

Forum

## Per una convivenza ragionevole

Fathi Triki

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 19 novembre 2011

**Riassunto** In questo testo vengono presentati e discussi i tratti fondamentali di una “filosofia della convivenza” che mira a collocarsi al di fuori e al di là dei limiti imposti da ogni visione totalitaria del mondo e delle relazioni tra individui. L'autore illustra le condizioni per la costruzione di una forma di convivenza all'insegna del rispetto dei Diritti Umani, libera da violenza, razzismo e neo-colonizzazione. Il fondamento possibile per questa proposta di una filosofia della convivenza viene ritracciato nell'idea della ragionevolezza (*raisonnabilité*), la quale si richiama da una parte al concetto aristotelico di *phronesis*, ma soprattutto al concetto di *al-ta'aqul* proposto da al-Farabi e Ibn-Khaldun. Dalla sintesi di questi concetti deriva la proposta dell'autore incentrata sulla nozione di *raisonnabilité* che mira a restituire alla ragione la sua funzione etica, politica ed estetica, riportando alla luce la sua dimensione umana e umanistica.

PAROLE CHIAVE: Convivenza; Ragionevolezza; Politica; Diritti Umani; Islam.

**Abstract** *Towards a Reasonably Grounded Coexistence* - Under what conditions can people of different countries and parts of the world get along? The paper tries to work out an answer to this question which avoids taking a totalitarian perspective on the world or on the relationships between people. The author sets out the conditions for the construction of a form of peaceful coexistence in which human rights are respected and life is free from violence, racism and neo-colonization. The possible basis for the creation of this new system is the idea of reasonableness (*raisonnabilité*), which relies on the Aristotelian concept of *phronesis*, as well as to al-Farabi's and Ibn Khaldun's notion of *al-ta'aqul*. Author's position derives from the conjunction of these points of view and consists in a notion of *raisonnabilité* that aims at giving back to reason its ethical, political and esthetical functions, recovering its humane and humanistic dimensions.

KEYWORDS: Life-In-Common; Reasonableness; Politics; Human Rights; Islam.



TRA I COMPITI DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA figura l'interrogazione sull'evento del presente, non solo per constatare e riferire ciò che accade nella quotidianità, ma anche per decidere al contempo della “importanza di quel che accade”, ossia per determinarne le condizioni di possibilità e per individuare i metodi di riflessione a nostra disposizione più

adatti a migliorare la parte del mondo in cui viviamo.

A nostro avviso oggi l'evento si colloca nella grande fragilità delle molteplici frontiere tra le aree del diritto e le aree del non-diritto; una fragilità che ha come effetto immediato la progressiva perdita del senso dell'umano e la generalizzazione della violenza. Non si tratta

---

Una versione di questo testo è stata pubblicata in lingua spagnola, a cura di R. Fornet-Ponse, in: «Concordia. Internationale Zeitschrift für interkulturelle Philosophie», n. 59, 2011. Per la presente edizione si ringrazia il Prof. Dr. Raoul Fornet-Betancourt. Traduzione dall'originale francese di Maura Simone.

F. Triki - Département de Philosophie - Faculté de Sciences Humaine et Sociales - Université de Tunis (✉).  
Titolare della cattedra UNESCO per la filosofia nel mondo arabo.  
E-mail: fathi.triki@fsht.mu.tn

solo di un malessere che tocca le società gerarchicamente “bene organizzate”,<sup>1</sup> secondo la definizione di John Rawls, ma anche e soprattutto le società democratiche, in cui il diritto parrebbe radicarsi nelle attività quotidiane dei poteri.

Voglio mostrare come il malessere essenziale che affligge il concetto di universalità risiede nella fragilità della convivenza, nel meccanismo della violenza, alimentato da sentimenti di odio ed esclusione.

Prendendo spunto dall'analisi di Hannah Arendt, secondo cui la modernità, luogo dominato dall'ineguaglianza e dalla violenza, si è prodotta dall'inversione delle gerarchie vigenti in seno alla *vita activa* quando il lavoro, stadio “pre-politico” inerente la necessità, si è impossessato di tutta la sfera politica prendendo il controllo della creatività e dell'azione, noi possiamo affermare, senza correre grandi rischi, che il nostro mondo è sempre più governato dalla *razionalità contabile* dell'economia, dalla *razionalità strumentale* della tecnica e dalla *razionalità violenta* della politica.

Gli ideali di giustizia, uguaglianza e indipendenza, gli orizzonti spirituali dell'umanità e i progetti di felicità e di convivenza, questi principi di convivenza democratica lasciano il posto allo “ideale” del consumo. L'iperliberalismo economico ha soggiogato l'immaginario sociale e ha ridotto lo spazio pubblico dell'azione.<sup>2</sup>

Questa razionalità contabile, strumentale e violenta, produce reazioni di carattere identitario e movimenti di resistenza orientati in senso nazionalistico: l'incremento dei nazionalismi, il ritorno dei particolarismi e dei “regionalismi”, i fermenti dell'integralismo, il risveglio delle religioni politiche, la moltiplicazione delle aggressioni a matrice razzista e xenofoba, la comparsa di politiche “muscolari”, basate sull'esibizione della forza e l'esercizio della violenza, rivolte sia verso l'interno che verso l'esterno, e via dicendo.

Stiamo scivolando a passi da gigante verso ciò che altrove ho avuto modo di definire come una sorta di «comunitarismo esclusivo e pericoloso».<sup>3</sup> Una violenza, talvolta visibile talaltra mascherata, si sta impadronendo progressivamente del vivere in comune, insinuandosi nelle

strutture della società, facendo sì che la convivenza si trasformi in una forma di “comunitarismo” dai tratti sempre più identitari.

L'umanità è in una fase di dislocazione, dividendosi in due blocchi: c'è un'umanità che si protegge con ogni mezzo e un'umanità altra, in cui si genera il male, che produce delinquenza, crimini, terrorismi, povertà. Quest'ultima è un'umanità sacrificabile a vantaggio della prima.

Alain Badiou ha mostrato, per esempio, il modo in cui si dispiega il movimento di auto-centramento del nuovo imperialismo, ossia «il filtraggio totale del resto del mondo mediante il sistema, estremamente particolareggiato, dei suoi interessi».<sup>4</sup>

Si può dire, quindi, che la visibilità delle culture su scala internazionale è legata oggi alla conflittualità delle relazioni tanto sul piano nazionale che su quello internazionale. Il secolo scorso è stato il secolo più omicida che l'umanità abbia vissuto. Le guerre, che sono diventate guerre totali, si sono perpetrate nei massacri, nei campi di concentramento, nei genocidi, nei razzismi di ogni tipo, negli embarghi, negli assedi, nelle nuove colonizzazioni, nelle invasioni e nella barbarie.

L'inizio del secolo attuale non è migliore. Già il numero dei cadaveri e della distruzione supera di molto i limiti dell'immaginazione. Bisogna dire che dagli anni Ottanta – e soprattutto dopo la caduta del muro di Berlino – l'umanità sta vivendo al contempo un clima di tensione esterna, in cui guerre, conflitti etnici, terrorismi, instabilità e violenze, vengono perpetrate per meglio stabilizzare l'ordine economico e politico, con una diplomazia “nerboruta” che sostituisce la minaccia con la violenza quotidiana e un'egemonia unilaterale, che pretende di essere accettata da tutti.

Altri muri vengono eretti un po' ovunque, tra Israele e la Palestina, tra gli USA e il Messico; questa volta però per proteggere la prima umanità dall'intrusione della seconda.

In questo contesto, possiamo ancora parlare dell'universalismo dei valori? Visto con gli occhi di quel mondo abbandonato a se stesso, l'universalismo non ha alcun senso, se non quello di imporre alle culture dei deboli un

modo di pensare e di agire conforme a precetti nati e sviluppati in Occidente. La *universalatinizzazione*, per forgiare un termine parallelo a *mondialatinizzazione*, introdotto da Derrida,<sup>5</sup> nega definitivamente il ruolo che l'universalità dei valori può giocare in ogni forma di convivenza, dal momento che questa stessa funziona come forma di dominio.

Bisogna dire che questa visione catastrofica del mondo si è prodotta nel momento in cui la circolazione degli uomini, degli oggetti e delle idee è diventata sempre più importante, in cui le diverse credenze e teorie, in reciproca competizione, hanno cominciato ad accostarsi e a entrare in contatto, per fare del nostro mondo un luogo della pluriculturalità. Questo multiculturalismo è conseguente alla riscoperta della diversità delle culture e delle identità, in un mondo che va rivelando sempre più la sua costitutiva pluralità.

Una società monoculturale o un Paese monoculturale, vale a dire segnato da una rappresentazione perfetta dell'unità (unità nazionale, unità linguistica, unità etnica, ecc.) lascia il posto a una società pluriculturale, dove il modello spazio-nazionale esplode, per restituire un senso pluridirezionale all'identità.

L'ipercapitalismo, pur facendo leva su questa necessaria pluralità delle culture, cerca di normalizzare tutte le culture per imporre una visione unificata e definitiva dei diritti e del modo di vivere, e quindi per imporre un universalismo adeguato ai propri fini.

Altrove ho avuto modo di mostrare<sup>6</sup> come l'Occidente in realtà sia oggi dominato da due tipi di rapporto con l'Altro: il razzismo e la colonialità. Questi sono i due atteggiamenti principali dell'ipercapitalismo per porsi di fronte al problema dell'Alterità.

## ■ Il razzismo

Le ondate di attentati contro gli stranieri in molti Paesi del mondo nel recente passato e nel presente; l'aumento dei gruppi neo-fascisti che riescono sempre più a occupare posti di potere nei luoghi decisionali di molti Paesi europei; le attività delle minoranze ultranaziona-

liste e ultra-fanatiche; la pervasività degli *slogan* e delle parole d'ordine che istigano all'esclusione e al razzismo un po' dovunque; tutti questi fatti della realtà confermano quanto sia pesante oggi l'esclusione.

L'islamofobia galoppante, che attualmente spaventa la comunità musulmana in Europa, mostra quanto sia ancora fragile la convivenza in questo spazio, che ha già conosciuto l'atrocità del nazismo e del fascismo.

Non solo si assiste a un'intensificazione «di manifestazioni violente e collettive di razzismo»,<sup>7</sup> ma anche, e questa è la cosa peggiore, si assiste a una banalizzazione e a una forma di accettazione nell'opinione pubblica di queste azioni, che vanno di pari passo con le prese di posizione nei *media* da parte di molti intellettuali e scrittori, che accusano gli stranieri, le loro culture, i loro modi di vivere e le loro religioni.

L'odio per l'Altro si esprime anche nella barbarie degli atti terroristici dei fanatici integralisti e nelle aggressioni che, quasi quotidianamente, vengono patite da quelle popolazioni che sono oggi ostaggio dei giochi strategici condotti su scala internazionale.

## ■ La colonialità

La nozione di colonialità è ancora indeterminata, ma occorre prenderla molto sul serio, perché è quella che può spiegare un nuovo atteggiamento dell'imperialismo nei confronti dei Paesi dominati.

Se analizziamo la storia della modernità in rapporto alla nozione di straniero – colui che ci affascina, ma anche colui che dobbiamo dominare –, non c'è dubbio alcuno che la colonizzazione è il termine-chiave che ci permette di conseguire una certa comprensione dell'intercomunicazione tra gli uomini. La modernità, come sappiamo, è stata inaugurata dalla grande colonizzazione dell'America.

Come precisa Negri, è questa la struttura della razionalità capitalista che ha integrato la colonialità come rapporto possibile con l'altro. L'utopia della libertà, del progresso e dell'umanità posta in essere dagli Illuministi, è stata si-

stematicamente legittimata e corretta militarmente e ideologicamente dalle forze di dominazione occidentale. Come primi risultati si sono avuti i continui massacri e l'istituzione delle strutture razziali, politiche ed economiche del potere occidentale sul mondo non-occidentale. Lo schiavismo moderno stesso può essere considerato un effetto reale della colonialità.<sup>8</sup>

Si può quindi spiegare il malessere delle culture che non si aprono al dialogo con la volontà dell'ipercapitalismo di ri-colonizzare ancora una volta, ricorrendo anche ad altri mezzi e ad altre formule, il mondo non occidentale, quantomeno quello che presenta un interesse economico o strategico.

Con questi due movimenti, l'esclusione dell'Altro quando è all'interno del mondo occidentale (razzismo), la presa in carico del suo essere e del suo destino quando resta a casa sua (colonialità), la globalizzazione ipercapitalista da una parte, e l'universalismo, per come lo si è conosciuto e praticato, dall'altra, riducono il rapporto tra le culture a una dominazione totale, talvolta cruenta.

E quindi si comprende bene quanto sia urgente decostruire quest'idea di universalità, per convertirla in una categoria essenziale della convivenza. In tutta evidenza, i valori dell'apertura, della creazione, del futuro e della differenza devono avere radicamento nel modo stesso in cui li abbiamo posti.

Questo rende indissolubile la relazione del Sé con l'Altro, implica un'organizzazione reale istituzionalizzata di quei processi di identificazione che assegnano ai concetti di identità e differenza le loro proprie funzioni in ogni forma di universalità. È qui che trova radicamento la base di quel che chiamo *universalismo critico*.

### ■ Per un universalismo critico

In concreto quel che voglio dire è che l'universalità critica non deve più essere pensata come totalità, ma come intersoggettività e come interculturalità. Questa visione della possibile realizzazione dei valori universali, fondati su un concetto di questo tipo, permet-

te di gettare uno sguardo critico su ciò che, in ciascuna cultura, può agevolare la partecipazione attiva alla costituzione e all'evoluzione di questo universalismo. Tale è il significato che attribuisco al termine "transculturalità".

In effetti, se l'interculturalità è la filosofia che ci permette, al contempo, di rispettare le differenze strutturali tra le culture e la loro uguaglianza rispetto a quelli che sono i loro valori intrinseci, ma anche di considerare ogni cultura come avente una dimensione universale, che la costituisce anche come bene comune offerto a tutta l'umanità, la transculturalità recupera l'aspetto critico di ogni cultura, al fine di determinare al contempo, in modo trasversale e trascendente, quello che può avere validità universale, costituendo così un *corpus* critico, sempre rinnovabile, di valori comuni a tutta l'umanità.

Per questo è necessario emanciparsi dall'idea che "tutto è cultura", così come è anche necessario disperdersi nella diversità delle culture, pur mantenendo operative le differenze.

Le culture non dialogano ed è inutile cercare un ordine dialogico tra le diverse culture. C'è piuttosto un "incontro"<sup>9</sup> delle culture, incontro che può darsi nell'ordine dell'ospitalità, ma anche nell'ordine dell'ostilità e del desiderio di "consumo" e distruzione. Evidentemente, il non-sapere può essere all'origine del male e dei conflitti. La conoscenza delle altre culture può in ampia misura trasformare ogni incontro originariamente violento in una forma di ospitalità ragionata.

L'intercomprensione, che può esprimersi attraverso svariate modalità concettuali, contribuisce a circoscrivere la violenza nei rapporti inter-umani e interculturali. La transculturalità fa appello alla ragione come apertura e alla sensibilità come accesso diretto, e non mediato, a ciò che è umano.

Questo legame della ragione e dell'*aisthesis*, della ragione e dell'etica, l'ho chiamata, in alcuni miei lavori precedenti, alla maniera di Fârâbi, *ragionevolezza*.<sup>10</sup> Che dire della *ragionevolezza*?

Voglio ricordare qui che è stato Socrate a fondare un'etica ragionata, comunicativa e

universale. La Grecia all'epoca di Socrate non mancava di diverse forme di sapere. Un secolo prima di Socrate, la Grecia ha visto fiorire un numero impressionante di "sapianti", ma mancava questa volontà di ragionare sul modo migliore di convivere felicemente. Socrate non è forse colui che ha orientato le forme di ragionamento umano verso le umane cose, conferendole carattere universale?

Come indicato da Aristotele,

Socrate si occupava di questioni etiche e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quelle ricercava l'universale, avendo per primo fissato la sua attenzione sulle definizioni.<sup>11</sup>

L'etica, termine del quale egli sembrerebbe essersi servito per primo, fa seguito alla filosofia della natura e al sapere matematico. E, come segnalato da Cicerone, qui si vede la volontà di Socrate che fu il primo che «fece scendere la filosofia dal cielo, la trasferì nella città, la introdusse anche nelle case e la rivolse a interessarsi della vita e dei costumi, del bene e del male».<sup>12</sup> Ovviamente bisogna fare delle distinzioni. Anche i sofisti sono stati specialisti delle umane cose.

Anche prima e dopo la sua nascita nel VI secolo, la saggezza ellenica si è occupata delle condotte degli uomini. E tuttavia Socrate, nel ricondurre l'uomo a se stesso, con l'introduzione del ragionamento<sup>13</sup> e della coscienza, ha cercato, quantomeno così ci pare, di porre in risalto una capacità dell'uomo, che si sostituisce all'universo delle cose per promuovere l'universo degli uomini.

Inoltre, Socrate con questa ricerca dell'essenza, ama distinguere, vedere chiaro in se stesso, mediante l'ordine razionale e fecondo della parola. Filosofare sarebbe dunque ragionare, chiarire, prendere coscienza, e nel fare tutto questo, si deve vagabondare, viaggiare per mezzo della libera parola. Questo perché Socrate non ha sviluppato – a giudizio di Aristotele – «alcun sistema generale della natura»<sup>14</sup> e non si occupa d'altro che di etica.

L'etica<sup>15</sup> designa lo studio teorico dei principi che guidano l'azione umana in ogni contesto in cui può esserci deliberazione, per dirla nel lessico aristotelico. Questo è in fin dei conti il pensiero umano che riafferma l'umano; è dunque la filosofia stessa che sfugge ai sistemi dei saperi.

Al-Fârâbi, lettore avvertito della filosofia greca, ha approfondito questa etica ragionata e comunicativa. Senza entrare nei dettagli, è indispensabile ricordare la distinzione stabilita da al-Fârâbi tra *'aql* e *ta'aql*, tra la ragione e ciò che è ragionevole, nel suo *Traité sur la raison*<sup>16</sup> o nei *Frammenti sparsi*.<sup>17</sup> *Al ta'aql* si definisce in un primo senso come ciò che permette all'opinione pubblica di dire di qualcuno che costui è ragionevole. In un secondo significato, *al-ta'aql* traduce perfettamente la nozione aristotelica di *phronesis*, ossia una «disposizione vera, ragionata, che è rivolta all'azione e che ha per oggetto ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo».<sup>18</sup>

Generalmente noi consideriamo la ragione come veicolo di ogni riflessione teorica e la ragionevolezza come veicolo di ogni riflessione pratica, che riguarda l'uomo nella sua vita quotidiana. L'uomo ragionevole è colui che fa della ragione il proprio riferimento, in modo tale da rendere la sua etica adeguata alla razionalità.

Per al-Fârâbi, la ragionevolezza è anche ciò che conferisce alla ragione la sua dimensione sociale, poiché essa può essere all'origine del tessuto di relazioni con gli altri, come criterio fondamentale di ogni umanesimo. La ragionevolezza è quindi questo insieme di criteri teorici e di disposizioni pratiche, il cui compiersi nell'attività quotidiana dell'uomo rende l'individuo ragionevole, vivente secondo le esigenze della ragione, capace di perseverare nel suo essere, per dirlo con Spinoza.

All'inizio del suo *trattato* sull'intelletto al-Fârâbi usa il termine *al ta'aql* per indicare un potere di discernimento che porta a «scoprire ciò che è veramente un bene da compiersi e ciò che è un male da evitarsi».<sup>19</sup> Questo è il senso primo della ragione, la cosa più condivisa al mondo. Al-Fârâbi scrive:

circa l'intelletto per cui gli uomini comuni

dicono dell'uomo che è intelligente, ciò a cui si riferiscono con quello che con ciò designano è il "discernimento" (la ragionevolezza).<sup>20</sup>

La ragione, nella sua prima accezione, è legata al senso comune e alla moralità.

Nei suoi *aforismi* al-Fârâbi precisa ulteriormente quest'idea. In effetti, egli divide la ragione in teoretica e pratica, alla maniera di Aristotele. La prima è la facoltà, egli sostiene,

attraverso cui noi arriviamo alla conoscenza dei principi universali necessari e dei principi primi delle scienze in maniera innata.<sup>21</sup>

E ancora:

la ragione pratica è la facoltà per mezzo della quale l'uomo acquisisce, a partire dalla molteplicità delle esperienze e della lunga osservazione delle cose sensibili, i principi che gli permettono di conoscere ciò che egli deve seguire ed evitare.<sup>22</sup>

Quindi, il sapere e la saggezza sono le virtù della ragione teorica, la ragionevolezza è una delle virtù della ragion pratica. La ragionevolezza è

la capacità di ben deliberare e di ben dedurre le cose, le migliori, perché l'uomo possa ottenere in verità un grande bene e attendere ad un fine nobile e virtuoso, che ciò sia la felicità o qualche cosa di cui non può fare a meno nell'acquisizione della felicità.<sup>23</sup>

La ragionevolezza non è abilità, astuzia, e nemmeno malizia; essa è ciò che permette all'uomo di essere in perfetta armonia con l'ambiente circostante.

Esistono, secondo Fârâbi e alla maniera di Aristotele, tre generi di ragionevolezza intesa come *phronesis*: la *ragionevolezza familiare*, come principio di ogni buona gestione degli affari familiari; la *ragionevolezza civile*, che è alla base della gestione della città; infine la *ragionevolezza umana*, che cerca di edificare un

umanesimo perfetto che consenta al genere umano di godere della felicità.

Questo perché noi possiamo considerare la ragionevolezza come mezzo per unire le acquisizioni della ragione teorica e quelle della ragione pratica, concretizzando i «principi universali e necessari»<sup>24</sup> nei diversi ambiti della vita e realizzando un equilibrio tra le differenti espressioni dell'uomo. Questa è quindi la concretizzazione della ragione nella realtà, la sua apertura all'esistenza e alla vita, che attribuisce alla ragionevolezza un aspetto moderno e la rapporta al concetto di *razionalità*, così come concepito da Habermas.

E tuttavia è anche importante precisare che l'incontro delle culture nell'ordine di questa ragionevolezza si realizza mediante la socialità e l'amore (*mahabba*)<sup>25</sup> come convivenza in una armonia possibile, e si traduce non solo in una giustizia sociale, ma anche in un accordo possibile tra gli uomini, in un vero e proprio umanesimo della condivisione,<sup>26</sup> una vera convivialità.

Ho già avuto modo di mostrare<sup>27</sup> che *mahabba* esprime, dal punto di vista etimologico, una disposizione affettuosa, che, secondo il filosofo arabo Miskawayh, può precisarsi in «amore-passione (*'ishq*), amore-amicizia (*sadâqa*), follia amorosa (*walah*) e in affetto filiale (*mawadda*)»; tuttavia questa *mahabba* si realizza necessariamente mediante il *al-oums* (convivialità), perché qui ha luogo, secondo Miskawayh

la pressante necessità di realizzare una situazione tale per cui gli individui nella loro separazione costituiscano una comunità dai legami armonici, tanto da essere nient'altro che, grazie a questa armonia possibile, un solo individuo, dove ogni membro concorre con gli altri alla produzione di uno stesso atto a lui utile.<sup>28</sup>

A dire il vero, per il fatto stesso di unire teoria e pratica, la ragionevolezza permette di riavvicinare politica ed etica. Voglio ricordare che l'essenza della politica, nel suo significato più ampio, risiede nel *vivere insieme* degli uo-

mini. Tutta la tecnica politica consiste nel sapere fare in modo che l'uomo, in quanto essere libero e separato, possa condividere la sua libertà e la sua vita con il prossimo, senza che questo generi una violenza che annichilisce il genere umano.

Ibn Khaldûn<sup>29</sup> considera la politica come facente parte della natura delle cose, perché l'uomo è stato creato «in una forma tale che non può sussistere senza società».<sup>30</sup> Per soddisfare i propri bisogni è costretto a mettersi in contatto con i suoi simili e a dover ricorrere alla divisione dei compiti. Per Ibn Khaldûn l'uomo ha una doppia natura: in quanto animale, è malvagio e aggressivo. Vi è dunque originariamente uno stato di guerra generalizzato e perpetuo (*'udwân*) nella natura di tutti gli esseri viventi, senza eccezione. L'animale, per essenza, è aggressivo. Questo perché «Dio ha dato, a ciascuno di loro, un organo difensivo. L'organo difensivo dell'uomo è il pensiero e la mano».<sup>31</sup>

L'uomo, in questo caso, è in uno stato di *'udwân* e di aggressività perpetua. Egli non può uscire da questa condizione, se non per mezzo dell'organizzazione sociale e politica. È necessario quindi un *wâza'*,

qualcuno che non può venire dall'esterno, dato che gli animali non hanno altrettanta percezione (*madârik*) e ispirazione (*ilhâmât*) dell'uomo.<sup>32</sup>

E tuttavia, malgrado la sua animalità, l'uomo è buono, dal momento che è *naturalmente* ragionevole. Egli possiede qualcosa che nessun'altro animale possiede: la capacità di apprendere, ossia possiede capacità logico-razionali (*qûwa al-nâtîqa al-'aqila*).

L'umanità dell'uomo si esprime – per Ibn Khaldûn – nella sua *ragionevolezza* e «nella misura in cui egli è un essere umano, egli è alquanto portato alla bontà e alle virtù».<sup>33</sup>

Lo Stato è, in tutta evidenza, una forma storica del potere; e tuttavia, come preciserà in seguito Spinoza, tutti gli uomini hanno dello stato civile un «appetito naturale», dal momento che

non c'è nessuno che non desideri vivere in sicurezza e senza timore, per quanto almeno è possibile: il che però non può aver luogo che in misura minima, fin tanto che è data licenza a ciascuno fare tutto ciò che voglia.<sup>34</sup>

Fondamentalmente la politica riposa sulla naturale «convivenza». Essa è il mezzo attraverso cui l'uomo si svuota della sua aggressività, della pulsione di morte e della violenza che lo oppongono alla natura e all'Altro. La coscienza del «vivere insieme» è la condizione necessaria alla rimozione della violenza iniziale e della forza fisica. È il fondamento di ogni società di diritto e di ogni sottomissione alle leggi regolate mediante un consenso sociale, una convenzione originaria o un contratto. La pace è l'obiettivo ultimo della ragionevolezza nella sfera politica.

Ora, nell'esercizio del potere, la politica si presenta a noi come duello, come rapporto di forza che esige dal politico una forma d'ingegnosità, una *téchne* per l'amministrazione delle cose pubbliche. Le lotte politiche sono accettabili quando sono regolate da un gioco di leggi e di principi, che evitino alla società di precipitare nella «guerra di tutti contro tutti», e quando sono fondate sul principio spinoziano del desiderio di vivere al riparo dal timore e dalla paura.

E tuttavia la manifestazione più terribile di queste lotte politiche è l'omicidio, la messa a morte, sia essa individuale o collettiva. I massacri, le guerre in tutte le loro forme ivi compreso il blocco economico dei Paesi, i terrorismi e tutte le violenze legate alle lotte politiche sono sottomesse alla legge clausewitziana del duello, e questo vuol dire che non vi è alcuna limitazione intrinseca alla violenza, poiché ciascuno ha un interesse *razionale* a evitare la morte, a usare tutto ciò che egli possiede in termini di forze e mezzi per annientare l'altro. E tuttavia l'altro usa lo stesso calcolo razionale. Una «azione reciproca» si stabilisce in forza di necessità nei rapporti umani; essa si dispiega soprattutto nella guerra come «continuazione» della politica con altri mezzi.<sup>35</sup> In questo senso, le lotte politiche implicano ciò che Clausewitz chiama «sviluppo estremo di tutti

i poteri o “potenzialità”, vale a dire il movimento della violenza pura».<sup>36</sup>

Se *razionalmente* l'uomo, nelle lotte politiche, è portato verso la violenza pura, dal momento che il suo interesse razionale risiede nel fatto di preservare la sua stessa vita attraverso la violenza estrema, *ragionevolmente*, l'uomo fa di tutto per evitare il massacro sistematico.

Questo può realizzarsi attraverso ciò che Baechler definisce «dose minima di ideologia»,<sup>37</sup> ma anche mediante quel che Rawls chiama «reciprocità»<sup>38</sup> e accettabilità dei principi che rendono possibile la vita collettiva.

All'inizio del XX secolo, Husserl, nella sua celebre opera *La crisi delle scienze europee*,<sup>39</sup> ha dimostrato che l'idea di Europa è nata dalle idee della ragione. La crisi dell'Europa si spiega con l'eccesso apparente di razionalismo, eccesso dovuto non alla crescita dell'irrazionalismo spiritualistico, ma piuttosto alla tecnologizzazione della ragione. In conclusione Husserl afferma che

la crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: o il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo.<sup>40</sup>

Con Arkoun possiamo dire che

lo spirito della filosofia si concretizzerà finalmente nell'etica della convivenza democratica, che si realizza attraverso *al ouns wa'l mahabba*, la socialità e la *philia*, l'amore.<sup>41</sup>

Si farà pure, attraverso la forza che noi abbiamo di resistere e d'inventare, di amare e di lottare, di pensare diversamente.

Dirò, per concludere alla maniera di Husserl, che il malessere dell'umanità “non può avere che due vie d'uscita”: o la dislocazione dell'umanità, diventata estranea alla propria essenza, chiusa nell'odio, nella barbarie, nella guerra perpetua, nello scontro di culture, op-

pure la rinascita dell'umanità e dell'universalità a partire da questo spirito critico e dall'etica della solidarietà e della convivenza ispirata alla dignità, grazie alla lotta della ragione e della ragionevolezza per superare definitivamente l'animalità dell'uomo.

È così che, probabilmente, grazie a questa riunificazione dell'umanità per opera della nuova filosofia, si potrà dare soluzione al malessere dell'universalismo con una nuova forma di essere al mondo, quella della condivisione o, per dirla con Derrida, quella dell'ospitalità incondizionata.

## Note

<sup>1</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, p. 35 e segg. (trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. VECA, traduzione di G. RIGAMONTI, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 46 e segg.).

<sup>2</sup> Cfr. P. THUILLIER, *La grande implosion*, Fayard, Paris 1995.

<sup>3</sup> F. TRIKI, *Raisonnabilité et vivre-ensemble*, in: H.J. SANDKÜHLER, F. TRIKI (ed.), *La tâche de la philosophie dans le monde transculturel*, Peter Lang, Frankfurt sur le Main 2002, pp. 25-36.

<sup>4</sup> A. BADIOU, *Circonstances*, Tome 2, Editions Léo Scheer, Paris 2004, p. 41.

<sup>5</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Foi et Savoir, suivi de le Siècle et le Pardon*, Edition du Seuil, Paris 2000, p. 23. Secondo Derrida c'è una strana alleanza nella nostra contemporaneità occidentale tra il capitalismo teletecnoscientifico e il cristianesimo come esperienza della morte di Dio.

<sup>6</sup> Cfr. F. TRIKI, *Pluralisme culturel et transculturalité*, in: L. KÜHNHARDT, M. TAKAYAMA (hg.), *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt. Ansätze einer interkulturellen Ethik*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2005, pp. 323-339.

<sup>7</sup> E. BALIBAR, *La crainte des masses*, Galilée, Paris 1997, p. 325.

<sup>8</sup> T. NEGRI, M. HARDT, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, pp. 121-122 (trad. it. *Impero*, traduzione di A. PANDOLFI, D. DIDERO, Rizzoli, Milano 2002, p. 123): «da questo punto di vista, la schiavitù risulta un modo di produzione precapitalistico non diverso dal feudalesimo. Se le cose stanno in questo modo, l'apologia capitalista della libertà è un fattore di progresso e un sinonimo di illuminismo. In realtà, il

rapporto tra la schiavitù coloniale e il capitale è assai più stretto e complesso. In primo luogo, anche se l'ideologia capitalista è antitetica alla schiavitù, in pratica il capitale non ha solo sussunto e rafforzato il sistema della produzione schiavistica in tutto il mondo, ma ha creato nuove schiavitù di proporzioni mai viste, specialmente nelle Americhe. Si potrebbe intendere la creazione del sistema schiavistico da parte del capitale come una sorta di apprendistato al capitalismo in cui la schiavitù costituisce uno stadio intermedio tra le economie naturali (autosufficienti e isolate) che hanno preceduto la colonizzazione degli europei e il capitalismo vero e proprio. In effetti, le dimensioni e l'organizzazione delle piantagioni caraibiche del XVIII secolo anticipano, in un certo qual modo, gli impianti industriali europei del XIX secolo. La produzione schiavistica nelle Americhe e la tratta degli schiavi africani non sono tuttavia riconducibili a una transizione al capitalismo. Piuttosto, esse hanno fornito una base relativamente stabile, una sorta di piedistallo di supersfruttamento sui quali il capitalismo si è saldamente impiantato. Non c'è alcuna contraddizione nel fatto che la schiavitù abbia reso possibile il capitalismo in Europa e che il capitalismo europeo non avesse alcun interesse a rinunciarvi».

<sup>9</sup> J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, in: J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 134 (trad. it. *Violenza e metafisica*, in: J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, a cura di G. VATTIMO, traduzione di G. POZZI, Einaudi, Torino 1990, II edizione, p. 114) ci fa notare che, per Lévinas, la relazione originaria con l'Altro si realizza attraverso ciò che viene definito "incontro": «Lévinas scorge già il faccia a faccia e l'incontro del viso».

<sup>10</sup> Cfr. F. TRIKI, *Philosopher le vivre-ensemble*, L'Or du Temps, Tunis 1998; F. TRIKI, *Raisonabilité et vivre-ensemble*, in: H.-J. SANDKÜHLER, F. TRIKI (eds.), *La tâche de la philosophie dans le monde transculturel*, cit., pp. 25-36.

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, A 6, 987b (trad. it. *Metafisica*, a cura di G. REALE, R. RADICE, Rusconi, Milano 1997, III edizione, p. 35); cfr. anche ARISTOTELE, *Rhetorica*, libro II, 20, 1393b (trad. it. *Rettorica*, cura di M. DORATI, traduzione di F. MONTANARI, Mondadori, Milano 1996, pp. 227-229).

<sup>12</sup> M.T. CICERONE, *Tusculanes Disputationes*, libro V, IV, 10 (trad. it. *I termini estremi del bene e del male – Discussioni Tuscolane*, in: M.T. CICERONE, *Opere filosofiche e politiche*, vol. 2, a cura di N. MARINONE, UTET, Torino 2010).

<sup>13</sup> Si noti che, come Aristotele sottolinea, il punto di partenza dei ragionamenti è l'essenza. Si rammenti in proposito anche il commento di Léon Robin in L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, PUF, Paris 1967, p. 171: «prima di Socrate alcuni filosofi, uno sparuto gruppo, avevano tentato, senza una visione comune e senza intenzioni precise, di definire le essenze; Socrate fu il primo a farlo in maniera metodologicamente coerente e senza perseguire altri fini, interessandosi è vero soltanto alle nozioni della morale, mettendo da parte gli oggetti fisici e non cercando di collegare queste nozioni al mondo dei numeri; nelle nozioni universali portate come esempi egli ha trovato, non senza ragione, il punto di partenza di un'indagine fondata sulla capacità del pensiero di operare collegamenti, ossia sulla capacità di ragionare».

<sup>14</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, A 6, 987b (trad. it. ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., p. 35).

<sup>15</sup> Questa definizione di etica è di ordine indicativo. Il lavoro di definizione dell'etica esige un'analisi contemporaneamente concettuale e storica delle componenti cognitive e degli effetti pratici delle teorie morali.

<sup>16</sup> Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fi-l-'aql*, Dar El-Mashreq Publishers, 1948 (rad. it. *Epistola sull'intelletto*, a cura di F. LUCCHETTA, Antenore, Padova 1974).

<sup>17</sup> Cfr. AL-FĀRĀBĪ, *Fūsūl mountaza'ah*, Dar El-Mashreq Publishers, Beyrouth 1971 (trad. francese *Aphorismes choisis*, traduit par S. MESTIRI, G. DYE, Fayard, Paris 2003).

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Ethica Nichomachea*, VI, 5 (trad. it. *Etica Nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Rusconi, Milano 1998, p. 237, traduzione lievemente modificata).

<sup>19</sup> AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fi-l-'aql* (trad. it. p. 92).

<sup>20</sup> *Ivi*, (trad. fr. pp. 5-6).

<sup>21</sup> AL-FĀRĀBĪ, *Fūsūl mountaza'ah* (trad. it. pp. 91-92).

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi* (trad. fr. p. 4).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> MISKAWAYH, *Tahdhib al Akhlāq*, libro V, citato in M. ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle*, Miskawayh, philosophe et historien, Vrin, Paris 1970, p. 303.

<sup>26</sup> Non occorre dire che questo umanesimo si pensa nei limiti della fede musulmana; l'uomo realizza il proprio compito all'interno della propria vita. Egli non sostituisce Dio.

<sup>27</sup> Cfr. F. TRIKI, *Philosopher le vivre-ensemble*, L'Or du Temps, Tunis 1998.

<sup>28</sup> MISKAWAYH, *Tahdhib al Akhlāq*, libro V, citato in:

M. ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Vrin, Paris 1970, p. 303.

<sup>29</sup> Bisogna riconoscere a Ibn Khaldûn il merito di aver segnato una rottura con le analisi teologiche del politico e con le ricette e consigli forniti ai vari principi, generalmente delle apologetiche legate al regime vigente in un dato luogo. Ibn Khaldûn ha razionalizzato le analisi politiche, presentando una teoria sociale e politica fondata sulla ragione e sulla storia.

<sup>30</sup> IBN KHALDÛN, *Al-Moqaddima* (edizione francese *Discours sur l'histoire universelle*, traduit par V. MONTEIL, Sindbad, Montpellier 1997, p. 88).

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ivi* (trad. fr. p. 283).

<sup>34</sup> B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* (1670), § II, XVI (trad. it. *Trattato teologico-politico*, in: B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. CANTONI, F. FERGNANI, traduzione di M. BRUNELLI, F. RIZZO, UTET, Torino 1988, p. 646).

<sup>35</sup> Cfr. C.P.G. VON CLAUSEWITZ, *Vom Kriege*, hrsg.

von M. VON CLAUSEWITZ, Dümmlers Verlag, Berlin 1832 (trad. it. *Della Guerra*, traduzione di A. BOLLATI, E. CANEVARI, Mondadori, Milano 1970).

<sup>36</sup> P. NAVILLE, *Introduction*, in: C.P.G. VON CLAUSEWITZ, *De la guerre*, traduit par D. NAVILLE, C. ROUGERON, Gallimard, Paris 1955, p. 25.

<sup>37</sup> J. BAECHLER, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, Gallimard, Paris 1976, p. 66.

<sup>38</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, cit., p. 50 (trad. it. cit. p. 58).

<sup>39</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. VI, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. PACI, Il Saggiatore, Milano 1987, VII edizione).

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 347-348 (trad. it. p. 358).

<sup>41</sup> MISKAWAYH, *Tabdhib al Akhlâq*, libro V, citato secondo M. ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle*, cit., p. 303.