanza-tecnologia* per un verso è sostanzialmente *a-politica*, sia perché non può identificarsi con alcun regime politico, neppure autoritario (se non strumentalmente e provvisoriamente), sia perché manca di un ordinamento giuridico in senso proprio; per altro verso, è contro-interessata al ‘Politico’, poiché, essendo il suo successo fondato sulla pura effettività della negoziazione finanziaria, non necessita di alcun processo di legittimazione ed è, quindi, non solo del tutto autoreferenziale e autosufficiente, ma anche insofferente verso qualsiasi attenzione al sociale, che la politica inevitabilmente introdurrebbe” (ivi, p. 170; per una fondazione teoretica più ampia v. B. Montanari, *La fragilità del potere. L’uomo, la vita, la morte*, Mimesis, Milano 2013).

<sup>7</sup> Anzi, uno degli effetti “culturali” del neoliberismo, e uno dei suoi corollari “epistemologici”, può essere che una domanda del genere – che a ben vedere presuppone di poter distinguere tra causa ed effetto, tra struttura e sovrastruttura, tra profondità e superficie – sia (divenuta?) priva di senso. Ho cercato di discutere questi problemi in *La diagnosi di un tempo senza “nome”*, saggio introduttivo a M. Barcellona, B. Montanari, *Potere e negoziazione. Il diritto al tempo del post-pensiero*, Castelvecchi, Roma 2021, in corso di pubblicazione.

talismo non fa che afferrare un'ombra. Essa si accanisce su ciò che è solo una conseguenza o un sintomo, interdicendosi di risalire alla fonte [...]. È vero però che è difficile risolversi a guardare in faccia la causa dei nostri dilemmi, tanto essa prende alle spalle ciò che abbiamo imparato a pensare. Questa spossessione, che non viene dall'esterno, ma scaturisce dall'interno della nostra proprietà di noi stessi, non è tuttavia il vero nome della disumanizzazione del mondo<sup>8</sup>?

Anche se la razionalità neoliberista – la “nuova ragione del mondo”, il “nuovo spirito del capitalismo”, come la definiscono alcuni tra i titoli più importanti della pubblicistica francese contemporanea<sup>9</sup> – non è mai nominata in queste righe, tuttavia è di essa che Gauchet parla. Ne parla, quando rileva che la denuncia dell'economia e del capitalismo si accanisce su una conseguenza o un sintomo, ma si interdice di risalire alla fonte (anche perché, è il caso di aggiungere, l'epistemologia contemporanea revoca in dubbio la possibilità stessa di qualificare un evento come conseguenza da cui risalire a una premessa, come sintomo da cui diagnosticare una malattia). Ne parla, quando nota che non riusciamo più a immaginare la coesistenza umana altrimenti che sotto i tratti di un mercato generalizzato, come se questo fosse ormai il solo modo di realizzazione della compostibilità tra libertà uguali (e, implicitamente, ci ricorda che altri modi sono stati pensati nella Modernità; anzi, che il problema speculativo della Modernità giuridico-politica è stato proprio questo: come pensare l'uguaglianza nella libertà senza mettere capo a una negoziazione permanente tra interessi particolari, reciprocamente irriducibili e incommensurabili se non nel “medio universale” del denaro). Ne parla, ancora, quando definisce il problema fondamentale – “la causa dei nostri dilemmi” – come una “spossessione” (in cui viene meno l'idea di avere un potere sul nostro mondo, una presa sulla sua organizzazione: forse un nuovo volto dell'alienazione marxiana?)<sup>10</sup> che non viene dall'e-

<sup>8</sup> M. Gauchet, *Ciò che abbiamo perduto con la religione*, in *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 211; ma tutto il breve testo (quattro pagine di straordinaria densità) meriterebbe di essere meditato e discusso.

<sup>9</sup> Mi riferisco, rispettivamente, a P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013, e a L. Boltanski, È. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.

<sup>10</sup> Nell'ultima generazione della Scuola di Francoforte, è tornata sul tema R. Jaeggi, *Alienazione*, Editori Riuniti, Roma 2015, e, prima di lei e indirettamente, A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007. Jaeggi, in particolare, suggerisce di confrontare Marx con Heidegger – fonti, l'uno e l'altro, di “due versioni storicamente decisive della critica dell'alienazione” (*Alienazione*, cit., p. 55) – allo scopo di andare oltre la premessa, “in tutto e per tutto moderna”, che si trova in Rousseau – il “valore socialmente riconosciuto dell'individuo” – e che si cristallizza nell'idealismo – il “cerchio magico di un pensiero dell'identità” (v. anche l'ottima *Introduzione del curatore*, che è Giorgio Fazio, alle pp. 13-30; e cfr. anche, fin d'ora, B. Waldenfels,

sterno, ma scaturisce dall’interno della nostra proprietà di noi stessi. E, in tutti e tre questi passaggi, a fare da mezzo di contrasto è la “macchina” della teologia politica: di nuovo, non esplicitamente nominata, ma chiaramente evocata come quel “compromesso organizzatore fra contenuto autonomo e forma implicitamente derivata di eteronomia”, che oggi si è dissolto. Definizione, questa, di cos’è (stata) davvero, in senso proprio, la teologia politica, che a me sembra molto calzante, anche là dove articola “forma” e “contenuto”<sup>11</sup>; e che mi sembra altresì utile a specificare quanto dice ancora Carlo Galli circa la *pars destruens* della teologia politica, da intendersi “come pensiero critico, come genealogia” in grado di mostrare che le categorie politiche della modernità “dipendono da una questione

*Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, tr. it. a cura di F. G. Menga, Città Aperta, Troina (En), 2005, p. 27: nella modernità “l’estraneità [*Verfremdung*] compare soltanto come alienazione [*Entfremdung*], cioè come fase di passaggio entro un processo in cui la coscienza mira a ‘superare l’essere-estraneo [*das Fremdsein aufzuheben*]’ e a ‘scoprire’ il mondo e il presente ‘come sua proprietà’ – come dice ancora Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*”). Queste considerazioni e queste distinzioni sono importantissime non solo per una storia filosofica dei concetti, ma soprattutto per una contemporanea critica dell’ideologia. A maggior ragione, ci si deve rammaricare che Honneth e Jaeggi non abbiano conosciuto le pagine di C. Napoleoni, *Discorso sull’economia politica* (1985), Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 98-106 (“La categoria della separazione”) e 157-167 (“Marx e la filosofia del soggetto” e “Fine del soggetto”), le quali approdano anch’esse ad Heidegger, ma dalla prospettiva di una storia del pensiero economico (e v. allora M. Amato, *Quale eredità? Osservazioni su Napoleoni, Marx, Heidegger e sulla possibilità di un “dialogo produttivo con il marxismo”*, in “Il pensiero economico italiano”, II, 1994, n. 2, pp. 123-160).

<sup>11</sup> Per cui Gauchet, con Schmitt e diversamente da Hegel, suggerisce di leggere il Moderno (la sua “costruzione” giuridico-politica) non attraverso l’idea di un’unica sostanza che si produce in forme diverse, storicamente mutevoli, ma attraverso l’idea inversa di un’unica forma, o quanto meno di forme strutturalmente analoghe, in cui si calano, almeno fin quando è possibile, sostanze differenti. Spiega Galli che “per Schmitt, non si può immaginare il Moderno, come invece vuole Hegel [...], come un’evoluzione progressiva della medesima sostanza (lo Spirito) che assume forme nuove (la filosofia e lo Stato) dopo le vecchie (la religione cristiana) [...]. Il rapporto fra tradizione e modernità, fra concetti teologici (o metafisica) e concetti politici [...] è un rapporto – non progressivo né regressivo – di permanenza e di trasformazione categoriale e concettuale, di continuità formale e di discontinuità sostanziale. [...] È quindi centrale in Schmitt [...] la relazione a chiasmo che si viene a istituire fra tradizione e modernità: di radicale discontinuità per quanto riguarda la presenza della tradizionale sostanza fondativa, che nel Moderno è assente [...], e di forte continuità [...] soprattutto per quanto riguarda la necessità di riformare un nuovo ordine: insomma, la continuità è la coazione all’ordine formale monocentrato. È questa la teologia politica in senso proprio: cioè, per Schmitt, non la deduzione della politica dalla teologia, sì la teoria secondo la quale la politica moderna – i suoi concetti, le sue istituzioni – conserva qualcosa della religione, e precisamente lo svuotamento ma non l’oltrepassamento dei suoi concetti teologici (soprattutto, dell’unità dell’ordine, e della sua creazione sovrana)” (C. Galli, *Lo sguardo di Giano*, cit., pp. 65-67).

originaria e strutturale occultata: il rapporto irrisolto fra immediatezza e mediazione”<sup>12</sup>.

Per i lettori di questo fascicolo di rivista, non sarà difficile ritrovare i termini di entrambe le definizioni (quella di Gauchet e quella di Galli) esemplificati nell’articolo di Alessio Lo Giudice su *L’eredità mediterranea nel concetto di sovranità*. E vengo così al secondo antecedente immediato di queste riflessioni. Lo Giudice afferma all’inizio del suo articolo, e ripete alla fine, che non intende contraddire “la concezione largamente diffusa della sovranità quale categoria giuridico-politica tipica della modernità”, per cui in essa si deve tener ferma la rilevazione di una qualche “discontinuità filosofica” rispetto all’antico; e precisa:

La principale discontinuità moderna risiede in alcune assunzioni fondative circa la rappresentazione dell’unità. In particolare, a differenza del mon-

<sup>12</sup> E proprio per questa ragione la teologia politica va considerata una “modalità della critica post-dialettica” (v. C. Galli, *Forme della critica*, cit. qui *supra* a nt. 3). Oggi, Carlo Galli sostiene che “Schmitt non ha fatto in tempo a vedere che il combinato disposto di tecnica e capitalismo era esso stesso teologico-politico, e non mera dispersione entropica” (ivi, p. 102); ma su questo dissentirei: lo stesso Galli pochi anni fa scriveva che “oggi, siamo costretti ad andare oltre l’ambiguo rapporto (quasi un *nec tecum nec sine te*) che [Schmitt] ha intrattenuto con la statualità, e a riconoscere che l’analisi della globalizzazione e le prospettive di soluzione dei suoi problemi politici cominciano là dove si esaurisce la riflessione di Schmitt” (*Carl Schmitt et l’État*, in *L’État au XXe Siècle. Regards sur la pensée juridique et politique du monde occidental. Études réunies par S. Goyard-Fabre, Vrin*, Paris 2004, pp. 35-53, ora in *Lo sguardo di Giano*, cit., p. 50); e ancora: “È vero [...] che gli ordini politici per Schmitt non sono mai neutrali e pienamente formalizzati, e che traggono la loro sussistenza ed efficacia dalla circolazione, variamente atteggiata, del conflitto al loro interno; ma è anche vero che la specificità del Moderno, quella epocalità teologico-politica che è stata l’orizzonte d’orientamento del pensiero di Schmitt, è per lui *zu Ende*, e che le linee di sviluppo della nostra contemporaneità paiono caratterizzate da un’instabilità, da una caoticità e da una complessità – dall’eclisse di ogni elemento di normalità – che non consentono di leggerle come una conferma della perdurante efficacia del pensiero di Schmitt”. Esso, dunque, “è, oggi, parzialmente efficace nella sua *pars destruens*, come possibile (non unica) strategia antiuniversalistica. Ma nella *pars costruens* [...] pare spaesato e forse inapplicabile [...]. Nell’età globale la sfida della *planetarische Industrie-Nahme*, dell’impresa tecnica su scala mondiale, si è estesa e approfondita qualitativamente, fino a trasformare i termini del problema e delle possibili soluzioni: l’ultimo e più radicale disorientamento del mondo, a opera della potenza del capitalismo, difficilmente può tollerare di essere sottoposto al freno delle logiche spaziali e temporali dei Grandi spazi imperiali” (*Il pensiero politico internazionalistico di Carl Schmitt e la guerra globale*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2005, pp. 339-368, ora in *Lo sguardo di Giano*, cit., pp. 170 s.). Ma, se questo è vero, allora va ribaltato il giudizio di Galli sulla pertinenza della “teologia politica” schmittiana al tecno-capitalismo contemporaneo: quest’ultimo *non* è teologico-politico (se si prende la teologia politica nel senso rigoroso che ho provato a spiegare), ma *proprio per questo* la linea di pensiero inaugurata da Schmitt può svolgere ancora, rispetto ad esso, una salutare funzione critica.

do antico, nella modernità il fondamento razionale emerge dal basso, dalle volontà convergenti di agenti razionali, uguali per natura, liberi, *autonomi* e indipendenti. Ma, al tempo stesso, poiché la somma di volontà particolari differisce dalla volontà di un popolo, e poiché la volontà di un popolo riunito è il solo requisito per la moderna legittimazione del potere, l'apertura a una “sommità concettuale”, nella quale l'*idea* di unità sia visibile, diventa inevitabile anche per la modernità<sup>13</sup>.

I corsivi – per l'aggettivo “autonomi” e per il sostantivo “idea” – sono miei, e servono ad evidenziare quei nessi che, d'altra parte, dovrebbero risultare chiarissimi ad aver letto l'intero articolo di Lo Giudice. Precisamente: che a premessa della “costruzione del dominio” nella Modernità debba stare l'assunzione *antropologica* di “agenti razionali, uguali per natura, liberi, autonomi e indipendenti”, è in effetti un solco di discontinuità profondo rispetto al mondo antico; ed è proprio questo, mi pare, il “contenuto autonomo” di cui parla Gauchet. Che l'*idea* di unità possa diventare visibile solo se dislocata in una “sommità concettuale” – in una *Hohheit*, come diceva un autore a me molto caro, Romano Guardini<sup>14</sup> – e quindi (e solo così) trattata appunto come un'idea (un'astrazione, un trascendimento) e non come un dato di esperienza, questo è invece un tratto di continuità (con la “lunga e venerabile tradizione del potere politico nella cultura mediterranea”); e sarebbe la “forma implicitamente derivata di eteronomia” di cui parla, ancora, Gauchet. Giustamente egli la qualifica come “forma”, perché quel che in essa conta è, appunto, quella che ho chiamato “dislocazione”: posizionare la volontà unitaria del popolo (via via identificata con il “bene comune”, la “volontà generale”, l'“interesse collettivo”) in un luogo a cui tutti possano “guardare” e che nessuno possa “vedere”, *per definizione*; e accontentarsi di sapere che quel luogo, un tempo occupato stabilmente da Dio (o da *un* dio), è rimasto “presidiato”, anche se Dio era (pensato come) una “realtà” (*trascendente*), mentre quel che ne “tiene” il posto è, appunto, “solo” un'idea (che potrebbe essere, tutt'al più, *trascendentale*, o anche il prodotto fittizio di un improbabile *autotrascendimento*).

Ma c'è di più: anche tra contenuto e forma (del “compromesso” moderno) c'è discontinuità, o almeno una tensione irrisolta. Se si parte dal contenuto autonomo, non si approda *direttamente* alla forma eteronoma,

<sup>13</sup> A. Lo Giudice, *L'eredità mediterranea nel concetto di sovranità. Un ibrido giuridico e filosofico*, in questa stessa Rivista.

<sup>14</sup> Sulla *Hohheit* in Guardini v. soprattutto M. Nicoletti, “*Gott ist ein Politikum*”. Dio, il potere e la coscienza in Romano Guardini, “Rivista della scuola superiore dell'economia e delle finanze”, 6/7, 2005, pp. 346-357; Id., *Introduzione* a R. Guardini, *Scritti politici* (vol. VI dell'*Opera omnia*), Morcelliana, Brescia 2005, pp. 7-69; ulteriori considerazioni nel mio *Dal volto alla maschera*, cit., pp. 261-273.

tutt'al più la si "recupera" come qualcosa di estrinseco ma inevitabile. Oppure, si può fare qualcos'altro: si può cercare di trovare, *nella stessa tradizione da cui è maturato lo "strappo" dell'autonomia*, una possibilità di circoscriverne la portata, di "interpretarlo" in modo che una nuova eteronomia scaturisca – ma *indirettamente* – dalla stessa autonomia; cioè: una nuova "mediazione", dalla stessa "immediatezza". In ogni caso, si comprenderà perché Gauchet parli di "compromesso organizzatore", e perché Galli ribadisca che "il rapporto irrisolto fra immediatezza e mediazione" resta la "questione originaria e strutturale occultata" nel Moderno. Che fatalmente riemerge a fine corsa.

Cerchiamo di esplicitare quanto fin qui è rimasto implicito. Perché il rapporto è "irrisolto"? Perché non si può andare oltre un "compromesso", sia pure (inevitabile in quanto) "organizzatore"? A me pare che Gauchet lo veda bene, proprio perché ha davanti una certa letteratura filosofica, specialmente (ma non solo) francese, comunque di estrazione fenomenologica. Da un lato, ha forse davanti Sartre quando, nell'Introduzione a *L'Être et le néant*, scrive che "il pensiero moderno [...] col ridurre l'esistente alla serie di apparizioni che lo manifestano", tendeva a "sopprimere un certo numero di dualismi che impacciavano la filosofia, rimpiazzandoli con il monismo del fenomeno"; ma poi deve ammettere che questi dualismi (interno-esterno, essere-apparire, potenza-atto etc.) si sono "convertiti tutti in un nuovo dualismo: quello del finito e dell'infinito. L'esistente, in effetti, non può ridursi ad una serie *finita* di manifestazioni, poiché ciascuna di esse è un rapporto con un soggetto in perpetuo cambiamento"<sup>15</sup>. E già qui, si comincia a intuire che è la "scoperta" – o l'"invenzione"? – del soggetto a fare problema, a tenere "aperta" una ferita che il Moderno avrebbe dovuto far cicatrizzare. Il soggetto di Sartre, però, è ancora in buona parte quello di Hegel, o almeno quello del "secondo" Husserl: solidale con l'opera costruttiva, o ricostruttiva, della ragione "dei moderni". Così, dall'altro lato, Gauchet si deve leggere con Alain Touraine e, soprattutto, con Bernhard Waldenfels. Con il primo, allorché sostiene che "non vi è un'unica figura della modernità, ma due figure rivolte l'una verso l'altra e il cui dialogo costituisce la modernità: la

<sup>15</sup> J. P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica* (1943), Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 11-13. E continua: "Quando anche un *oggetto* si offrisse attraverso una sola *Abschattung*, il solo fatto di essere *soggetto* implica pur sempre la possibilità di moltiplicare i punti di vista su questa *Abschattung*. Ciò basta per moltiplicare all'infinito l'*Abschattung* considerata". È stato un bellissimo saggio di Dario Sacchi (*Sostanza, essenza, soggetto*, in *Corpo e anima. Necessità di una metafisica*, "Annuario di Filosofia 2000", Mondadori-Leonardo, Milano 2000, pp. 335-354) a richiamare la mia attenzione sull'importanza di questi passaggi, derivati da Husserl e sviluppati autonomamente anche da Merleau-Ponty, soprattutto in *Phénoménologie de la perception* (1945).

*razionalizzazione* e la *soggettivazione*”<sup>16</sup>; e già solo nell’enunciazione della tesi riconosce che le due figure sono distinte, irriducibili l’una all’altra, anche se ipotizza la modernità debba – e perciò, kantianamente, possa – essere costituita dal loro “dialogo”<sup>17</sup>. Waldenfels fa un passo oltre Touraine, o meglio avanza in una direzione differente: se come il sociologo francese, egli data l’atto di nascita – o, se si vuole, di emersione traumatica – del soggetto all’altezza di Descartes, della Riforma e, a monte, lo fa risalire alla tradizione agostiniana<sup>18</sup>; se perciò, e ancora con Tou-

<sup>16</sup> A. Touraine, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 244.

<sup>17</sup> Così Touraine articola la distinzione tra le due figure: “Ci si può appagare dell’immagine della ragione che dissipa le nubi dell’irrazionalità, della scienza che si sostituisce alla fede e della società di produzione che prende il posto della società di riproduzione – visione che porta ad annunciare la sostituzione del finalismo imposto dall’immagine di un dio creatore e onnipotente con sistemi e processi impersonali? Sì, se si tratta della nostra rappresentazione del mondo, del nostro modo di conoscenza, giacché ormai da secoli niente ci consente di rimettere in discussione la conoscenza scientifica. Ma questa è soltanto la metà di ciò che chiamiamo modernità, e più precisamente il disincanto del mondo. Se guardiamo dalla parte dell’azione umana anziché della natura, l’immagine si trasforma completamente. Nella società tradizionale l’uomo è sottomesso a forze impersonali o a un destino su cui non ha alcuna presa; soprattutto, la sua azione può tendere solo a conformarsi a un ordine concepito, almeno nel pensiero occidentale, come un mondo razionale che egli deve comprendere. [...] Ciò che la nostra modernità spezza, non è un mondo alla mercé delle intenzioni proprie od ostili di forze occulte; è un mondo al contempo creato da un soggetto divino e organizzato secondo leggi razionali. [...] La modernità disincanta il mondo, diceva Weber, ma egli sapeva anche che tale disincanto non può essere ridotto al trionfo della ragione; è piuttosto l’esplosione della corrispondenza tra il soggetto divino e un ordine naturale, e dunque [...] la separazione tra l’ordine della conoscenza oggettiva e l’ordine del soggetto” (ivi, pp. 243 s.).

<sup>18</sup> Così ancora Touraine (ivi, pp. 50 s.): “Il cristianesimo è apparso ai filosofi dei lumi come un sistema tendente a sacralizzare l’ordine costituito; la realtà storica nell’Europa della Controriforma giustificava ampiamente la loro rivolta contro l’alleanza tra trono e altare. Ma proprio questa realtà della monarchia di diritto divino fa dubitare che le critiche siano state ben dirette quando attaccavano il cristianesimo. A ragione Marcel Gauchet contrappone il cristianesimo alla religione, se prendiamo questo termine nel suo senso preciso di organizzazione del sociale attorno al sacro, e dunque di incanto del mondo, nell’accezione weberiana della parola. In realtà, tutte le religioni rivelate, e dunque anzitutto la prima di esse, il giudaismo, introducono un principio di *soggettivazione del divino che è l’inizio del disincanto del mondo*. Il cristianesimo spinge questa tendenza ancor più lontano, spezzando il vincolo che legava la religione a un popolo e dando un’espressione non sociale al popolo di Dio. [...] Il cristianesimo rompe con il pensiero classico cui l’ideologia modernista resta legata, se riconosciamo che essa identifica il bene con l’utilità sociale e dunque l’uomo con il cittadino”. La pagina di Touraine prosegue citando un testo di Jean-Pierre Vernant (*L’individuo nella città*, in *Sur l’individualisme*) a sostegno della tesi di una “assenza della soggettività nella cultura greca [...]”. Concezione di cui Michel Foucault descrive il tramonto nei secoli IV e III, quando comincia a formarsi un’immagine dell’Io”; infine, riconoscendo che il suo “richiamo al cristianesimo è troppo generale”, Touraine procede a “isolare, in questo insieme storico troppo vario, la linea di pensiero che conferisce un’importanza particolare al rapporto personale tra l’essere umano e Dio, l’*agostinismo*, le cui espressioni più moderne sono il pensiero di Descartes, le teorie del diritto naturale, e anche il pensiero di Kant, aldilà del quale si può scorgere già la sociologia di Max Weber”.

rairie, dà del *cogito* cartesiano un'interpretazione radicale e assai poco "gnoseologica"<sup>19</sup>; per parte sua, Waldenfels tende a concludere che, tra i "due motivi guida della modernità, il proprio sé e la contingenza dell'ordine", non è possibile alcun vero dialogo<sup>20</sup>:

<sup>19</sup> Precisamente, un'interpretazione maturata all'interno del percorso che Merleau-Ponty, "uscendo" da Husserl, ha cominciato a tracciare: in tale prospettiva, quello effettivamente "scoperto" da Cartesio sarebbe un sé che dice "io" ancor prima che venga definito come "qualcuno", come "soggetto", e in tal senso è estraneo al se stesso della riflessione oggettivata nel linguaggio. "L'io' non è più l'uomo che si concepisce come parte del Tutto: uomo nella cui anima, non appena si purifica dalle scorie dei sensi, si rispecchiava la totalità [...]. Chi dice 'io', pronuncia se stesso e pensa se stesso assieme a tutti i pensieri. Si percepisce quando percepisce qualcosa; promette e dà se stesso quando promette e dà qualcosa. [...] Questo sé fungente è precedente, più esteso e più ricco di ogni auto-coscienza e di ogni interpretazione che doti l'io' di un discutibile articolo e lo prenda in considerazione come soggetto, come individuo, come cosa pensante, come spirito o anima, per poi concepirlo come titolare di funzioni e atomo della società. [...] Ma chi è questo io del tutto singolare? È colui il quale ogni volta dice 'io'; colui che si sente, si tocca o si muove. Il cogito rimanda a una prestazione che non è possibile spiegare attraverso sovrainvestimenti narcisistici né attraverso ossessioni teoretico-conoscitive. Con il sé che fa esperienza vissuta di ciò che nessuno può esperire al suo posto, si apre una frattura nel mondo naturale e sociale. Nessuna offerta di naturalizzazione o socializzazione può ricucire questo strappo" (B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 24).

<sup>20</sup> Infatti, questa "rivoluzione" del *cogito* condanna l'ordine sociale a una contingenza insuperabile, e lo espone continuamente all'effetto straniante del(l'io del)l'altro. "Il 'Signor Cogito' [...] nei recessi più profondi della sua anima è un anarchico" (ivi, p. 25). Nell'analisi di Waldenfels, l'altro principio fondativo della modernità è, appunto, l'istituzione di un ordine sociale che "non soltanto può degenerare nel disordine, ma che può anche passare a un nuovo ordine", e "porta con sé il fatto che [...] l'*ordo ordinatus* non combacia mai con l'*ordo ordinans*": e questo esito sarebbe perfettamente coerente con il "motivo" del cogito. Se non che, la società moderna, in continuità con l'esperienza premoderna – ma andando incontro a difficoltà sconosciute in quell'orizzonte – tende a rimuovere la contingenza dell'origine e a immunizzarsi dall'estraneità dell'altro, costruendo il sé del *cogito* come totalità trascendentale, o speculativa, o storica, onnicomprensiva. Perciò, Waldenfels scolpisce la modernizzazione come "trasformazione graduale di un ordine complessivo (*Gesamtordnung*), che abbraccia la vita nella sua totalità, in un ordine fondamentale (*Grundordnung*) di tipo giuridico, che sempre più si limita a leggi universalmente vincolanti" (ivi, p. 19; e ancora a p. 51: "se un ordine complessivo di tipo metafisico aveva sussistenza soltanto nella misura in cui io, come tutti gli altri, ero ordinato come parte della totalità, ora, invece, un ordine fondamentale post-metafisico deve trarre la sua forza dal fatto che io, come tutti gli altri, sono subordinato come caso a una legge universale"). Dal punto di vista teoretico, risuona qui tra l'altro anche Sartre: "Teniamo ben presente che la nostra teoria del fenomeno ha sostituito la realtà della cosa con l'oggettività del fenomeno e ha fondato questa su un ricorso all'infinito" (*L'essere e il nulla*, cit., p. 15). Che cosa se ne deve concludere? "Tale ordine ['fondamentale'] prende le mosse da individui i cui interessi e volontà propri non si lasciano più integrare in un tutto, visto che una divergenza vige già tra le rappresentazioni di una vita riuscita e il corrispondente corso del mondo. La vecchia domanda 'che cos'è l'uomo?' viene risucchiata nel vortice della domanda originaria 'chi sono io?', senza che una risposta universale stia lì già pronta" (B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 47). Però, atteso che gli argomenti di Waldenfels sono per lo più convincenti, va rilevata un'ambiguità: quando egli ribadisce (e qualifica come "decisivo") che "i motivi della soggettività e della razionalità, che a tutt'oggi con-

Si potrà difficilmente sostenere che la modernità abbia preso sul serio tutte le conseguenze della delimitazione dell'ordine. Fino ad oggi, molto resta una rappesatura. Si tende a compromessi nei quali un ruolo determinante è giocato dal disconoscimento dell'estraneità in casa propria e nella ragione. Un dilemma decisivo sorge a partire dal legame dei due motivi fondamentali [...]: si comincia dal proprio e si cerca di finire col tutto; si comincia dalle casualità della storia sperando, però, in una ragione conclusiva<sup>21</sup>.

Così, grazie alla coppia Touraine-Waldenfels, ci rendiamo conto che usare l'endiadi “soggetto razionale” (anzi, più precisamente, al plurale: “soggetti razionali”), parlandone come presupposto fondativo della “costruzione del dominio” (del discorso politico legittimante) nella Modernità, significa dare un nome al problema, non alla sua soluzione: giacché l'articolazione del “soggetto” (“autonomo”, in quel senso radicale che abbiamo appena cominciato a vedere) con la “ragione” (a sua volta “autonoma” in quanto “senza presupposti”, ma – e, anzi, *proprio per questo* – “universalizzante” ed “ordinante”) è tutt'altro che scontata, anzi rimane tutta da definire (e, sul piano teoretico, non si definirà con successo nella Francia di Descartes, ma in Inghilterra e, soprattutto, in Germania).

La stessa difficoltà, a ben vedere, mette in congiunzione e in tensione un'altra “coppia” di pensatori, i due dioscuri del gruppo di *Socialisme ou barbarie*: Cornelius Castoriadis e Claude Lefort. Il loro percorso è, in qualche modo, inverso: se tanto Touraine quanto Waldenfels partono dalla ricognizione del “nuovo” fondamento antropologico – l'*autonomia* come conseguenza della “soggettivazione” – e rilevano la difficoltà di costruire, su questo fondamento, una coesistenza “ordinata” delle libertà individuali, per parte loro sia Castoriadis sia Lefort partono dal campo

tinuano a provocarci non poco imbarazzo, compaiono come motivo doppio. Il soggetto moderno si presenta come un soggetto che cerca il suo posto, non possedendolo già da prima, e che in tal modo non può più entrare in scena come luogotenente di un'unica e omogenea ragione” (ivi, p. 26), egli è perfettamente conseguente; ma lo è proprio perché questa ragione unica e omogenea non è solidale con (l'interpretazione che Waldenfels dà del) *Cogito* cartesiano, e, quindi, né col proprio sé, né con la contingenza dell'ordine. Insomma: la tassonomia di Touraine, che abbiamo già visto (“due figure rivolte l'una verso l'altra e il cui dialogo costituisce la modernità: la *razionalizzazione* e la *soggettivazione*”), è forse più sommaria, ma più chiara e coerente di quella di Waldenfels (“due motivi guida della modernità, il proprio sé e la contingenza dell'ordine” e “a subentrare come terzo e determinante motivo [...] l'altro o gli altri, la cui forza detonante non riesce più ad essere contenuta tramite il ricorso alla comunità linguistica oppure all'ordinamento giuridico” – ivi, p. 56 –, giacché “anche un ordine fondamentale, che si limiti a rendere possibile la coesistenza delle libertà individuali senza riuscire a creare una coesione vitale concreta, relativizza l'estraneo” – ivi, p. 47).

<sup>21</sup> *Ibidem*. Per uno sviluppo ulteriore, mi permetto di rinviare al mio *Un estraneo tra le leggi. L'accostamento di Bernhard Waldenfels alla filosofia del diritto*, in “Rivista internazionale di Filosofia del Diritto”, 84, 2007, pp. 575-604.

del “politico” – dall’*autonomia* come prassi democratica di (auto-) istituzione della società, attraverso la creazione di significati – e si interrogano sulle sue condizioni di possibilità antropologiche, a fronte di quella che ancora Waldenfels chiamerebbe “scissione fra il qualcuno che dice ‘noi’ e il Noi per il quale quel qualcuno parla”<sup>22</sup> (una scissione che, per entrambi questi pensatori, emerge come motivo di critica della burocratizzazione del sistema sovietico e, più ampiamente, di riflessione sul rapporto tra totalitarismi e democrazia). Però, quando pensa al nesso tra democrazia e autonomia, Castoriadis ha davanti soprattutto l’Atene di Clistene (o meglio, quel che credeva di saperne lui, greco naturalizzato francese, rileggendo Tucidide a metà del Novecento)<sup>23</sup> e, per altro verso, la Comune di Parigi e i *soviet* (essi pure rappresentati “in una luce oleografica”<sup>24</sup>). È forse per questo che, nella sua prospettiva,

<sup>22</sup> *Estraniamento della modernità*, cit., p. 51.

<sup>23</sup> Sulla “creazione” della democrazia ad Atene v. C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998, pp. 181-224. Oggi l’approccio storico e scientifico-politico ci consegna elementi ulteriori rispetto a quelli che Castoriadis ha a suo tempo trattato come “materiale” filosofico; resta però ferma l’esigenza, tuttora attuale, di dar conto dell’originalità (direi, con un termine più filosofico: dell’emergenza) delle forme di autogoverno, e, tra queste, della democrazia ateniese, rispetto al modello egemone nell’antico Oriente. Dopo il pionieristico M. I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1973, v. ora l’acuto studio di A. Corbino, *L’eredità ideologica della “politica” antica*, cit., pp. 25 s.: “Nel mondo antico, le collettività stabilmente insediate in una definita area geografica [...] si sono abbastanza presto divise tra due orientamenti generali. Una parte di tali collettività ha accettato/subito di essere ‘governata’. Esse si sono ritrovate [...] sottoposte al governo di un ‘sovrano’ (individuale/collettivo). Ne subivano fattualmente (nel contesto storico dato) la supremazia quali abitanti di ‘quel’ territorio. Il modello era insomma quello della ‘*basileia*’ (monarchia territoriale) [...]. L’altra parte delle collettività adottava un modello del tutto alternativo. Nel linguaggio dei Greci, quello della ‘*polis*’ (che diveniva ‘*civitas*’ nel linguaggio italico, e romano in particolare). In questo diverso modello, l’organizzazione e la disciplina della vita dipendevano da decisioni riportabili alla volontà della collettività in questione. Erano assunte da soggetti da essa stessa variamente legittimati, che le adottavano osservando procedure concordate”; ma v. anche, *ivi*, p. 16: “La ‘democrazia’ non fu solo una forma di governo del tutto alternativa a quella ‘imperiale’ (propria dei contesti orientali di quel mondo). Fu anche una forma di autogoverno significativamente diversa da altre che si praticavano (anche importanti, come quella ‘repubblicana’ di Roma o altre ancora)”; e, ancora, p. 17: “L’autogoverno degli antichi non fu – né solo né prevalentemente – ‘democratico’. Esso ebbe ‘forme’ giuridiche molteplici. Il metodo con il quale lo si praticò fu vario. Quello ‘democratico’ ne fu soltanto uno dei possibili”. Sull’*isonomia* nell’esperienza politica ateniese – e sulla sua breve durata, tra la riforma di Clistene e l’affermarsi dell’ideale dei re-filosofi – v. anche A. Coratti, *Alle radici della laicità. La prospettiva di Hermes*, Postfazione a P. Lévéque-P. Vidal-Naquet, *Clistene l’ateniese. Sulla rappresentazione dello spazio e del tempo in Grecia dalla fine del VI secolo alla morte di Platone*, tr. it. a cura di Antonio Coratti, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 177-185.

<sup>24</sup> A. Ferrarin, *La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis*, in *Il problema dell’istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, “Discipline Filosofiche”, XXIX, 2019/2 (a cura di E. Lisciani-Petrini e M. Adinolfi), Quodlibet, Macerata 2019, pp. 121-150, qui 135

rispetto a Kant autonomo non è il soggetto morale, bensì la società. La società istituisce se stessa; riconosce solo se stessa (e non una legge divina o naturale [...]) come origine e fonte del proprio essere, dei significati sociali immaginari che si dà e che sono storicamente diversi da altri; non ha referenti esterni, agisce su di sé e plasma se stessa. [...] Non è tuttavia questa istituzione sociale un flagrante controsenso, un circolo vizioso? Posto che ogni creazione presuppone una creazione precedente – che ogni creazione è alterazione, e questa è autoalterazione –, chi istituisce cosa per Castoriadis se a istituire la società sono gli individui e questi sono già da sempre socialmente costituiti? Qui risiede l’abisso e il senza-fondo di Castoriadis. Non c’è un fondamento primo, ma una circolarità immanente e costitutiva, un movimento continuo di autoalterazione in cui i significati istituiti non esistono se non alterandosi continuamente attraverso il fare e rappresentare sociale<sup>25</sup>.

Castoriadis si fa carico di questo, che, pure, dal punto di vista della “logica insiemistica” appare essere un circolo vizioso<sup>26</sup>: dal quale si uscirebbe, forse, ammettendo una qualche priorità dell’autonomia individuale, giacché

invece, dal punto di vista individuale, cioè per Castoriadis psichico, il discorso sull’autonomia [è] ben più convincente. L’autonomia individuale ha contenuti più definiti, che vengono espressi in una concettualità freudiana, come rapporto tra pulsioni e coscienza. Autonomia qui significa far emergere una possibilità che la riflessione si possa confrontare con il desiderio inconscio e ricomporre il conflitto. Lo scopo qui è la liberazione dell’io dall’eteronomia<sup>27</sup>.

Ma, anziché approfondire questo versante dell’autonomia che si fonderebbe nello psichismo umano *in quanto individuale* (e, quindi, anziché considerare la possibilità della ricomposizione *ancora a livello individuale* tra “inconscio” e “riflessione”), Castoriadis tiene fermo il punto di vista

<sup>25</sup> Ivi, p. 134. Oltre al già citato *L’enigma del soggetto*, v. soprattutto C. Castoriadis, *L’istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, tr. it. parz. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995; e, nella letteratura critica, almeno F. Ciaramelli, *Castoriadis*, in *A Companion to Continental Philosophy*, a cura di S. Critchley e W. R. Schroeder, Blackwell, Oxford 1998, pp. 492-503, nonché F. G. Menga, *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009, pp. 65-98 e 131-164.

<sup>26</sup> C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto*, cit., p. 227.

<sup>27</sup> A. Ferrarin, *La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis*, cit., p. 136. In altri termini, lo scopo sarebbe riconoscere che anche il desiderio e le pulsioni “sono Io, e si tratta di portarli non solo alla coscienza, ma all’espressione e all’esistenza”; un soggetto è autonomo quando “si sa fondato a concludere: questo è vero, ma anche: questo è davvero il mio desiderio” (C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto*, cit., p. 168).

“politico” dell’autoistituzione della società, e all’individuo assegna come destinazione e compito il passaggio da un’eteronomia “verticale” a un’eteronomia “orizzontale”<sup>28</sup>. Il fatto è che, se nell’uomo (preso qui, marxianamente, come “essenza generica”) l’immaginazione non ha un limite “esterno” – per esempio, nel riferimento alla *cosa*<sup>29</sup> – allora essa è sì creativa (e capace di “dstituere” i significati già dati), ma non si capisce come possa essere, essa stessa, la fonte immediata ed esclusiva di significati “condivisi” (dell’ordine simbolico, diciamo). Per essere più precisi: certamente può essere fonte di “nuovi” significati – proprio perché, per dirla con Freud, nella specie umana ormai “il piacere immaginato ha il sopravvento sul piacere d’organo” – ma non può disporre del loro essere “condivisi”, quindi del loro poter operare come simboli e istituire la società. Castoriadis sembra sapere molto bene che un significato non può concorrere all’istituzione “immaginaria” della società se (viene rappresentato come) arbitrario, ma esso deve in qualche modo essere riconosciuto come “valido”<sup>30</sup> e, nella no-

<sup>28</sup> Così, se ne *L’enigma del soggetto* la formula di Freud, “*wo es war, soll Ich werden*” (“dov’era l’Es devo divenire io”), subisce una prima inversione (“dove io sono, l’Es deve sorgere”), ne *Gli incroci del labirinto* subisce una torsione ulteriore: occorre diventare un soggetto, ma altrettanto assumersi come un soggetto sociale e storico, sicché occorre dire: “dove Nessuno era, Noi dobbiamo divenire” (Hopeful Monster, Firenze 1988, p. 63).

<sup>29</sup> Infatti per Castoriadis, sulla scia di Freud (ma anche di una certa lettura di Hobbes!), a essere originaria nello psichismo umano è la spontaneità di un’immaginazione che non è funzionale a un fine biologico: “Mentre il vivente elabora gli stimoli [...] facendo essere un’immagine in luogo di una cosa una volta per tutte e in modo sempre uguale”, nell’uomo “la corrispondenza tra l’immagine e la cosa ammette variazioni indefinite; [...] la rappresentazione ha il sopravvento sull’organico, ma diventa pure indipendente dalla cosa cui si riferisce”. Su quest’unico fondamento, Castoriadis si propone di edificare tanto il piano dell’immaginario, quanto il piano del simbolico; tanto l’autonomizzazione dell’individuo (dall’irrefutabilità di significati già dati “in natura”), quanto l’istituzione autonoma della società: “il simbolico – la relazione di sostituzione – si radica nell’immaginario, che è il mio costitutivo modo di far essere le cose” (A. Ferrarin, *La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis*, cit., pp. 137 s.; ma, su questo tema fondamentale, v. C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto*, cit., pp. 31-95, in cui è tradotto il capitolo terzo della prima parte de *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, assente nella già citata traduzione parziale italiana del 1995).

<sup>30</sup> Per un verso, “il significato è irriducibile alla materia su cui si appoggia e a ogni determinazione causale”; per l’altro verso, “il simbolo è il modo in cui un termine ne rappresenta un altro secondo un nesso permanente. Ogni organizzazione sociale – un assetto economico, un sistema giuridico, una religione – dipende dall’attribuire a simboli significati precisi e dal farli valere come vincolanti per le interazioni al proprio interno; e dipende da una ritualità che non è né naturale né funzionale, ma istituita. Le istituzioni resterebbero soltanto immaginarie se non si esprimessero in riti, costumi, usanze e attraverso simboli in cui si riconoscono significati istituiti; inversamente, perché le istituzioni siano, occorre che siano state immaginate come tali, in quella forma simbolica che rimanda a un significato e non a un altro. Il mondo è fatto di tradizioni che erano volere e sudore, consuetudini irriflesse che erano progetti e scopi, riti che erano accordi, miti che erano sogni, regole che erano conflitti, realtà che erano fantasie, simboli che erano immagini” (A. Ferrarin, *La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis*, cit., p. 139).

stra cultura (che proprio così intende la fondazione "autonoma" delle sue pratiche), come "razionalmente" valido, in sé e/o nella sua relazione con altri significati: non a caso anche in psicoanalisi si parla di "ordine" simbolico (che per Lacan richiede addirittura la "rimozione" dell'immaginario), usando così un termine pregno di valenze cognitive, ma anche politiche<sup>31</sup>. Ammettiamo che ogni simbolo sia stato originariamente solo un'immagine (ogni realtà una fantasia, ogni regola un conflitto, ogni mito un sogno e così via); ma com'è che, tra tutte le immagini possibili (indefinite, attesa la spontaneità della psiche allorché immagina), solo questa e proprio questa ha avuto accesso all'ordine simbolico? Se si risponde che qualunque criterio di validità (anche la "razionalità" dei moderni), non essendo auto-fondato, deve essere a sua volta istituito e, pertanto, partecipa della natura "politica", "autonoma", "immaginaria" dell'istituzione, si rimane coerenti con certi presupposti antropologici, ma il prezzo da pagare è che il vivente umano potrà pensarsi autonomo solo in quanto parte di una società; in quanto individuo, non solo deve consegnarsi all'eteronomia "orizzontale",

<sup>31</sup> È su questo piano che Castoriadis resta esposto alla critica di Habermas, il quale denuncia nel suo pensiero "la mancanza d'un criterio che sia in grado di distinguere validità e significato" ("Excursus su Castoriadis" in *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 327-335). La risposta è appunto che appartiene alla politica "il compito di creare il nesso tra validità e significato. Cosa che non accade sul piano della razionalità, ma coinvolge ciò che in termini psicoanalitici va sotto il nome di investimento. Per rendere un progetto comune oggetto d'investimento collettivo non basta che esso sia significativo. Esso deve vedere riconosciuta la propria validità. Castoriadis non ritiene che quest'ultima sia suscettibile d'una fondazione ultima (perché ciò già presupporrebbe l'adesione al progetto della razionalità), ma ritiene invece che sia compito della politica suscitare il consenso inaugurale nei riguardi d'una forma di vita incentrata sulla ragionevolezza e l'autonomia. Ecco perché, se è vero che tutte le creazioni culturali sono uguali in dignità e valore, è solo la creazione greco-occidentale del *logos* che asserisce, giustifica e fonda la tolleranza e il rispetto per le culture altre. Questa è l'essenza della democrazia" (F. Giaramelli, *Lo spazio politico della democrazia*, in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, Eleuthera, Milano 2001, pp. 7-27, qui 24). In effetti, quel che qui fa problema (proprio come in Touraine e in Waldenfels) è "la possibilità stessa di scindere" il progetto dell'autonomia dall'altro "grande significato immaginario della modernità, e cioè la pretesa al dominio totale e al controllo razionale della realtà [...]. Infatti, lo specifico della modernità è esattamente la pretesa di realizzare l'autonomia proprio attraverso il 'feticismo del dominio razionale'. E una posizione come quella di Castoriadis è in parte a sua volta figlia della stessa ansia e dello stesso prometeismo. Forse il progetto di Castoriadis è destinato a fallire proprio come quello della modernità, di cui parla Waldenfels, e per la stessa ragione: il suo pieno compimento sarebbe la morte stessa dell'autonomia, la sua fuoriuscita illusoria dal paradosso della circolarità [...]. Eppure, in virtù della forte consapevolezza del carattere immaginario dei significati sociali e della loro forza aggregante, Castoriadis è il primo a riconoscere l'impossibilità di fornire una fondazione razionale del progetto dell'autonomia" (ivi, p. 11). Con le sue parole, è "impossibile sfuggire alla necessità d'affermare il progetto di autonomia come posizione prima, che si può certo delucidare ma non può 'essere fondata', giacché la stessa intenzione di fondarla la presuppone" (C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 160).

ma inoltre – proprio sapendo che l’istituzione della società è autonoma, cioè *non risponde ad alcun criterio di validità che la “preceda” e la “trascenda”* – non può sottrarsi al sospetto che l’“ordine simbolico” ricomponga in unità i... “piaceri immaginati” da chi ha avuto la forza (“politica”) di imporre agli altri, *nel conflitto*, il proprio immaginario. Se, infine, si dice che una società è democratica nella misura in cui vive nella consapevolezza di questa dinamica – della sua istituzione immaginaria: e l’autonomia sta tutta in tale consapevolezza –, allora per un verso l’individuo saprà di poter “agire politicamente”, cioè di poter contrapporre un diverso immaginario a quello incorporato nell’ordine simbolico su cui contingentemente si regge la società; ma, cosa a sua volta inquietante, il suo stesso immaginario dovrà sembrargli arbitrario, infondato, non “più vero” e anzi, per definizione, certamente meno razionale di quello a cui si contrappone, e il suo eventuale successo sarà, di nuovo, solo questione di forza: di un *fatto*, cioè, che assurgerà solo *ex post a diritto*.

Non è così, però, che le culture – tanto meno la cultura occidentale moderna – hanno pensato le modalità di contrapposizione a un “ordine costituito”. Tacendo della “rivoluzione” – che ha sempre a che fare con una “palingenesi”, una “rigenerazione”, un “ordine nuovo” che spesso è un “ritorno alle origini”<sup>32</sup> –, anche fenomeni più circoscritti come la disobbedienza civile, l’obiezione di coscienza<sup>33</sup>, o genericamente, per dirla con Camus, la “rivolta”, esprimono contemporaneamente un “no” (a un abuso, a una “dismisura di potere”) e un “sì” (a un limite, a un “buon diritto” della soggettività)<sup>34</sup>; e questo “sì”, questa “adesione intera... a

<sup>32</sup> E v. l’ormai classico V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972, poi Armando, Roma 1992.

<sup>33</sup> Su questa linea v. B. Montanari, *Obiezione di coscienza. Un’analisi dei suoi fondamenti etici e politici*, Giuffrè, Milano 1976.

<sup>34</sup> Così Camus, ancora nel 1951: “Che cos’è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi. [...] questo no afferma l’esistenza di una frontiera. Si ritrova la stessa idea di limite nell’impressione dell’uomo in rivolta che l’altro ‘esageri’, che estenda il suo diritto al di là di un confine oltre il quale un altro diritto gli fa fronte e lo limita. Così, il movimento di rivolta poggia, a un tempo, sul rifiuto categorico di un’intrusione giudicata intollerabile e sulla certezza confusa di un buon diritto, o più esattamente sull’impressione, nell’insorto, di avere ‘il diritto di...’. Non esiste rivolta senza la sensazione d’aver in qualche modo, e da qualche parte, ragione. [...] Lo schiavo in rivolta [...] afferma, insieme alla frontiera, tutto ciò che avverte e vuol preservare al di qua della frontiera. Dimostra, con caparbietà, che c’è in lui qualche cosa per cui ‘vale la pena di...’, qualche cosa che richiede attenzione. In certo modo, oppone all’ordine che l’opprime una specie di diritto a non essere oppresso al di là di quanto egli possa ammettere. Insieme alla ripulsa rispetto all’intruso, esiste in ogni rivolta un’adesione intera e istantanea dell’uomo a una certa parte di sé. Egli fa dunque implicitamente intervenire un giudizio di valore, e così poco gratuito, che lo mantiene in mezzo ai pericoli” (*L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1990, pp. 17 s. Commenta Paolo Flores D’Arcais: “Qualcosa diventa intollerabile. Non perché porti in sé tale ‘qualità’, tuttavia, ma perché un gesto – la rivolta, appunto – lo decreta *intollerato*.”

una certa parte di sé”, sono vissuti non come “gratuiti”, ma come risposta dovuta a un “valore”. Negare questa certezza presupposta consegna la rivolta – e la stessa “libertà”, che attraverso di essa si esprime e giunge a coscienza – alla dimensione dell’*assurdo*: così è in Camus, così, negli stessi anni, in Sartre.

Ci tornerò di qui a poco. Intanto, mi sono soffermato abbastanza a lungo su Castoriadis, e sui problemi che suscita, perché, al di là dell’asunzione di una terminologia propria della psicoanalisi e dell’antropologia filosofica primo-novecentesca, dal punto di vista politico le difficoltà che egli deve affrontare sono ancora le stesse di Hobbes. “Istituire la società” è, ancora, costruire un ordine, che si sa “artificiale”, sullo sfondo di una natura che si manifesta, almeno nel vivente umano e in considerazione dei suoi “meccanismi” psichici, non come già ordinata, ma, al contrario, come intrinsecamente conflittuale. Ancora, non si tratta tanto di obbedire al potere “eccedente” di un singolo, ma di darne ragione (e proiezione nel tempo), per il fatto che, nella volontà “empirica” di quel singolo, si rende visibile l’unità di un popolo, e ciò a partire dalla molteplicità irriducibile delle istanze “particolari” (a questo stadio, che il particolare sia propriamente “individuale” resta, al limite, secondario). Se è così, la difficoltà principale assume quella medesima forma che, nella logica di Hegel (e di Marx, e a ben vedere in ogni ontologia immanentistica), si è soliti indicare come “circolo del posto e del presupposto”: che si tratti del rapporto tra immaginario e simbolico (in Castoriadis) o tra *ius naturale* e *lex naturalis* (in Hobbes)<sup>35</sup>, occorre sempre di nuovo provare

In nome di che cosa? Non di una ‘natura’ violata (anche il comportamento contro cui ci si rivolta è manifestazione della ‘natura’ umana) bensì di ciò che viene *deciso* come umanamente intollerabile. Dietro [...] agisce in realtà un ideale positivo di umanità. Una ‘realtà’ di umanità non deducibile dalla realtà, ma *progettata* dalla rivolta, implicita in essa [...]. Nessuna rivolta senza [...] una *norma di umanità*. [...] Ma questo vuol dire che la rivolta non può essere semplice rovesciamento delle parti. [Essa] definisce infatti un territorio di *comportamenti rivoltanti*, che tali restano anche se sovrano e suddito, padrone e schiavo, libertà e soggezione si scambiano i ruoli. [...] La rivolta vive infatti di un paradosso: diventa concretamente possibile solo laddove è già in qualche modo presente come valore [...]. Solo in società dove siano affermati (o meglio: stiano contraddittoriamente emergendo) valori che definiscono l’individuo come ambito di dignità umana inviolabile. Laddove, al contrario, il singolo venga percepito (e indotto a percepirsi) come mero momento di un ordine complessivo superiore e già dato, qualsiasi dismisura di potere – purché coerente a quell’ordine – non potrà neppure essere avvertita come umiliazione e negazione di dignità. Sarà vissuta, piuttosto, come *natura*, come destino, che incardina ciascuno al posto che gli spetta. [...] Ecco perché ‘il problema della rivolta sembra prendere un senso preciso solo all’interno del pensiero occidentale’” (*L’assurdo e la rivolta: Albert Camus filosofo del finito*, in “Micromega”, 1996, pp. 201-223, qui 210 s.; v. anche Id., *Albert Camus filosofo del futuro*, Codice, Torino 2011).

<sup>35</sup> Su questo tema “classico” v. da ultimo T. Gazzolo, *Ius/lex. Hobbes e il diritto naturale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.

a spiegare come avvenga che qualcuno cominci a giudicare razionali, per primo e in quanto individuo, delle “massime” di azione che hanno però la caratteristica di *risultare* razionali solo *se* sono seguite da tutti insieme, e *non prima che* ciò avvenga; giacché da questa spiegazione dipende la possibilità stessa di “legittimare” la costruzione del dominio come “autonoma”, facendola transitare dalla sfera del “fatto” a quella del “diritto”. Dunque, per un verso l’“eteronomia orizzontale” di Castoriadis è ancora, tale e quale, la “trascendenza secolarizzata” che Lo Giudice ci invita a scorgere in Hobbes e in tutta la moderna dottrina della sovranità; per altro verso, proprio Castoriadis ci aiuta a comprendere perché, già in Hobbes, la soluzione del problema, qualunque essa sia, non può che passare per il linguaggio, per il “controllo” delle definizioni nominali<sup>36</sup>: l’unità del popolo, infatti, si dà solo nella condivisione dei significati, in virtù della quale i suoi membri esprimono un *con-senso* sull’affermazione che il sovrano è legittimo (o è il “vero” sovrano). Ecco perché il primo compito del sovrano, per Hobbes, è quello di imporre le sue definizioni nominali, di impadronirsi del linguaggio verbale (e, quindi, delle “rappresentazioni”) sottraendolo a una sua formazione e de-formazione “spontanea” nella molteplicità dei discorsi “privati”: stando alla fisica del *De Corpore* e all’antropologia del *De Homine*, infatti, sono le definizioni accettate che determinano la razionalità prudenziale; e solo agendo su questo piano si può ottenere che, da un certo momento in poi, gli individui accettino di “progettare” la loro autoconservazione tramite il *pactum*, anziché tramite l’esercizio del loro *ius naturale* che conduce al *bellum omnium contra omnes*. Ma non può sfuggire che in tanto il sovrano ha bisogno di controllare “le istituzioni del senso”<sup>37</sup>, in quanto il presupposto antropologico comunemente accettato è quello di una soggettività

<sup>36</sup> La bibliografia sul “nominalismo” di Hobbes è ormai copiosa. A titolo esemplificativo mi limito a citare: A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965; D. Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984; Y.C. Zarka, *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, “Archives de Philosophie”, 48, 1985, pp. 177-233; J. Bernhardt, *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, *ivi*, pp. 235-249; J. Barnouw, *Prudence et science chez Hobbes*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (a cura di), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Puf, Paris 1990, cit., pp. 107-117; A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma 1993; A. Amendola, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, E.S.I., Napoli 1998, spec. pp. 112-123; e, da ultimo ma non per ultimo, lo stesso autore da cui mi sono lasciato guidare nella lettura di Castoriadis: A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.

<sup>37</sup> Per esprimersi con V. Descombes, *Le istituzioni del senso*, Marietti, Genova-Milano 2006; nella *Prefazione all’edizione italiana*, a p. LVIII, il problema si trova impostato così: “non possiamo dire se due persone pensano la stessa cosa a meno di avere i mezzi per determinare in modo impersonale ciò che ciascuna di esse ha detto (o avrebbe potuto dire) per esprimere il proprio pensiero”.

assunta, a un tempo, come particolarità che mira al proprio appagamento e come garanzia della *verità* del conosciuto<sup>38</sup>: proprio quel “doppio motivo” (Waldenfels) o quelle “due figure rivolte l’una verso l’altra e il cui dialogo costituisce la modernità” (Touraine), riprese da Castoriadis nell’obiettivo della ricomposizione tra desiderio inconscio e riflessione, per cui il soggetto autonomo è quello che “si sa fondato a concludere: questo è vero, ma anche: questo è davvero il mio desiderio”. Ma donde vengono i presupposti di quest’ultima circolarità, per cui il soggetto non può riconoscere la verità del *suo* desiderio se non in quanto è capace di attestare la verità del conosciuto *tout court*?

Siamo pronti a fare l’ultimo passo, con Claude Lefort. Vale per lui tutto quanto detto finora. Anche per lui, come per Castoriadis, l’istituzione della società ha luogo a un livello, quello del “politico”, che è filosoficamente irriducibile a “qualcosa d’altro” – diciamo: ai “rapporti sociali”, pensando a Marx e alla sua prima critica di Hegel – e che, invece, va considerato per sé, nella sua originarietà<sup>39</sup>. Anche per lui, a questo livello del politi-

<sup>38</sup> Com’è stato acutamente scritto, “la sovranità trasforma la volontà empirica in autarchia, nel modo di un potere decisionale che non dipende da alcun altro. In tutti gli autori la volontà svolge nella deduzione trascendentale della sovranità il ruolo del complesso percezione-linguaggio, alla base dell’evidenza” (F. Gil, *La logica della convinzione. Il pensiero sovrano*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 92). Se è in forza dell’evidenza fondata sul “complesso percezione-linguaggio” che il soggetto individuale *sa* – e, tra l’altro, sa ciò che “veramente” *vuole* –, proprio assumendo in generale il controllo di quel complesso (e facendolo al livello del linguaggio, nella misura in cui esso “informa” le percezioni) si può attribuire alla volontà empirica di un soggetto lo statuto autofondato, autarchico appunto, che è proprio del concetto di sovranità (si può, cioè, rendere plausibile l’asserto hobbesiano *auctoritas, non veritas, facit legem*, in quelle condizioni storiche in cui l’*auctoritas* deve coincidere appunto con la volontà empirica del sovrano); e ciò, con la forza di un’evidenza “trascendentale” (ma su tutto questo tema, che è ben vedere quello del rapporto tra “rappresentazione” gnoseologica e “rappresentanza” politica, devo rinviare al mio *Dal volto alla maschera*, cit., in particolare pp. 331-377).

<sup>39</sup> In particolare, il “politico” – in quanto concetto filosofico che sfugge alla presa della “scienza politica” – è la “determinazione-figurazione del *luogo del potere*”, preso nella sua struttura insuperabilmente unitaria come quel “polo simbolico” che “manifesta un’esteriorità della società a se stessa, garantendole una quasi-riflessione su di sé” (C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2007, pp. 255-305, qui p. 269); e, proprio perciò, all’indagine filosofica si offre in uno con la nozione “di una *messa in forma*, [...] di una *messa in senso* [...] e di una *messa in scena* dei rapporti sociali; [...] una società si rivela a se stessa, nell’organizzare questi rapporti, soltanto istituendo le condizioni della loro intelligibilità e dandosi, attraverso molteplici segni, una quasi-rappresentazione di sé”. Già qui, però, cominciano a emergere i tratti di una differenza e di una ulteriorità rispetto all’impostazione di Castoriadis circa lo statuto di “autonomia” dell’istituzione: tali tratti emergono, precisamente, nelle ragioni per cui “la messa in forma, l’istituzione politica, non può ridursi entro i limiti del sociale in quanto tale. [...] La discriminazione tra reale e immaginario, vero e falso, bene e male, giusto e ingiusto, naturale e soprannaturale, normale e anormale, non riguarda soltanto i rapporti degli uomini nella loro vita sociale [...] Così, l’elaborazione di cui dà prova ogni società politica – e non solo l’elaborazione del soggetto che si sforza

co, la democrazia (quella “moderna”, di cui egli implicitamente riconosce la differenza rispetto a quella greca) costituisce “la prova di una messa in forma decisamente singolare della società”<sup>40</sup>: che, appunto in quanto “messa in forma”, non si sottrae all’esigenza (quasi logica) di “porre”, da sé ma “fuori” di sé, il polo simbolico dell’esteriorità, della trascendenza e, quindi, dell’eteronomia; ma soddisfa a quest’esigenza in modo tutt’affatto peculiare rispetto ad altre forme sociali, quel modo che, appunto, Castoriadis definisce “eteronomia orizzontale”<sup>41</sup>. Lefort, però, esprime questa peculiarità con una metafora che, forse, non è completamente riducibile alla formula di Castoriadis: la democrazia per Lefort è, “tra tutti i regimi conosciuti, [...] il solo in cui sia predisposta una rappresentazione del potere che lo presenta come un *luogo vuoto*, conservando così lo scarto tra simbolico e reale”; e, inoltre, “questo grazie a un discorso da cui risulta che il potere non appartiene a nessuno”, ma “l’idea che il potere non appartenga a nessuno non va confusa con quella che esso designi un luogo

di decifrarla – racchiude una domanda sul mondo e sull’essere in quanto tali. Sarebbe senz’altro un compito formidabile [...] sapere almeno in parte come sia emersa, nel corso della storia, l’esperienza di un mondo *oggettivo* – un mondo, cioè, che è tale indipendentemente dalle esperienze collettive particolari; o ancora, nel linguaggio di Husserl, come si sia effettuato il passaggio dall’*Umwelt* politico-sociale al *Welt*” (ivi, p. 262). In ogni caso, questo passaggio è necessario: giacché il potere non può garantire alla società una quasi-rappresentazione di sé e una quasi-riflessione su di sé, se non (si rappresenta) come il polo di un’esteriorità della società a se stessa, di una (auto-) trascendenza: “il diritto non può risultare immanente all’ordine sociale senza che con questo decada l’idea stessa del diritto. Ecco il paradosso: il diritto è *detto* dagli uomini (un fatto che significa il loro potere di *dirsi*, di dichiararsi la loro umanità nella loro esistenza di individui, e la loro umanità nel loro modo di coesistere, di essere insieme nella città), ma il diritto non può essere ridotto a un artificio umano” (ivi, p. 56). Per Lefort, la dislocazione del luogo del potere nel *sacro* (e non, si badi, il suo inverso: l’avocazione del sacro nel luogo del potere; ma, d’altra parte, è difficile impedire l’inversione) ha precisamente il senso di custodire questo paradosso.

<sup>40</sup> Ivi, p. 269.

<sup>41</sup> Ferdinando Menga spiega che, mentre l’eteronomia verticale “coincide con la presupposizione di un fondamento unitario extra-sociale”, l’eteronomia orizzontale “altro non indica se non che ogni società di carattere storico e contingente, in quanto effetto della propria produzione, è impossibilitata ad autopossedersi prima ancora della propria fondazione. Tale società, retroagendo all’origine di sé, non può mai ritrovare se stessa in piena autoreferenzialità e unitarietà, bensì ritrova sempre e soltanto l’altrove’ o l’estraneità’ della propria provenienza”, un “fondo di indisponibilità genealogica”. E osserva: “Ci sembra che Claude Lefort colga con grande acume questo rimando all’esteriorità’, al *fuori*’, nel cuore stesso del processo autoistituente della società; e ciò, in particolare, nella misura in cui egli connota questa esteriorità nei termini di ‘luogo vuoto del potere’ istituente: insomma, come luogo che, in quanto si rivela essere il luogo stesso della cesura diastatica dell’interazione collettiva, sfugge sia alla logica di una sua collocazione semplicemente esteriore alla società (pura eteronomia) sia a un suo inglobamento in seno alla società (pura autonomia)” (*Potere costituente e rappresentanza democratica*, cit., p. 147 e nt. 43, dove si rinvia a *Permanenza del teologico-politico?*, ma anche a *L’invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981, pp. 148-150).

vuoto. La prima può essere formulata da attori politici, l'altra no"<sup>42</sup>. Non ci interessa seguire oltre Lefort in questa distinzione: basti l'acquisizione che, mentre “il principio di un potere interdetto all'appropriazione degli uomini si afferma anche nella democrazia antica”, in questa non è pensabile affermare che il luogo del potere sia “vuoto”; per poterlo fare, come avviene nell'Europa moderna, serve qualcos'altro. Ma cosa?

Lefort non risponde direttamente; ma qualche pagina addietro aveva osservato, ancora in relazione alla vicenda peculiare dell'Europa moderna:

Ciò che il pensiero filosofico non può fare proprio, se non al prezzo di tradire il suo ideale di intelligibilità, è l'affermazione che l'uomo Gesù sia il figlio di Dio; ma ciò di cui deve farsi carico è il senso dell'avvento della rappresentazione del *Dio-Uomo*, perché vi coglie un mutamento in cui si riproduce, nei due sensi in cui l'abbiamo intesa, l'apertura dell'umanità a se stessa. La filosofia moderna non può ignorare ciò che deve alla religione moderna [...]. Malgrado la sua pretesa al sapere assoluto, la sostituzione del concetto all'immagine lascia intatta, per il filosofo, l'esperienza di un'alterità nel linguaggio, quella di uno sdoppiamento tra creazione e svelamento, tra l'attività e la passività, tra l'espressione e l'impressione del senso<sup>43</sup>.

Ebbene, a me sembra che Lefort lasci “intuire” qui quel che Gauchet, altrove, dice esplicitamente: che, cioè, da un lato l'annuncio cristiano ha svolto rispetto alla “messa in forma” della società moderna la stessa funzione che ogni religione ha svolto rispetto alla società storica nella quale è comparsa<sup>44</sup> (ancora, e per l'ultima volta: è la continuità della “forma implicitamente derivata di eteronomia”); dall'altro lato esso, in quanto religione *sui generis* – “religione dell'uscita dalla religione”, dice appunto Gauchet<sup>45</sup> – ha giocato anche un ruolo unico, col dare impulso alla

<sup>42</sup> C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 270.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 267-268.

<sup>44</sup> “Ciò che la riflessione filosofica intende preservare, è l'esperienza di una differenza – una differenza che, oltre a quella delle opinioni, oltre al suo stesso presupposto (cioè l'accettazione della relatività dei punti di vista), non è a disposizione degli uomini, non avviene *nella* storia degli uomini e non può esaurirsi in essa, ma li pone in relazione con la loro umanità, in modo tale che quest'ultima non può ripiegarsi su se stessa, porre da sé il proprio limite, assorbire in sé la propria origine e il proprio termine. Che la società umana si apra a se stessa solo in quanto presa in un'apertura che essa non ha creato, tutto questo lo *dice* appunto ogni religione, ciascuna a suo modo, proprio come la filosofia, e prima di essa, anche se in un linguaggio che la filosofia non può fare proprio” (ivi, p. 266).

<sup>45</sup> Soprattutto ne *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992. Ma si ricordi che già nel 1971 Gauchet scriveva a quattro mani con Lefort, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social* (pubblicato su “Textures” nel 1971). Si vedano poi, per un verso, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009; per altro verso M. Gauchet, *Il politico e la religione. Dodici proposizioni in risposta ad Alain Caillé*, in *Che cos'è il religioso?*, cit., pp. 223-226.

concettualizzazione di quel “contenuto autonomo” – il *soggetto* – che è riconosciuto come tipico della modernità, e fonte di tutte le sue “complicazioni” politiche<sup>46</sup>. Qual è, infatti, la “prestazione” tipica dell’uomo *come soggetto*, così come esso viene fuori da Cartesio (e, in un contesto diverso, da Hobbes)? Quella di essere “capace di *dire* la verità”: una verità che non “sta” *nella cosa* e non è *della cosa*, ma trova la sua dimensione propria nel *giudizio* sulla cosa, cioè in un atto linguistico che si *riferisce* alla cosa, ma “impegna” appunto il soggetto nel *sensu* di tale riferimento. Altrimenti detto: è proprio del soggetto saper usare il linguaggio “ricevuto” non solo per ripetere i significati istituiti, ma anche per dire quelle verità che sono vere per la prima volta, o anche una volta sola: la verità del *suo* desiderio, della *sua* esperienza, della *sua* promessa (Nietzsche). Che possono essere (o no) “verità” perché hanno un rapporto intenzionale a un *altro* di cui egli non dispone, perché sono *risposta a* un appello, a una domanda, a una pretesa; ma, al tempo stesso, sono la *sua* risposta: che (se non altro, appunto, in quanto “sua”) ancora non è stata mai data; che nessuno – tanto meno la società – può dare al posto suo. Ora, nel Cristianesimo la “forma” dell’Incarnazione dà a questa prestazione dell’individuo umano un’importanza inedita, come risposta *storica* alla Grazia in cui ne va della salvezza *eterna* dell’anima (della “*psyche*”). E ciò in un arco di “deciframento del divino” che coinvolge Agostino, nel suo contrapporsi a Plotino e ai neoplatonici<sup>47</sup>; Tommaso, nel contende-

<sup>46</sup> “Una volta riconosciuto che l’umanità si apre a se stessa in quanto presa in un’apertura che essa non ha creato, bisogna riconoscere che il cambiamento di religione non mostra soltanto i segni di un’invenzione umana del divino, ma quelli di un deciframento del divino, o, sotto l’apparenza del divino, dell’eccesso dell’*essere* sull’*apparire*. In questo senso, la religione moderna, il cristianesimo, risulta insegnare al filosofo ciò che deve pensare” (C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?*, cit., p. 267).

<sup>47</sup> Per citare un testo estraneo alla filosofia contemporanea francese, questo punto è chiarissimo in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, pp. 97 s.: “il simbolismo del ‘popolo’ [...] presuppone un’articolazione della società giù giù fino all’individuo come un’unità rappresentabile. Questo particolare tipo di articolazione non si realizza dovunque; di fatto, esso è realizzato solo nelle società occidentali”; in esse, infatti (e precisamente “nelle civiltà greco-romana e occidentale”: *ivi*, p. 107), si è verificata la scoperta della “psiche come sensorio della trascendenza” e “della sua verità antropologica e teologica” (*ivi*, pp. 137 s.), e “queste esperienze diventano la fonte di una nuova autorità. Mediante l’aprirsi dell’anima il filosofo si trova in una nuova relazione con Dio: egli non solo scopre la propria psiche come strumento che gli consente di fare l’esperienza della trascendenza, ma, nello stesso tempo, scopre la divinità nella sua trascendenza radicalmente non umana. Quindi, la differenziazione della psiche è inseparabile da una nuova verità intorno a Dio”. Quel che fortunatamente Voegelin ribadisce, sia pur senza tematizzarlo, è che il punto qui non è una qualche “conoscenza oggettiva di Dio”, ma l’esperienza di una relazione *con* Dio e perciò soltanto (ma non è poco!) “la verità intorno all’esistenza umana ai limiti della trascendenza. Il principio antropologico, quindi, acquista significato dal fatto di capire che lo strumento di critica sociale non è costituito da un’arbitraria idea dell’uomo come essere immanente al mondo, ma dall’idea di un uomo che ha trovato la sua vera natura trovando la sua vera

re ad Averroè l'eredità di Aristotele (in particolare, circa il rapporto tra “intelletto agente”, “intelletto passivo” e corpo nel “*Perì Psychés*”)<sup>48</sup>; e, in un certo senso, ancora Kierkegaard quando, nella *Postilla conclusiva*

relazione con Dio. Questa nuova misura per giudicare la società non è affatto l'uomo in quanto tale, ma l'uomo in quanto è diventato rappresentante della verità divina attraverso la differenziazione della sua psiche” (ivi, pp. 129 s.). In sintesi: “l'uomo può essere la misura della società perché Dio è la misura della sua anima” (ivi, p. 132). Ora, è vero che “ad Atene, per un'ora felice della storia, si era avuto il miracolo di una società politica articolata come unità rappresentabile fino a raggiungere il singolo cittadino, il miracolo di una generazione che aveva individualmente sperimentato la responsabilità di rappresentare la verità dell'anima e aveva espresso quest'esperienza attraverso la tragedia come culto pubblico” (ivi, p. 133), ma in quest'ambito “l'anima si volge a Dio, fisso nella sua immobile trascendenza; essa raggiunge la realtà divina, ma non riceve risposta dal trascendente. L'idea cristiana di un Dio che con la grazia si curva verso l'anima è completamente estranea all'orizzonte di queste esperienze” (ivi, pp. 142 s.), e appunto, secondo Voegelin, sarà acquisita solo quando Agostino trarrà tutte le conseguenze politiche dell'annuncio cristiano.

<sup>48</sup> In Francia è particolarmente discusso il progetto storico-filosofico di Alain De Libera, il quale nei tre volumi del suo monumentale *Archéologie du sujet* tenta di superare la tesi scolastica del “soggetto” che sorgerebbe, improvviso, dagli esperimenti mentali di Cartesio, e ne va a cercare gli antecedenti sia nella tarda antichità, sia nelle dispute medievali, in particolare quella sull'interpretazione averroistica di Aristotele (v. soprattutto vol. 2: *La quête de l'identité*, e vol. 3: *L'acte de penser*, t. I: *La double révolution*, Vrin, Paris 2008 e 2013; e cfr. ora J. B. Brenet, *Averroè l'inquietante. L'Europa e il pensiero arabo*, Carocci, Roma 2019). Personalmente inclino a pensare che la formula tommasiana “*bic homo intellegit*” (“è quest'uomo singolo a pensare”), messa a punto del *De unitate intellectus contra averroistas*, esprima davvero qualcosa di decisivo per lo sviluppo dell'antropologia (anche) politica occidentale; qualcosa che, non a caso, viene a tema nel confronto con (l'elaborazione filosofica di) un'altra religione rivelata, la quale pone esigenze diverse allo strumentario logico della filosofia greca, e aiuta a capire che cosa *noi* intendiamo con “soggetto” e che cosa ci è stato utile prendere dal pensiero antico. Che, poi, la posizione di De Libera sia filologicamente e filosoficamente corretta in tutti i passaggi, è tutt'altra questione; ma a me sembrano stucchevoli quelle critiche che rivendicano l'esistenza di una linea di trasmissione diretta tra la filosofia greca, il cristianesimo e la modernità, negando un ruolo decisivo alla cultura islamica e contestando “l'idea di una rete di scambio intellettuale mediterraneo” nel tardo Medioevo. In particolare, Sylvain Gougenheim nel suo libro *Aristote au Mont-Saint-Michel* (Seuil, Paris 2008, tradotto in italiano col titolo *Aristotele contro Averroè. Come cristianesimo e Islam salvarono il pensiero greco*, Rizzoli, Milano 2009) sostiene di non poter seguire Alain De Libera allorché questi “accredita l'Islam di aver effettuato il ‘primo confronto dell'ellenismo e del monoteismo’ – dimenticando i Padri Greci!”. Così replica De Libera, tenendo il punto: “Nessuno ha mai negato l'esistenza di quella che Gougenheim chiama la ‘*filière grecque*’ [...]. Quel che si nega, invece, è che i Padri Greci e i Bizantini, ancorati al solo antagonismo della Scrittura e della dialettica (diciamo: la logica di Aristotele), come, più tardi, i Padri Latini dell'alto Medioevo al culmine delle loro controversie sulla Trinità, l'unione ipostatica e l'Eucaristia, abbiano vissuto quel che Durkheim chiamava ‘*le drame de la scolastique*’, in altre parole, quel che si analizza al giorno d'oggi come il conflitto delle facoltà e lo scontro delle discipline, filosofia naturale e teologia, inaugurato negli anni '70 del Duecento dal *De unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino, dalla crisi averroista, dalle condanne universitarie del 1277, a Parigi come a Oxford, e proseguito, di condanna in censura, di proscrizione in prescrizione, nella lunga e assai contrastata storia dell'aristotelismo greco-arabo, fino al rogo di Campo dei Fiori” (*Aristote au Mont-de-Piété*, in “*Critique*”, 2009/1-2, nn. 740-741, pp. 134-145; la traduzione è mia).

*non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, dopo aver svolto in poche pagine la "considerazione speculativa" del "problema oggettivo della verità del cristianesimo" (il punto di vista di Hegel), fa seguire tutto lo sviluppo del "problema soggettivo: il rapporto del soggetto alla verità del cristianesimo ovvero il diventare cristiano"; e così "riapre" la cicatrice della Modernità, il dualismo di soggettivazione e razionalizzazione.

Questo dualismo – giunto a chiarezza di espressione, dal punto di vista gnoseologico e antropologico, con Cartesio – è, dunque, ciò che il cristianesimo "insegna a pensare" (si badi, non perché la correlativa esperienza non sia accessibile fuori dal cristianesimo, ma perché solo nel cristianesimo essa, ricevendo il sigillo del "mito" religioso fondativo, assume valenza "istituente", diventa problema "politico" ed esige di essere concettualizzata – certo, "filosoficamente": cioè, in termini universalizzabili – anziché semplicemente rimossa o relegata in un "privato" irrilevante). E di tale dinamismo è partecipe anche Hobbes (e, quindi, la fondazione della moderna dottrina della sovranità), in particolare nella lettura accentuatamente teologico-politica che ne propone Schmitt nella celebre nota dell'edizione 1963 de *Il concetto di politico* in cui disegna il "cristallo di Hobbes"<sup>49</sup>: le domande "*Quis interpretabitur?*" e "*Quis judicabit?*" sono

<sup>49</sup> "La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* [...] non suona affatto come semplice affermazione tattica [...]. Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico. La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?*, dell'insopprimibile *Quis judicabit?* Chi conia la verità in monete aventi valore legale? A questo problema risponde la massima '*Auctoritas, non veritas facit legem*'. La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili" (C. Schmitt, *Il concetto di politico. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, tr. it. in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 150 s.). Un monumentale commento a questa nota sta in G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999; ma si veda anche Massimo Cacciari, che, pur senza mai citare Schmitt, spiega: "Come potrebbe il sovrano ridursi a mero 'rappresentante', legittimato essenzialmente dall'efficacia della mediazione che opera tra gli interessi che agitano e dividono la moltitudine? Anche il semplice rappresentare implica interpretare. Rappresentare non può ridursi ad eseguire – e già il solo interpretare comporta l'indicare un senso, aprire una prospettiva e volere *condurre* lungo essa. Su quale autorità si fonda tale istanza? Essa non può che provenire 'dall'alto' rispetto al piano della mediazione o del compromesso effettivamente perseguiti. Ma *chi* sta in alto? Il detentore stesso del potere, poiché lì è posto dai suoi stessi rappresentati, a salvaguardia della loro vita? Ma la domanda di questi ultimi può sempre mutare – e sempre il sovrano resisterà ad 'obbedirle'. [...] Se il sovrano 'trascende' i suoi rappresentati semplicemente contenendoli in sé, in quanto il suo corpo appare 'composto' da essi, la sua trascendenza è puro artificio. Artificio che si volge, inoltre, alla neutralizzazione di ciò che 'finge' di sovrastare, mentre l'*auctoritas* propria del simbolo teologico chiama ad una libertà capace di *super-vincere* la propria *sola* umanità, a *transumanarsi*" (*Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013, pp. 19 s.).

inevitabili e insopprimibili, e occupano un posto centrale nel “*sistema-a-cristallo*”, perché la verità teologica che “*Jesus is the Christ*” istituisce la verità politica (“simbolica”) come verità *dei giudizi e delle interpretazioni*, verità *per il soggetto e mediante il linguaggio*; l’attività interpretativa è legittima, nella forma in cui l’ha praticata (soprattutto) l’Europa continentale fino alle fine del Novecento, perché il cristallo della legittimazione politica è chiuso verso il basso (al “sistema dei bisogni”, che, fino a quando non sono sottoposti a un trattamento semiotico, non ammettono interpretazione, non tollerano interposizione personale, premono inesorabilmente), ma è aperto verso l’alto, alla trascendenza; e, proprio perché la trascendenza è *realmente* tale, il luogo del potere “quaggiù” è “vuoto” e inoccupabile: chiunque, di nuovo, può *dire* la verità, usando il linguaggio istituito per *significare* qualcosa di diverso e ulteriore rispetto a ciò che la società istituita già “sa” di sé.

Allora, le cose assai importanti e condivisibili che Alessio Lo Giudice scrive sul “concetto di sovranità” come portato di una “eredità mediterranea” di ibridazione giuridica e filosofica si prestano a una lettura duplice. Si può porre l’accento sul successo storico-epocale di tale ibridazione, sul mancato rigetto dell’elemento più tipicamente “occidentale”, il contenuto di autonomia, una volta che esso è stato impiantato nell’elemento più tipicamente “orientale”, la forma eteronoma del rinvio alla trascendenza come luogo simbolico dell’unità; ma questo potrebbe essere utile, oggi, solo se si ricostruissero le rispettive “tradizioni” come entità monolitiche, fissate per sempre nel tempo, tali per cui, se l’ibridazione tra di loro è riuscita in Europa occidentale all’inizio della Modernità, non solo è ragionevole sperare, ma è ovvio attendersi che essa possa riuscire ovunque e sempre allo stesso modo, e in particolare oggi nei paesi mediterranei di religione islamica. In verità, anche in chirurgia il rispetto pedissequo dei protocolli sui trapianti non mette al riparo da rischi di rigetto, dal momento che si ha a che fare con corpi viventi. Tanto meno, nel diritto comparato e nello studio dei sistemi giuridici misti, quell’orientamento metodologico che fa uso dei concetti di “*hybridity*” e “*diffusion*” può voler condurre ad esiti ingenuamente ottimistici; e sono convinto che anche il contributo di Lo Giudice, autorevolmente iscritto in quell’orientamento, non vada inteso nel senso per cui sarebbe facile “esportare la democrazia” nei paesi arabi, lungo percorsi in qualche modo già tracciati. Piuttosto, l’accento va posto sulla “singolarità” dell’ibridazione tra le tradizioni mediterranee: un evento epocale, durato sì alcuni secoli, ma possibile solo a un certo stadio di definizione delle rispettive storie dei concetti, tra le possibilità – plurime – a esse immanenti. È tanto più importante capire come, e da quali fonti, sia nata la sovranità del *jus publicum europaeum*, e poi in particolare la sovranità “democratica”, quanto più si prende atto che le rispettive storie dei concetti, quella della tradizione “orientale” di

eteronomia e quella della scoperta “occidentale” dell’autonomia, sono proseguite anche dopo il loro eccezionale incontro; che alcune possibilità di sviluppo concettuale non hanno trovato seguito, altre, che sembravano abbandonate, si sono riscoperte vitali; e, insomma, che oggi le democrazie liberali e costituzionali, edificate sulla piattaforma *filosofico-culturale* della “teologia politica”, lungi dal poter essere adottate *tout court* nei paesi arabi e islamici, sono in crisi proprio là dove sono nate e cresciute.

## Bibliografia

- Amato M., *Quale eredità? Osservazioni su Napoleoni, Marx, Heidegger e sulla possibilità di un “dialogo produttivo con il marxismo”*, in “Il pensiero economico italiano”, II, 1994, n. 2, pp. 123-160.e
- Amendola A., *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, E.S.I., Napoli 1998.
- Andronico A., *Un “nuovo genere” di ordinamento. Riflessioni sul rapporto tra diritto comunitario e diritto interno*, in “Jus”, 48, 2001/1, pp. 69-105
- Barcellona M., Montanari B., *Potere e negoziazione. Il diritto al tempo del post-pensiero*, Castelveccchi, Roma 2021.
- Barnouw J., *Prudence et science chez Hobbes*, in Y. C. Zarka-J. Bernhardt (a cura di), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Puf, Paris 1990, pp. 107-117.
- Bernhardt J., *Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes*, “Archives de Philosophie”, 48, 1985, pp. 235-249.
- Bettiolo P.- Filoramo G. (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002.
- Böckenförde E. W., *Teoria politica e teologia politica. Osservazioni sul loro rapporto reciproco*, tr. it. in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 339-352.
- Boltanski L., Chiapello È., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.
- Borghesi M., *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell’era costantiniana*, Marietti, Genova-Milano 2013.
- Brenet J. B., *Averroè l’inquietante. L’Europa e il pensiero arabo*, Carocci, Roma 2019.
- Cacciari M., *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.
- Camus, A., *L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1990.
- Castoriadis C., *Gli incroci del labirinto*, Hopeful Monster, Firenze 1988.
- Id., *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998.
- Id., *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.
- Id., *L’istituzione immaginaria della società* (parte seconda), tr. it. parz. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Castrucci E., *Convenzione Forma Potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, Giuffrè, Milano 2003.
- Id., *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull’attualità del decisionismo*

- politico, in L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981, pp. 731-754.
- Ciaramelli F., *Castoriadis*, in *A Companion to Continental Philosophy*, a cura di S. Critchley e W. R. Schroeder, Blackwell, Oxford 1998, pp. 492-503.
- Id., *Lo spazio politico della democrazia*, in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, Elèuthera, Milano 2001, pp. 7-27.
- Coratti A., *Alle radici della laicità. La prospettiva di Hermes, Postfazione a P. Lévêque-P. Vidal-Naquet, Clistene l'ateniese. Sulla rappresentazione dello spazio e del tempo in Grecia dalla fine del VI secolo alla morte di Platone*, tr. it. a cura di Antonio Coratti, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 177-185.
- Corbino A., *L'eredità ideologica della "politica" antica. "Repubblica", "Democrazia" e "Impero" nell'Occidente mediterraneo. Tra storia e futuro*, Eurilink University Press, Roma, 2021, pp. 163-178.
- D'Arcais P. F., *Albert Camus filosofo del futuro*, Codice, Torino 2011.
- Id., *L'assurdo e la rivolta: Albert Camus filosofo del finito*, in "Micromega", 1996, pp. 201-223.
- Dardot P., Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- Descombes V., *Le istituzioni del senso*, Marietti, Genova-Milano 2006.
- De Libera A., *Archeologie Du Sujet: Naissance Du Sujet*, VRIN, Paris 2007.
- Id., *Archeologie Du Sujet: La quête de l'identité*, VRIN, Paris 2008.
- Id., *Archeologie Du Sujet: L'acte de penser*, VRIN, Paris 2014.
- De Vitiis P., *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia 2014.
- Di Marco G. A., *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999.
- Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- Ferrarin A., *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.
- Id., *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, "Discipline Filosofiche", XXIX, 2019/2, pp. 121-150.
- Filoramo G. (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005.
- Finley M. I., *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Galli C., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna 2020.
- Id., *Il pensiero politico internazionalistico di Carl Schmitt e la guerra globale*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2005.
- Id., *Le teologie politiche di Carl Schmitt. Modernità e secolarizzazione fra decisione, trascendenza, tecnica*, in "Studi perugini", n. 9, 2000, pp. 99-119.
- Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Id., *Teologia politica: struttura e critica*, in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 29-51.
- Gauchet M., *Ciò che abbiamo perduto con la religione*, in *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

- Id., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.
- Id., *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009.
- Gazzolo T., *Ius/lex. Hobbes e il diritto naturale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.
- Gil F., *La logica della convinzione. Il pensiero sovrano*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Gougenheim S., *Aristote au Mont-Saint-Michel*, Seuil, Paris 2008, tr. it. *Aristotele contro Averroè. Come cristianesimo e Islam salvarono il pensiero greco*, Rizzoli, Milano 2009.
- Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Lefort C., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981.
- Id., *Permanenza del teologico-politico?*, in Id., *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, Il Ponte, Bologna, 2007, pp. 255-305.
- Menga F. G., *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2009.
- Minerbi Belgrado A., *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- Honneth A., *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.
- Jaeggi R., *Alienazione*, Editori Riuniti, Roma 2015.
- Magri G., *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- Id., *In che stato è il Nord del Mediterraneo? L'Occidente "estraneo a se stesso" e l'appropriazione semiotica del mondo*, in A. Cecere, L. Paulizzi (a cura di), *Utopia e critica nel Mediterraneo*, Jouvence, Milano, 2021, pp. 77-116.
- Id., *La legge della forma. La scienza del diritto di Carl Schmitt*, Scriptaweb, Napoli 2010.
- Id., *Paradigma teologico-politico e diritto senza verità*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale", 2013, pp. 77-97.
- Id., *Teologia economica per giuristi? Brevi note sui primi passi di un programma di ricerca*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale", vol. 2, 2014, pp. 157-173.
- Id., *Un estraneo tra le leggi. L'accostamento di Bernhard Waldenfels alla filosofia del diritto*, in "Rivista internazionale di Filosofia del Diritto", 84, 2007, pp. 575-604.
- Montanari B., *Dall'ordinamento alla governance. Uno slittamento di piani*, in "Europa e diritto privato", 2012/2, pp. 397-436.
- Id., *La figura del giurista al tempo del post-pensiero*, in "Europa e diritto privato", 2020/2, pp. 423-474.
- Id., *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Mimesis, Milano 2013.
- Id., *Obiezione di coscienza. Un'analisi dei suoi fondamenti etici e politici*, Giuffrè, Milano 1976.
- Id., *Postfazione. L'eclisse del politico e la retorica democratica*, in A. Corbino, *L'eredità ideologica della "politica" antica. "Repubblica", "Democrazia" e "Impero" nell'Occidente mediterraneo. Tra storia e futuro*, Eurilink University Press,

- Roma, 2021, pp. 163-178.
- Mathieu V., *La speranza nella rivoluzione*, Armando, Roma 1992.
- Napoleoni C., *Discorso sull'economia politica (1985)*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019.
- Neri D., *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984.
- M. Nicoletti, "Gott ist ein Politikum". *Dio, il potere e la coscienza in Romano Guardini*, "Rivista della scuola superiore dell'economia e delle finanze", 6/7, 2005, pp. 346-357.
- Id., *Introduzione a R. Guardini, Scritti politici (vol. VI dell'Opera omnia)*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 7-69.
- Pacchi A., *Convenzione e ipotesi nella filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965.
- Rosito V., *La teologia politica contemporanea. Paradigmi Autori Prospettive*, Studium, Roma 2015.
- Sacchi D., *Sostanza, essenza, soggetto*, in *Corpo e anima. Necessità di una metafisica*, "Annuario di Filosofia 2000", Mondadori-Leonardo, Milano 2000, pp. 335-354.
- Sartre J. P., *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica (1943)*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Scattola M., *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Schmitt C., *Il concetto di politico. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, tr. it. in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Stimilli E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Touraine A., *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1997.
- Voegelin E., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.
- Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, tr. it. a cura di F. G. Menga, Città Aperta, Troina (En), 2005.
- Zarka Y.C., *Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes*, "Archives de Philosophie", 48, 1985, pp. 177-233.



## Recensioni



Eleonora Alfano\*

**Recensione a M. Reale, *Tre saggi su Rousseau. Proprietà, volontà generale, politica*, Castelvechchi, Roma 2019.**

In una lettera di Rousseau, vi è un passo molto significativo che illustra perfettamente ciò che Mario Reale scrive nell'ultima parte della sua raccolta di *Tre saggi su Rousseau. Proprietà, volontà generale, politica*: "l'ostile diffidenza di Rousseau verso ogni 'palingenesi' degli uomini è ben nota, e tra l'altro è resa impossibile dal fatto che Volontà generale e Volontà particolare sono due strutture permanenti dell'uomo" (p. 152). In effetti, è in alcune parole indirizzate a Dom Deschamps nel 1761, uno di quei "scrittori socialisti del Settecento" con i quali viene giustamente confrontato al termine del primo saggio, che il Cittadino di Ginevra racchiude quelle stesse tematiche e problematiche messe in relazione da Reale: "ci guadagnerei, voi dite, ad adottare i vostri principi, se vivessi fra gli uomini che li adottassero assieme a me. Lo credo; ma, con questa condizione, ogni morale sarebbe dimostrata. Se ci rendessero il bene con il bene, è chiaro come il giorno che la virtù renderebbe felice il genere umano; ma il vantaggio reale e temporale di essere buono fra i cattivi, ecco la pietra filosofale da trovare".

È questa filosofia morale intrisa di "un grande realismo politico" e la cui originalità – come lo dimostra l'autore – consiste non tanto nelle soluzioni e nelle risanazioni che essa propone, bensì nell'atto teorico stesso lucido, rigoroso e, per certi versi, lungimirante con il quale vengono preconizzate alcune sfide costitutive della "democrazia moderna", che Reale si pone l'obiettivo di trovare in questo libro.

I *Tre saggi o le passeggiate* dello "studioso nomade" – come vorrei designarli alludendo sia alla celebre opera del filosofo sia alla definizione che Reale dà di sé stesso – sono condotte "più che verso il futuro, verso il passato" (p. 7), ossia verso le opere stesse, gli scrittori contemporanei e le fonti di Rousseau. Come indica il titolo, questo libro presenta tre saggi

\* Dottoranda in Filosofia. Università degli studi di Roma "Tor Vergata" e Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

interconnessi tra loro secondo un ordine risolutivo. Ad ognuno, infatti, corrisponde una tematica rousseauiana (proprietà, volontà generale e politica), scelte dall'autore fra quelle che hanno fatto versare più inchiostro dagli studiosi di ieri e di oggi, al fine di analizzarle e contestualizzarle sotto prospettive nuove, tutte correlate da un medesimo fine metodologico: illuminare dall'interno l'opera di Rousseau.

Nel primo saggio, intitolato *Il concetto di proprietà in Rousseau*, l'autore ricostruisce la lunga genealogia composita e complessa circa il tema della proprietà privata in Rousseau. A tal fine, si sofferma su quattro opere nell'ordine seguente: l'*Emilio*, la voce "Economia morale e politica" dell'*Encyclopédie*, il *Discorso sull'ineguaglianza* e, infine, il *Contratto sociale*. Con l'obiettivo di districare "il filo conduttore" scrupolosamente seguito nel saggio trittico circa la trattazione rousseauiana della proprietà – a proposito della quale l'autore ricorda che il filosofo è stato nel corso degli anni ingiustamente incolpato di essere "contraddittorio" – Reale decide di impostare la struttura espositiva del primo saggio secondo un "criterio logico" anziché prettamente "storico". In effetti, invece di parlare di controsensi o di contraddizioni, lo studioso intende mostrare che "la strategia di Rousseau circa la proprietà ha molte e diverse frecce al suo arco" (p. 15) e non si può pertanto "pretendere di stringerlo in un solo angolo" (p. 132). Dunque, se Rousseau matura atteggiamenti "di condanna e di accettazione" nei confronti della proprietà – a volte esposti in modo simultaneo, ma mai incoerente – ciò dimostra il fatto che il filosofo sia ben cosciente che esistano due specie, ovvero due fonti (naturale e culturale) di proprietà privata: da una parte, v'è il "puro principio della proprietà" fondato sul "lavoro diretto" e altresì "fonte diretta per tutti di proprietà"; dall'altra, vi sono le reali "degenerazioni storiche" della proprietà fondata su forme "delegate e subordinate" di lavoro e, pertanto, fonte "esclusiva ed escludente" di proprietà. Emerge dalle pagine di Reale che la critica della proprietà privata di Rousseau è diretta *in primis* verso la corruzione di questo rapporto di causa-effetto tra lavoro e proprietà. Infatti, questo snaturamento si cristallizza nei due poli estremi che dividono e oppongono le società civili: ossia il povero-schiavo, il cui lavoro non conferisce proprietà, e il ricco-padrone, la cui rendita o eredità gli permette di godere di proprietà senza lavoro. L'origine della disuguaglianza morale che condurrà "al più orribile stato di guerra" non consiste nella proprietà in sé, secondo Rousseau, ma nella degenerazione di questo rapporto naturale, quindi in principio egualitario, che lega intrinsecamente il lavoro alla proprietà, la proprietà all'individuo e, infine, tutti gli individui "piccoli proprietari". In questa peculiare prospettiva interpretativa gioca un ruolo cruciale il confronto tra Rousseau e "gli scrittori socialisti, egualitari e popolari della protesta settecentesca contro la proprietà" (pp. 62-67) che l'autore pone destramente al termine di quest'analisi.

Ora, se la rottura del legame naturale tra lavoro e proprietà, causata dalla politica fondata sul “patto iniquo”, sembra essere irrimediabile a seguito dell’irrigidimento del fenomeno delle recinzioni di “enormi estensioni di terre contigue in tutto il mondo”, che subordina la molteplicità nulla-tenente a dover produrre beni per i pochi proprietari; lo scopo del secondo saggio, intitolato *Rousseau, Diderot e volontà generale*, vuole dimostrare invece che il compito principale della politica istituita dal “patto equo” consiste nella perpetua “costruzione” di un altro “legame” che, contrariamente al primo, è per convenzione e non per natura: quello tra volontà generale e volontà particolare. A tale scopo, Reale vuole definire il concetto di “volontà generale” entro il contesto storico, nonché polemico nei confronti di Diderot, in cui è emerso ed ha preso forma nel pensiero di Rousseau. Al fine di mettere in luce il retroterra intellettuale circa il concetto di volontà generale, l’autore fa qui riferimento alla voce “Diritto naturale”, sul versante diderotiano, alla voce “Economia morale e politica” e, soprattutto, al capitolo “Della società generale del genere umano” della prima redazione del *Contratto sociale*, sul versante rousseauiano. L’accezione ‘pre-contratto’ di volontà generale si sviluppa in un quadro teorico complesso, fa notare lo studioso, la cui impronta è al contempo estrinsecamente ed intrinsecamente contrastante. Infatti, da un lato, l’opposizione è esterna e si rivolge alla prospettiva “universale e cosmopolita” della società secondo Diderot; mentre, dall’altro lato, l’antinomia è tutta interna e verte intorno al principio di “solitudine” dello stato di natura stabilito nel *Discorso sull’Ineguaglianza*. Per quanto riguarda l’esito soprattutto di quest’ultima, come fa abilmente constatare l’autore nel terzo saggio, ne va del fondamento sia teorico che pratico del *Contratto Sociale*. Tuttavia, prima di segnalare le problematiche messe in luce da Reale nell’ultimo saggio, che rappresenta lo snodo dei primi due, conviene accennare a questa prospettiva interpretativa nuova. Sebbene possa sembrare apparentemente “paradossale”, secondo l’autore la tesi seguente resta comunque “più persuasiva”: “la prospettiva di socialità [opposta a Diderot che la considera una “incoercibile tendenza spontanea all’uomo” (p. 88) e dunque non necessita di un patto sociale come sua condizione di possibilità] si apre però solo se Rousseau riesce a confutare il suo stesso stato di natura del *Discorso sull’ineguaglianza*” (p. 10). In effetti, benché il filosofo affermi la natura puramente convenzionale del contratto sociale, tra le condizioni di possibilità di qualsivoglia patto civile “equo” deve esserci la volontà generale che, non essendo “un dato, una sorta di perenne oggettiva e consultabile presenza, bensì [...] una realtà da costruire in sé e in rapporto alla costituzione delle particolari soggettività” (p. 83), necessita alla stessa stregua del contratto di una disposizione alla socialità.

Ora, quali “precondizioni e premesse di positiva natura sociale” (p. 122) possono trovarsi prefigurate nella selva degli uomini primitivi in cui vige la solitudine come legge di natura? Il lettore noterà che la questione oltre ad essere ancora aperta in Rousseau – ma non trascurata ed ignorata – pone altresì una problematica che Reale affronta nel terzo ed ultimo saggio, intitolato *La politica nel Discorso sull’ineguaglianza in relazione al Contratto Sociale* (pp. 103-138). All’eterno ritorno della domanda *come avviene il passaggio dal secondo Discorso al Contratto*, nonché, *dallo stato di natura allo stato civile*, oppure, *dal patto iniquo al patto equo*? Reale intende rispondere senza superare l’antinomia di queste tematiche, o meglio, la pluralità delle accezioni così emblematica del pensiero di Rousseau. Anzi, l’autore sembra volere spingere il presunto principio di contraddittorietà sino al suo parossismo richiamandosi anche alla recezione di fonti così eterogenee in Rousseau, quali Hobbes e Locke, così come Machiavelli e i giusnaturalisti.

Queste sono soltanto alcune delle tematiche dalle quali l’autore trae efficientemente, attraverso una loro inedita correlazione, nuove prospettive interpretative. In tal senso, questo studio molto ricco di spunti, di cui ne saprà trarre pieno giovamento il lettore in cerca di nuove *passeggiate* entro i meandri del corpus rousseauiano, rispecchia fedelmente quel *modus operandi* “che appartiene solo a teorici alti, geniali e rigorosi” (p. 138) come Rousseau. Refrattario soltanto alla tautologia, questo *modus philosophandi* si confà altrettanto a quei “studiosi nomadi”, come Reale, le cui ricerche ci ricordano che il retaggio dei testi classici della filosofia non è mai del tutto acquisito, ma continua invece ad attuarsi nel tempo.

Prisca Amoroso\*

**F. Fellmann, *Fenomenologia ed Espressionismo*, tr. it. di D. Nuccilli, InSchibboleth, Roma 2020.**

*Fenomenologia ed Espressionismo* (InSchibboleth, Roma, 2020) è la prima traduzione italiana (a cura di Daniele Nuccilli), di un saggio del 1982, di Ferdinand Fellmann. Lo stesso autore ha collaborato a questa edizione – la cui pubblicazione è avvenuta pochi mesi dopo la sua scomparsa – con un lavoro di selezione e firmando per l’occasione una generosa prefazione, che si direbbe programmatica per la sua capacità di rinnovare gli argomenti trattati, nel presentarli al pubblico italiano. La circolazione di questo testo a quasi quarant’anni dalla sua prima apparizione ha il merito di rilanciare un’esigenza, mai esaurita ma mai sufficientemente ribadita, di riflessione sulla relazione tra rappresentazione ed espressione, tra il pensiero e il suo altro.

Il libro indaga le affinità strutturali tra la fenomenologia e l’espressionismo. Fellmann si rivolge non solo e non tanto alle relazioni dirette, quanto piuttosto a una comunità di intenti e di esigenze tra le due correnti. Non per questo la prospettiva che sorregge questo libro è astorica: tutt’altro; vi è, al fondo della riflessione ivi tracciata, una sorta di teoria dell’istituzione storica, che individua quello che chiamerò un universale contingente: un dispiegarsi, nella “attualità del divenire” (p. 41), delle relazioni tra nuclei storici diversi.

Così, nella prefazione a questa edizione, l’autore avvertiva un ulteriore rinnovarsi dei problemi che erano già stati urgenti in ambito fenomenologico ed espressionistico, alla luce della diffusione dei nuovi media e della comparsa di una nuova “realtà”, appunto quella mediale. L’incremento e l’ulteriore accelerazione che la digitalizzazione del nostro quotidiano ha conosciuto nell’ultimo anno rafforzano il contributo che un’indagine del grande tema del reale può offrire a una riflessione sul nostro presente, ma non solo: quest’ultima deve confrontarsi con la questione, in senso ampio ecologica, delle relazioni che mettono in essere il reale, e delle quali la soggettività deve nutrirsi.

\* Cultrice della materia in Filosofia – Università di Bologna.

E in effetti è proprio intorno allo statuto della realtà che si dipanano le varie tematizzazioni sulle quali si articola il testo. In particolare, il nodo cruciale risiede nel rapporto tra realtà e verità.

La realtà è indicata come una categoria estetica, non logica, mentre al dominio della logica pertiene la verità (o la realtà). È dunque la realtà, non la verità, a essere evidente nella fenomenologia come nell'espressionismo – contrariamente che negli intellettualismi. Fenomenologia ed espressionismo condividono un compito: la distruzione delle rappresentazioni, in favore di una attestazione della realtà vissuta, che non è il contrario del falso o dell'ingannevole, ma il contrario dell'irreale e dell'assurdo.

Occorre chiarirsi sui termini: cos'è questa realtà che fenomenologia ed espressionismo cercano? Non il demoniaco concetto europeo – l'espressione è in *Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts von den Wegbereitern bis zum Dada* di Gottfried Benn –, deciso sul campo scientifico-naturale, la cui certezza nel Novecento si andava disgregando, ma “una nuova realtà, che si libera dell'antica forma di realtà, principalmente vincolata al concetto di ‘essenza’” (Christoph Eykman, *Denk- und Stilformen des Expressionismus*, cit. p. 59).

Insomma, una dimensione non essenziale, ma esistenziale. La stessa riduzione fenomenologica è una forma espressionistica di pensiero – il suo portato esistenziale essendo lo svanire di ogni certezza riguardo a un trascendente opposto alla soggettività. Tra espressionismo e fenomenologia, c'è un doppio movimento: nel XX secolo l'arte pretende di sapere di più delle scienze, e la fenomenologia mostra un'affinità con l'intuizione artistica.

Ora, una tale riconfigurazione della realtà, la sottrae al vaglio del *Logos*: la realtà basta a se stessa o, per meglio dire, essa basta perché si configuri una soggettività, senza che siano tirati in gioco il piano della verità, dell'oggettività o della certezza.

Sul problema del soggetto, si vedano le acute pagine dedicate al post-moderno e al post-espressionismo: il primo decreta l'abbattimento del soggetto; il secondo si gioca tutto nella centralità del bisogno del soggetto di esprimersi (pp. 29-30).

La differenza è di non poca importanza se si coglie un'istanza fondamentale, che mai sarà ribadita a sufficienza: l'apparizione di un pre-razionale come campo non relativo. “Per quanto riguarda il lato soggettivo l'esperienza rimane vincolata a un io, nel quale il dualismo tra pensare e sentire non si è ancora formato o è già stato superato [...] Questo io ridotto si raffigura il suo riferirsi all'oggetto come pre-razionale, come ‘trasfondersi in’” (p. 65).

Fenomenologia ed espressionismo sono due modi, diversi e solidali, di giocare con queste soglie: tra anonimato e soggettività; tra relativo e

assoluto; tra verità e reale; tra mondo sensibile e mondo dell'espressione. Soglie, appunto, non cesure, poiché questo trasfondersi-in, questo sconfinamento, coinvolge anche i poli che ho appena evidenziato.

Di particolare pregio sono le pagine che Fellmann dedica al rapporto tra Husserl e von Hofmannsthal: quest'ultimo rappresenta una figura di grande rilievo nel rapporto tra la fenomenologia e l'espressionismo, e "documento massimamente istruttivo per la storia della fenomenologia" (p. 62) è la sua *Lettera di Lord Chandos*, lettera immaginaria nella quale il giovane intellettuale Chandos, rivolgendosi al maestro Francis Bacon, esprime la propria volontà di interrompere l'attività di scrittura, o, per meglio dire, fornisce una ricostruzione delle cause di una sopraggiunta impossibilità a scrivere, direttamente connessa alla "impossibilità di mantenere un atteggiamento naturale nei confronti della vita" (p. 63). Si tratta di una sorta di imbarazzo di fronte alla realtà, che nasce dall'attestarsi di un'alienazione – funzione di quella realtà intesa come demoniaco concetto europeo (cfr. supra) – e dal parallelo dispiegarsi di una realtà non alienata. Come Fellmann osserva più avanti: "Considerato dal punto di vista della teoria espressionista della soggettività, il rapporto tra demolizione e costruzione della realtà, in arte e in filosofia, appare sotto una nuova luce. Non si tratta di un rapporto consequenziale, vale a dire di una scomposizione della realtà data che conduce, a partire dagli elementi, alla possibilità di ricomporre una nuova realtà. La specifica forma di pensiero espressionista punta, piuttosto, a una coincidenza tra distruzione e realizzazione." (p. 77).

La perdita della realtà viene vista da von Hofmannsthal e dal suo Chandos come l'accecamento del prigioniero-filosofo all'uscita dalla caverna, che prelude all'acquisizione di una vista finalmente limpida. Scrive Chandos al maestro: "Il mio spirito mi costringeva a vedere ogni cosa da un'inquietante vicinanza [...] Non mi riusciva più di cogliere le cose con lo sguardo semplificante dell'abitudine. Ogni cosa si frazionava in parti, e le parti di nuovo in parti, e niente più si lasciava imbrigliare in un concetto." (H. von Hofmannsthal, *Lettera di Lord Chandos e altri scritti*, Marsilio, Venezia 2007, pp. 73-79). Il mondo dell'astrazione alienante è ora per Chandos l'"indimostrabile", "menzognero", "lacunoso" (p. 64). Si fa strada una realtà non alienata.

Proprio la ricerca di una realtà non alienata è indicata come il presupposto storico-spirituale delle due correnti. Se "il desiderio di vedere la realtà sostanziale delle cose esige una distruzione delle rappresentazioni di cui solo il poeta può essere all'altezza" (p. 48), nondimeno questa esigenza è lo spirito di un contesto, quello della Germania prebellica, nostalgica di un rapporto autentico con il mondo, e ciò permette a Fellmann di vedere una continuità tra espressionismo, fenomenologia, e spirito dell'utopia. Ingannevolezza e minacciosità della realtà "oggettiva",

alle quali dà voce von Hofmannsthal quando fa affacciare nelle parole di Lord Chandos il senso del “perturbante”, sono direttamente connesse a un “senso di ridestamento” che è storico e insieme universale, e dunque fondamentalmente politico. È su questo nodo che si innestano le pagine dedicate a Musil, e alla realtà come compito. Vale la pena riportare, in conclusione, la citazione da *L'uomo senza qualità* scelta da Fellmann: “Un’esperienza possibile o una possibile verità non equivalgono a un’esperienza reale e a una verità reale meno la loro realtà, ma hanno, almeno secondo i loro devoti, qualcosa di divino in sé, un fuoco, uno slancio, una volontà di costruire, un consapevole utopismo che non si sgomenta della realtà bensì la tratta come un compito e un’invenzione.” (R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1962, p. 12).