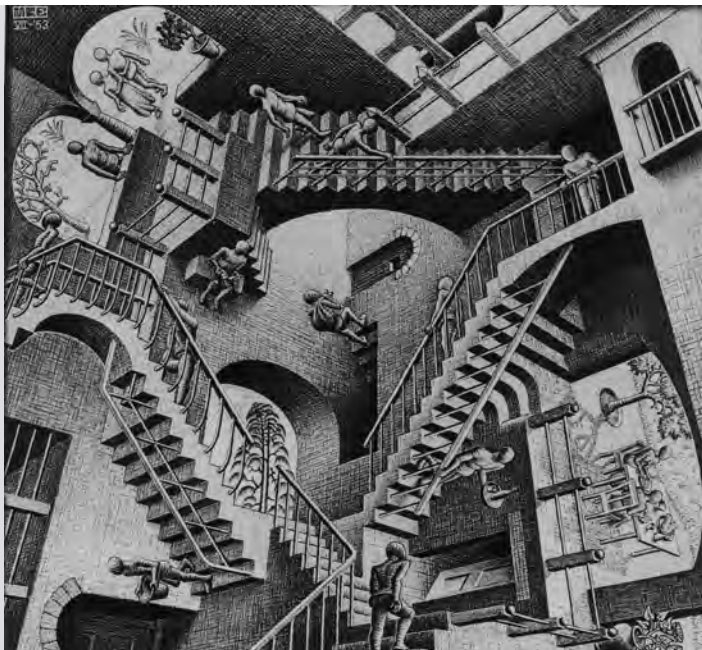


Una mappatura della mente secolare

La ricerca della modernità per
un' Utopia senza Dio



MAPPING THE SECULAR MIND

MODERNITY'S QUEST FOR A GODLESS UTOPIA

HAGGAG ALI

IIIT Serie-Libri-In-Breve

UNA MAPPATURA DELLA MENTE SECOLARE

•
*La ricerca della modernità per
un' Utopia senza Dio*

Haggag Ali

Traduzione Paolo Gonzaga

© International Institute of Islamic Thought, 2018

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

Questo libro è soggetto ai diritti d'autore. Con riserva di eccezioni di legge e le disposizioni dei relativi accordi di licenza collettivi, nessuna riproduzione di qualsiasi parte può avvenire senza l'autorizzazione scritta degli Editori.

I punti di vista e le opinioni espressi in questo libro sono quelli dell'autore e non necessariamente quelli degli editori.

978-1-56564-979-8

Redattori della serie

Dr. Anas S. al-Shaikh-Ali
Shiraz Khan

Impaginazione di Shiraz Khan
Progetto di copertina di Shiraz Khan

IIIT Serie-Libri-In-Breve

La serie IIIT è una preziosa collezione delle pubblicazioni principali dell'Istituto scritte in forma sintetica, progettata per dare ai lettori una comprensione di base dei principali contenuti dell'originale. Redatti in forma breve, facili da leggere, con un formato che fa risparmiare tempo, questi compendi offrono una panoramica, fedele e scritta con attenzione, della più ampia pubblicazione e speriamo che stimolerà i lettori ad ulteriori approfondimenti dell'originale.

Lo studio di Haggag Ali *Una mappatura della mente secolare: La ricerca della modernità per un' Utopia senza Dio* è stato pubblicato in forma completa nel 2013. La mente secolare aveva un grande piano, per definire un paradiso terrestre, un utopia del qui e ora, di una civiltà moderna governata dalla ragione umana, dalla razionalità, e dal trionfo del progresso.

Gli ideali sono una cosa, mentre i mezzi per realizzarli sono un'altra cosa. Lontano dal clamore, svincolare l'umanità dalle "catene" di Dio e della religione si è dimostrata un'impresa non facile.

Una mappatura della mente secolare esamina criticamente le questioni della ragione, la razionalità e il materialismo secolare, per analizzare come queste percezioni mentali, o modi di delineare il mondo, hanno influenzato le interazioni umane e lo sviluppo sociologico. Lo fa mettendo a confronto e contrastando le idee di Abdelwahab M. Elmessiri (1938-2008), un intellettuale arabo leader, e Zygmunt Bauman (1925), uno dei più importanti sociologi del mondo. Negli ultimi decenni, una critica occidentale emergente della modernità ha ispirato intellettuali musulmani a sviluppare nuove idee, immagini, termini e concetti che stabiliscono le loro posizioni nei confronti delle tendenze della modernità laica, delle sue trasformazioni e conseguenze, e come essa manipoli la percezione della realtà.

Il libro sfida le fondamenta dell'ideologia secolare per sostenere che le sue aspirazioni hanno profondamente trasformato la coscienza umana e il senso di sé dell'uomo, riducendolo ad una creatura del consumo senza senso, stremato dalla ricerca di appagamento, e controllato da leggi materialistiche che governano i fenomeni fisici. Offre inoltre una tesi più cupa, [sostenendo] che la Germania fascista e il movimento eugenetico fossero una forma di darwinismo sociale portato alle sue logiche conseguenze . Questi non erano un'aberrazione dei principi della modernità, Ali sostiene, ma un esito coerente della moderna visione del mondo, con i semi di autodistruzione intrecciati nel tessuto stesso della filosofia.

Edizione abbreviata di Haggag Ali del suo originale

*MAPPING THE SECULAR MIND: MODERNITY'S QUEST
FOR A GODLESS UTOPIA*

Haggag Ali

ISBN hbk: 978-1-56564-594-3

ISBN pbk: 978-1-56564-593-6

2013

Capitolo Primo

Introduzione

Negli ultimi decenni, la critica occidentale della modernità ha indotto gli intellettuali musulmani a sviluppare idee nuove, immagini, termini e concetti che affermano la loro posizione nei confronti delle tendenze della modernità laica, delle sue trasformazioni e conseguenze. La modernità di solito è equiparata agli alti ideali dell'Illuminismo, in particolare la promessa della natura, della ragione e del progresso per stabilire un sistema razionale e progressivo. Questa prospettiva è cambiata in larga misura dopo la Seconda Guerra mondiale e lo sviluppo di un discorso occidentale molto sofisticato di auto-esame, accresciuto dalle opere della scuola di Francoforte. Nel suo tentativo di decostruire la percezione dominante della modernità, intellettuale l'arabo egiziano musulmano Abdelwahab Elmessiri (1938-2008) ha potuto beneficiare di questa eredità critica occidentale. La critica di Elmessiri alla modernità può essere vista come un tentativo di islamizzare la modernità, ma ironicamente tramite la critica occidentale stessa. Per quasi quattro decenni, Elmessiri fu impegnato in uno studio filosoficamente orientato della modernità occidentale e del suo rapporto con il nazismo e il sionismo. Elmessiri di solito descrive il suo soggiorno negli Stati Uniti, durante due periodi distinti (1963-69 / 1975-79), come il momento cruciale che ha modellato la sua comprensione della trasformazione della modernità occidentale come una "sequenza paradigmatica", che inizia con un solido materialismo razionale e finisce con il materialismo non-razionale liquido.¹ Gli anni '70, tuttavia, furono anni molto importanti per comprendere la critica della modernità di Elmessiri, perché questo periodo vide l'ascesa dell'Islam politico, che riuscì, dopo la sconfitta araba da parte di Israele nel 1967, a riempire il vuoto lasciato dai movimenti di sinistra, dalla loro retorica del progresso tecnologico, così come dal loro discorso idealista di socialismo arabo, un discorso di cui si abusò per giustificare la perdita delle libertà politiche in cambio della retorica dello sviluppo nazionale e del progresso tecnologico. Gli anni

'70 possono essere visti come il periodo carismatico dell'islam politico che venne abbracciato da molti degli esponenti di spicco della sinistra egiziana come veicolo di contestazione popolare e di liberazione nazionale.² In entrambi i discorsi, occidentale e arabo, la modernità è quasi sempre correlata agli ideali dell'Illuminismo, in particolare alla promessa della Ragione e della scienza per promuovere la nostra esistenza umana e sociale. Elmessiri si riferisce a questa comprensione della modernità come “laicità parziale”, che descrive come “laicità morale” o “laicità umanistica.”³

Secondo Elmessiri, l'accettazione di questo laicismo moderato come parte integrante del pluralismo è abbracciata dalla tendenza islamica principale, che è sostenuta da Fahmi Huwaidi, Yusuf al-Qaradawi, Mohammed Selim al-Awa, Abu al-Ela Madi, e Adel Husain (Egitto), Rachid Ghannouchi (Tunisia), Taha Jabir Alalwani (Iraq), AbdulHamid AbuSulayman (Arabia Saudita), Azzam Tamimi (Palestina), Parviz Manzur (Pakistan) e Ahmet Davutoglu (Turchia). Questa tendenza islamica accetta la legittimità della laicità moderata e il ruolo dei suoi sostenitori come partner nella vita politica della società islamica.⁴ In *Dirāsāt Maʿrifiyyah fī al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah* (Studi epistemologici nella modernità occidentale) gli studi in Elmessiri decostruiscono la comprensione *mainstream* della modernità laica occidentale e la definisce come “l'uso di scienza e tecnologia senza valore.”⁵ Si tratta di una forma di laicità globale che non mira solo alla indipendenza della scienza e della tecnologia dalla soggettività umana o alla separazione tra Stato e Chiesa, ma alla “separazione di tutti i valori (siano essi religiosi, morali, umani), non solo ‘dallo stato’, ma anche dalla vita pubblica e privata, e dal mondo in generale. In altre parole, si sforza per la creazione di un mondo privo di valori.”⁶

Nell'introduzione alla terza edizione di *Al-Ṣuhyūniyyah wa al-Nāziyyah wa Nihāyat al-Tārīkh* (il Sionismo, il Nazismo e la fine della Storia), dedicato all'intellettuale francese ex-marxista Roger Garaudy, Elmessiri esprime il suo stupore per il fatto che prima dei tardi anni '80 gli studiosi occidentali avessero a malapena riconosciuto o accostato il Nazismo e il Sionismo al quadro di una modernità esente da valori, razionalistica e imperialista. Elmessiri, tuttavia, è prodigo di elogi per l'interpretazione di Zygmunt Bauman della modernità asserendo che i suoi scritti, particolarmente *Modernità e olocausto* (1989), sono tra i più importanti riferimenti da cui ha attinto per sviluppare la sua mappatura cognitiva della modernità.⁷

Altrove egli sottolinea che gli scritti di Bauman sono tra le opere che ha letto più avidamente poiché palesano i lati oscuri, che si trovano sotto la gioiosa superficie brillante della modernità.⁸

Anche se appartenenti a diverse religioni, nazionalità e culture, Elmessiri (arabo-egiziano-ex marxista-musulmano) e Bauman (polacco, britannico, ex marxista ebreo), hanno utilizzato le allegorie degli ebrei per affrontare questioni molto più ampie della modernità laica, tra cui il nazismo, il razzismo, l'imperialismo e l'esperienza ebraica nell' Europa moderna. Il fatto che Bauman sia originario della Polonia dà a questo confronto una dimensione unica, dal momento che quando si parla di ebrei del mondo occidentale, stiamo parlando in realtà, secondo Elmessiri, degli ebrei della Polonia! Fu solo nel 1980 che Elmessiri arrivò a rendersi conto che la stragrande maggioranza degli ebrei in Occidente alla fine del Settecento erano in Polonia, e che si erano distribuiti tra Russia, Austria e Germania con la divisione della Polonia stessa; migliaia e milioni di loro emigrarono in Inghilterra, Austria, Canada, Stati Uniti, Sud Africa e la Palestina.⁹

Fu anche in Polonia, che emerse completamente l'altra faccia della modernità laica; nella sola Polonia vennero stabiliti sei campi di concentramento nazisti, di cui il più grande e più popolare fu Auschwitz. Statistiche affidabili, secondo Gilbert Achcar, mostrano che nel 1948, quasi 170.000 ebrei provenienti dalla Polonia costituivano il più grande segmento della comunità di ebrei che vivevano in Palestina.¹⁰ Bauman stesso fu costretto ad emigrare in Israele nei tardi anni '60, ma optò per l'Inghilterra subito dopo aver ricevuto un'offerta di lavoro presso l'Università di Leeds.

Bauman nacque in Polonia nel 1925, e la sua famiglia si rifugiò nella zona di occupazione sovietica, a seguito dell'invasione nazista della Polonia, all'inizio della seconda guerra mondiale. Alla fine degli anni '50, Bauman, come Elmessiri, giocava un ruolo significativo nel marxismo umanistico, e rimase fedele ai grandi principi del marxismo e al suo ripudio della falsa consapevolezza. Nel 1960, Bauman diventò un membro del Partito Polacco dei Lavoratori Uniti che era al governo, ma non approvò mai le pratiche del regime comunista.

Alla fine degli anni '60, per la precisione nel 1968, Bauman rinunciò ad iscriversi al partito e nello stesso anno, durante una campagna antiebraica, egli, insieme a molti intellettuali ebrei, fu cacciato dalla Polonia e privato della cittadinanza polacca, con l'accusa di fomentare

rivolte studentesche. Bauman dovette andare prima in Israele dove rimase non più di tre anni. Janina Bauman, sua moglie, rivela in una conversazione con Madeleine Bunting la vera ragione dietro la loro decisione di lasciare Israele: “Israele era un paese nazionalista, e eravamo appena scappati dal nazionalismo. Non volevamo passare dall’essere vittime di un nazionalismo ad essere gli autori di un altro.”¹¹ In una conversazione con Benedetto Vecchi, Bauman stesso non esita a dire, “Suppongo che la mia ebraicità sia confermata dalle ingiustizie israeliane che mi causano ancora più dolore delle atrocità commesse da altri paesi.”¹²

L’impulso nazionalista che caratterizza la modernità occidentale ha un grande impatto sulla mappatura di Bauman della modernità e della postmodernità. L’unicità della sua critica è venuta alla ribalta con la pubblicazione della sua metaforica trilogia: *Legislators and Interpreters* (1987) (Legislatori a interpreti), *Modernity and the Holocaust* (1989) (La modernità e l’Olocausto) e *Modernity and Ambivalence* (1991) (Modernità e ambivalenza). Bauman non ha mai abbandonato la sua convinzione nella forte relazione tra modernità e modernismo, sostenendo che i modernisti hanno dichiarato la loro fedeltà alle scoperte della scienza moderna e sviluppato le loro teorie su premesse scientifiche. Egli sottolinea che gli impressionisti hanno tratto ispirazione dall’ottica, i cubisti dalla teoria della relatività, e i surrealisti dalla psicoanalisi¹³. Altrove, Bauman sostiene che il modernismo non sarebbe mai venuto alla luce senza l’accettazione delle premesse della modernità, in particolare la costruzione di persone spregevoli in una immagine collettiva dei borghesi, dei filistei, o delle masse volgari e incolte.¹⁴ E’ vero che l’Olocausto nazista non ha avuto un impatto diretto sulla vita personale di Bauman, ma sua moglie Janina aveva sofferto come giovane ragazza ebrea nel ghetto di Varsavia. Janina scrisse le sue memorie *Winter in the morning*, che suscitò l’interesse di Bauman sull’Olocausto come finestra per la modernità o come una delle sue possibilità. Ma ancora più importante, Bauman, in una conversazione con Anver Shapira, critica l’abuso e la “privatizzazione” dell’Olocausto da parte di Israele sostenendo che gli “ebrei possono essere al sicuro solo in un mondo privo di nazionalismi, incluso il nazionalismo ebraico.”¹⁵

La posizione anti-nazionalista di Bauman si esplicita nella sua appartenenza ad un noto gruppo britannico chiamato Ebrei per la giustizia per i Palestinesi. Il gruppo collabora con altri gruppi come Scrittori contro l’Occupazione e Studenti ebrei per la giustizia per i Palestinesi,

i quali promuovono l'idea che non c'è speranza per Israele senza giustizia per i Palestinesi. Questo è il motivo per cui concentrano i loro sforzi per costruire una campagna su ampia base per la fine della Occupazione, una campagna che sostenga i diritti dei palestinesi e condanni l'occupazione israeliana, gli insediamenti illegali, gli abusi della forza militare coercitiva e della violenza contro i palestinesi indifesi e impoveriti.

L'esilio di Bauman dalla Polonia giocò un ruolo cruciale nella sua mappatura delle conseguenze della modernità; gli diede i vantaggi della marginalità che lo portò a concentrarsi sulla situazione degli stranieri, degli esuli e degli outsider. Bauman ha condotto intellettualmente l'esistenza nomade dello straniero, e riassume questa modalità di esistenza intellettualmente fertile nelle eloquenti dichiarazioni fatte da Frederic Raphael, George Steiner e Ludwig Wittgenstein, rispettivamente: (1) "Il significato del mio essere Ebreo è che io sono fuori posto ovunque", (2) "La mia patria è la mia macchina da scrivere", e (3) "L'unico posto dove i problemi filosofici reali possono essere affrontati e risolti è la stazione ferroviaria."¹⁶

In *Modernity and Ambivalence* (1991) Bauman traccia il fallimento dell'utopia liberista della modernità occidentale e sottolinea che il nazionalismo esclusivista non era limitato alla Polonia, dal momento che si è manifestato chiaramente il fallimento delle ambizioni di assimilazione in quasi tutti i paesi europei. La falsa assimilazione, come la descrive Bauman, implicava il rifiuto delle tendenze mistiche e messianiche in quanto non-ebree, garantendo la credibilità di adattamento culturale solo per le relazioni del *salon*: la Bibbia di Lutero, Hermann Cohen e Kant, Steinthal e Wilhelm von Humboldt. La maggior parte degli ebrei venivano quindi incoraggiati ad acquisire "modi raffinati" e nuovi standard di "pulizia." La richiesta di "pulizia" fisica e morale era accompagnata da un richiamo per la pulizia linguistica, e lo yiddish, la lingua degli *Ostjuden* (gli ebrei dell'Europa orientale dalla Russia, Polonia, Ucraina e Galizia) diventò un bersaglio di scherno tra gli ebrei tedeschi. Come lo yiddish, la lingua polacca era disdegnata come inferiore al tedesco. Gli *Ostjuden* erano concepiti come "malattie e portatori di epidemie", "selvaggi sporchi, ignoranti e immorali" e "stranieri non graditi."¹⁷

L'analisi di Bauman della storia della assimilazione ebraica in Occidente è strettamente correlata e definita contro lo stereotipo del *Ostjude* non assimilato, l'Ebreo di East e l'Europa centrale. Bauman

sostiene che l' Olocausto ha avuto molto influenza sul significato del giudaismo, perché alcuni teologi lo videro come un segno di “assenza di Dio”, il “fallimento di Dio”, “tradizione ebraica dell'esilio” e la scelta degli ebrei come “portatori della verità” della civiltà moderna. Dalla metà del XIX secolo, la Francia, l'Inghilterra e la Russia rivolsero i loro sforzi ad eliminare l'aumento del numero dei cosiddetti poveri, ignoranti, arretrati e incivili immigrati ebrei che avevano due opzioni principali di salvezza: il sionismo e il socialismo. In Polonia, la situazione era molto peggiore perché c'era stata una forte convinzione che gli ebrei fossero un corpo estraneo e velenoso all'interno dell'organismo nazionale polacco emergente.¹⁸

L'ironia più amara è che il successo degli individui in quasi tutti i settori della vita non è una garanzia sufficiente di uguaglianza politica e accettazione sociale. Come nazione senza Stato, le comunità ebraiche in Europa tentarono di ottenere “una sovranità statale”, ma il fallimento di questa ambizione ha portato, in ultima analisi, alla nascita del Sionismo politico e del suo programma di un nuovo “stato liberale ebraico:” Non c'è dubbio che la nascita del sionismo politico, certamente nella sua versione più consequenziale, la versione di Herzl, era il prodotto dello sgretolamento degli sforzi di assimilazione, piuttosto che una realizzazione della tradizione giudaica e del risorgere dell'amore per Sion.¹⁹

Capitolo Secondo

Illuminismo radicale

La metafora del progresso, secondo Bauman, ha trasformato l'escatologia metafisica in una versione secolare, immanente alla storia. *Les philosophes* erano ossessionati dall'idea di progresso, dal momento che “la cultura moderna è una cultura da giardino. Si definisce il progetto per una vita ideale e una perfetta organizzazione delle condizioni umane.”¹ La modernità, a differenza del lungo dominio del Cristianesimo, “ha respinto l'ossessione per la vita dopo la morte, si è concentrata sulla vita ‘qui e ora’, ha riorganizzato le attività della vita attorno a narrazioni differenti con obiettivi e valori terreni, e in definitiva ha tentato di disinnescare l'orrore della morte.”²

Bauman introduce una metafora chiave che delinea la sua comprensione della modernità fondamentale: “I governanti e i filosofi moderni sono stati in primo luogo legislatori; hanno trovato il caos, ed hanno

cominciato a controllarlo e sostituirlo con l'ordine"³. I legislatori non sono esseri umani comuni, ma superuomini che possono trascendere la realtà esistente ed esaminarla dall'esterno usando il loro sguardo simile a Dio⁴. Le metafore del "giardiniera" e del "legislatore" hanno lo scopo di mettere in primo piano l'intricato rapporto tra cultura e potere. Richard Kilminster e Ian Varcoe scoprono questa causa nelle opere di Bauman, mostrando come egli veda la modernità come una struttura generale o una pulsione a mettere ordine, e come la spinta a strutturare abbia sempre creato nuovi "problemi."⁵ Bauman sottolinea che la ragione era stata scelta dagli intellettuali dell'Illuminismo al fine di promuovere l'emancipazione umana e di eliminare i pregiudizi, l'ignoranza, la superstizione e il dogmatismo. L'ironia più amara è che, in ultima analisi, ha portato ad "una nuova schiavitù", "terrore" e "conoscenza monopolistica."⁶ La visione liberale dell'assimilazione culturale, Bauman crede, è una delle principali contraddizioni della modernità, perché "il gioco dell'emancipazione era in realtà il gioco del dominio". L'ironia che sta alla base di questa questione è che l'emancipazione non era un richiamo alla diversità, allo scambio culturale, alla diffusione culturale o al pluralismo, ma un invito a presentare uniformità, omogeneità e unificazione completa della popolazione. Questo orientamento ha portato ad una crescente atmosfera di "intolleranza alla differenza"⁷. Bauman palesa la stimolante idea, in contraddizione con le credenze laiche occidentali e arabe dominanti, che il progetto illuminista non era un sogno nobile di diffondere la luce della saggezza e della libertà. Piuttosto, mirava a promuovere le ambizioni dello stato e a creare un "meccanismo sociale di azione disciplinare."⁸ L'Illuminismo non è visto come una metafora di luce, liberazione, ragione illuminata e libertà. L'Illuminismo delineato da Bauman smaschera le "ragioni strumentali e terroristiche", così come il "razzismo degli intellettuali"⁹.

Per quanto riguarda Elmessiri, egli concepisce l'Illuminismo come "la base filosofica del laicismo globale"¹⁰, sostenendo che l'Illuminismo ha raggiunto il suo periodo paradigmatico, monistico e razionalista nel pensiero degli *encyclopedistes* francesi settecenteschi. Non sorprendentemente, si è concentrato solo sulla loro filosofia materialista che rifletteva i paradigmi meccanicistici e/o organicisti dell'Illuminismo. In altre parole, le manifestazioni dell'Illuminismo radicale sono discusse in riferimento agli scritti che celebrano il mondo come una esistenza meccanicistica ed organicista: l'*Histoire naturelle de l'âme* (1745) di La Mettrie e *L'Homme machine* (1748); *De l'Esprit* (1758) de *l'Homme* (1773) di Claude Adrien Helvétius; *Système de la nature ou*

des Loix du monde physique du monde & morale (1770) di Paul d'Holbach; *Rapports du physique et du morale de l'homme* (1802) di Pierre Jan Cabanis e *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) del Marchese di Condorcet.¹¹

La critica di Elmessiri dell'Illuminismo ha molto in comune con il feroce attacco lanciato dalla storiografia del XX secolo contro i materialisti in generale e Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) in particolare. *Les philosophes* come gruppo sono stati accusati di essere responsabili del sorgere dello stato totalitario, dei mali del ventesimo secolo e del nichilismo, che ha negato all'uomo un posto speciale nell'universo. L'eredità dell'Illuminismo si riduce ad una visione materialistica che si mostra perfettamente in opere fondamentali di La Mettrie sulla filosofia della natura: *L'Histoire naturelle de l'âme*, *L'Homme machine*, *L'Homme Plante* e *Le Système d'épicure*. I ripudi dei materialisti, in quanto "fornitori di idee scandalose" sono attribuiti al fatto che [queste idee] erano state scelte da Karl Marx, rendendo così più facile per gli storici ritenerle responsabili dei mali del ventesimo secolo, le pratiche dei regimi comunisti, l'ascesa dei governi totalitari e persino dell'Olocausto.¹²

Questo punto di vista potrebbe essere visto come nient'altro che una riduzione della modernità al "lato oscuro della società moderna", che era stato anticipato da Max Horkheimer e Theodor Adorno in *Dialettica dell'Illuminismo*, originariamente pubblicato nel 1944 con il titolo di *Philosophische Fragmente*. Questa critica è stato poi portata ad un estremo da Herbert Marcuse nel suo *One-Dimensional Man* (1964). Elmessiri potrebbe facilmente essere accusato di essere influenzato dalla critica culturale tragica e pessimistica della Scuola di Francoforte, dalla critica weberiana del razionalismo e le metafore della 'gabbia di ferro' della modernità e del 'disincanto del mondo'. Come suggerisce Bernstein, possiamo vedere chiaramente che le critiche del ventesimo secolo all'Illuminismo e al razionalismo "possono essere intese come variazioni dei temi weberiani."¹³ Non è certo una sorpresa quindi che Elmessiri abbia dedicato un intero capitolo del suo libro *Epistemological Studies in Western Modernity*, alla rappresentazione e all'analisi della teoria di Weber della razionalizzazione. Elmessiri è quindi vicino a tutte le critiche occidentali che profetizzavano che il XX secolo sarebbe stata l'era della razionalizzazione che colonizza e rimodella la nostra vita di tutti i giorni.

Capitolo Terzo

La modernità come narrazione gnostica

Nella sua infanzia, Elmessiri era solito andare in biblioteca, quando vide la prima volta la parola “gnosticismo” in uno dei libri di Abdul Rahman Badawi. Il tono e la stranezza della parola lo fecero fremere a tal punto che continuò a pensarci per tutta la vita. Nel secondo volume di *Mawsūʿat al-Falsafah* (L'Enciclopedia della Filosofia), Badawi incluse le voci del monismo e del panteismo e dedicò una voce di quattro pagine allo gnosticismo, che egli definisce come un “orientamento mistico religioso e filosofico Gnosi di Dio è la via della salvezza perché Dio è l'uomo; la base della gnosi è la realizzazione dell'uomo stesso come Dio; questa conoscenza porta alla salvezza dell'uomo”¹. Forse questa definizione ha aiutato Elmessiri ad allontanare la visione del mondo islamico dallo gnosticismo, rigettando la modernità e il secolarismo [e collegandoli n.d.t.] alla eredità dell'eticismo nel cristianesimo antico. Elmessiri considerò lo gnosticismo come la forma più importante di immanentismo e di panteismo, entrambi rappresentati come incompatibili con una visione del mondo puramente monoteista. Immanenza è quasi sinonimo di panteismo, e Elmessiri non vede alcuna differenza fondamentale tra di loro, ma usa ognuna delle due parole a seconda del contesto. Lo gnosticismo, secondo Elmessiri, è iniziato come una forma di panteismo spirituale fino al XVIII secolo e poi si è trasformato in panteismo materialista nella Kabbalah, nella filosofia di Spinoza e Hegel e nel laicismo materialista globale contemporaneo. Nelle prime fasi della scrittura del suo *Mawsūʿat* Elmessiri dedicò solo poche righe alla voce Spinoza, ma quando il paradigma di immanentismo venne cristallizzato nella mente di Elmessiri nel 1990, la voce su Spinoza venne ampliata ed estesa in molte pagine.

La critica di Bauman ha molto in comune con quella di Elmessiri. La tesi della morte di Dio e la “cosiddetta secolarizzazione” hanno dato origine a nuove divinità laiche, tra cui non solo il superuomo nietzschiano, ma anche la Natura, le Leggi della Storia, Ragione e Progresso. Il significant “Dio” ha acquisito nuove implicazioni e connotazioni che vanno al di là della disputa teologica sull'esistenza o non esistenza di Dio. Dio non è stato secolarizzato, e si è incarnato in categorie non personali quali come la ragione, le leggi della storia, la mano invisibile o l'Inevitabilità storica². Il monismo ed il monopolio della verità non hanno mai lasciato la scena:

Dio rappresenta l'idea dell' 'unico e solo,' per l'idea del: 'Non avrai altro Dio all'infuori di me' in tutte le sue innumerevoli interpretazioni e costumi: di *Ein Volk*, *ein Reich*, *ein Führer*, di un partito, un verdetto della storia, una linea di progresso, un modo di essere umano, una ideologia (scientifica), un vero significato, una filosofia corretta. In tutti questi casi, 'unico e solo' trasmette l'unico e solo messaggio: il diritto al monopolio del potere per alcuni, il dovere della disobbedienza totale per gli altri.³

Come Bauman, Elmessiri ha considerato la modernità come una sequenza paradigmatica che inizia con immanentismo parziale (laicità parziale) e culmina con immanentismo completo (secolarismo complessivo). Egli ripudiò tutti i paradigmi riduzionisti e monistici che attribuiscono il movimento e la fine della Storia ad una sola forza, sia essa spirituale o materialista. Elmessiri considerò l'intero processo di immanentizzazione / ammodernamento/ secolarizzazione in termini di incarnazioni secolari di Dio nel genere umano nel suo complesso (l'umanesimo e il soggetto solipsistico); in un solo popolo (razzismo e imperialismo); in un leader (fascismo) e nella natura (panteismo), affermando che non mancano altre incarnazioni e significanti.⁴

Elmessiri e Bauman ripudiarono tutti i movimenti nazionalistici e ideologici come forme di immanentismo e paradigmi organici / meccanicistici. La posizione e l'analisi di Elmessiri però sono più esplicite, decisive e complete quando afferma che tali movimenti promettono ai loro aderenti la "fine della lotta e la creazione di utopie tecnocratiche, sia a Sion, nel Terzo Reich, nella società del benessere o nella società comunista."⁵

Le ideologie moderne sono raffigurate come espressione di null'altro che del "regno dell'azione umana" e della "volontà di immanentizzazione", perché tutti i movimenti gnostici tentano di abolire la costituzione dell'essere, con la sua origine in un essere divino trascendente, e di sostituirlo con un ordine dell'essere immanente al mondo.⁶

La comprensione di Elmessiri della modernità occidentale, così come la sua comprensione dualistica della distinzione tra immanenza e trascendenza, si basa sul suo ripudio del panteismo, che appare in diversi nomi nel lessico arabo e islamico, tra cui *wihdat al-wujūd* (l'unità dell'essere), *ḥulūl* (l'annullamento) e *fanā'* (letteralmente l'annientamento, l'estinzione [*in Dio n.d.t*]), ognuno dei quali mira al "completo assorbimento dell'umano nel divino", una fase che Elmessiri descrive come

“stato embrionale” e il “monismo organico” definitivo, in contrasto con lo stato di piena e completa umanità.⁷ Elmessiri descrive queste variazioni, come un modo di essere inconscio, eppure piacevole, che rappresenta il benessere biologico e utopico del grembo materno. Il problema è che i contorni tra il microcosmo (feto-placentare) e il macrocosmo (strutture politiche) sono sfocati. Elmessiri non esita a descrivere le utopie politiche e tecnocratiche come “il desiderio, reale e sincero, di trovare soluzioni definitive a tutti i problemi, di creare un paradiso in terra e dare uno scopo alla storia.”⁸

Come progettisti della società perfetta, i nazisti concepirono gli ‘*unwertes Leben*’ (*vite senza valore n.d.t*) come l’obiettivo fondamentale che doveva essere allontanato dal *Lebensraum* o addirittura sterminati.⁹

Unwertes Leben includeva gli zingari, i comunisti, i ritardati mentali e tutti coloro che venivano percepiti come erbacce nocive che minacciano l’armonia del giardino della modernità; i sei milioni di ebrei [*sterminati n.d.t*] erano tra i più di venti milioni di persone annientate per ordine di Hitler. Non sorprende che Bauman non concepisca l’Olocausto come una questione ebraica o un problema tedesco, ma come una delle possibilità della modernità in generale; è più di una “crescita cancerosa sul corpo altrimenti sano della società civile.”¹⁰ Le altre vittime dell’Olocausto, secondo Janina Bauman, sono state gettate nell’oblio semplicemente perché prive dei mezzi per pubblicizzare la loro causa. Gli zingari, a differenza degli ebrei, non hanno avuto molti professori, scrittori e giornalisti che mettessero in primo piano le loro sofferenze e che sostenessero i loro diritti.¹¹

Capitolo Quarto

Una mappatura delle conseguenze della modernità

Bauman ripudia la visione imperialista occidentale che ha tentato di trasformare le “terre vergini” in una “discarica per coloro che sono indesiderati” e in una “terra promessa” per i sostenitori del progresso.

Le popolazioni di terre conquistate, invase e colonizzate vennero riviste come un “*homo sacer* collettivo della metropoli.”¹ La scienza e la tecnologia hanno promosso una forte convinzione nella superiorità della modernità occidentale e nella sua inevitabile ascesa, ossia una

concezione della modernità come punto più alto dello sviluppo in contrasto con l'idea di [altre] culture statiche. Questa mappa cognitiva rese la modernità occidentale il luogo trascendente di ogni autorità, ossia divenne autonoma, autosufficiente, autoreferenziale e auto-validante.² Bauman sostiene che il significato dell'Olocausto per la sociologia verrà sminuito, mal giudicato e quindi strumentalizzato, se l'Olocausto sarà visto come “qualcosa che è accaduto agli ebrei”, come “un evento nella storia ebraica” o come uno dei “molti simili casi di conflitto o di pregiudizio o di aggressione.”³

Ancora più importante, Bauman ritiene che l'antisemitismo tedesco da solo non possa essere una spiegazione sufficiente dell'Olocausto. Secondo Bauman, il termine antisemitismo, che è stato coniato ed è diventato di uso corrente verso la fine del secolo diciannovesimo, non è in grado di fornire una spiegazione complessa dell'Olocausto; manca di prove storiche o contemporanee.⁴ Il pregiudizio e l'odio non possono spiegare il moderno genocidio; le emozioni irrazionali e barbare non furono né le cause principali né i mezzi dell'Olocausto. Lo scopo ultimo del nazismo era un mondo utopico e un progetto perfetto. La società o il progetto perfetto nel caso dell'Olocausto è stato il Reich millenario o il regno del Spirito tedesco liberato.⁵

Scienza moderna, tecnologia e burocrazia, piuttosto che emozioni irrazionali, furono impiegate tutte per realizzare questo obiettivo.⁶

Basandosi sull'analisi di Max Weber della cultura burocratica e razionalizzata, Bauman ha evidenziato la “razionalizzazione burocratica” dell'Olocausto; il nome ufficiale del Dipartimento nella sede delle SS responsabile dell'annientamento degli ebrei era “la sezione di Amministrazione ed Economia”. L'idea della soluzione finale (*Endlösung*) fu “un prodotto della cultura burocratica”, i nazisti pensarono di sterminare gli ebrei solo quando fallirono nel trovare una “discarica per gli ebrei” che abitavano l'Europa, che fosse a Nisko, in Madagascar o al di là della linea di Arcangelo-Astrakhan. Bauman ripudia l'idea che l'Olocausto sia stato un “deflusso irrazionale del residuo-non ancora-completamente sradicato della barbarie pre-moderna”, sostenendo invece che si trattava di un “legittimo residente nella casa della modernità.” A sostegno di questa tesi, si riferisce alla linea di difesa adottata dal Dr. Servatius, che è stato il consulente di Adolf Eichmann a Gerusalemme durante il suo processo nel 1961: “Eichmann ha commesso atti per cui si viene decorati quando vince, e si va alla forca se invece perde.” In altre parole, le azioni burocratiche e razionali nella

mappa del mondo moderno “non hanno alcun valore morale intrinseco” e la valutazione morale è qualcosa di “esterno all’azione stessa.”⁷ Sotto il nazismo vennero creati istituti scientifici per studiare la ‘questione ebraica’ e per fornire soluzioni progettate razionalmente. L’eliminazione degli ebrei veniva indicata come il *Gesundung* (la guarigione) d’Europa, *Selbstreinigung* (auto-pulizia), *Judensäuberung* (pulizia degli ebrei), profilassi igienica, e *eine Frage der politischen Hygiene* (una questione di igiene politica). L’assassinio degli ebrei venne quindi ritratto come un “esercizio di gestione razionale della società” e un “tentativo sistematico di schierare al suo servizio la posizione, la filosofia e i precetti della scienza applicata.”⁸

L’autorità della scienza, tuttavia, non era limitata alla Germania. Le università tedesche, secondo Bauman, erano come le loro controparti negli altri paesi moderni, tutte loro “avevano attentamente coltivato l’ideale della scienza come di un’attività enfaticamente svincolata dai valori.”⁹ La scienza come corpo di idee e rete di istituzioni “ha aperto la strada al genocidio minando l’autorità, e mettendo in discussione la forza vincolante, di tutto il pensiero normativo, in particolare quello della religione e dell’etica.”¹⁰

L’importanza della tesi di Bauman consiste nel fatto che ripudia l’ipotesi che l’Olocausto sia una faccenda ebraica, un problema tedesco, un’invenzione nazista o un prodotto del nazionalsocialismo. Piuttosto, è una delle possibilità della razionalità strumentale della modernità; [una razionalità n.d.t] che è politicamente e moralmente neutra. In *Sociology after the Holocaust* (*Sociologia dopo l’Olocausto n.d.t.*) (1988), una prima versione di introduzione a *Modernity and the Holocaust* (*Modernità e olocausto n.d.t.*) (1989), Bauman sostiene che l’Olocausto è un’attività razionalmente calcolata che non può essere ridotta ad una semplice esplosione incontrollata delle passioni.

La modernità, secondo l’opinione di Bauman, aspirava ad uno stato di perfezione finale e stabile, anche se questa aspirazione avrebbe potuto comportare la soppressione o la neutralizzazione dell’azione individuale, nonché il dominio universale del sistema e l’assenza dell’uomo. Non è certo una sorpresa quindi che Bauman ripudi anche l’interpretazione dell’Olocausto come il culmine dell’antisemitismo europeo-cristiano o come una interruzione nel normale flusso della storia tedesca causata dall’antisemitismo e dalla bestialità nazista. La visione umanistica di Bauman raggiunge il suo culmine quando ripudia l’abuso di Israele dell’Olocausto e l’abuso delle sue tragiche memorie come

certificato di legittimità politica per Israele e come pagamento in anticipo per le ingiustizie che potrebbe commettere contro i palestinesi in particolare, e contro gli arabi in generale. L'Olocausto, secondo Bauman, non fu il risultato di hobbesiane emozioni irrazionali, ma il prodotto delle armi più scientificamente avanzate e sofisticate e dell'organizzazione più scientificamente gestita. E' vero che la razionalità strumentale non può essere considerata come la causa principale dell'Olocausto, ma si trattava di un condizione necessaria.¹¹ Bauman, però non concepisce l'Olocausto come lo stato normale della modernità, né come il suo momento paradigmatico. Piuttosto, lo rappresenta come una delle possibilità della modernità, una finestra sulla modernità e più in generale la prova della modernità che l'Occidente evita di affrontare.

Nella mappatura delle conseguenze della modernità, Elmessiri è critico verso tutti i sistemi chiusi che cercano il pieno controllo e la perfezione assoluta: il marxismo e il suo richiamo ad una società comunista priva di ogni manifestazione di conflitto e contraddizioni; il liberalismo e la sua volontà di impiegare la scienza e la tecnologia per gratificare i desideri delle persone; il nazismo e il suo sogno di pieno controllo e razionalizzazione perfetta; il Nuovo Ordine Mondiale e le sue ambizioni di raggiungere una legge naturale universale che ignori le differenze tra le culture e, infine, il sionismo e la sua divinizzazione, come il nazismo, di *Blunt, Boden und Volk*. Qui la visione e la prassi sioniste sono sempre considerate all'interno del contesto del materialismo occidentale e dell'imperialismo.

Come Bauman, Elmessiri si focalizzò sull'Olocausto come il "momento paradigmatico" del solido materialismo razionale che ha dato origine a una condizione umana universale che può essere colta nella metafora di Elmessiri del "gruppo funzionale". Questa metafora è molto vicina alle metafore di Bauman di stranezza e vagabondaggio. Elmessiri si riferisce a figure chiave occidentali e alla loro influenza sulla sua comprensione del ruolo dei gruppi funzionali; tra loro ci sono Georg Simmel, Karl Marx, Max Weber e Werner Sombart.¹²

Elmessiri, tuttavia, ha criticato gli studiosi occidentali per il loro fallimento nell'incorporare la metafora dello straniero in un paradigma interpretativo più completo. Sostituendo la metafora dello straniero con la metafora del "gruppo funzionale", Elmessiri tenta di introdurre un paradigma più completo in grado di coprire una vasta gamma di persone che sono o importate dal di fuori della società o reclutate al suo

interno e che sono generalmente definite in termini di una funzione definita piuttosto che per la loro complessa umanità.

Come suggerisce Bauman, i sostenitori del nazionalsocialismo identificarono la modernità come il “dominio dei valori economici e monetari” e supposero che le caratteristiche razziali ebraiche fossero il motivo principale della scomparsa delle “modalità di vita *volkisch* e standard di valore umano.”¹³

E’ proprio per questo motivo che sono stati immaginati come sanguisughe e vampiri, impegnati a succhiare la linfa vitale dagli altri, e che quindi, meritavano la morte senza [possibilità di] redenzione. L’ironia più triste, secondo Elmessiri, è che l’astrazione dell’ebreo in vittima permanente o in un parassita permanente, nel discorso sionista trovava risposta in un’ulteriore ingiusta astrazione del gentile in “lupo permanente.”¹⁴

Capitolo Quinto

Bauman e il dilemma secolare Postmoderno

Il termine post-modernità, secondo Bauman, sottolinea i tratti che definiscono le condizioni che sono emerse in tutti i paesi ricchi nel corso del XX secolo, e ha preso la sua forma attuale nella seconda metà di quel secolo.¹ Bauman, però, ha abbandonato del tutto il termine post-modernità, optando invece per il termine “modernità liquida”.

“Modernità liquida” è la nuova metafora che Bauman introduce per delineare la trasformazione della modernità occidentale. In *Liquid Life* (Vita Liquida), Bauman definisce la modalità attuale dell’essere come “vita liquida” dominata da un clima crescente di “incertezza” e “avvenimenti in rapido movimento”, una “successione di nuovi inizi” o “i finali rapidi e indolori.”² Questa modalità liquida di esistenza è paragonata a un rischioso e spaventoso gioco delle sedie musicali che minaccia di escludere i deboli, i poveri, e tutti coloro che non possono o non vogliono affrontare la vita liquida in rapida evoluzione. Il progresso non è più una metafora di “dolci sogni e aspettative”, di “ottimismo radicale” e di una “promessa di felicità universalmente condivisa e duratura”, ma un terribile incubo e un reale e sinistro “gioco delle sedie musicali”, in cui un secondo di disattenzione porta ad una sconfitta irreversibile e all’ esclusione.³

A differenza della modernità solida, la modernità liquida è associata

al “libero sfogo del principio del piacere nel regno dei consumi”, perché la realtà non è più il nemico del piacere. Al contrario, “spendere è un dovere”, in quanto conferisce “la rivalità simbolica” e monopolizza la “definizione di una buona vita.”⁴ Qui le tesi di Bauman si trovano in netto contrasto con le vecchie recriminazioni di Freud, perché il principio di realtà “oggi si deve difendere da sé nelle corti di giustizia in cui il principio del piacere è il presidente.”⁵

Nella moderna epoca liquida, la mappa cognitiva dei potenziali consumatori viene manipolata da simboli seducenti dei beni prodotti (1) l'autorità delle celebrità (personalità pubbliche, grandi atleti, attori famosi e cantanti) e (2) l'autorità della scienza (autorità dei sondaggi scientifici, numeri e formule algebriche). Tali autorità sono “simboli di approvazione sociale”, “conoscenza razionale e solida” e “scelta ben informata.”⁶ Bauman suggerisce che la modernità liquida possa essere considerata come una “cultura simil-casinò” in cui la vita viene trasformata in singoli giochi di “episodi chiusi in se stessi, autoreferenziali ed egocentrici”, in una “serie di nuovi inizi” o in una “raccolta di racconti.”⁷ L'ironia più amara, secondo Bauman, è che il consumo sontuoso diventa il segno del successo e della fama. Il possesso e il consumo di certi oggetti sono considerati come una condizione necessaria di felicità e forse anche di dignità umana.⁸

Come suggerisce Bauman nel suo articolo che stimola la riflessione “On Postmodern Uses of Sex” (“Sugli usi postmoderni del sesso” n.d.t.) l'attività sessuale nella sua interpretazione postmoderna è “focalizzata strettamente sul suo effetto orgasmico ... Il suo compito fondamentale è quello di fornire *Erlebnisse* sempre più forti, a variazione continua, perfettamente nuovi e senza precedenti.”⁹ La celebrazione del sesso si accompagna non solo con la liquefazione della famiglia come unità sociale di base, ma anche con il nuovo pericolo di amore paterno e di rapporti intimi.¹⁰ Turisti e vagabondi sono rappresentati come le principali “metafore della vita contemporanea”, perché tutti sono tracciati su un continuum teso tra i poli del “turista perfetto” e del “vagabondo senza rimedio.”¹¹

Capitolo Sesto

Elmessiri e la liquidità postmoderna

A differenza di Bauman, la cui critica della modernità anticipò la sua precoce celebrazione della post-modernità, Elmessiri non ha mai visto

la post-modernità come nuovo orizzonte di emancipazione, di pluralismo e di tolleranza delle differenze. Al contrario, con un sofisticato senso di pragmatismo l'ha considerata come una sorta di filosofia nichilistica e relativistica. A differenza di Bauman, che aveva grandi e alte aspettative dalla svolta postmoderna, Elmessiri insiste fin dall'inizio che la post-modernità celebra il mondo come nient'altro che una questione puramente materialistica in flusso perpetuo senza alcuna origine o scopo. Diversamente da Bauman, che era rimasto fedele al progetto della modernità e nutriva grandi aspettative che si realizzasse tramite la post-modernità, Elmessiri non ha mai abbandonato il suo assunto di base che la post-modernità è praticamente il sinonimo del fallimento della modernità e della sua bancarotta.¹

Nella fase del materialismo non razionale liquido, quasi tutti gli esseri umani sono stati trasformati in gruppi funzionali o in Mamluks (letteralmente "posseduti", "schiavi" n.d.t.). Possiamo dire che la condizione postmoderna è la condizione del *Mamelucco universale*, prendendo in prestito una frase di Ernest Gellner, o prendendo in prestito Elmessiri, del *gruppo funzionale*. Quest'ultimo è il codice dell'età del secolarismo completo, e comprende, secondo Elmessiri, sia immigrati in Occidente che nei paesi del Golfo, lavoratori del settore del piacere (prostitute, segretarie, hostess, stelle del cinema, uomini e donne dello sport, modelli e regine del sesso), turisti, élite militari, élite culturali e politiche e persino stati funzionali o clienti.²

Come Bauman, che ha individuato nell'importanza del sesso una delle metafore principali della post-modernità, Elmessiri sostiene che i crescenti livelli di razionalizzazione, secolarizzazione e immanentizzazione hanno portato alla nascita e allo sviluppo di nuove metafore organiciste: "Il corpo umano è stato la metafora fondamentale nell'era della modernizzazione. Ora il sesso diventa la principale metafora dell'epoca postmoderna *per eccellenza*."³ Elmessiri sostiene anche che la filosofia occidentale moderna dia al sesso "un primato epistemologico su tutte le cose."⁴ Questo primato può essere attribuito al tentativo di ritirarsi dal complesso mondo dei valori, doveri, obblighi e responsabilità.⁵

La celebrazione del sesso è anche accompagnata alla liquefazione della famiglia e all'emergere di nuovi significanti liquidi. Con la celebrazione del sesso causale, o di quello che Elmessiri di solito descrive come "sesso istantaneo", il sesso e i valori sono stati vistosamente separati e ridotti a un rapporto fisico temporaneo che mira alla gratificazione immediata. Non sorprendentemente, la prostituzione, per esempio,

diventa una semplice “attività economica” e il segno linguistico “prostituta” si trasforma in “lavoratrice del sesso”, un nuovo segno con un nuovo significante e significato, che rappresenta la prostituta come un’operaia e una forza economica nella società.⁶

Lo stesso processo di liquefazione, secondo Elmessiri, può essere visto nel cambiamento di altri significanti, come i “figli illegittimi” che sono diventati “figli di madri non sposate”, “figli di una famiglia monoparentale”, “figli fuori dal matrimonio”, “bambini naturali” e “figli dell’amore”.

In breve, essi sono i figli della natura. Elmessiri sostiene che il sesso postmoderno liquido o, per essere più precisi, la secolarizzazione e la de-santificazione del sesso, scompone l’uomo come “essere umano complesso” (padre / madre, marito / moglie, maschio / femmina). In un tono ironico, ma serio, Elmessiri sostiene che l’“evoluzione naturale” della liquefazione del sesso si mostra nell’indifferenza ai tabù dell’incesto, dell’omosessualità e nella celebrazione della zoofilia.⁷

L’interesse per la ‘*philosophia*’ (l’amore per la saggezza) viene ora sostituito con un interesse per la pedofilia e zoofilia.⁸ L’ironia più triste è che l’anormalità sessuale, che è un attacco alla natura umana, viene difesa nel nome dei diritti umani. Gli esseri umani sono ridotti a mera carne da utilizzare e sfruttati come fonte di intrattenimento voluttuoso.⁹ I postmodernisti, secondo Elmessiri, aspirano a stabilire un mondo privo di ogni riferimento alle nozioni di identità, memoria, storia, tempo, logos, origini, verità e santità, trascendenza cioè un mondo che celebra la volontà di potenza, di gioco libero e desiderio.

Nella sua analisi della celebrazione postmoderna del corpo, Elmessiri si riferisce all’opinione di Bauman che l’assenza di un soggetto trascendentale, divino o umano, significa il dominio dell’assurdità e che l’assenza di assoluti religiosi ha portato, secondo Bauman, alla celebrazione del corpo. Quando il corpo diventa l’unico, l’ultimo punto di riferimento, “le idee di comunità, società e identità collettiva, che presuppongono tutte la trascendenza del proprio corpo, non esistono più.”¹⁰

Elmessiri enumera gli esempi che svelano la centralità del sesso nella visione del mondo postmoderno: la descrizione di Derrida della scomposizione come “orgasmo continuo”, del “piacere del testo” di Barthes come di un atto di gratificazione sessuale, l’invito per la celebrazione

dell'invaginazione (un simbolo dell'immanenza) invece dell'immaginazione (come simbolo di trascendenza) e l'assimilazione del logocentrismo in fallocentrismo, dell'estetica ed ermeneutica in erotismo, della testualità in sessualità, del discorso in rapporto, dell'escatologia in scatologia.¹¹

Il sesso diventa il 'sostituto del linguaggio' che sfida l'interpretazione in quanto diventa il punto di riferimento materiale, implicito effettivo, che ridicolizza la trascendenza. Come suggerisce Elmessiri, l'era postmoderna ora connette l'estetica con l'erotismo e l'intertestualità con la sessualità.¹²

Elmessiri è molto cosciente della sua soggettività e ideologia, e quindi non confonde mai ebraismo, ebraicità e sionismo. Soprattutto, egli ripudia la teoria del complotto che suggerisce che la post-modernità o la decostruzione siano una tendenza ebraica finalizzata alla liquefazione di tutti i solidi. Elmessiri attribuisce questa comune, ma errata convinzione tra gli studiosi occidentali, all'esperienza storica ebraica della diaspora (il *Volk* dei pariah) e alla mappatura cognitiva dell'ebreo come residente/ eterno viandante che sogna la terra promessa. L'Ebreo è quindi rappresentato come un significante separato dal significato o un significante con significati sovraccarichi ed infiniti. L'interesse di Elmessiri per la rilevanza degli ebrei nell'interpretazione della post-modernità non può essere attribuita solo ai suoi pregiudizi culturali, ma anche ad un paradigma dominante che abbracciava la situazione esistenziale degli ebrei prima e dopo la Seconda Guerra mondiale, come espressione delle conseguenze sia della modernità che della post-modernità. Come suggerisce Max Silverman, le allegorie post-Olocausto degli ebrei sono cruciali per avvicinarsi a questioni molto più ampie della modernità e della post-modernità.¹³

Elmessiri, tuttavia, respinge l'assunto che gli ebrei possano essere visti come i promotori dei capisaldi della post-modernità (il nichilismo, la decostruzione, la frammentazione, ecc), nel tentativo di vendicarsi della civiltà che li perseguitava dal primo cristianesimo. Questa convinzione comune, secondo Elmessiri, esprime una ideologia razzista in quanto trasforma gli ebrei in una delle terrificanti e malvagie forze dell'oscurità.¹⁴

Elmessiri non è sorpreso di tale demonizzazione degli ebrei, e afferma che è coerente con l'arsenale occidentale del discorso razzista. Invece di vedere l'ebreo come un normale essere umano dotato del bene e del

male, l'Occidente rappresenta tutti gli ebrei come simbolo o di funzionalismo oppure di nichilismo. La scrittura della storia delle comunità ebraiche è caratterizzata, secondo Elmessiri, da un dualismo apparente, poiché li presenta come una totalità, ossia come “ebrei” o come il “popolo eletto ebraico” non come minoranze appartenenti a diverse culture ed esperienze. Soprattutto, le comunità ebraiche sono state presentate, paradossalmente, come gruppi funzionali, ovvero come commercianti, prestatori di denaro e di capitale umano o, usando le parole di Elmessiri, come “materia umana utilizzata” che può essere trasferita per servire gli interessi di altri.¹⁵

Come Bauman, Elmessiri sostiene che l'Occidente ha considerato il mondo come un “vuoto”, una “questione strumentale per il proprio interesse”, un deserto barbaro, uno spazio vuoto, in attesa della missione civilizzatrice. A differenza di Bauman, tuttavia, Elmessiri sostiene sempre che il Sionismo sia il figlio legittimo dell'eredità imperiale europea.

Escludendo la storia araba e islamica, i sionisti concepiscono la Palestina come ‘una terra senza popolo’, uno spazio geografico senza storia e uno spazio vuoto abitato da popoli sparsi e divisi. Elmessiri sostiene che ciò che è comune tra la post-modernità e il sionismo è un tentativo febbrile di separare il significante dal significato, in modo che le identità di ebrei e arabi possano essere facilmente decostruite, riducendoli a oggetti senza radici che possono essere facilmente trasferiti ad un altro luogo e dotati di una nuova identità. Non è certo una sorpresa che l'ebreo diventi il colono sionista; l'arabo [diventi] il rifugiato palestinese; Palestina, Israele; la Cisgiordania (*al-Difāh al-Gharbiyyah*) la Giudea e la Samaria; e il mondo arabo [diventi] il mercato del Medio Oriente, consistente in “acque turche”, “capitale del Golfo arabo”, “manodopera egiziana” e “know-how israeliano.”¹⁶

Il concetto di regione è molto importante in quanto è di solito utilizzato per fare riferimento al Medio Oriente. Si denota una realtà puramente geografica senza alcun riferimento alla storia, alla lingua e alla religione, e quindi il pan-regionalismo, opposto al panarabismo o al panislamismo, venne promosso dall'Europa e dagli Stati Uniti. All'interno di questa visione, l'intero Medio Oriente, incluso Israele, potrebbe essere integrato nel mondo globalizzato occidentale. Come la post-modernità, il Sionismo crede nella relatività assoluta e quindi nega le nozioni di diritto e di verità. Non è certo una sorpresa quindi che la violenza diventi l'ultimo pragmatico punto di riferimento che decide le regole della battaglia-gioco.¹⁷

Il Sionismo non fa eccezione nella mappa imperiale, in quanto l'azione sionista è in gran parte determinata dalla mappa cognitiva sionista che si basa su potenza, miti, speranze, paure e promesse divine, piuttosto che su una risposta diretta alla complessa realtà e alle contraddizioni che la circondano.

Elmessiri sostiene sempre che Israele non è uno stato ebraico, ma uno stato coloniale di spopolamento colonizzatore che serve a due principali scopi, pragmatici e funzionali: liberare l'Europa dai suoi ebrei in eccedenza, e agire come uno stato funzionale a servire gli interessi dell'imperialismo occidentale.¹⁸

Elmessiri utilizza il paradigma di “gruppi funzionali” per riferirsi alle comunità ebraiche e il termine “stato funzionale” per riferirsi a Israele; quest'ultimo non è altro che uno stato funzionale al servizio degli interessi dell'Occidente in Medio Oriente. Bauman si riferisce *en passant* al ruolo degli Stati Uniti nel garantire la “sopravvivenza di [alcuni] paesi da Israele alla Corea del Sud.”¹⁹

In questo contesto, Elmessiri definisce la post-modernità come l'ideologia dell'accettazione pragmatica, della resa e dell'adattamento dei deboli allo status quo; è il gioco libero e senza confini con la realtà, invece di affrontare seriamente le sue contraddizioni e di modificarla.²⁰

L'AUTORE

HAGGAG ALI ha studiato all'Università del Cairo e ha ricevuto il suo dottorato di ricerca (Phd) in teoria culturale comparativa. Il Dr. Ali ha ricevuto un certo numero di borse di studio sia presso l'Università Humboldt di Berlino che al Wissenschaftskolleg zu Berlin. Ha anche ricevuto la prestigiosa borsa di studio Georges-Anawati per progetti di ricerca sul dialogo tra islam e cristianesimo. I campi principali di ricerca del Dr. Ali sono l'ermeneutica e le critiche contemporanee della modernità. E' attualmente leader del gruppo di ricerca presso il Centro per Studi sulla civiltà e Dialogo fra Culture all'Università del Cairo. Il suo progetto di ricerca "Dissidence and Censorship in Modern Egypt" ("Dissidenza e censura nell'Egitto moderno") è realizzato in collaborazione con l'Università di Bonn e finanziato dal DAAD (Il Servizio di Scambio Accademico tedesco) nel quadro del German-Arab Transformation Partnership.

Notes

Capitolo Primo

- ¹ Elmessiri, Abdelwahab M., *Riḥlaty al-Fikriyyah*, (Il mio percorso intellettuale), (Cairo: Dār al-Shurūq, 2005), p. 376.
- ² Zubaida, “Trajectories of Political Islam”, *Political Quarterly*, 2000, Supplemento 1, vol. 71, p. 61.
- ³ Elmessiri, *Dirāsāt Maʿrifīyyah fī al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah* (Studi epistemologici nella modernità occidentale), (Cairo: Dār al-Shurūq International, 2006), pp. 69-70.
- ⁴ Elmessiri, *Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah wa al-ʿAlmāniyyah al-Shāmīlah*, [Laicità parziale e Laicità completa], (Cairo: Dār al-Shurūq, 2002), vol. 1, pp. 101-126.
- ⁵ Elmessiri, *Dirāsāt Maʿrifīyyah*, p. 34.
- ⁶ Elmessiri, “Secularism, Immanence and Deconstruction”, in “Islam and Secularism in the Middle East”. Ed. John Esposito e Azzam Tamimi, (London: Hurst & Co, 2000), p. 68.
- ⁷ Elmessiri, *Al-Ṣubḥiyyah wa al-Nāziyyah wa Nihāyat al-Tārīkh*, (Il sionismo, il nazismo e la fine della storia), (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001), p. 299.
- ⁸ Elmessiri, *Riḥlaty al-Fikriyyah*, p. 318.
- ⁹ *Ibid.*, p. 543.
- ¹⁰ Elmessiri, *Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah*, vol. 1, p. 290.
- ¹¹ Bunting, “Passion and Pessimism”, *Guardian*, London, 5 April, 2003, p. 20.
- ¹² Bauman e Vecchi, *Identity* (Cambridge: Polity Press, 2004), p. 11.
- ¹³ Bauman, Z., *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), p. 28.
- ¹⁴ Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), p. 97.
- ¹⁵ Shapira, A., “Life in a Liquid World”, *Haaretz Daily Newspaper*, 16 November 2007.
- ¹⁶ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, pp. 226-227.
- ¹⁷ Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), pp. 129-140.
- ¹⁸ Bauman, “Assimilation into Exile”, *Poetics Today*, vol. 17, no. 4, 1996, pp. 571-581.
- ¹⁹ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, pp. 129-140.

Capitolo Secondo

- ¹ Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989), p. 92.
- ² Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 174.
- ³ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 24.
- ⁴ Bauman, *Socialism: The Active Utopia* (New York: Holmes & Meier, 1976), p. 24.
- ⁵ Kilminster & Ian Varcoe, “Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman”, in *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman* (London: Routledge, 1996), p. 217.

- 6 Bauman, *Towards a Critical Sociology*, pp. 70-74.
- 7 Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 71.
- 8 Bauman, *Legislators and Interpreters* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987), p. 80.
- 9 Torevell, "The Terrorism of Reason in the Thought of Zygmunt Bauman" (The Dominican Council/Blackwell Publishing Ltd), *New Blackfriars*, 1995, vol. 76. Issue 891, p. 145.
- 10 Elmessiri, *Al-^ᶜAlmāniyyah al-Juz^ʿiyyah*, vol. 1, p.290.
- 11 Ibid., vol. 1, pp. 294-297.
- 12 Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment* (Durham, NC.: Duke University Press, 1992), p. 264.
- 13 Bernstein, *The New Constellation* (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 40.

Capitolo Terzo

- 1 Badawi, *Mawsūʿat al-Falsafah*, (L'Enciclopedia della Filosofia), (Beirut: al-Muʿassasah al-ʿArabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1984), p. 86.
- 2 Bauman, *Life in Fragments* (Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995), pp. 15-16.
- 3 Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press), 1997, p. 201.
- 4 Elmessiri, "Secularism, Immanence and Deconstruction", p. 75.
- 5 Elmessiri, *Al-Lughah wa al-Majāz: Bayna al-Tawhīd wa Wihdat al-Wujūd* [Lingua e Metafora: tra il Monoteismo e Panteismo], (Cairo: Dār al-Shurūq, 2002), p. 56.
- 6 Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Ellis Sandoz. Ed. (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 1997), pp. 68-69.
- 7 Elmessiri, "Secularism, Immanence and Deconstruction", p. 62.
- 8 Elmessiri, *Al-^ᶜAlmāniyyah al-Juz^ʿiyyah wa al-^ᶜAlmāniyyah al-Shāmīlah*, vol. 1, p. 149.
- 9 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 67-68.
- 10 Ibid., p. 7.
- 11 Bauman, Janina, "Demons of Other People's Fear: The Plight of the Gypsies", *Thesis Eleven*, 1998, vol. 54, no.1, pp. 51-56.

Capitolo Quarto

- 1 Bauman, "The Fate of Humanity in a Post-trinitarian World", *Journal of Human Rights*, vol. 1 (3), 2002, pp. 283-303.
- 2 Bauman, *Legislators and Interpreters*, pp. 115-116.
- 3 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 1-2.
- 4 Ibid., p. 31.
- 5 Ibid., p. 66.
- 6 Ibid., p. 13.
- 7 Ibid., pp. 14-18.
- 8 Ibid., pp. 71-72.
- 9 Ibid., p. 126.
- 10 Ibid., p. 108.
- 11 Bauman, "Sociology after the Holocaust", *British Journal of Sociology*, 1988, vol. 39, no. 4, pp. 478-481.
- 12 Elmessiri, *Rihlaty al-Fikriyyah*, p. 590.
- 13 Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 61.

- ¹⁴ Elmessiri, *The Land of Promise* (New Brunswick, N. J: North American, 1977), pp. 44-45.

Capitolo Quinto

- ¹ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 187.
² Bauman, *Liquid Life* (Cambridge; Malden, MA: Polity, 2005), p. 2.
³ Ibid., p. 68.
⁴ Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 50.
⁵ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 2.
⁶ Bauman, *Freedom* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 65.
⁷ Bauman, “As Seen on TV”, 2000a, *Ethical Perspectives*, vol. 7 (2), pp. 107-121.
⁸ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 40.
⁹ Bauman, “On Postmodern Uses of Sex”, *Theory, Culture & Society* (London: Sage, 1998), vol. 15, (3-4).
¹⁰ Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 149.
¹¹ Ibid., p. 93.

Capitolo Sesto

- ¹ Elmessiri, *Al-Ḥadāthah wa mā Baʿda al-Ḥadāthah* (Damascus: Dār al- Fikr, 2003), pp. 83-86.
² Elmessiri, *Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah*, vol. 2, pp. 286-293.
³ Elmessiri, *Al-Lughah wa al-Majāz*, p. 73.
⁴ Elmessiri, *Riḥlaty al-Fikriyyah*, p. 248.
⁵ Elmessiri, *Al-Lughah wa al-Majāz*, p. 47.
⁶ Elmessiri, *Dirāsāt Mʿarifīyyah*, pp. 256-260.
⁷ Elmessiri, *Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah*, vol. 2, pp. 160-168.
⁸ Elmessiri, *Riḥlaty al-Fikriyyah*, p. 246.
⁹ Elmessiri, “The Imperialist Epistemological Vision”, *The American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), Washington, DC and Kuala Lumpur, Malaysia, vol. 11. no.3, 1994, p. 413.
¹⁰ Elmessiri, *Al-ʿAlmāniyyah al-Juzʿiyyah*, vol. 1, p. 108.
¹¹ Elmessiri, *Al-Lughah wa al-Majāz*, pp. 74-88.
¹² Elmessiri, *Riḥlaty al-Fikriyyah*, p. 249.
¹³ Silverman, M., *Facing Postmodernity* (London and New York: Routledge, 1999), p. 23.
¹⁴ Elmessiri, *Al-Ḥadāthah wa mā Baʿda al-Ḥadāthah*, pp. 140-143.
¹⁵ Elmessiri, “Understanding the Holocaust”, 2000b, *Al-Abram Weekly*, no. 507.
¹⁶ Elmessiri, “The Imperialist Epistemological Vision”, p. 415.
¹⁷ Elmessiri, *Al-Ḥadāthah wa mā Baʿda al-Ḥadāthah*, p. 155.
¹⁸ Elmessiri, “The Cognitive Map”, 2008, *Al-Abram Weekly*, no. 878.
¹⁹ Bauman, *Europe: An Unfinished Adventure* (Cambridge: Polity, 2004), p. 48.
²⁰ Elmessiri, *Al-Ḥadāthah wa mā Baʿda al-Ḥadāthah*, p. 93.

La serie IIIT è una preziosa collezione delle pubblicazioni principali dell'Istituto scritte in forma sintetica, progettata per dare ai lettori una comprensione di base dei principali contenuti dell'originale. Redatti in forma breve, facili da leggere, con un formato che fa risparmiare tempo, questi compendi offrono una panoramica, fedele e accurata, della più ampia pubblicazione e speriamo che stimolerà i lettori a ulteriori approfondimenti dell'originale.

Una mappatura della mente secolare esamina criticamente le questioni della ragione, della razionalità, e del materialismo secolare, per esplorare come queste percezioni mentali, o modi di codificare il mondo, hanno influenzato l'interazione umana e lo sviluppo sociologico. Lo fa mettendo a confronto e contrastando le idee di Abdelwahab M. Elmessiri (1938-2008), uno dei principali intellettuali arabi e Zygmunt Bauman (1925), uno dei sociologi più importanti del mondo. Negli ultimi decenni, una emergente critica occidentale della modernità ha ispirato intellettuali musulmani a sviluppare nuove idee, immagini, termini e concetti che certificano le loro posizioni nei confronti delle tendenze della modernità laica, delle sue trasformazioni e conseguenze, e di come essa manipoli la percezione della realtà.

La mente laica aveva un grande piano, per istituire un paradiso terrestre, un'utopia del qui e ora, di una civiltà moderna governata dalla ragione umana, dalla razionalità, e il trionfo del progresso. Mentre gli ideali sono una cosa, i mezzi per realizzarli sono un'altra cosa. Lontano dal clamore, emancipare l'umanità dalle "catene" di Dio e della religione si è dimostrato di non essere un'impresa facile.



London Office

IIIT Serie-Libri-In-Breve

