

Raphaël LOGIER, *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXI^e siècle*, Paris, CNRS Éd., 2016, 238 pp.

Attraverso la disamina dei conflitti di quest'epoca, Liogier avanza la tesi, dell'appartenenza delle nostre società ad un'unica civiltà planetaria. Nella prima parte del volume contesta l'assunto dello scontro di civiltà e l'idea dell'opposizione strutturale tra Islam e Occidente. Tale teoria è stata esposta da Samuel Huntington nel libro *The clash of civilizations and the remaking of the world order* del 1996 e contestava la tesi della fine della storia di Fukuyama (*The end of history and the last man*, 1992). Secondo Huntington la storia non si è compiuta ma continua con il conflitto multisecolare delle civiltà: gli antagonismi che animano il divenire storico sono impossibili da sradicare perché sono incarnati nei diversi valori delle religioni e nelle specifiche singolarità di ogni popolo di cui essi sono causa. Per questo motivo la democrazia liberale e i diritti dell'uomo, in quanto caratteristiche proprie ed esclusive della civiltà occidentale non potrebbero mai essere adottate da popoli non occidentali. L'universalismo e il cosmopolitismo non sarebbero che un'illusione o, peggio, un'ipocrisia volta a giustificare la dominazione economica dell'Occidente sul resto del mondo. Per l'assenza di valori universali comuni il conflitto tra civiltà non è componibile e dunque il divenire storico non è riconducibile ad una prospettiva stadiale dialettica. Liogier, per contestualizzare la teoria di Huntington, riprende il dibattito antropologico sulla civiltà e ricorda che, all'interno della prospettiva evolucionistica dominante alla fine dell'Ottocento, si affrontarono due concezioni alternative. La prima, l'evoluzionismo lineare di matrice positivista, riconduce ad una ricostruzione progressiva stadiale tripartita (stato primitivo, stato metafisico, stato positivo) ogni storia delle società umane. Tale concezione deterministica della storia dell'uomo, nota il filosofo francese, identificava il termine ultimo dell'evoluzione con le società europee, che erano così assunte a modello universale positivo della modernità. Perciò essa ha fornito agli stati europei una legittimazione morale delle proprie politiche di imperialismo coloniale, che venivano concepite

come veicolo di emancipazione civile dei popoli degli altri continenti. La seconda concezione antropologica delle civiltà, il *diffusionismo*, propone un modello esplicativo basato sul concetto di geografia culturale: nelle diverse epoche le culture e le tendenze si diffonderebbero in cerchi concentrici raggiungendo un limite ambientale oltre il quale non potrebbero operare. La modernità non sarebbe quindi la sommità di un percorso ascendente verso il quale convergerebbero tutti gli altri popoli della terra, come afferma il positivismo, ma rappresenterebbe la coerente espressione del circolo culturale europeo. Il diffusionismo si divide in statico e dinamico. Il primo, con la sua teoria dello spazio vitale, servì da fondamento teorico al *razzismo*. Il secondo, con la sua affermazione dello specifico punto di vista di ogni cultura, della dipendenza dei ruoli sociali dalle concezioni culturali e dell'esistenza di tratti umani universali, ha generato il *relativismo culturale*. Secondo il relativismo culturale gli uomini possono riferirsi a valori di fondo comuni e riconoscersi allo stesso tempo come membri di culture diverse e ciò fa di esso, nella misura in cui mette in relazione modi di vita diversi e insegna a dubitare delle proprie credenze, il proseguimento della modernità aperta dall'Illuminismo. Dunque il relativismo culturale non deve essere confuso con il *differenzialismo*, una teoria derivata dal diffusionismo statico per la quale l'importanza attribuita alle differenze si fonda sul disconoscimento dell'essenza comune dell'umanità, sul rifiuto del meticciato e della mescolanza e sulla negazione della possibilità di relazioni paritarie tra razze diverse. Dopo il fallimento del progetto politico nazista, il differenzialismo da razziale è divenuto principalmente culturale: l'incomunicabilità tra i popoli non è più giustificata dall'incompatibilità naturale delle razze ma dall'incomensurabilità delle culture. Il riconoscimento della diversità serve qui per avanzare la tesi dell'assoluta incapacità di giudicare i valori che non appartengono alla propria cultura e, dunque, a rifiutare ogni possibilità di confronto produttivo con punti di vista estranei al proprio campo culturale. La teoria dello scontro di civiltà è un'applicazione del differenzialismo culturale alla società contemporanea e il filosofo francese evidenzia come essa nelle nostre società si sia progressivamente affermata insieme all'idea dell'opposizione tra Occidente e Islam: da un lato si è stati portati ad identificare una religione con un progetto politico antidemocratico; dall'altro, si è associato l'Islam, con il suo miliardo e settecento milioni di credenti pacifici, alla causa dell'odio antioccidentale. Ma l'identificazione dell'Islam con un pensiero antimoderno è il prodotto di un'ideologia nutrita da un complesso antioccidentale originatasi nel secolare processo di colonizzazione: la modernizzazione è entrata nelle comunità extraeuropee attraverso una ferita narcisistica collettiva e per i popoli mediterranei, che in comune ai loro colonizzatori avevano una tradizione mitologica plurisecolare, l'esercizio del dominio è sembrato più gravoso e insopportabile. In questo

processo storico si sviluppò un anticolonialismo neo-fondamentalista che teorizzava un Islam socialmente equo e opposto alla corruzione dell'individualismo consumistico occidentale.

Nella seconda parte del volume Liogier descrive come l'odierna geografia delle relazioni umane, segnata irreversibilmente dalla globalizzazione, smentisca la teoria di Huntington. Nazioni, regioni, province e città non hanno oggi cessato di avere rilevanza, ma vengono sovradeterminate dal processo di deterritorializzazione e virtualizzazione dello spazio realizzato dalla globalizzazione. Lo stesso jihadismo contemporaneo non esprime un'esigenza teologica e i mercati terroristici internazionali non seguono i confini delle civiltà, ma la geografia sociale della collera e del terrore. Secondo il filosofo francese la metanarrazione che sostiene la globalizzazione, *l'individuo-globalismo*, ha profondamente modificato il riferimento mitologico dell'uomo, cioè il racconto nel quale i desideri umani trovano posto e legittimazione. L'individuo-globalismo infatti fonde le tradizioni religiose riconducendole al suo modello di immaginario: un'osmosi tra le profondità dell'individuo, intese come sviluppo e crescita del sé attraverso la ricerca della verità interiore, e il Tutto, ovvero l'energia della natura. Questo immaginario si esprime attraverso tre posture principali che attraversano ogni tradizione religiosa: lo *spiritualismo*, il *carismatico* e il *fondamentalismo*. Diffusi globalmente all'interno delle religioni tradizionali o in concorrenza con esse, queste tre posizioni hanno dato vita ad una nuova geografia socio-religiosa. Spiritualismo e carismatico si sviluppano seguendo principalmente una dinamica legata ai redditi: il primo è florido nei paesi sviluppati, mentre il secondo è tale nei paesi poveri e nei quartieri disagiati dei paesi industrializzati. Il fondamentalismo invece non è riferibile ad una precisa area geografica perché la variabile determinante in questo caso non è rappresentata dal capitale economico ma da quello simbolico: all'origine della posizione fondamentalista sta un deficit simbolico dovuto al mancato riconoscimento di un gruppo culturale dominante. Lo spiritualismo, sviluppatosi con l'affermazione dei valori del benessere nell'ultimo ventennio del Ventesimo secolo, realizza una simbiosi edonistica tra la ricerca del sé e la coscienza del Tutto: grazie ad uno sviluppo graduale del sé, tendente ad un benessere trascendente, l'individuo può vivere in armonia con gli altri e con il circostante. Di questa area fanno parte il neo-sufismo, il cabalismo, il buddismo tibetano, il gruppo Falun Gong, Scientology, tutta la nebulosa delle culture New Age, ma anche certe forme di credenza che, pur dichiarandosi atee, valorizzano lo sviluppo personale o il contatto con la natura. Il carismatico non sviluppa una crescita graduale della condizione del credente, ma si fonda sull'emozione collettiva che permette ai suoi membri di sublimare la frustrazione della penuria materiale, ostacolo alla

piena realizzazione della relazione tra sé e Tutto. Di questo gruppo di credenze fanno parte i neo-evangelici e le chiese pentecostali, i buddisti della Soka-Gakkai ed i credenti che fanno riferimento al telepredicatore egiziano Amr Khaled. Il fondamentalismo ha carattere reattivo e mira a proteggere una tradizione dalla minaccia di un male onnipresente nella cultura dominante. Il trauma di un misconoscimento subito dall'identità si traduce in una reazione antisistemica volta alla riconnessione con i valori originari perduti e connotata in termini millenaristici. Il fondamentalismo permette così all'identità ferita di uscire dalla situazione di minorità dovuta allo sguardo discriminatorio dell'altro: il deficit simbolico non appare più tale perché le frustrazioni subite sono ora considerate delle prove che l'individuo ha dovuto superare per avvicinarsi alla narrazione di verità originaria incarnata dalla militanza fondamentalista, che può compiersi anche nel martirio. Di questa postura fanno parte i militanti antioccidentali di ISIS e Al-Qaeda, ma anche i gruppi filooccidentali che si battono per il ritorno ai valori del Cristianesimo originario contro la società corrotta di oggi. Secondo Liogier c'è ormai un unico campo religioso operativo nella società contemporanea, l'individuo-globalismo, e le chiese nazionali sono sempre più minoritarie e vengono progressivamente assorbite dalle sue tre declinazioni. Egli presenta a sostegno della sua tesi lo studio del caso del velo islamico nelle società industrializzate, che dimostra come oggi non ci si trovi in presenza di una moltiplicazione delle credenze, quanto piuttosto di una moltiplicazione degli stili di un unico modello di immaginario religioso. Il velo, spesso considerato come manifestazione oppressiva di islamismo antioccidentale, è invece vissuto da chi lo indossa come espressione di appartenenza identitaria, segno di redenzione o strumento per mantenere alto il mistero della propria femminilità. Esso dunque più che essere indice della presenza dell'islamismo antioccidentale nelle nostre società testimonia in realtà del fenomeno nuovo del distacco tra fondamentalismo islamista e fondamentalismo dello sviluppo personale: è un segno dell'infiltrazione della modernità nella cultura islamica, non del contrario.

Nella terza parte del libro, Liogier descrive la produzione delle mitologie nella civiltà globale e avanza delle proposte per governare i conflitti che in essa si creano. La civiltà è lo spazio costituito da desideri in ragione dei quali le identità forniscono senso alla loro esistenza. Sono insieme mitologici che strutturano il sentimento di appartenenza ad una comunità. Con la globalizzazione dei mezzi di informazione (soprattutto internet) la produzione mitologica si è decentralizzata. Oggi ci troviamo in uno spazio globale attraversato continuamente da uomini, oggetti e informazioni, dove i flussi materiali vengono controllati sempre con più difficoltà dagli stati nazionali e il flusso immateriale dell'informazione, invece, non può essere minimamente governato. Per questa assoluta incoercibilità del

flusso informativo gli *spazi di desiderio deterritorializzati*, attraversati da correnti simboliche che riempiono in permanenza e senza discontinuità l'intera umanità, si moltiplicano all'infinito e diffondono le informazioni pressoché istantaneamente. L'umanità si trova così immersa in un grande *bagno informativo globale* dove si producono e si veicolano i simboli costitutivi delle nostre identità. All'interno di questo si creano e si moltiplicano continuamente nuovi spazi di esistenza grazie ad un pubblico che è fruitore e insieme produttore di notizie; in questo modo le composizioni culturali si connettono, si completano e si deformano vicendevolmente generando una moltiplicazione del dialogo e del confronto. L'esistenza diviene così deterritorializzata perché non è più radicata in uno spazio fisico determinato da tradizioni ma è parte di una comunità senza legami territoriali, molteplice e aperta a fedeltà contraddittorie. La cultura espressa dagli spazi di desiderio deterritorializzati non è più lenta, sincronica e pervasiva, ma volatile e strutturata dalla grammatica della metanarrazione individuo-globalista: lo sviluppo del sé nella propria profondità interiore correlato alla ricerca di esperienza del globale. I valori di autoespressione soggettiva, propri di questo orizzonte di credenza, costituiscono le coordinate all'interno delle quali sono reinterpretati i valori dominanti; allo stesso tempo rappresentano un ideale etico ed estetico che non può essere praticato dalla totalità dell'umanità, ma solo da una sua ristretta parte. Il flusso di informazioni dà forma al desiderio di vivere secondo il modo di vita delle megalopoli occidentali, che diventano così le destinazioni finali della migrazione. Quando però si nega l'accesso al modo di vita sognato il desiderio di adesione può mutarsi in volontà di distruzione del sogno stesso. Questa sperequazione nell'accesso al modo di vita dettato dall'immaginario individuo-globalista ha portato ad una diversa concezione della guerra: essa non è più semplice conflitto tra stati ma è innanzitutto una lotta per dettare contenuti e agenda alla scena globale. La guerra antioccidentale di ISIS mostra questo primato del piano simbolico: anche nel caso di un'eventuale sconfitta, nella sua battaglia locale questa organizzazione avrà costruito una causa ideale all'interno dell'opinione pubblica mondiale in grado di attrarre e mobilitare identità frustrate per il mancato riconoscimento. Nella militanza antisistemica globale si realizza un jihadismo senza Islam: il terrorista non è più un musulmano radicale indottrinato ma un emarginato dalla civiltà globale che si lascia irreggimentare e diventa musulmano per avere accesso alla *jihad*. Le storie personali dei terroristi mostrano come nel martirio lo jihadista possa compiere quel processo di individualizzazione espressiva non realizzato dal percorso educativo e sociale. Terrorismo e teoria dello scontro di civiltà sono posizioni simmetriche che si reggono a vicenda negando il medesimo problema: l'incertezza delle nostre identità collettive

dentro una civiltà, quella globale, dove è scomparsa la distinzione tra ordine interno e barbarie esterna ed è divenuto molto più difficile riconoscere la differenza tra amico e nemico.

L'incapacità di risolvere i conflitti interni alla civiltà globale dipende dal mantenimento di centri decisionali nazionali: per il filosofo francese è necessario sviluppare una *governance* globale per fronteggiare la fame, la povertà e la distruzione dell'ecosistema. Si deve perciò istituire un'assemblea dei popoli che superi l'incapacità decisionale degli stati nazionali, sempre più ondivagamente scissi tra logiche identitarie regionalistiche e logica economico-mercantile universale.

L'attenzione posta sui problemi della società globale fa di questo testo una lettura importante, soprattutto per il confronto con l'ipotesi di una civiltà universale già in atto. Tuttavia, per quanto metta bene in luce la miopia della visione differenzialista, a mio avviso non riesce a dissipare il dubbio riguardo all'esistenza della civiltà globale delle comunità deterritorializzate. Una civiltà realmente universale deve forse fondarsi su una metamorfosi antropologica e linguistica più profonda che, grazie ad un'educazione, ad una politica e ad una legislazione interculturali, spinga a divenire più inclusivi gli orizzonti morali sui quali si regge il dialogo costitutivo degli stati in cui viviamo.

GIOVANNI ALBANI