

Forum

Dalla trasmissione interculturale alla transculturalità dei Diritti Umani nella filosofia arabo-islamica contemporanea

Sarhan Dhouib

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 19 novembre 2011

Riassunto In questo articolo si discute il punto di vista della filosofia arabo-islamica in merito alla questione dei Diritti Umani, il loro valore transculturale e la loro trasmissione interculturale. Questo contributo si concentra in particolare su quella costellazione di problemi che ostacolano e frenano l'affermarsi dell'idea stessa che i Diritti Umani abbiano validità universale. L'indagine svolta in questo testo ruota attorno ai seguenti interrogativi: com'è possibile realizzare un allargamento interculturale dei fondamenti normativi su cui fanno leva i Diritti Umani? Come far sì che i Diritti Umani possano essere riconosciuti e applicati in maniera davvero universale? Il pluralismo culturale si pone in contraddizione nei confronti del riconoscimento dell'universalità dei Diritti Umani? E ancora, quali sono le strategie argomentative che possono legittimare il valore universale dei Diritti Umani?

PAROLE CHIAVE: Filosofia arabo-islamica; Pluralismo culturale; Transculturalità; Interculturalità; Diritti Umani.

Abstract *From Intercultural Transmission to Transcultural Value of Human Rights in Contemporary Islamic Philosophy* - This article explores the point of view of Arab-Islamic philosophy with respect to the problem of Human Rights: their transcultural value and their intercultural transmission. The main focus of the argument is on the problems that hinder the universal validity of Human Rights from being established. The investigation explores primarily the following questions: How is it possible to achieve an intercultural extension of the basic laws on which Human Rights are grounded? How is it possible to ensure that Human Rights are universally acknowledged and respected? Is there a contradiction between cultural pluralism and the universal acknowledgment of Human Rights? What arguments might support the idea of the universal value of Human Rights?

KEYWORDS: Arab-Islamic Philosophy; Cultural Pluralism; Interculturality; Transculturality; Human Rights.



È POSSIBILE OGGI ESSERE UN INTELLETTUALE di origine araba e al contempo affermare l'ideale dei Diritti Umani, senza per questo essere immediatamente tacciato di essere un sostenitore dell'imperialismo occidentale?

D'altro canto, non è forse "esotico", quantomeno assumendo una prospettiva interna al mondo occidentale, riflettere su una prospettiva extra-europea, "altra" e tuttavia altrettanto razionale, a partire dalla quale fondare e validare i

S. Dhouib - Institut für Philosophie - Universität Kassel (✉). Insignito nel 2011 del *Nachwuchspreis für Philosophie* patrocinato dal Goethe Institut con il lavoro *Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte*, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkulturellen Perspektive*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2011. Traduzione dal tedesco di Luigi Pastore.

E-mail: dhouib@uni-kassel.de



Diritti Umani?

Queste due questioni rinviano a problemi di carattere epistemico quali l'incontro tra le culture e lo scambio del sapere. Questi problemi sono diventati oggi, nell'epoca della globalizzazione, più urgenti che mai, per effetto dell'integrazione del mercato del lavoro, del mercato della produzione e di quello delle merci, ma anche per effetto dell'odierna mobilità che investe uomini, tecnologie e idee.

In passato, di solito, la filosofia ha reagito nei confronti di questo complesso di problemi cercando di fornire una definizione ampia e complessiva della "interculturalità"¹ e della "filosofia interculturale".² E infatti è stata la filosofia interculturale ad aprire una via verso una trasformazione innovativa del modo di concepire i contenuti della scienza e gli ordinamenti epistemici, esigendo che si cessasse di pensare agli altri e di agire su di loro, ma si cominciasse piuttosto a pensare e ad agire *con* loro.

La filosofia interculturale, tuttavia, non ha l'esperienza necessaria: essa è in parte limitata nelle sue risorse normative, ma si rivela anche timida in relazione alle sue concettualizzazioni.³ La filosofia interculturale è un progetto aperto, fondato su una "filosofia della ricerca", che promette a noi uomini una nuova forma di coesistenza, libera da quei particolari contenuti normativi responsabili dell'istituzione di rapporti fondati sull'*esclusione*.⁴

Di fronte a questa situazione, gli sviluppi storici conosciuti dai Diritti Umani a seguito della loro istituzione con la Dichiarazione del 1948, come per esempio i *Patti internazionali sui diritti economici, sociali e culturali* del 1966, la *Dichiarazione del diritto allo sviluppo* del 1986 e la recente *Dichiarazione universale della diversità culturale* dell'UNESCO nel 2001, sono un chiaro indice di come i Diritti Umani rappresentino un concetto fertile e dinamico.

I Diritti Umani sono diritti che devono essere riconosciuti a ciascuno, in virtù del solo fatto di appartenere al genere umano e indipendentemente da tutte le sue proprietà ulteriori. Qui non si tratta di una definizione descrittiva, relativa a un semplice stato di cose, ma si tratta di una rivendicazione di carattere

normativo,⁵ in cui non è possibile trascurare i diversi sviluppi storici che hanno portato alla trasposizione dei Diritti Umani all'interno delle singole culture.

Sarebbe importante riuscire a cogliere i diversi processi conosciuti dallo sviluppo dei Diritti Umani nell'ottica di un "consenso per intersezione";⁶ questo concetto è impiegato da John Rawls per chiarire la funzione della rappresentazione della giustizia politica dominante all'interno della società liberale moderna, in cui coesistono visioni del mondo diverse e talvolta conflittuali.⁷ Questa espressione è stata ripresa e ulteriormente sviluppata dal punto di vista teorico da Heiner Bielefeldt, nell'ambito del dibattito relativo all'universalizzazione dei Diritti Umani e della critica alle pretese di esclusività basate su assunzioni fondate a loro volta su un forma di essenzialismo culturale. In questo contesto i Diritti Umani vengono discussi come nucleo portante di un *overlapping consensus* di tipo interculturale, in cui le diverse culture sono chiamate a cooperare.⁸

Malgrado il suo tentativo di carattere innovativo, Bielefeldt non discute il concetto stesso di filosofia interculturale e nemmeno la prospettiva filosofica extraeuropea circa i Diritti Umani; Bielefeldt si occupa solo dell'immagine dei Diritti Umani data dagli Islamisti e dai loro avversari. In questa maniera la discussione filosofica viene a perdere tutto il suo spessore. Nelle pagine che seguono si cercherà pertanto di porre rimedio a questa situazione.

In questo contributo affronterò il problema della "trasmissione interculturale" dei Diritti Umani e del loro valore transculturale, in particolare partendo dalla condizione della "filosofia arabo-islamica contemporanea".⁹ Le osservazioni che ho in mente di proporre in questa sede si basano sul confronto critico tra le posizioni di due autori arabi, originari del contesto culturale *magrebino*, e la filosofia che anima la prospettiva dei Diritti Umani, prendendo in considerazione alcuni problemi particolari, come la fondazione dei Diritti Umani e la loro validità nell'ambito della discussione contemporanea che insiste sul "pluralismo culturale" e sul concetto di "universalismo".

Questo contributo consta di tre sezioni: in una prima vorrei presentare una prospettiva di tipo filosofico concernente i Diritti Umani, prendendo in considerazione la posizione del filosofo marocchino Mohammed Abed al-Jabri (1935-2010). Qui si cercherà di dare una risposta al problema del modo in cui l'estensione interculturale dei fondamenti normativi dei Diritti Umani possa permettere una loro implementazione e affermazione di validità in un'ottica universale.

Nella seconda sezione vorrei occuparmi di una questione alquanto spinosa: il rapporto tra l'universalità dei Diritti Umani e il cosiddetto "pluralismo culturale", problema che si impone se si assume la prospettiva di una "filosofia della convivenza", come quella proposta dal filosofo tunisino Fathi Triki.¹⁰ Qui saranno in particolare due le questioni di fondo cui si cercherà di dare soluzione: il pluralismo culturale si pone in contraddizione con la pretesa universalità dei Diritti Umani? E inoltre, quali sono le ragioni che spingono alla rielaborazione critica del concetto di universalità e quindi alla fondazione transculturale dei Diritti Umani?

Prendendo le mosse dal confronto critico con le tesi poco sopra presentate, nell'ultima sezione cercherò di presentare il mio personale punto di vista sulla questione, ma anche di portare l'attenzione su alcune delle difficoltà inerenti la concretizzazione nella prassi dei Diritti Umani.

■ La trasmissione interculturale dei Diritti Umani e le sue conseguenze

■ La mediazione interculturale dei diritti umani

Secondo al-Jabri, i Diritti Umani, così come li conosciamo sulla base della *Dichiarazione* del 10 dicembre 1948, appartengono al campo dell'*impensabile*, se si resta fermi al sistema teorico della giurisprudenza classica islamica, così come questo si è formato nel periodo compreso tra i secoli VIII e XII, unitamente agli sviluppi che ha conosciuto fino al XX secolo. Anche se in questo sistema teorico

concetti come "diritto" e "obbligo" appartengono alla sfera del pensabile, questo fondamentalmente non è sufficiente a condurre a una tematizzazione dei "Diritti Umani".¹¹

Per un verso la giurisprudenza islamica classica articola il rapporto tra gli uomini sulla base di uno sfondo religioso in cui il rapporto fondamentale è quello tra il creatore e le sue creature e quindi non dispone di alcun concetto di soggetto giuridico autonomo in senso analogo a quello istituito dalla filosofia moderna.¹²

Per altro verso i diritti dell'uomo e del cittadino sono espressione dell'Illuminismo europeo e devono quindi essere concepiti come un prodotto storico del lungo processo di secolarizzazione.

Questa prima diagnosi sull'origine dei Diritti Umani non viene contestata da al-Jabri. E se però fosse "pensabile" comparare i principi filosofici alla base dei Diritti Umani, così come questi vengono resi noti dall'Illuminismo europeo, con analoghi principi presenti nel Corano? In che modo questa maniera di considerare le cose può portare alla formazione di parallelismi o affinità rispetto alla costituzione dei principi dei Diritti Umani e quindi rendere possibile un loro aggancio culturale al contesto arabo-islamico contemporaneo? Quale ruolo bisognerebbe attribuire alla mediazione interculturale dei Diritti Umani?

Per affrontare questi problemi sarà necessario soffermarsi qui di seguito sull'importanza della mediazione interculturale nella trasmissione dei Diritti Umani.

L'universalità dei Diritti Umani, così come questa viene espressa nella Dichiarazione del 1948, non viene messa in questione da al-Jabri. A suo giudizio non c'è ombra di dubbio sul fatto che i Diritti Umani costituiscano un bene universale e che la loro universalità rappresenti una finalità comune delle diverse culture, sebbene il concetto di universalità venga trattato in maniera controversa. Per quale fine viene impiegata in questo contesto l'idea stessa di mediazione interculturale dei Diritti Umani e in che modo questa stessa viene legittimata?

Secondo al-Jabri, la tensione verso una finalità universale e condivisa presuppone che si

prenda le mosse dalle stesse premesse o quantomeno da premesse analoghe. Il fatto che le culture non europee condividano l'universalità dei Diritti Umani con le culture europee, presuppone che queste culture dispongano di fondamenti simili a quelli delle culture europee funzionali alla legittimazione dei Diritti Umani.

Questi principi devono essere identificati nelle diverse culture sulla base di un procedura ermeneutica. In questo modo si consegue un avvicinamento dinamico e una possibilità di adesione culturale che permetterebbe di ritrovare principi simili su cui fondare i Diritti Umani. Nel caso della cultura arabo-islamica, secondo al-Jabri, non si tratta né di ricondurre i Diritti Umani al Corano o alla Sunna e nemmeno di mostrare la superiorità dell'interpretazione islamica dei Diritti Umani rispetto a quella occidentale.¹³

Questi tentativi, tutti ideologicamente motivati, dei quali sono testimonianza per esempio la *Dichiarazione dei Diritti Umani nell'Islam* del 1981¹⁴ o la *Dichiarazione del Cairo sui Diritti Umani nell'Islam* del 1990,¹⁵ possono portare a false conclusioni o a errori interpretativi, poiché restano prigionieri, per un verso, di pesanti anacronismi e, per altro verso, professano una frattura insuperabile tra le diverse culture.¹⁶

La ricostruzione delle affinità culturali, sul cui presupposto i Diritti Umani acquisirebbero maggiore legittimità, è intesa come mediazione interculturale o come strategia di fondazione dei Diritti Umani. Questa strategia per la fondazione dei Diritti Umani è concepita da al-Jabri come "implementazione culturale":

con implementazione culturale dei Diritti Umani all'interno del pensiero arabo contemporaneo intendo la creazione di una consapevolezza dell'universalità dei Diritti Umani nella nostra cultura sulla base di un'enfasi da porre sull'universalità dei principi teorici su cui poggiano i Diritti Umani stessi, i quali – come vedremo – in buona sostanza non si distinguono da quelli su cui si basano i Diritti Umani in Occidente.¹⁷

Ecco come al-Jabri definisce tale compito:

a mio avviso il processo di implementazione culturale dei Diritti Umani nel nostro pensiero arabo contemporaneo deve dedicarsi al compito di mettere in risalto l'universalità dei Diritti Umani nella cultura islamica e in quella occidentale, ossia deve mostrare che essi poggiano sugli stessi principi filosofici. Quindi le differenze non esprimono "costanti culturali"; piuttosto bisogna solo ricondurle ai "contesti da cui sono sorte". Intenzioni e finalità sono le stesse.¹⁸

Prima di poter affrontare la mediazione interculturale dei Diritti Umani, e più precisamente la loro implementazione, è necessario anzitutto risolvere il problema dei fondamenti normativi, o meglio quello della base fondazionale a cui si richiamano i Diritti Umani stessi. Quale sarebbe il modo più utile di pensare l'estensione dei fondamenti normativi dei Diritti Umani, affinché la validità universale dei Diritti Umani possa acquisire un carattere maggiormente vincolante?

I fondamenti normativi dei Diritti Umani

Nella sua ricostruzione dei fondamenti dei Diritti Umani al-Jabri riprende le teorie giusnaturalistiche del XVIII secolo, in particolare quelle di Locke e di Rousseau. In questo modo al-Jabri lega la sua fondazione all'idea giusnaturalistica di diritti esistenti *prima o al di fuori* della società. I diritti "naturali" dell'uomo precedono o si trovano alla base di ogni ordinamento sociale; di conseguenza costituiscono criteri indipendenti dalla società e possono fungere da punti di riferimento per valutare le relazioni sociali.¹⁹

Da questo segue la coincidenza tra il concetto di "Diritti Umani" e l'espressione "Diritti naturali": i diritti dell'uomo sono suoi diritti naturali. È chiaro che il riferimento alla natura in questo contesto vuol dire che i diritti umani vengono fondati su una conoscenza che ha credenziali assolute: la natura precede ogni cultura e ogni civiltà, ogni società e ogni stato. Quindi for-

ma una credenziale generale e assoluta e i diritti, che vengono fondati su di essa, sono altrettanto universali e assoluti.²⁰

Ci si può chiedere perché al-Jabri eviti di trattare i Diritti Umani come diritti giuridici conferiti ai singoli individui dal sistema legale.²¹ È legittimo pensare che la fondazione giusnaturalistica dei Diritti Umani possa rappresentare una strategia di fondazione migliore all'interno degli Stati arabi autoritari. Tale strategia fondativa parte dal presupposto dell'esistenza di una istanza *pre-statuale* da cui i diritti stessi promanano e che può dunque assicurare ai Diritti Umani una fondazione minimale.

Nonostante sia oggi possibile riconoscere che alcuni Paesi arabi hanno effettivamente fatto dei progressi rispetto allo sviluppo dei Diritti Umani, i processi di giuridicizzazione restano gravati in ampia misura da grandi problemi di carattere politico; inoltre la fondazione giusnaturalistica dei Diritti Umani, radicata nell'idea di uno "stato di natura" e di un "contratto sociale", trova una forma di corrispondenza culturale nella tradizione arabo-islamica. In questo modo si consegue la possibilità di un'estensione interculturale dei fondamenti normativi dei Diritti Umani che ne garantisca una forma minimalista di fondazione e una forma di accettazione interculturale.

La religione non era quindi un riferimento generale e "universale" su cui i filosofi del XVIII e del XIX secolo hanno fondato l'universalità dei Diritti Umani. Costoro hanno istituito un riferimento razionale indipendente, che esclude e sovrasta l'autorità della Chiesa. Tale riferimento poggia su questi tre assunti di fondo: la concordanza tra ordine della natura e ordine della ragione, l'ipotesi di uno "stato di natura" e l'idea di un "contratto sociale".²²

In che modo è possibile mediare e trasmettere sul piano interculturale "la concordanza tra ordine della natura e ordine della ragione", l'ipotesi di uno "stato di natura" e l'idea di un "contratto sociale"?

L'allargamento interculturale dei fondamenti normativi

Nella ricostruzione di al-Jabri, la "concordanza tra ordine della natura e ordine della ragione", l'ipotesi di uno "stato di natura" e l'idea di un "contratto sociale" trovano corrispondenza con alcuni versetti del Corano relativi alla "corrispondenza tra ragione e natura", come, per esempio, tra il concetto di *hanīf* e i concetti di *patto* (*ʿahd, mītāq*) e *consultazione* (*shūūrā*).

Prendendo le mosse dai rimandi nel Corano, al-Jabri mira a criticare per un verso l'imitazione cieca dei padri fondatori²³ e, per altro verso, a mettere in evidenza l'ingiunzione all'uso autonomo dell'intelletto umano.²⁴ L'invito all'esercizio della "riflessione",²⁵ della "meditazione"²⁶ e a "esaminare razionalmente"²⁷ le cose presenti nel Corano è interpretato da al-Jabri come esistenza di una capacità di retto uso dell'intelletto e come invito a riconoscere l'ordine della natura tramite l'intelletto stesso.²⁸ Esiste quindi una corrispondenza tra ordine della natura e ordine dell'intelletto.

Questo invito all'uso dell'intelletto dipende dal recupero della condizione dello *hanīf*. La "riflessione" riconduce l'ordine della natura a una condizione di *hanīf*. Il concetto di *hanīf* designa nel Corano più o meno «la condizione naturale in cui Dio ha creato gli uomini».²⁹ Inoltre,

il Corano [...] collega questo concetto in modo particolare con Ibrāhīm [Abramo] e lo pone in contrasto con quello dei politeisti. Sulla base della visione coranica, secondo cui l'Islam ripristina e sviluppa la religione di Ibrāhīm, tanto i fedeli quanto il Profeta stesso sono invitati a comportarsi secondo *hanīf*.³⁰

Qui non è necessario scendere nei dettagli delle diverse interpretazioni filologiche, teologiche e islamistiche concernenti il concetto di *hanīf*.³¹ Nell'approccio di al-Jabri è rilevante solo la funzione di mediazione interculturale che questo concetto possiede: qui è in gioco una condizione naturale preesistente a tutte le religioni monoteiste e che è comparabile con lo stato di natura.

Sullo sfondo di questa condizione, che può essere interpretato come il momento abramitico delle religioni monoteiste, vengono presi in considerazione i concetti di “patto” e “consultazione”. Nel Corano il concetto di “patto” è inteso nelle seguenti accezioni: per un verso si intendono gli ordini e le disposizioni stabilite da Dio per gli uomini nelle diverse fasi della storia della salvezza,³² e gli obblighi cui gli uomini sono sottoposti nei confronti di Dio;³³ per altro verso si fa riferimento alle convenzioni e ai contratti tra uomini.³⁴

L'idea di patto è simile, nella sua funzione, a quella di contratto: dopo che Dio ha obbligato gli uomini a pregare soltanto lui, ha incaricato gli uomini, mediante i suoi Profeti, di sostituirlo sulla Terra: la convivenza umana segue il principio della “consultazione”, che crea il consenso nella vita politica e sociale.

■ Possibili obiezioni all'estensione interculturale dei fondamenti normativi dei Diritti Umani

Ho interpretato il tentativo di al-Jabri di implementare i Diritti Umani nel contesto della cultura arabo-islamica come una forma di mediazione interculturale dei Diritti Umani stessi, dal momento che la sua strategia di legittimazione è rivolta a rendere culturalmente trasferibili i principi filosofici dei Diritti Umani, intesi nella loro dimensione giusnaturalistica. Questo trasferimento culturale comporta un'estensione interculturale dei fondamenti normativi dei Diritti Umani.

Il tentativo di implementazione intrapreso da al-Jabri trova la propria collocazione nell'ambito di una teologia speculativo-razionale. Qui sarebbe legittimo chiedersi perché un sostenitore così forte del razionalismo come al-Jabri prediliga una mediazione interculturale dei Diritti Umani da compiersi sullo sfondo di una teologia razionale.³⁵ Non si corre qui forse il rischio di ridurre i Diritti Umani alla religione?

A mio parere il tentativo di implementazione proposto da al-Jabri poggia su una strategia argomentativa simile a quella usata da Ibn Rushd (Averroè) nel suo *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, al fi-

ne di procedere a una nuova legittimazione della filosofia greca.³⁶ Per poter raggiungere la maggior parte dei “musulmani”³⁷ e per convincerli che il filosofare costituisse un obbligo razionale e religioso, Averroè fu costretto ad argomentare restando all'interno del gergo dei teologi razionalisti. Egli poté così fronteggiare le rivendicazioni della teologia ortodossa, fondate su istanze culturali essenzialistiche e su pretese di esclusività.

Nell'ambito della ricerca legata ai Diritti Umani, questo tipo di strategia conserva oggi una sua propria attualità, in particolare dopo il fallimento registrato dai tentativi di radicare i principi illuministici nel mondo arabo-islamico nel corso del XX secolo. La teologia razionale è in condizione di dare fondamento all'universalità dei Diritti Umani, rendendo in questo modo accessibili e comprensibili i loro principi a un pubblico più ampio.

È utile sottolineare come l'universalità dei Diritti Umani formi una sorta di “costante culturale” capace di legare e tenere in contatto le diverse culture. A questa “costante” è legata la possibilità della validità interculturale dei Diritti Umani, che può contare su una forma di accettazione in tutte le culture. Le diversità culturali, per al-Jabri, sono invece comprensibili soltanto in relazione ai loro “contesti d'origine”, ossia in rapporto ai principi su cui poggiano i Diritti Umani, così come sono stati ricostruiti. Le diversità tra culture è riconducibile primariamente alla possibilità di razionalizzazione interna disponibili a una data cultura per esprimere l'universalità delle norme.

Per questa ragione l'idea di trasposizione interculturale propugnata da al-Jabri si disloca, per quel che concerne i suoi principi, nell'orizzonte del Corano. Questa mossa non dovrebbe essere concepita al pari di un approccio riduzionistico, che vorrebbe ricondurre la genesi dei Diritti Umani all'interno dell'Islam. Infatti, il tentativo di implementazione di al-Jabri si dirige proprio contro la rappresentazione riduzionistica,³⁸ e quindi contro la concezione relativistico-culturale dei Diritti Umani nel contesto della cultura arabo-islamica, ampiamente sostenuta dagli islamici e da alcuni tra gli intellet-

tuali laici.³⁹

E tuttavia il tentativo di al-Jabri deve misurarsi almeno con due obiezioni di rilievo, su cui vorrei brevemente soffermarmi. La prima afferma che i Diritti Umani possono sorgere solo nei confini tracciati da una secolarizzazione che si rivolge contro la religione. La seconda riguarda la libertà di opinione e la parità tra uomo e donna nell'Islam.

Il modo in cui la secolarizzazione è concepita da al-Jabri non si pone in contraddizione con la religione; infatti la secolarizzazione in Europa ha dovuto lottare contro una forma determinata di religione, quella sostenuta dalla Chiesa, ma non ha assunto una posizione di fondo contro la religione in generale. Una forma di adattamento della religione all'interno dei confini tracciati dalla secolarizzazione sarebbe possibile a condizione, tra l'altro, che la religione accetti e rispetti i Diritti Umani. Questa costellazione è oggi possibile nel contesto delle società arabo-islamiche? A questo problema sarà dedicata la terza sezione di questo contributo.

Assumendo come sfondo la teologia razionale, si viene a complicare la mediazione dei Diritti Umani, poiché entra in gioco la libertà di opinione, quella di confessione religiosa e la parità tra uomo e donna. Proprio contro questa tesi bisogna interpretare la concezione proposta da al-Jabri: al pari delle più recenti tendenze riformatrici in campo teologico e giuridico al-Jabri sostiene che nel Corano non vi è alcuna imposizione di pena contro gli apostati.⁴⁰

Il resto è deducibile a partire dalla sua argomentazione razionale-pragmatica secondo la quale la parità tra i sessi nell'Islam – quantomeno in linea teorica – trova legittimazione anche dal punto di vista teologico. Questo punto verrà ripreso e sviluppato nella terza sezione di questo lavoro, in riferimento alle nuove tendenze riformatrici e sovversive interne al femminismo islamico.

Pluralismo culturale e transculturalità dei Diritti Umani

Le più recenti concretizzazioni dei Diritti Umani, come sostenute per esempio dall'*Accor-*

do internazionale sui diritti economici, sociali e culturali varato nel 1986⁴¹ e dalla *Dichiarazione universale sulla diversità culturale* sottoscritta nel 2001⁴² contengono, secondo Fati Triki, una ulteriore *positivizzazione* dei diritti politici, sociali, economici e culturali.⁴³ In particolare, nell'ultima dichiarazione vengono messi in risalto «i Diritti Umani come garanzia di pluralismo culturale».⁴⁴

Qui il “pluralismo culturale” è concepito come «risposta politica alla realtà della pluralità delle culture». Tuttavia, bisogna qui chiedersi in che modo il pluralismo culturale possa accordarsi con l'universalità dei Diritti Umani. Secondo Triki, affrontare questa questione va di pari passo con una trattazione critica del concetto di universalità, e dovrebbe portare a una concezione transculturale dei Diritti Umani.

In parallelo alle *Dichiarazioni* poco sopra menzionate sono state formulate Dichiarazioni relative ai Diritti Umani con carattere maggiormente locale o transnazionali, come, per esempio la *Dichiarazione universale dei Diritti Umani nell'Islam* del 1981,⁴⁵ la *Dichiarazione del Cairo sui Diritti Umani nell'Islam* del 1990⁴⁶ e la *Carta araba dei Diritti Umani* del 1994.⁴⁷ Queste dichiarazioni devono essere intese come espressione di una pluralità di culture o come espressione di un'identità chiusa?

In questa sede vorrei analizzare – sulla scorta della “filosofia della convivenza” così come è stata fin ora sviluppata da Triki – l'intreccio fra pluralismo culturale e l'universalità dei Diritti Umani nell'orizzonte di una prospettiva transculturale. Per questo farò leva soprattutto sul chiarimento dei concetti di “ragionevolezza”, “pluralismo culturale”, “interculturalità” e “transculturalità”.

Il concetto di ragionevolezza nel contesto della filosofia della convivenza

La “filosofia della convivenza” può essere caratterizzata come una filosofia critica e aperta.⁴⁸ Essa prede fortemente le distanze dai sistemi di pensiero chiusi e metafisici e dal dogma delle dottrine totalitarie, sia religiose che politiche. Essa consiste in una perenne ricerca

delle condizioni della convivenza degli uomini e delle culture in un mondo in cui perdurano violazioni dei Diritti Umani, genocidi, neocolonialismi e diverse forme di emarginazione.⁴⁹

Tre momenti principali nella storia della filosofia contribuiscono a chiarire la rilevanza della filosofia della convivenza oggi: in primo luogo l'etica socratica, che indirizza il pensiero umano a occuparsi delle vicende degli uomini; in secondo luogo il concetto di ragione di al-Farabi (872-950), insieme al concetto di giustizia e socialità proposto da Miskawayh (932-1030), sulla cui base si può andare in cerca di un nesso tra filosofia pratica e teoretica; in terzo luogo l'etica di Kant, che tiene buon conto dell'Altro e tende all'ideale di una pace perpetua.⁵⁰

A mio avviso, in questo contesto l'attualizzazione della posizione di al-Farabi in merito alla ragionevolezza ha un'importanza centrale, poiché non esprime semplicemente una ricostruzione storico-filosofica di tale concettualizzazione, ma fornisce piuttosto un approccio sistematico, capace di fondare norme razionali universalmente valide per la convivenza umana.⁵¹

Triki riprende la differenziazione operata da al-Farabi nella sua *Epistola sull'intelletto* (*at-ta'aqul*)⁵² e nei suoi *Aforismi*⁵³ tra "intelletto" o "ragione" e "ragionevolezza", dandone un'analisi finalizzata all'identificazione delle implicazioni etiche, politiche e sociali della ragionevolezza per poter fondare una filosofia della convivenza. La ragione si colloca alla base di ogni riflessione teoretica. La ragionevolezza si lega invece all'uso pratico della ragione e delle sue applicazioni nella vita quotidiana degli uomini.⁵⁴ La ragionevolezza apre la ragione alla prassi e rende quindi possibile organizzare la convivenza umana sulla base di criteri teoretici e disposizioni pratiche.

Una prova ulteriore dell'importanza dell'idea di ragionevolezza è rintracciata da Triki nella distinzione di Rawls tra l'idea di "ragionevole" e di "razionale". Il "razionale", come scrive Rawls, esprime un'idea diversa dal ragionevole, in relazione a singole unità o attori (individui o corporazioni) che devono «realizzare un equilibrio fra i diversi fini e valutare

quale sia il posto più adatto a loro nel nostro modo di vivere»;⁵⁵ diversamente, quel che si dice ragionevole è

un elemento dell'idea di società come sistema di equa cooperazione e la clausola che l'accettazione degli equi termini di questa cooperazione sia ragionevole per tutti rientra nell'idea di reciprocità a esso associata.⁵⁶

Non è possibile qui approfondire ulteriormente l'interpretazione che Triki fornisce dei concetti di ragionevole e di razionale. Mi limiterò pertanto a considerare i seguenti aspetti della sua "filosofia della convivenza": (a) l'unità dinamica e vitale di ragione e ragionevolezza come fondamento imprescindibile per la vita umana; (b) l'apertura della ragione rispetto ai problemi quotidiani degli uomini e delle loro prassi vitali;⁵⁷ (c) l'utilizzo della ragionevolezza in una nuova prospettiva etica, politica ed estetica, recuperandone gli aspetti umani;⁵⁸ (d) il fatto di porre gli altri sullo stesso piano di se stessi e (e) lo sforzo di promuovere l'ideale kantiano di una pace perpetua.⁵⁹

L'attualizzazione dell'idea di ragionevolezza fornisce un fondamento razionale minimale alla convivenza umana, poiché è soltanto sulla sua base che diviene possibile porre la questione della pretesa di universalità delle norme. È essenziale inoltre sforzarsi di conseguire un "consenso razionale complessivo" che prenda sul serio il fatto del pluralismo culturale e che si ponga tuttavia contestualmente l'obiettivo di affermare l'universalità dei diritti umani. Ciò conferisce al concetto rawlsiano di "consenso per intersezione" una dimensione nuova, estendendolo sul piano interculturale. Com'è possibile in questo caso tenere conto del pluralismo culturale senza rinunciare all'universalità delle norme? Discuterò questa questione in maniera critica attraverso i concetti di pluriculturalismo e di interculturalità.

■ Pluriculturalismo

La parola "pluriculturalismo" descrive la coesistenza di due o più culture all'interno di

una società o di un insieme di più società. Nell'epoca della globalizzazione questa coesistenza è più attuale che mai: Triki cerca di utilizzare il concetto di pluriculturalismo per descriverne alcuni aspetti particolari. Il concetto di pluriculturalismo serve a rendere conto della multiformità delle culture contemporanee sia nelle società pluriculturali, sia in quelle monoculturali. I crescenti movimenti di migrazione di persone e idee stanno vanificando sempre più il monoculturalismo, facendogli perdere di importanza.

Sebbene per Triki la globalizzazione possa anche fornire delle opportunità di più stretto collegamento fra gli individui e di incontro costruttivo fra le culture, la sua attenzione cade primariamente sui suoi aspetti negativi.⁶⁰ A questo riguardo devono essere menzionati due elementi: la massiva estensione della violenza e l'appiattimento della pluralità culturale su una forma di cultura unica e unilaterale.

Con la globalizzazione prende vita una configurazione dello "straniero" che distingue lo "straniero buono" da quello "illegale", dal "venditore di contrabbando", dal "terrorista", dal "profugo" e da colui che chiede asilo politico.⁶¹ Lo "straniero" è concettualizzato come "colui che non potrà mai essere cittadino" oppure come "colui che non è ancora cittadino".⁶² Questa forma si modifica sino a configurare un'alterità irriducibile dell'Altro. In questo contesto Triki mette in evidenza la contraddizione implicita alla logica della globalizzazione: mentre in Europa cadono i confini e gli individui godono così di una più ampia libertà di movimento, i non-europei vengono tenuti sotto controllo e dominati giuridicamente dall'esterno. Sebbene nella sua descrizione della globalizzazione Triki utilizzi il concetto di pluriculturalismo, il suo uso di questo concetto non ha alcuna valenza normativa.

Per questo mi preme sottolineare che la parola "pluriculturalismo" può descrivere un fatto che consiste evidentemente nelle trasformazioni delle società durante il processo della globalizzazione; essa non può, tuttavia, designare una dottrina filosofica

coerente nel senso che non è pensabile di poterlo portare in un qualche modo a unità; ossia, in ultima istanza, di poterlo rendere nella forma di un'astrazione e di conseguenza di una ideazione concettuale. Il "pluriculturalismo" si può constatare da un punto di vista empirico, non invece sussumere all'interno di un concetto.⁶³

Il problema a prima vista non risiede nell'uso del concetto di "pluralismo", ma nelle conseguenze etiche e politiche di questo modo di descrizione. Da un punto di vista teorico, questa modalità descrittiva non è sufficientemente forte sul piano normativo, e per questo non può fornire un principio universalmente valido a partire dal quale i Diritti Umani possano essere universalmente pensabili. Sul piano pratico, il fatto di porre l'accento sulla molteplicità delle culture porta a concepire i Diritti Umani secondo un approccio affine a quello del relativismo culturale. Il pluriculturalismo costituisce solo un punto di partenza. Per questo è opportuno rendere ragione del pluralismo culturale a partire dalla prospettiva dell'interculturalità, la quale apre quantomeno ad una interazione delle culture.

■ Interculturalità

Il concetto di interculturalità rintraccia interazioni fra le culture che portano alla luce sia fertili attriti sia congruenze costruttive sia anche evidenti discrepanze. È solo all'interno di una dimensione interculturale che è possibile rendere ragione del pluralismo culturale. Per questo motivo lo scopo principale dell'interculturalità è preservare la molteplicità culturale opponendosi alla identificazione politica e al livellamento. Come sottolinea Triki:

il concetto di "interculturalità" si lega a una filosofia che permette di rispettare sia le differenze strutturali fra le culture sia la loro uguaglianza dal punto di vista dei loro valori intrinseci, permettendo così di considerare ogni cultura come portatrice di un'universalità che fa parte dell'offerta di quel "bo-

num commune” proprio di tutta l’umanità.⁶⁴

Il pluralismo culturale viene a costituire in questo modo un livello di identità primario, ulteriormente sviluppato dalla filosofia interculturale. L’interculturalità in quanto modo di pensare, ma anche come atteggiamento filosofico, si accompagna alla critica della “razionalità occidentale”, dal momento che Triki considera quest’ultima come fautrice dell’esclusione dell’Altro.

In quanto autore di origine nordafricana, che quindi conosce l’esperienza del colonialismo, Triki mette in discussione l’esclusivismo implicito alla “razionalità occidentale”, che intende se stessa come unica forma di ragione capace di avanzare pretese universalistiche per definire i concetti stessi di razionalità e Diritti Umani. In questo caso si può perfino parlare di un paradosso della modernità europea che, da una parte, perora gli ideali di libertà, eguaglianza e fratellanza quali ideali comuni a tutta l’umanità; d’altro canto culture e popoli non europei, dell’America Latina, dell’Africa e dell’Asia sono, allo stesso tempo, sistematicamente oggetto di disprezzo.

Dietro questa prassi non si cela solamente una forma di razzismo, ma anche ciò che Triki, richiamandosi a W.D. Mignolo, chiama “colonialità”. Questa espressione non rimanda solamente al colonialismo in quanto fatto storico, ma caratterizza anche una struttura di pensiero che esclude gli Altri:

in effetti è la struttura della razionalità occidentale che permette di integrare la colonialità quale possibile rapporto con gli Altri. La più recente traduzione in pratica di questo rapporto si può ravvedere in Iraq dopo la colonizzazione da parte degli USA e della Gran Bretagna. Un’altra espressione della colonialità è la costruzione di colonie abitative israeliane nella Palestina occupata. L’utopia della libertà, del progresso e della libertà, di cui siamo debitori all’illuminismo, è stata sempre “giustificata” militarmente e ideologicamente attraverso le forze di dominazione occidentali.⁶⁵

Diversamente da queste pretese egemoniche di normatività, le diverse dichiarazioni dei Diritti Umani devono essere intese come attestati della diversità culturale, che rendono possibile una “logica dialogica”, il cui scopo è quello di trasporre il concetto di universalità quale vuota astrazione nella Dichiarazione Universale dei Diritti Umani.

Non si tratta qui di negare l’universalità dei Diritti Umani, ma di riflettere sulla difficile articolazione della divergenza fra l’universalità dei Diritti Umani e la molteplicità e diversità delle culture, senza dovere fare appello in maniera vincolante alla *Dichiarazione Islamica dei Diritti dell’Uomo* (1981) e alla *Dichiarazione del Cairo sui Diritti Umani nell’Islam* (1990).

Queste dichiarazioni, infatti, si richiamano in primo luogo a un approccio identitario chiuso, rivendicando un concetto di identità esclusivo e religioso. Esse si fondano su una rappresentazione apologetica e glorificata del sé.

La difesa della filosofia interculturale trae origine dall’analisi critica dell’esclusività del concetto di universalismo, che viene affermata dalla modernità europeo-occidentale, espressa dalla Dichiarazione del 1948, ma anche dalle Dichiarazioni islamiche dei Diritti Umani. In questo contesto Triki sottolinea come:

il concetto di “interculturalità” presuppone l’adeguatezza dei diversi inviti a tenere conto delle differenze culturali espresse in varie Dichiarazioni dell’UNESCO e delle Nazioni Unite quali il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* del 1966, oppure la *Dichiarazione sul diritto allo sviluppo* delle Nazioni Unite del 1986, oppure anche la più recente *Dichiarazione Universale sulla diversità culturale* del 2001. L’interculturalità sottende una logica del dialogo pragmaticamente fondata e tesa a sostituire l’archetipo razionalistico che – nel contesto della globalizzazione delle idee, dei mercati, dei diritti, delle scienze e delle tecnologie – rende impensabile un diritto diverso da quello razionale occidentale, facendo apparire invece i diritti tradizionali alla stregua di qualcosa

che il processo di modernizzazione deve solamente distruggere.⁶⁶

Il concetto di interculturalità si spinge oltre il pluralismo come mero fatto, poiché si sforza di riconoscere e ricostruire ciò che lega gli uomini, per preservare la loro unità. A partire da qui la transculturalità si sforza di pensare l'universalità delle norme come esigenza generale, orientandosi verso un'azione conforme a questa esigenza.

■ Transculturalità

Il concetto di transculturalità trascende i concetti di pluriculturalismo e interculturalità.⁶⁷ La transculturalità offre agli individui o ai gruppi la possibilità di comunicare criticamente. Essa consiste di un movimento orizzontale, il cui scopo è rintracciare norme e valori comuni a diverse culture, e di un movimento verticale, che ha come obiettivo quello di formare concetti che trascendano la molteplicità empirica delle culture. La transculturalità recupera quindi «l'aspetto critico di tutte le culture, per determinare in maniera trasversale e trascendente ciò che può essere universale, costruendo così un corpus critico e sempre rinnovabile di valori, che possano essere comuni a tutta l'umanità».⁶⁸

In questo contesto un ruolo importante è svolto dalla critica al concetto astratto di universalità, propugnato dalla modernità europea, giacché

la critica a [questa] falsa rappresentazione dell'universalità ha lo scopo di liberare dall'*Impero* degli uomini "civilizzati" e dal dominio esercitato mediante la politica delle superpotenze, che hanno bisogno del modello dei "civilizzati" per lanciarsi in una "missione di civilizzazione" verso il resto del mondo.⁶⁹

Secondo Triki, l'universalità cui tende invece la transculturalità risiede nel movimento trasversale che attraversa le culture e che le collega reciprocamente in senso storico e on-

tologico. Per questo il suo intento è quello di affermare una "teoria transculturale della modernità" che includa il "primo Illuminismo", il quale ha avuto luogo nella filosofia araba soprattutto nel XII secolo, e le realizzazioni della modernità araba dal XIX secolo. Inoltre, questa concezione della transculturalità tiene conto delle altre culture, sottolineando come:

in questo nuovo modo di vedere connesso alla "transculturalità" la base di ogni azione umana è *l'alterità*. Essa porta a coltivare l'altruismo e – considerata la barbarie che attualmente sconvolge il pianeta – promuove lo sviluppo del sentimento dell'amore per l'umanità. La "transculturalità" definisce un nuovo ambito che si apre alle riflessioni filosofiche più attuali per ridare all'universalità il suo profilo umano, liberandola dalla prassi politica dell'imperialismo dei superpoteri.⁷⁰

Il carattere umano della convivenza e della coesistenza di uomini e culture esige una attenzione e un riconoscimento reciproco e ha come propria finalità la realizzazione di una transculturalità capace di fondare le norme sulla base della ragionevolezza.

■ Il passaggio dall'interculturalità alla transculturalità dei diritti umani

■ Per un bilancio provvisorio

A questo punto dell'analisi sui Diritti Umani nella prospettiva di un consenso culturale esteso è necessario distinguere diversi livelli, in cui la questione risulta articolata.

In primo luogo è necessario considerare il livello dei principi, rispetto a cui un ruolo importante è assunto dall'estensione interculturale dei principi normativi dei Diritti Umani e dalla realizzazione delle condizioni per la loro implementazione. A questo livello l'importanza delle differenze culturali è ravvisabile, secondo al-Jabri, nella possibilità di esprimere l'universalità delle norme secondo modalità specifiche per ciascuna cultura. Al contrario, per Triki la

differenza culturale è in primo luogo di carattere costitutivo, poiché determina l'alterità dell'Altro e contestualmente il suo accesso anzitutto all'interculturalità, e solo secondariamente alla transculturalità. L'elemento che accomuna questi autori è dato tuttavia dal fatto che entrambi sottolineino le differenze culturali, senza per questo perseguire un modello relativistico di giustificazione dei Diritti Umani, ma argomentando a favore di un concetto di identità aperto.

Un secondo livello è quello delle finalità, il cui aspetto fondamentale è costituito dalla critica alle pretese di universalità esclusive. In questa direzione, al-Jabri auspica che l'universalità dei Diritti Umani venga sancita sulla base di uno sforzo *comune*, senza tuttavia fermarsi a discutere questo concetto. L'argomento proposto da Triki scaturisce invece da una posizione diversa, che auspica una rifondazione dell'idea di universalità all'interno dell'orizzonte delle attuali forme di convivenza tra culture. Tanto l'interculturalità quanto la transculturalità rinviano all'esigenza di una trasformazione dei contenuti del sapere e costringono a prendere atto dell'esistenza dell'Altro.

Un terzo livello è quello dei mezzi per la realizzazione dei Diritti Umani e riguarda il dibattito sull'uso pratico dei Diritti Umani e quello sulle modalità della loro realizzazione. Né al-Jabri né Triki affrontano in maniera specifica il problema della via che può portare dalla trasmissione interculturale alla transculturalità su questo piano.

■ Diritti umani e secolarizzazione

Per quanto, a partire dal XIX secolo, in alcuni degli Stati arabi e musulmani abbiano preso avvio processi di secolarizzazione, che poi hanno portato all'implementazione dei Diritti Umani, la cultura dei Diritti Umani soffre ancora di molti problemi sociali e politici (disuguaglianza, ingiustizia, sottomissione delle donne).⁷¹ La questione è quale sia davvero l'ostacolo che blocca lo sviluppo dei Diritti Umani e della Democrazia.

In linea con le riflessioni del filosofo sociale Hisham Sharabi,⁷² io sono dell'idea che siano

le strutture socio-politiche autoritarie nel mondo arabo a ostacolare la realizzazione pratica dei Diritti Umani.⁷³ Non si tratta di strutture unicamente politiche, ma anche sociali e religiose. L'implementazione dei Diritti umani non deve quindi essere solo oggetto di discussione teorica, ma anche e soprattutto un compito pratico degli attori della società civile e delle istituzioni democratiche.

■ Diritti Umani e femminismo

In questo contesto Sharabi argomenta a favore dell'eguaglianza e della parità fra i sessi nell'ambito del diritto e nella vita di tutti i giorni, ossia nella famiglia, nella scuola e nel lavoro. In particolare, l'affermazione dei diritti della donna offrirebbe alle donne una maggiore protezione nei confronti dell'autorità patriarcale. Questa dovrebbe esprimersi soprattutto nella parificazione per quanto concerne la ricerca di lavoro, la successione ereditaria, il divorzio e la questione della cura della prole.

Affermare un principio giuridico di eguaglianza aprirebbe inoltre la strada a una loro più forte partecipazione all'organizzazione delle strutture sociali e politiche e le incoragerebbe a impegnarsi direttamente nel processo di democratizzazione.⁷⁴ La critica delle strutture patriarcali vigenti e la richiesta di uguaglianza sono state recepite anche dai movimenti femministi nel mondo arabo e islamico che sono riusciti, in parte, a imporli.⁷⁵

In proposito, la critica teorica mossa alle interpretazioni patriarcali del Corano gioca un ruolo importante nella formazione di una nuova coscienza che consenta alle donne di liberarsi dall'egemonia politico-religiosa.⁷⁶ Sul piano pratico, un ruolo fondamentale per la realizzazione di questa nuova coscienza è giocato dalle istituzioni e dagli uomini e donne impegnati nella società civile. Questi processi di secolarizzazione sociale e politica possono essere ritenuti espressione della mediazione interculturale dei Diritti Umani. Essi mettono in moto un processo di universalizzazione e dunque anche di transculturalità dei Diritti Umani e promuovono strutture democratiche istituzionali più stabili.

Diritti umani e filosofia

Un sistema giuridico non deve essere inteso al pari di un modello statico, ma deve essere considerato come un sistema incompiuto, costantemente bisognoso di miglioramenti e sempre in grado di perfezionarsi. Se si guardano le cose da questa prospettiva, diventa evidente come il dibattito sui Diritti Umani non si possa ridurre al problema del rapporto tra Islam e Cristianesimo secolarizzato o a quello tra l'Europa e il Medio Oriente o ancora al rapporto generale tra Oriente e Occidente.

Ovunque ci sia la presenza di esseri umani prendono piede all'interno delle società discussioni politiche e filosofiche sulla possibilità di sviluppare ulteriormente il valore universale dei Diritti Umani. Il filosofo che pensa in maniera globale e che voglia oggi preservare l'elemento davvero umano di un'umanità sempre più minacciata, è sollecitato a pensare e costruire l'unità a partire dalla molteplicità. Per metterci al riparo da un pericoloso scivolamento dentro una forma ingenua di relativismo culturale, oppure in un vacuo universalismo, è bene impegnarsi in uno sforzo costante diretto a pensare la diversità degli uomini alla luce delle condizioni di vita degli uomini e nell'orizzonte del valore universale e universalizzabile dei Diritti Umani.

Note

¹ Per una discussione storica sull'origine e sullo sviluppo del discorso "interculturale", "multiculturale" e "transculturale" fino agli anni Ottanta, ma anche per una discussione della nozione di "interculturalità" come concetto metodologico utile in diversi ambiti scientifici si veda R. ELBERFELD, *Forschungsperspektive "Interkulturalität"*. *Transformation der Wissensordnungen in Europa*, in: «Zeitschrift für Kulturphilosophie», vol. II, n. 1, 2008, pp. 7-36.

² La filosofia interculturale è stata oggetto di riflessione da diverse prospettive a partire dagli anni '90 del XX secolo. In merito si veda R. FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, IKO, Frankfurt a.M. 1998; H. KIMMERLE, *Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung*, Ro-

wolt, Hamburg 2002; R.A. MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995; F.M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Bd. I, Passagen, Wien 1990; F.M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, UTB, Wien 2004.

³ Cfr. H. KIMMERLE, H.J. SANDKÜHLER, G. STENGER, *Was leistet interkulturelle Philosophie? Antworten von Heinz Kimmerle, Hans Jörg Sandkühler und Georg Stenger*, in: «Information Philosophie», n. 4, 2007 (testo disponibile online all'indirizzo <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=651&n=2&y=1&c=60#>)

⁴ Cfr. F. MESKINI, *Entschuldigung, Verzeihen und Rechtfertigung oder Monotheistische Politiken*, in: J. POULAIN, H.J. SANDKÜHLER, F. TRIKI (Hg.), *Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in transkultureller Perspektive*, P. Lang, Frankfurt a.M.-Bern-Bruelles 2010, pp. 138 e segg.

⁵ Cfr. H.J. SANDKÜHLER, *Menschenrechte*, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. II, F. Meiner, Hamburg 2010, II Aufl., pp. 1530-1553.

⁶ Sulla tesi del "consenso per intersezione" cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, p. 133 e segg. (trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. VECA, traduzione di G. RIGAMONTI, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 123 e segg.).

⁷ H. BIELEFELDT, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, p. 145.

⁸ Sulla tesi di Bielefeldt relativa ai Diritti Umani come nucleo portante di un "consenso per intersezione" di carattere interculturale, cfr. H. BIELEFELDT, *Philosophie der Menschenrechte*, cit., pp. 115-117; 145-149.

⁹ Non bisogna attribuire alcuna caratterizzazione religiosa alla dicitura filosofia "arabo-islamica". Si tratta infatti dell'espressione di posizioni filosofiche in lingua araba che ha luogo nel contesto della cultura islamica, ed è orientata alla trattazione di quelli che sono i problemi fondamentali che in generale caratterizzano la filosofia come tale. Inoltre, la trattazione di problemi filosofici ha preso piede nella cultura arabo-islamica, per un verso, all'interno di un costante confronto con la filosofia europea e anglosassone, per altro verso, all'interno della tradizione filosofica autoctona del mondo arabo, sorta a partire dal IX secolo.

¹⁰ Cfr. F. TRIKI, *Philosopher le vivre-ensemble*, L'Or du Temps, Tunis 1998.

¹¹ Per una discussione esaustiva del senso dei termini “pensabile” e “impensabile” cfr. M.A. AL-JABRI, *al-dīmoqrāṭiyya wa huqūq al-insān*, Beirut 2004, III ed., p. 193 e segg. (trad. ingl. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, I.B. Tauris, London-New York 2009, p. 209 e segg.).

¹² Sulla formazione del concetto di persona (*chacks*) nel diritto islamico classico, sulla differenza rispetto ai termini coranici *ʿAbd* (*servo*), *Makhlouk* (*ens creatum*) e *Bachar* (*humus*) come anche sulla differenza semantica rispetto al concetto di *Innya* (*ipseità*) presso i mistici cfr. F. MESKINI, *Entschuldigung Politiken, Verzeihen und Rechtfertigung oder Monotheistische*, in: J. POULAIN, H.J. SANDKÜHLER, F. TRIKI (Hg.), *Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in transkultureller Perspektive*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2010, pp. 143-147; F. MESKINI, *Qui est l'individu en Islam? Individualité et transcendence. Essai sur l'individuation musulmane*, in: J. POULAIN, H.J. SANDKÜHLER, F. TRIKI (éds.), *Pour une démocratie transculturelle*, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 281-295. Sul concetto di persona nella tradizione islamica cfr. M. ARKOUN, *The Concept of Person in Islamic Tradition*, in: S.K. JAYYUSI (ed.), *Human Rights in Arab Thought. A Reader*, Tauris, London-New York 2009, pp. 62-83.

¹³ Un confronto critico con questa interpretazione islamica dei Diritti Umani è offerta da F. ZAKARIYA, *Die Prinzipien der Menschenrechte in der zeitgenössischen islamischen Welt*, in: «Concordia. Internationale Zeitschrift für interkulturelle Philosophie», n. 59, 2011, pp. 71-82.

¹⁴ Cfr. L. WATZAL (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn-Berlin 2004, IV. erweiterte Aufl., pp. 546-549 (documento disponibile online all'indirizzo <http://www.bpb.de/files/67JIPU.pdf>).

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 562.

¹⁶ Per una disamina critica delle diverse dichiarazioni regionali sui Diritti Umani nel mondo islamico cfr. M. ARKOUN, *Der Ursprung der Menschenrechte aus der Sicht des Islams*, in: H. KÜNG, K.J. KUSCHEL (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus der Weltreligionen*, Pieper, München 1993, p. 53-66; M. ARKOUN, *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Palmyra Verlag, Heidelberg 1999, pp. 206-211; Y. BEN ACHOUR, *Le Role des civilisations dans le systeme international. Droit et relations internationales*, Emile Bruylant, Paris 2003, p. 257; 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, p. 331.

¹⁷ M.A. AL-JABRI, *al-dīmoqrāṭiyya wa huqūq al-insān*, cit., p. 144 (trad. ingl. p. 177).

¹⁸ *Ivi*, p. 143 (trad. ingl. p. 177).

¹⁹ Cfr. CH. MENKEL, A. POLLMANN, *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*, Rowolt, Hamburg 2008, II. Aufl.

²⁰ M.A. AL-JABRI, *al-dīmoqrāṭiyya wa huqūq al-insān*, cit. p. 151 (trad. ingl. p. 181).

²¹ Sui Diritti Umani in quanto diritti giuridici cfr. J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, capp. III-IV (trad. it. *Fatti e norme*, traduzione di L. CEPPEA, Guerini, Milano 1996). Sulla trasformazione dei diritti morali in diritti giuridici cfr. H.-J. SANDKÜHLER, *Menschenrechte. Zur Transformation moralischer in juristische Rechte*, in: H.R. YOUSEFI, K. FISCHER, I. BRAUN, P. GERDSEN (Hg.), *Wege zu Menschenrechten. Geschichten und Gehalte eines umstrittenen Begriffs*, T. Bautz, Nordhausen 2008, pp. 369-394.

²² M.A. AL-JABRI, *al-dīmoqrāṭiyya wa huqūq al-insān*, cit., p. 147, (trad. ingl. p. 179).

²³ Cfr. *Il Corano*, 26: 70-74, edizione italiana a cura di M.M. MORENO, UTET, Torino 1967.

²⁴ *Ivi*, 2: 164.

²⁵ *Ivi*, 3: 190.

²⁶ *Ivi*, 59: 2.

²⁷ *Ivi*, 7: 185; 6: 77.

²⁸ Cfr. M.A. AL-JABRI, *al-dīmoqrāṭiyya wa huqūq al-insān*, cit., p. 156 (trad. ingl. p. 184).

²⁹ *Il Corano*, cit., 30:30 «volgi la faccia verso la religione da monolatra (*hanīf*), la religione congenita (*ḥiṭrah*) nella quale Dio ha creato l'uomo. Non è possibile cambiare la creazione di Dio. Quella è la religione perpetua. Ma la maggior parte degli uomini non lo sanno».

³⁰ B. MAIER, *Hanīf*, in: B. MAIER, *Koran-Lexikon*, Kröner, Stuttgart 2001, p. 76 e segg.

³¹ Sul concetto di *hanīf* nel Corano cfr. R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Kohlhammer, Stuttgart 2005, VII Aufl., p. 32 e segg.; p. 390. In questo contesto sarebbe utile più che altro prendere in considerazione il termine *ḥiṭrah*.

³² Cfr. *Il Corano*, cit., 3:76 e segg.; 13:20 e segg.; 33:7 e segg.; 15.

³³ Cfr. *ivi*, 2:40.

³⁴ Cfr. *ivi*, 6:152; 16:90 e segg.; 48:10. Sulla nozione di patto nel Corano cfr. B. MAIER, *Bund* (*ʿahd, mitaq*), in: B. MAIER, *Koran-Lexikon*, cit., p. 29; J.

SCHACHT, Ahd, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. I, Brill, Leiden 1960, p. 255; C.E. BOSWORTH, *Mithak*, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. VII, Brill, Leiden 1993, pp. 187 e segg.

³⁵ Cfr. M.A. AL-JABRI, *Democracy, Human Rights, and Law in Islamic Thought*, Tauris, London-New York 2009; M.A. AL-JABRI, *Rationalismus, Politik und Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart*, in: «Concordia. Internationale Zeitschrift für interkulturelle Philosophie», n. 59, 2011, pp. 103-116 (trad. it. *Razionalismo, politica e teoria della conoscenza. Un contributo alla filosofia arabo-islamica contemporanea*, traduzione di L. PASTORE, in: «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. II, n. 2, 2011, pp. 241-250).

³⁶ IBN RUSHD, *Fasl al-maqāl fi-mā bayna al-hikma wa al-šarī'a min al-ittisāl* (trad. it. AVERROÈ, *Il trattato decisivo sulla natura della connessione tra religione e filosofia*, a cura di M. CAMPANINI, Rizzoli, Milano 1994).

³⁷ Il mio impiego di questo termine esprime più un'appartenenza culturale che un'appartenenza religiosa.

³⁸ M.A. AL-JABRI, *al-dīmoqrātiya wa huqūq al-insān*, cit., pp. 139 e segg. (trad. ingl. pp. 175 e segg.).

³⁹ Cfr. G. MOHR, *Die Fallen der verlogenen Humanismen. Geschichte und Rechtfertigung von einem postkolonialen Standpunkt*, in: J. POULAIN, H.-J. SANDKÜHLER, F. TRIKI (Hg.), *Gerechtigkeit, Recht und Rechtfertigung in transkultureller Perspektive*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2010, p. 221 e segg.

⁴⁰ M.A. AL-JABRI, *al-dīmoqrātiya wa huqūq al-insān*, cit., p. 173-179 (trad. ingl. p. 196-200).

⁴¹ Cfr. L. WATZAL (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, cit., pp. 251-260.

⁴² Cfr. UNESCO, *Dichiarazione universale sulla diversità culturale* (2001), testo disponibile online all'indirizzo http://www.unesco.it/filesdiversita_culturale/dichiarazione_diversita.pdf

⁴³ 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.

⁴⁴ UNESCO, *Dichiarazione universale sulla diversità culturale* (2001), cit., art. 2.

⁴⁵ Cfr. L. WATZAL (Hg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, cit., pp. 546-562.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 562-567.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 568-574.

⁴⁸ Cfr. F. TRIKI, *La strategie de l'identité*, Arcantères, Paris 1998, p. 13.

⁴⁹ Cfr. F. Triki, *Raisonnabilité et vivre-ensemble*, in: H.J. SANDKÜHLER, F. TRIKI (ed.), *La tâche de la philosophie dans le monde transculturel*, Peter Lang, Francfort sur le Main 2002, p. 36.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 25-38.

⁵¹ Cfr. F. TRIKI, *La strategie de l'identité*, cit., p. 79-86.

⁵² Cfr. AL-FARABI, *Risāla fī-l-aql* (trad. it. *L'epistola sull'intelletto*, a cura di F. LUCCHETTA, Antenore, Padova 1974).

⁵³ Cfr. AL-FARABI, *Fūsūl mountaza'ah*, Dar El-Mashreq Publishers, Beyrouth 1971 (trad. francese *Aphorismes choisis*, traduit par S. MESTIRI, G. DYE, Fayard, Paris 2003).

⁵⁴ Cfr. F. Triki, *La strategie de l'identité*, cit., p. 79 e segg.

⁵⁵ J. RAWLS, *Political Liberalism*, cit., p. 50 (trad. it. p. 60).

⁵⁶ *Ivi*, p. 48 (trad. it. p. 58).

⁵⁷ Cfr. F. TRIKI, *La strategie de l'identité*, cit., p. 29 e segg.; F. TRIKI, *Raisonnabilité et vivre-ensemble*, cit., p. 27 e segg.

⁵⁸ *Ivi*, p. 79 e segg.; F. TRIKI, *Philosopher le vivre-ensemble*, cit., 1998, pp. 32-37; F. TRIKI, *Raisonnabilité et vivre-ensemble*, cit., pp. 28-34.

⁵⁹ F. TRIKI, *Philosopher le vivre-ensemble*, cit., 29 e segg.; F. TRIKI, *Raisonnabilité et vivre-ensemble*, cit., p. 27 e segg.

⁶⁰ Cfr. L. KÜHNHARDT, *Commentary*, in: L. KÜHNHARDT, M. TAKAYAMA (Hg.), *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt*, cit., p. 343.

⁶¹ Cfr. F. TRIKI, *Les figures de l'étranger*, in: H.J. SANDKÜHLER, F. TRIKI (Hg.), *Der Fremde und die Gerechtigkeit*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2003, p. 24 e segg. Non è chiaro quale sia il rapporto tra il concetto di "pluriculturalismo" sviluppato da Triki e il concetto di "multiculturalismo". Si può presumere che i due termini intendano lo stesso oggetto.

⁶² *Ivi*, p. 22.

⁶³ F. TRIKI, *Pluralisme culturel et transculturalité*, cit., p. 327.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 331-332.

⁶⁶ *Ivi*, p. 331.

⁶⁷ Sulla nozione di transculturalità cfr. W. WEL-SCH, *Transkulturalität*, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. III, F. Meiner, Hamburg 2010, pp. 2771-2777.

⁶⁸ F. TRIKI, *Pluralisme culturel et transculturalité*, cit., p. 336.

⁶⁹ *Ivi*, p. 337.

⁷⁰ Ivi, p. 339.

⁷¹ Cfr. M. ARKOUN, *Religion und Demokratie: Das Beispiel Islam*, in: E. HELLER, H. MOSBAI (Hg.), *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, München 1998, pp. 138-153.

⁷² Cfr. H. SHARABI, *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford University Press, New York 1988; H. SHARABI, *Der Weg zur Moderne: Betrachtungen über die Macht, die Frau und die Artmut*, in: E. HELLER, H. MOSBAI (Hg.), *Islam, Demokratie, Moderne*, cit., pp. 211-217.

⁷³ Sulla critica di Sharabi alle strutture sociali autoritarie cfr. M. TURKI, *Herrschaft und Demokratie in der arabischen Welt. Überlegungen über die Phänomenologie der Macht*, in: «Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren», n. 17, 2007, pp. 9-24. Per una critica del sistema patriarcale dalla prospettiva dei Diritti Umani, cfr. A. AL-R. 'EID, *Patriarchy and Human Rights*, in: S.K. JAYYUSI (ed.), *Human Rights in Arab Thought*, cit., pp. 483-487.

⁷⁴ Cfr. M. TURKI, *Herrschaft und Demokratie in der arabischen Welt*, cit., p. 17 e segg.

⁷⁵ Cfr. L. AHMED, *Women and Gender in Islam: His-*

torical Roots of a Modern Debate, New Haven 1992.

⁷⁶ Cfr. A. BARLAS, "Believing Women" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Texas University Press, Austin 2002; A. WADUD, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York 1999. In questo contesto è importante ricordare che la critica femminista alle interpretazioni del Corano avanzate da teologi e politici è diventata nel mondo islamico di pubblico dominio durante gli ultimi anni. Questo sarebbe stato impossibile senza la rivoluzione digitale. Cfr. A. GARAMI, *al-ikhtilaf ath-thaqafa al-arabia al-islamiya* [La democrazia e i Diritti Umani], Beirut 2007; O. YOUSSEF, *Hajratu muslima fi al-mirāth wa al-zawāj wa al-ginsiya al-mathaliya* [I problemi della donna musulmana riguardo l'eredità, il matrimonio e l'omosessualità], Tunis 2009, v edizione; cfr. in generale anche F. JADAANE, *Feminisme et Islam*, in: «Concordia. Internationale Zeitschrift für interkulturelle Philosophie», n. 59, 2001, pp. 83-91 (trad. it., *Femminismo e Islam*, traduzione di M. SIMONE, in: «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. II, n. 2, 2011, pp. 207-214).