

Razionalismo, politica e teoria della conoscenza. Un contributo alla filosofia arabo-islamica contemporanea

Mohammed Abed al-Jabri

Riassunto Questo testo presenta uno stralcio significativo dell'intervista rilasciata nel 1981 dal filosofo marocchino Mohamed Abed al-Jabri alla rivista *al-thaqaāfa al-djadīda* [La nuova cultura]. Il testo è stato poi rivisto dallo stesso al-Jabri e pubblicato con il titolo *li'anna al-aqlaniya darura* [Perché il razionalismo è necessario] nel 1991 in un volume dedicato al rapporto tra tradizione e modernità nella cultura arabo-islamica, *at-turāth wa-l-hadātha* [Tradizione e Modernità]. Questa intervista affronta alcuni nodi centrali rispetto al dibattito contemporaneo sul rinnovamento sociale, politico e culturale del mondo arabo. Al-Jabri tematizza il bisogno di filosofia – di discussione e di argomentazione razionale – all'interno del mondo arabo islamico e sostiene la necessità di avviare una critica costruttiva della cultura propria di questo mondo, capace di portare a un suo rinnovamento. Al-Jabri evidenzia come il mondo arabo abbia grande bisogno di razionalismo, il quale dovrebbe contribuire, fra l'altro, a svincolare la politica e la scienza dal giogo del dogmatismo, della religione e della tradizione.

PAROLE CHIAVE: Razionalismo; Religione; Cultura arabo-islamica; Politica; Epistemologia.

Abstract *Rationalism, Politics, and Theory of Knowledge. A Contribution to Contemporary Arab-Islamic Philosophy* - The present text is a significant excerpt from the interview released in 1981 by the Moroccan philosopher Mohamed Abed al-Jabri in the journal *al-thaqaāfa al-djadīda* [The New Culture]. The text was later revisited by al-Jabri himself and published in 1991 with the title *li'anna al-aqlaniya darura* [Why rationalism is necessary] in a book on the relationship between tradition and modernity in the Arab-Islamic culture, *At-turāth wa-l-hadātha* [Tradition and Modernity]. The interview deals with some of the central points in the contemporary debate on the social, political and cultural renewal of the Arabic world. Al-Jabri thinks that a critical perspective on Arab-Islamic culture must be developed. He maintains that in the Arab-Islamic world there is an enormous need for philosophy – discussion and rational argumentation – and for rationalism. Rationalism would contribute, among other things, to freeing politics and science from the chains of dogmatism, religion and tradition. KEYWORDS: Rationalism; Religion; Arab-Islamic Culture; Politics; Epistemology.



AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – A cosa serve la filosofia? C'è effettivamente bisogno di filosofia nel mondo arabo, o si tratta di qualcosa di superfluo e inutile?

AL-JABRI – La presenza della filosofia nella storia del pensiero umano, sin da quando quest'ultimo ha cominciato a liberarsi – seppure in maniera relativa – dall'egemonia della mito-

Mohammed Abed al-Jabri (1936-2010), filosofo, saggista e intellettuale marocchino. Una versione di questo testo è stata pubblicata in lingua tedesca, a cura di Sarhan Dhouib, in: «Concordia. Internationale Zeitschrift für interkulturelle Philosophie», n. 59, 2011. Per la presente edizione si ringrazia il Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt. Traduzione dal tedesco di Luigi Pastore.

logia, conferma che, se si considera la questione dal punto di vista storico, c'è di fatto qualcosa che legittima la necessità della filosofia: si tratta delle condizioni storiche e sociali che in Grecia hanno prodotto quel modo di pensare che fu denominato filosofia. Questo modo di pensare si è poi esteso presso gli arabi e, sollecitato anche in questo caso da un bisogno sociale, è diventato parte del pensiero arabo-islamico; proprio come è accaduto in Europa durante il periodo storico della Modernità, che ha portato allo stesso modo di pensare.

E tuttavia, è più opportuno porre la questione della necessità della filosofia in relazione a una singola esperienza culturale o sociale. In altri termini non vorrei affrontare il discorso della necessità della filosofia in generale, ma vorrei farlo solo nell'ambito della situazione araba contemporanea. Infatti, se ci interroghiamo sulle condizioni e sui fattori che rendono necessaria la filosofia nel pensiero e nel contesto culturale arabo contemporaneo, la domanda stessa guadagna in chiarezza, permettendoci quindi di definire in maniera più precisa quali sono le condizioni preliminari che determinano la necessità della filosofia.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – Quali sono allora le condizioni e gli elementi che portano alla necessità della filosofia nella cultura araba contemporanea? Quale la proprietà caratteristica della cultura araba contemporanea, che ha avuto inizio verso l'alba dell'ultimo secolo e che viene denominata risveglio arabo o *nahda* araba?

AL-JABRI – Fino a oggi la cultura araba contemporanea ha avuto come propria nota caratteristica il *nahda*, ossia il fatto che la coscienza araba è ancora una coscienza orientata al rinnovamento, una coscienza orientata verso il futuro in maniera visionaria. A partire da questa considerazione il compito della filosofia, e dunque la sua necessità nel contesto arabo contemporaneo, sta nel tentativo di mettere in pratica in maniera adeguata, per quanto possibile, il sogno del *nahda*. Mettere in pratica in maniera adeguata questo sogno, rispettandone il senso, vuol dire, almeno a mio parere, che esso venga collocato fundamentalmen-

te nell'ambito del possibile – del possibile storico come del possibile logico.

Se consideriamo in quest'ottica il pensiero arabo moderno e contemporaneo, salta agli occhi l'assenza di quell'elemento filosofico che rende il pensiero capace di parlare del possibile nell'ambito di quelle che sono le condizioni della sua realizzazione pratica. Il parlare di rinnovamento nella cultura araba contemporanea (sia esso di ispirazione tradizionalista, liberale o marxista) manca di una sufficiente dose di razionalismo, il che, a mio parere, equivale a equiparare *la necessità della filosofia nel pensiero arabo contemporaneo alla necessità del razionalismo, ossia alla necessità di una buona dose di razionalizzazione*.

L'arretratezza che patiamo nell'ambito del nostro pensiero è un'arretratezza dovuta all'irrazionalismo, a una rappresentazione magica e non causale del mondo e delle cose. Per questa ragione, la realizzazione di un progresso nel pensiero arabo contemporaneo necessita di una filosofia, ossia un modo di considerare razionalmente di tutti gli ambiti del pensiero.

Se qui prendiamo posizione a sostegno della necessità della filosofia e quindi a sostegno del bisogno di razionalismo, bisogna dare un senso chiaro a questa necessità: *a mio giudizio la necessità del razionalismo nel contesto culturale arabo contemporaneo sta in particolare nella necessità dello spirito critico*. Non si tratta di importare o di assumere un qualche tipo di razionalismo, ma di sviluppare una critica del pensiero arabo, e parimenti una critica della ragione araba, ma anche di promuovere lo spirito critico, ossia uno spirito di costante messa alla prova e verifica del pensiero stesso. Infatti, nonostante sin dall'inizio del cosiddetto risveglio arabo il discorso arabo relativo al rinnovamento abbia investito tutti i campi del sapere, dalla politica, all'economia e alla società, per finire poi alla storia e alle aspettative sul futuro, esso non ha toccato la ragione araba. Questo vuol dire che la ragione araba – che si occupa del *nahda* – non ha esercitato nessuna autocritica. Ossia essa ha sottoposto al vaglio della critica diversi ambiti, ma non il suo modo di pensare. Bisogna quindi semplicemente

notare che la ragione araba, e il pensiero arabo in generale, rappresentano ancora, nelle loro strutture, nelle loro idee, nei loro concetti e nelle loro procedure, una continuazione di quel modo di intendere la ragione che era dominante nel periodo precedente l'avvento del *nahda*. Spesso noi [arabi] concepiamo il *nahda* adottando un atteggiamento tipico dell'epoca precedente al *nahda* e [quindi] non ci siamo potuti ancora liberare della struttura del pensiero arabo del periodo della cosiddetta decadenza.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – In che senso si può dire che esiste un legame tra filosofia e scienza? E questo dato come si collega al contesto filosofico del mondo arabo?

AL-JABRI – Secondo me si dovrebbe distinguere, da una parte, tra la filosofia nelle prime società arabe e la filosofia nelle società arabe contemporanee e, dall'altra parte, tra il contesto delle prime società occidentali e quello delle società occidentali contemporanee, indipendentemente che si tratti delle società greche o di quelle dell'Europa moderna. La filosofia, a mio giudizio, si è legata presso i greci e presso gli europei dell'epoca moderna e contemporanea con la scienza, ossia si è sviluppata di pari passo con il progresso scientifico. Essa ha desunto alcuni dei suoi problemi dalla scienza e ha persino posto alcuni problemi alla scienza stessa; essa ha sostituito la scienza nelle dispute ideologiche più generali e si è mossa in soccorso della scienza. E tuttavia, nel primo mondo arabo-islamico e in quello contemporaneo noi dobbiamo porre la politica al posto della scienza, poiché qui fondamentalmente ne va del rapporto tra politica e filosofia. Il ruolo che ha svolto la scienza presso i greci o presso gli europei dell'epoca moderna e contemporanea, esercitando una critica continua e una costante messa in discussione della filosofia, generando un progresso filosofico, decostruendone talvolta anche le strutture, nel periodo precedente del mondo culturale arabo-islamico è stato assunto dalla politica. Qui il problema sta nel rapporto tra religione e filosofia, dove è necessario specificare che noi, quando parliamo di religione, abbiamo immediatamente in mente la politica, poiché nel

mondo arabo-islamico la religione è strettamente legata alla politica. Non ci sono differenze chiare e significative tra le due cose, dal momento che la prassi politica è spesso stata esercitata nell'ambito della religione per mezzo della filosofia. Oggi si può constatare con altrettanta chiarezza come la politica attacchi la filosofia, impedendole ulteriori sviluppi; ma al contempo potrebbe essere proprio la politica a determinare in futuro il progresso della filosofia.

In sintesi possiamo dire che nel mondo arabo la scienza è rimasta completamente o quasi completamente assente, tanto nell'epoca classica della cultura araba come nel presente. Oggi noi [arabi] non produciamo più scienza; noi consumiamo piuttosto una parte della scienza prodotta da altri. E talvolta la utilizziamo in maniera impropria: fino a che noi non produrremo scienza e non faremo esperienza diretta dei suoi problemi, non potremo vivere la filosofia nel suo rapporto con la scienza, ma la vivremo soltanto nel suo rapporto con la religione.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – L'equiparazione della filosofia con il razionalismo e con lo spirito critico a proposito della necessità della filosofia per le società arabe odierne ci porta a porre il seguente problema: se queste società hanno bisogno di razionalismo e di spirito critico, come si può spiegare che gran parte delle correnti filosofiche oggi dominanti nel mondo arabo sono correnti irrazionalistiche, ossia correnti che si muoverebbero in direzione contraria ai bisogni della società?

AL-JABRI – Questo naturalmente è un paradosso alquanto singolare! Di solito si pensa che all'interno di un pensiero orientato verso il rinnovamento, che corrisponde al pensiero arabo moderno dal periodo della *nahda* fino a oggi, la filosofia dovrebbe tendenzialmente assumere un ruolo pionieristico, che la porti ad abbracciare tendenze razionalistiche. Al contrario, essa è rimasta fedele ad approcci irrazionalistici alquanto obsoleti e talvolta anche a tendenze e finalità altrettanto irrazionalistiche: parliamo qui ovviamente della filosofia dell'interiorità (*djuwāniya*) di ʿUthman

Amīn,¹ della filosofia della misericordia (*rah-māniya*) di [Zaki] al-Arsūzi,² dell'esistenzialismo di [°Abdurrahman] Badawī (l'esistenzialismo è palesemente una corrente irrazionalista) e di altre correnti di pensiero, che rappresentano tentativi irrazionalistici tesi a sviluppare una filosofia araba o una filosofia all'interno del pensiero arabo orientato verso il rinnovamento. Si tratta di tentativi di pensiero irrazionale che si autocomprendono proprio come tali, dal momento che questi autori sottolineano e rivendicano la loro continuità con Ghazali³ e Bergson, inscrivendosi quindi nell'ambito dell'irrazionalismo sia per quel che concerne la nostra eredità filosofica sia per quel che concerne l'eredità filosofica occidentale.

Il predominio delle tendenze irrazionalistiche è – come ricordato poc'anzi – da riportare al fatto che *il pensiero arabo contemporaneo è un pensiero orientato verso il rinnovamento che non ha esercitato nessuna forma di (auto)critica*. Noi sappiamo che il Rinascimento in Europa ha avuto inizio come rinascita del pensiero; ma nel momento in cui ha sottoposto a critica la società e le istituzioni, è stato fondamentalmente una critica del pensiero e della ragione, come per esempio nei quattro *idola* di Bacone, nelle regole del metodo di Descartes e successivamente in Kant e in Bachelard. La revisione e la critica del pensiero sono elementi fondamentali e necessari per garantire in qualunque contesto le condizioni di base per il successo di un rinnovamento (*nahda*).

Di qui si pone un'altra domanda: perché manca la critica nel pensiero arabo contemporaneo? Per questo ci sono ovviamente molte ragioni: *una risiede nello strapotere del turāth riguardo l'atteggiamento spirituale vigente nel mondo arabo*. Quando parlo di *turāth*, intendo il *turāth* così come ci è stato tramandato nella sua forma più diffusa e distorta, a partire dal XVII e dal XVIII secolo. Si tratta di un *turāth* che non abbiamo ancora ricostruito, letto correttamente e fatto passare al vaglio della critica, in modo tale da poterla ricostruire, conseguendo in questo modo il nostro rinnovamento spirituale.

Inoltre dovremo prestare grande attenzio-

ne a un'altra ragione, che ci può chiarire la situazione: la forte presenza dell'Altro nella nostra vita politica e spirituale, dove con Altro bisogna intendere qui l'Occidente. L'Occidente è per noi un *oppressore* sul piano sociale, economico, politico e spirituale. Così come l'Occidente ha oppresso il movimento di rinnovamento economico, spirituale e militare di Mohammed °Ali,⁴ l'Occidente ha anche parimenti represso quello di al-Tahtāwī⁵ e dei suoi seguaci. Questa oppressione esercitata dall'Occidente in quanto potenza coloniale comporta ancora oggi delle conseguenze, il rivolgersi e l'ancorarsi al passato come fonte di identità, soggettività e autodifesa. Questo è l'enigma della presenza e del temporaneo rifiorire delle correnti regressive e tradizionaliste, e addirittura [la ragione] del loro radicamento, poiché si tratta evidentemente di un meccanismo di autotutela. Questo è un aspetto dell'Occidente, a cui se ne deve aggiungere un altro, quello rappresentato dall'Illuminismo, dal Liberalismo, dal Marxismo e dal Razionalismo. E tuttavia, se paragoniamo questi due aspetti, prevarrà – almeno credo – quello relativo al colonialismo, perché opera in maniera intimidatoria. E tutto quello che l'Occidente dell'Illuminismo e del Razionalismo finora ha dato, sono solo speranze e sogni. Ciò che offre l'Occidente del dominio coloniale è un'oppressione economica e politica, che ha avuto un doppio effetto: per un verso ha impedito il progresso, imponendo forti limitazioni, per altro verso ha causato anche il rifiuto del progresso, facendolo rigettare. Il dominio dell'Occidente ha determinato una spinta a volgersi verso il passato e a dar luogo così a forme di resistenza, cosa che – come ho già ricordato – spiega la forte presenza di un pensiero regressivo, fortemente radicato nel *turāth*.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – Vorremmo fare una considerazione a proposito dell'esistenzialismo, che nelle società feudali ha forse svolto un ruolo nella presa di coscienza della necessità della difesa della libertà. Questo ruolo è certamente marginale – e tuttavia, malgrado ciò, lo si dovrebbe ricordare.

AL-JABRI – Per quanto riguarda l'esisten-

zialismo, credo che nel mondo arabo si dovrebbe distinguere tra l'esistenzialismo in ambito filosofico e l'esistenzialismo in ambito letterario. Le correnti, gli obiettivi o la passione per temi esistenziali nella letteratura del mondo arabo hanno tentato di affermare questo tipo di libertà o individualismo. E tuttavia in ambito filosofico è accaduto il contrario, dal momento che il fautore dell'esistenzialismo – °Abdurrahman Badawī – ha sostenuto nei suoi scritti un individualismo e un soggettivismo di tipo assoluto, tentando di fondare l'esistenzialismo sul presupposto della distruzione della scienza. Quando Kant o qualche altro filosofo della tradizione occidentale ha criticato la scienza, ha avuto ragione nel farlo, poiché costui ha vissuto e ha fatto esperienza diretta sia dei vantaggi che degli svantaggi della scienza. Per contro, noi non viviamo direttamente la scienza. E quindi quando Badawī compare sulla scena culturale e nel suo libro *Az-zamān al-wudjūdī*⁶ fonda il suo esistenzialismo sulla critica della scienza, il suo è un prendersela essenzialmente con il determinismo. In sintesi: Badawī costruisce la propria filosofia su correnti irrazionalistiche all'interno della teoria della scienza. Non deve quindi sorprendere che egli cerchi di legittimare il suo esistenzialismo richiamandosi ad alcuni modelli di irrazionalismo presenti nell'Islam. Badawī lega questi modelli ai filosofi dell'Illuminazione e al Sufismo (come per esempio as-Shurawardī⁷ e Ibn °Arabī⁸). Nell'esistenzialismo della filosofia araba non c'è traccia di quello che è l'elemento caratterizzante l'esistenzialismo occidentale, in particolare quello di Sartre, ossia la sua esaltazione della libertà, il suo insistere su questo punto e, di conseguenza, il porre la questione dell'impegno politico. Comunque, almeno nella letteratura araba, è possibile ritrovare qualche traccia di questa influenza.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – Vorremmo aggiungere un'altra osservazione che riguarda ancora l'irrazionalismo: perché nel mondo islamico è assente la psicoanalisi di Freud, che in fondo può essere considerata una teoria irrazionale?

AL-JABRI – Questo è tremendo. In proposi-

to dovremmo fare alcune distinzioni e mettere un po' d'ordine nel concetto stesso di irrazionalismo: il freudismo non è assolutamente una forma di irrazionalismo. Perché senza razionalismo non possiamo comprendere il freudismo e non possiamo nemmeno scoprirne gli aspetti irrazionali.

Nella sua architettura teorica, ossia nella sua costruzione strutturale, basata su ipotesi, il freudismo è razionale. Se si accettano le ipotesi, allora si accetta tutta la costruzione; e se si rigettano le ipotesi, allora anche la costruzione viene rigettata. Non credo che si potrebbe criticare Freud senza un solido razionalismo, scoprire i suoi aspetti irrazionali o etichettarlo come irrazionalista. Questo è un aspetto del problema; in aggiunta il freudismo rappresenta per noi un andar oltre e un superamento di quei tabù tramandati e tenuti in vita dai nostri costumi. Anche questo mostra il suo aspetto razionale.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – Ovviamente il problema del razionalismo e dell'irrazionalismo non si pone solo per le correnti filosofiche irrazionaliste arabe (indipendentemente che esse derivino dal *turāth* o dall'Occidente), ma si pone anche per alcune correnti che si sforzano di essere razionaliste. Queste ultime si richiamano a indirizzi (siano essi desunti dal *turāth* o dall'Occidente) il cui razionalismo non può essere negato, come il Marxismo. E tuttavia gli approcci dei marxisti arabi in campo filosofico fino a oggi non hanno fatto altro che rivolgersi alla [nostra] tradizione filosofica precedente. Qui – se vogliamo indagare il *turāth* – il problema sta nel fatto che il modo di affrontare la questione da parte dei marxisti rimane ampiamente irrazionale, poiché costoro non si preoccupano di studiare e comprendere la realtà del *turāth*, così come questa è. Costoro cercano piuttosto di collocare il *turāth* nell'ambito di categorie e concetti già fissati, o come Lei ha già detto, «essi non tentano di applicare un metodo aperto, ma portano con sé un metodo chiuso, che ha già un oggetto e una modalità di applicazione». E quindi, come possiamo spiegare questo tipo di irrazionalismo o di nuova mistica islamica – se

si può usare questa espressione?

AL-JABRI – È ovvio che, quando parliamo in generale della filosofia, noi parliamo per lo più della filosofia ufficiale, o quasi ufficiale, quella insegnata in quanto programmi universitari, metodo di insegnamento e sapere riprodotto. Il marxismo non è una filosofia in questo senso, e non viene nemmeno insegnato nelle università arabe come corrente di pensiero, modo di pensare o teoria. Solo molto lentamente alcune sintesi, molto selettive e lacunose, si stanno introducendo nelle lezioni di storia della filosofia. E tuttavia il marxismo nel mondo arabo non ha costituito fino a oggi una propria corrente filosofica autonoma e non conosciamo filosofi marxisti arabi. Non mi fraintenda: qui non voglio mettere sullo stesso piano la filosofia con il marxismo; si può essere filosofo, senza essere marxista, e si può essere marxista, senza essere filosofo.

Certamente possiamo parlare della presenza del marxismo nel pensiero arabo, ma non in quanto filosofia, ma come marxismo in generale, sia che questo si collochi sul piano dell'interpretazione della società e della storia, o su quello della riscrittura della storia del pensiero. In quest'ambito vediamo che il marxismo, come ho già detto, rappresenta un tentativo di applicare un metodo chiuso, già preconfezionato, e non un metodo aperto, capace di rivolgersi alla specificità del mondo arabo, poiché esistono già modelli noti e legittimati dal punto di vista storico e teorico, sulla cui base la realtà del mondo arabo viene concepita in questa o in quella maniera, finché quest'ultima non si adatta a questi stessi modelli. Questo modo di praticare il marxismo è quello dominante (indipendentemente che si tratti di economia, storia o società). A mio giudizio, però, *la verità o lo spirito del marxismo sta nell'offrire uno strumento o un orientamento diretto all'azione. Pertanto noi dovremmo orientarci alla teoria generale o al metodo generale e non modificare continuamente la realtà nelle nostre menti, fino a che questa non risulti adeguata ai modelli che abbiamo interiorizzato.*

Noi possiamo considerare irrazionale questo tipo di prassi, che applica il Marxismo come

un modello preconfezionato. Comunque non vorrei addentrarmi in questa discussione e non vorrei che il discorso prendesse questa piega; credo che questa sia una questione di tempo e di pertinenza pedagogica. Certamente, nella sua forma attuale la pratica del marxismo nel mondo arabo (quale metodo chiuso, anziché aperto) mostra di mancare di spirito critico ed è quindi carente dell'elemento fondamentale che contraddistingue ogni razionalismo. E tuttavia, malgrado ciò, non voglio stigmatizzare questo fenomeno come irrazionalismo o come un derivato della mistica islamica. Può essere che ci sia una fiducia mistica verso la teoria, cosa che secondo me è da riportare a diversi fattori. Il più importante di questi fattori è dato dal fatto che la maggioranza di coloro che praticano questo metodo chiuso erano comunisti prima di diventare marxisti, ossia essi erano militanti rispetto al partito e alla politica, laddove in loro probabilmente la formazione teorica aveva priorità sull'uso pratico, politico o sociale del marxismo. Da questo fattore è scaturita questa mistica e questo tipo di attaccamento a modelli preconfezionati, ossia un attaccamento verso una considerazione delle cose di carattere assolutizzante.

E tuttavia io credo che la situazione stia cominciando a cambiare, poiché oggi nel mondo arabo in qualche modo sta prendendo piede una nuova pratica teorica del marxismo, che ci libererà dalla fedeltà mistica ai modelli preconfezionati. Oltre alla mancanza di questo tipo di spirito critico, il problema può essere naturalmente inquadrato anche da molti altri lati; tuttavia, la cosa più importante secondo me è che si tratta di un problema che non deriva dal nucleo profondo del pensiero arabo; esso costituisce solo una fase di questo pensiero, che ovviamente è legata allo stalinismo come ideologia dominante.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – Non crede che il problema della chiusura del metodo non riguardi solo il marxismo, ma sia tale da coinvolgere anche tutte le correnti di pensiero conosciute dal mondo arabo, a partire dal cartesianesimo per finire con lo strutturalismo? Di conseguenza, non è forse una delle caratteri-

stiche peculiari della coscienza araba questo suo non essersi mai confrontata criticamente con l'Occidente (poiché ne dipende)?

AL-JABRI – In effetti nei nostri rapporti con il pensiero occidentale è predominante questa prassi che si basa sull'adozione di metodi chiusi, preconfezionati; ma nei confronti del marxismo questo problema sembra tuttavia essere ancora più provocatorio, perché il marxismo prende posizione fondamentalmente contro le chiusure metodologiche. Il marxismo è una rivoluzione contro i metodi chiusi ed è fondamentalmente una tendenza critica. È qui che diventa visibile la dimensione del fenomeno.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – Lei ha detto che l'egemonia del *turāth* si regge in ampia misura sulla carenza di razionalismo e che la presenza dell'Occidente nella forma del dominio coloniale ci opprime, fomentando la stessa carenza di razionalismo. Possiamo quindi assumere che Lei, con il Suo interesse per la filosofia arabo-islamica, per un verso, e per l'epistemologia e la teoria della conoscenza, dall'altro, sta perseguendo l'obiettivo di superare questa carenza di razionalismo? Detto altrimenti: la nuova interpretazione della filosofia arabo-islamica, elaborata con l'aiuto dell'applicazione costruttiva di alcuni concetti operativi desunti dalla teoria della conoscenza occidentale, costituisce in un certo qual modo uno dei passi necessari, impliciti in ogni tentativo generale di superare la fase irrazionalistica della cultura araba?

AL-JABRI – Io credo che nessuno possa affermare di aver programmato sin dall'inizio ciò che farà in futuro nel suo campo di specializzazione; sarebbe insensato affermare che io abbia voluto sin dall'inizio studiare l'epistemologia e la teoria della conoscenza, per applicarle poi al *turāth*. No. Quel che è successo è piuttosto che si trova la propria strada mentre si è presi dalla pratica generale dell'insegnamento e mentre ci si trova invischiati nei problemi generali del pensiero. Di conseguenza, se vogliamo interrogarci sul rapporto che nei miei scritti la teoria della conoscenza intrattiene con il *turāth*, dovremmo trattare questa que-

stione alla stregua di un progetto che deve ancora essere compiuto e non come un piano premeditato sin dall'inizio.

Gli studi dedicati alla teoria della conoscenza sono fondamentalmente studi critici e lo spirito fecondato dalla teoria della conoscenza è uno spirito critico, che esercita la critica della scienza per scoprire i presupposti, le procedure e i meccanismi del discorso epistemologico. In questo senso la teoria della conoscenza è un continuo autocontrollo del pensiero scientifico. Quindi gli studi di teoria della conoscenza permettono all'uomo in generale e in particolare a noi [arabi] di cogliere quello spirito critico che ho chiamato razionalismo. Se sentiamo il bisogno che lo spirito critico si diffonda nei circoli intellettuali, allora lo studio del pensiero scientifico e della sua storia, ma anche – in misura considerevole – quello della teoria della conoscenza, costituiscono lo strumento migliore, poiché questo contesto è esente da forti compromissioni ideologiche. La relativa mancanza di questo aspetto ideologico permette ai diversi circoli sociali arabi di occuparsi di tale ambito. Pertanto la diffusione migliore dello spirito critico passa attraverso la teoria della conoscenza.

A mio avviso, il beneficio che possiamo trarre dalla teoria della conoscenza nel suo rapporto critico con il nostro *turāth* è molto grande, dal momento che ci permette in primo luogo di conseguire uno spirito critico e in secondo luogo di fare un'esperienza di pratica critica della scienza e della sua storia. In questo modo possiamo equipaggiarci di nuovi concetti e strumenti di lavoro che possiamo applicare consapevolmente al nostro *turāth*.

Quando parliamo di teoria della conoscenza, dobbiamo naturalmente distinguere fra una teoria della conoscenza positivista e una razionalistica. Questa distinzione è di fondamentale importanza perché, nella teoria della conoscenza contemporanea, sotto la dicitura di "teoria positivista della conoscenza" o con quella di "corrente di pensiero positivista" si intendono fondamentalmente indirizzi di pensiero che negano la storia, e il *turāth*; questi orientamenti si mantengono sul piano del

concreto e dell'empirico. Per questo non possono avere alcuna utilità per noi. A esserci utili in quest'ambito sono invece la teoria della conoscenza razionalistica o le direzioni di pensiero razionalistiche maturate all'interno della teoria della conoscenza, incluse addirittura quelle idealistiche. In questo contesto l'idealismo non è da sottovalutare ed è mille volte meglio essere un idealista come Hegel, che affermare di averlo già superato, come accade nel mondo islamico.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – Si può dire che Lei non concorda affatto con la tesi di al-Khtibi, esposta nel suo *Double critique*,⁹ dove si sottolinea la rilevanza della critica delle istanze teologiche o trascendenti nel mondo arabo-islamico (ovviamente in rapporto all'impossibilità di separare la sua critica dalla critica dell'Occidente) come preconditione del pensiero?

AL-JABRI – Qui non si tratta né di abbracciare né di respingere questa tesi. Io sono per una duplice critica, nel senso che noi dobbiamo sottoporre al vaglio della critica tanto i concetti che abbiamo ereditato, quanto quelli che abbiamo importato, se questa espressione è adeguata. E tuttavia non vedo come il mondo arabo nella sua attuale condizione possa sopportare siffatta critica della teologia. Noi possiamo esercitare la critica teologica con gli strumenti dei padri spirituali, nel senso che possiamo attualizzare, in un modo o nell'altro, quel dialogo che all'interno della nostra storia culturale ha avuto luogo tra i teologi razionalisti e nel dialogo con i filosofi. Possiamo utilizzare questo dialogo per affrontare i problemi della nostra epoca, per tentare di diradare le oscurità su alcune questioni, avviando così un dialogo. Ma non è possibile intaccare su questo percorso i nostri tabù religiosi. Per quel che ci riguarda, noi dobbiamo guardare in faccia i nostri tabù, fino a che le cose, e noi con loro, non si sviluppino ulteriormente, in maniera tale da non bruciare le tappe della storia.

Io sostengo questa posizione non per effetto di una fiducia cieca nella mia patria, ma per effetto della mia convinzione per cui questo è un problema di sviluppo e che la critica teolo-

gica debba realizzarsi in ognuno di noi. Ognuno dovrebbe disporre di una visione delle cose sufficientemente scientifica e di uno spirito critico adeguato, in maniera tale che, nel proprio intimo, in se stessi, si possa praticare questa critica della teologia, dal momento che la critica della teologia non è solo una critica religiosa, ma c'è una forma di teologia anche nella filosofia e nella scienza.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – In questo caso il suo punto di vista trae le proprie motivazioni dal sistema di pensiero nel mondo islamico o rappresenta piuttosto un punto di vista politico relativo alla costellazione di rapporti tra filosofia e politica nel mondo arabo, come Lei ha appena illustrato?

AL-JABRI – Tutte e due le cose, perché né il contesto culturale e la situazione culturale dominante, né la maturità culturale stessa degli intellettuali, permettono questo tipo di messa in pratica volterriana della critica della teologia, tantomeno la politica la permetterebbe. Ovviamente l'uomo deve vivere nella propria realtà, e non fuori di essa, per poterla modificare.

AL-THAQUĀFA AL-DJADĪDA – Vorremmo passare adesso a uno dei concetti fondamentali su cui si impernia la Sua lettura della tradizione più remota della filosofia arabo-islamica, ossia il concetto di "rottura epistemologica" tra *Mashriq* e *Maghreb* nel mondo islamico sul piano della sistematica filosofica. Vorremmo inoltre discutere anche gli elementi di analisi linguistica di cui Lei si sta interessando negli ultimi tempi. Fino a che punto la presenza di Bachelard e la disponibilità della linguistica sono state fondamentali per la formazione del Suo orientamento diretto a una lettura diversa, razionalistica, della prima filosofia islamica?

AL-JABRI – Circa i concetti di *Maghreb* e *Mashriq* vorrei portare l'attenzione su un fraintendimento di cui cadono vittima alcuni commentatori e di cui non saprei indicare l'origine. Si è detto che io sarei uno sciovinista marocchino che ha preso le parti del *Maghreb*. Credo che questa accusa manchi di qualunque fondamento, quantomeno per quanto concer-

ne la mia coscienza e i miei pensieri. Non credo che ci sia qualcuno nel *Maghreb*, oggi o in passato, che senta o sostenga questo tipo di sciovinismo, poiché siamo profondamente debitori al *Mashriq* dal punto di vista culturale. *Maghreb* e *Mashriq* formano un'unità e quest'unità è la cultura araba. All'interno della cultura araba possiamo infatti parlare di particolarità, parti o rotture, ma se per esempio io parlo di Ibn-Rushd [Averroè]¹⁰ e lo descrivo come un razionalista, a cui si dovrebbe dar retta, o se parlo della filosofia di Ibn Sinā [Avicenna]¹¹ e la descrivo come filosofia del *Mashriq* [come forma di filosofia orientale] che si dovrebbe lasciar perdere, questo non vuol dire che io prenda parte per il *Maghreb* contro il *Mashriq*, perché Ibn Rushd viene dal *Maghreb* e Ibn Sinā dal *Mashriq*. No. Piuttosto il contrario sarebbe più adeguato: Ibn Rushd è un arabo e Ibn Sinā invece appartiene almeno a due gruppi diversi, è di lingua araba, ma non è di origine araba. È bene sgombrare il campo da questo fraintendimento.

Resta il concetto di rottura epistemologica in generale come tale. Alcuni vantaggi della sua applicazione stanno nella discussione stessa che è stata condotta su di esso. Come storico della filosofia araba non posso mettere Ibn Rushd e Ibn Sinā in relazione l'uno con l'altro: mentre Ibn Sinā rappresenta il punto più elevato della filosofia nel *Mashriq*, Ibn Rushd non incarna né una forma di completamento del pensiero di Ibn Sinā, né un progresso rispetto a quest'ultimo. Ibn Rushd rappresenta una rivoluzione contro Ibn Sinā. In ultima istanza, io definisco questa rivoluzione come una rottura, interpretata dal punto di vista della critica epistemologica della storia della filosofia; con ciò voglio dire che Ibn Rushd ha rotto con Ibn Sinā. Se consideriamo i due filosofi in un'ottica puramente epistemologica, ossia nell'ottica degli oggetti, dei metodi, delle problematiche e della terminologia adottata dai due, questa frattura ci si mostra in tutta la sua evidenza. L'indirizzo di pensiero di Ibn Sinā è notoriamente gnostico – cosa che io stesso ho chiarito e discusso in un mio studio¹² – e Ibn Rushd gli si è rivolto contro; questa è la mia idea così co-

me la ho sostenuta e come sono disposto ancor oggi a sostenerla. Su questo punto non ho cambiato idea e non conosco ragioni che mi potrebbero portare a cambiarla.¹³

È vero che quello di “rottura epistemologica” è un concetto di Bachelard: egli ha utilizzato nella storia della scienza e gli ha attribuito un senso determinato nei limiti di questa storia. Ma io ho assunto questo concetto, applicandolo in un altro ambito, propriamente quello della storia della filosofia, e, nello specifico, della storia della filosofia arabo-islamica. In questo modo ho chiarito il carattere di questa filosofia per come l'ho compresa, in quanto lettura indipendente e parallela di una determinata filosofia che [ancora] non ha una storia [critica]. In questo modo ho impiegato questo concetto in maniera nuova in un ambito diverso; per me rappresenta un concetto operativo che mi permette di conoscere cose che io stesso, prima dell'introduzione di questo concetto come strumento di lavoro, non avevo potuto osservare.

Per quanto concerne la linguistica, ovviamente si tratta ancora di una scienza giovane e nuova: è una scienza molto promettente che ha cominciato or ora a svilupparsi. C'è una ragione per cui tutto ciò comporta dei vantaggi per il lettore arabo, per i critici e per gli intellettuali: noi usiamo una lingua che, fatta eccezione per piccolissime variazioni, è rimasta sempre la stessa, per forse da quattordici secoli. E non c'è solo questo: anche la cultura araba in generale – la cultura araba scritta, ossia la cultura araba in senso contemporaneo – è una cultura che si è originata con l'inizio della lingua araba come lingua scientifica. Detto altrimenti, la cultura araba e il pensiero scientifico presso gli arabi hanno avuto inizio con la scrittura della lingua e con la sua standardizzazione.

Per riassumere, possiamo dire quindi che la prima prassi scientifica che gli arabi hanno attuato è stata una prassi di rigorizzazione della lingua, che ovviamente è stata condotta in ragione del Corano, della tradizione [dei profeti] e della giurisprudenza islamica. Queste ragioni non sono tuttavia così importanti; più importante è l'egemonia di questa prassi. E poiché a

essere codificata e standardizzata è stata quella stessa lingua che perdura ancora oggi, anche la medesima prassi si è protratta fino ai nostri giorni. Questo vuol dire che la medesima struttura del pensiero arabo che si è formata al tempo della scrittura (della stesura linguistica della lingua e della stesura linguistica della scienza in funzione del linguaggio e per suo mezzo) vive ancora dentro di noi; che noi ancora diamo per scontati e intendiamo molti dei suoi presupposti e delle sue categorie, che furono inizialmente utilizzati dalle grammatiche come concetti o categorie operative, e poi sono diventati elementi dogmatici. Da questo punto di vista l'analisi dell'aspetto linguistico della cultura araba costituisce a mio avviso una delle colonne portanti per la critica della ragione araba e per la comprensione della cultura araba.

Note

¹ U. Amīn (1905-1987), filosofo egiziano. Al Jabri intende qui riferirsi in particolare al suo libro *al-Djuwaniya: Usūl ʿaqīda wa falsafatu thawra* [L'interiorità: principi di una fede e la filosofia di una rivoluzione], edito nel 1964 in Egitto nella città del Cairo. Per l'interpretazione critica di al-Jabri, cfr. M.A. AL JABRI, *al-khiāab al-ʿarabī al-muʿāsir. Dirāsa tahlīliya nadiya* [Il discorso arabo contemporaneo. Uno studio critico e analitico], Beirut 1982, pp. 176-179.

² Z. al-Arzūzi (1900-1968), docente di filosofia siriano, politico e teorico del panarabismo. Per una interpretazione critica, cfr. M.A. AL-JABRI, *al-Khiāab al-ʿarabī al-muʿāsir. Dirāsa tahlīliya nadiya*, cit., pp. 179-186.

³ Abu Hamid Mohammad al Ghazali (ca. 1058-1111).

⁴ Mohammed ʿAli Pascha (1796-1849) regnò in Egit-

to dal 1805 fino al 1848.

⁵ Rifaʿa al-Tahtāwī (1801-1873), riformista egiziano dalle tendenze moderniste. Ha descritto il suo incontro con la cultura europea nella prima metà del XIX secolo in un suo libro, che può essere considerato una delle prime trattazioni della modernità europea dalla prospettiva della cultura araba riformista. Cfr. R. AL-TAHTĀWĪ, *Ein Muslim entdeckt Europa: Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826-1831*, hrsg. von K. STOWASSER, C.H. Beck, München 1989.

⁶ Il volume di Badawi fu redatto nel 1943 ma pubblicato nel 1944. Cfr. A. BADAWI, *Az-zamān al-wudjūdī* [Il tempo esistenziale], Cairo 1955, II ed.

⁷ Shihāb-ad-dīn Yahya As-Suhrawardī (1153-1191) è considerato uno dei maestri dell'Illuminazione [Hikmat al-ishrāq].

⁸ Muhi-ad-in Mohammad Ibn ʿArabi (1165-1240) è considerato uno dei più importanti esponenti della mistica e del sufismo nella cultura arabo-islamica.

⁹ Abdelkebir Khatibi (1983-2009), scrittore, saggista e intellettuale marocchino. Cfr. A. KHATIBI, *Double critique*, in: A. KHATIBI, *Maghreb Pluriel*, Denoel, Paris 1983, pp. 43-112.

¹⁰ Ibn Rushd (1126-1198).

¹¹ Ibn Sīnā (980-1037).

¹² Cfr. M.A. AL-JABRI, *Ibn Sīnā wa falsafatuhu ʿal-mashriqiya. Hafriyāt fī djudhūr al-falsafa ʿal-arabiya bi-l-mashriq* [Ibn Sina e la sua filosofia orientale. Archeologia delle radici della filosofia araba nel Mashriq islamico], in: M.A. AL-JABRI, *Nahnu wa-t-turāth. Qirāʾāt muʿāsira fī turāthinā al-fasafi* [Noi e la tradizione. Letture contemporanee della nostra eredità filosofica], Beirut-Casablanca 1993, VI edizione, pp. 87-166.

¹³ Cfr. M.A. AL-JABRI, *al-madrassa al-fasafiya fi-l-Maghreb wa-l-Andalus. Mashruʿ qirāʾa djādīda li-falsafati Ibn Rushd* [La scuola filosofica nel Magreb e in Andalusia. Una nuova interpretazione della filosofia di Ibn Rushd], in: M.A. AL-JABRI, *Nahnu wa-t-turāth. Qirāʾāt muʿāsira fī turāthinā al-fasafi*, cit., pp. 211-260.