

Leonardo Ceppa

Un dibattito tedesco  
sul fondamentalismo



Firenze  
Casa Editrice Leo S. Olschki  
MCMXCIII

ESTRATTO DA

# Belfagor

rassegna di varia umanità

diretta da CARLO FERDINANDO RUSSO

Sommario del fascicolo IV

ANNO XLVIII

31 LUGLIO 1993

## SAGGI E STUDI

- STEFANO MANFERLOTTI: *I cinque sensi nei sonetti di Shakespeare* . . . Pag. 385  
BERTRAND WESTPHAL: *La mosca di Aristotele. Il tempo e la storia nell'opera di José Saramago* . . . . . 403

## RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI

- ANNA PANICALI: *Mario Luzi* . . . . . 413

## VARIETÀ E DOCUMENTI

- ALBERTO VÀRVARO: *Regole nuove per i concorsi universitari?* . . . . . 429  
ANNA PATRUCCO BECCHI: *Stabat mater. Le madri di Elsa Morante* . . . . . 436  
ALBERTO CAVAGLION: *Partigiani al paragone* . . . . . 452

## NOTERELLE E SCHERMAGLIE

- MARC SORIANO: *In Francia con Gramsci* . . . . . 465  
LEONARDO CEPPEA: *Un dibattito tedesco sul fondamentalismo* . . . . . 475  
ANNA DE PALMA: *Libri separati a scuola* . . . . . 481  
PAOLO SILENZIARIO: *Lo Scalfaro negletto* . . . . . 487

## RECENSIONI

- ROBERTO VIVARELLI, *Storia delle origini del fascismo. L'Italia dalla grande guerra alla marcia su Roma* (Paolo Alatri) . . . . . 491  
ALFONSO BOTTI, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova, 1881-1975* (Daniela Saresella) . . . . . 495  
ALAN D. SCHRIFT, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction* (Pina Conforti) . . . . . 497

## LIBRI RICEVUTI

- La Casa della fama e il professore . . . . . 508  
Il «Trionfo della morte» . . . . . 401  
Momigliano: *Minima symposiaca* Cesare Luporini . . . . . 402, 463

*Sede:* «La Belfagoriana» presso Casa editrice Leo S. Olschki 50100 Firenze  
*Indirizzare manoscritti corrispondenza libri alla Direzione in Bari: casella postale 291 70100 Bari Tel. (080) 55.41.534*

*Direzione e redazione:* Carlo Ferdinando Russo Michele Giannone Claudio Pogliano  
Flavio Rizzo Raffaele Ruggiero Adele Russo Renzo Villa Onofrio Vox

Abbonamento annuo Lire 58.000 (est. Lire 90.000) - Sostenitore Lire 300.000  
Un fascicolo Lire 21.000 (est. Lire 27.000) - C.c.p. 21920509 - «Belfagor» Firenze

*Amministrazione*

Casa editrice Leo S. Olschki - Casella postale 66 50100 Firenze Tel. (055) 65.30.684

## UN DIBATTITO TEDESCO SUL FONDAMENTALISMO

1. Sulle minacce del fondamentalismo islamico i giornali offrono quotidiana documentazione. Da ultimo, i servizi giornalistici dal Cairo di Mauro Montali su «l'Unità» del 13 aprile scorso hanno mostrato un quadro impressionante della strisciante «guerra civile» scatenata dai Fratelli mussulmani in Egitto — paese chiave per l'equilibrio politico dell'intera regione. Di grande interesse anche le considerazioni di Tahar Ben Jelloun su «la Repubblica» del 9 aprile. Così a partire dalla *fatwa* decretata da Khomeini contro Salman Rushdie e dall'avanzata dell'integralismo religioso nel mondo arabo — argomenti per i quali si raccomandano i materiali raccolti da Federico Tibone presso l'editore torinese Sonda nonché un recente volume del giornalista tedesco Scholl-Latour — un nuovo spettro ideologico sembra aggirarsi per le cancellerie diplomatiche e gli uffici stampa del mondo occidentale: lo spettro del fondamentalismo islamico.

Nel saggio che apre un doppio fascicolo monografico di «Merkur» dedicato alla problematica del fondamentalismo, Helmut Dubiel ricapitola alcuni argomenti del più recente dibattito sul fondamentalismo religioso. Da questa ricapitolazione — una sorta di versione politica del filosofico discorso habermasiano sulla modernità — nasce alla fine una scoperta: di fondamentalismi, nel mondo contemporaneo, ce ne sono due, strettamente imparentati ancorché mor-

---

TESTI CITATI. Federico TIBONE, a cura di, *Salman Rushdie. Il silenzio dell'Occidente*, Torino, Edizioni Sonda, 1993; Peter SCHOLL-LATOUR, *Aufrubr in der Kasbah, Krisenherd Algerien*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1992; Helmut DUBIEL, *Der Fundamentalismus der Moderne*, «Merkur» XLVI, n. 522/523, sett.-ott. 1992, pp. 747-762; Thomas MEYER, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek, Rowohlt, 1989; Richard WEBSTER, *Erben des Hasses. Die Rushdie-Affäre und ihre Folgen*, trad. dall'inglese di Irene Rumler, München, Knesebeck, 1992; Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1985; Ulrich BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt-Main, Suhrkamp, 1986; Jürgen HABERMAS, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa* (1991), raccolto in *Morale, Diritto, Politica*, Torino, Einaudi, 1992; Giuliano CAMPIONI e Giuseppe FASO, *Intolleranza di fine secolo*, «La rivista dei libri», anno III, n. 2, feb. 1993; Michael WALZER, *Che cosa significa essere americani*, a cura di Nadia Urbinati, Venezia, Marsilio, 1992; Vidiadhur SURAJPRASAD NAIPAUL, *La nostra civiltà universale*, «La rivista dei libri», anno I, n. 1, aprile 1991.

talmente nemici. La tesi di Dubiel, che noi vorremmo brevemente ricostruire nei passaggi fondamentali, può essere riassunta nella maniera seguente. Il fondamentalismo «anti-moderno», qua e là serpeggiante nel mondo come animosità anti-occidentale, va inteso come reazione polemica al fondamentalismo «tecnocratico» di una modernità compromessa, che continua a subordinare i drammatici bisogni d'emancipazione dei paesi sottosviluppati alle esigenze imperialistiche e mercantili delle grandi potenze.

In questa prospettiva dicotomica, l'antitesi che oggi contrappone il neotradizionalismo religioso — islamico, ma anche ebraico, protestante e, in misura minore, cattolico — alla ristrutturazione economica del capitalismo avanzato va intesa come l'ultimo stadio di una tensione spirituale che attraversa tutta la modernità. Si tratta di quella tensione, o scissione spirituale, che a fine Settecento già contrappose l'industrialismo nascente al primo romanticismo e a fine Ottocento mise in campo l'avanguardia estetica e il nietzschianesimo contro la «satanica» locomotiva celebrata da Carducci.

2. Quando muove dall'antagonismo di premesse dogmatiche, il dibattito sul fondamentalismo risulta alla fine sterile: lo si è visto in occasione della guerra del Golfo e (più recentemente) nella pretestuosa discussione italiana sul caso Rushdie. Quando i contendenti si arroccano nell'unilateralità delle loro ragioni, il discorso risulta bloccato e la riflessione non procede di un passo. I nemici del fondamentalismo si presentano naturalmente come gli amici della modernità: in quello essi vedono l'attacco frontale ai valori di democrazia, laicismo e scientificità che caratterizzano quest'ultima. I giustificatori del fondamentalismo sono invece i critici della modernizzazione: in questa essi vedono una sorta di colonizzazione imperialistica, l'ultimo stadio di una secolare storia di sfruttamento esercitata dall'Occidente sotto la maschera ideologica dell'eguaglianza formale.

Secondo Dubiel, il limite di questa contrapposizione sta nella polarità antagonistica e immanente delle sue premesse. Ogni valutazione della modernità che sia sempre o tutta positiva o tutta negativa, esaurendosi nella strumentalizzazione polemica e pragmatica, si mostra sostanzialmente incapace di dare, di questa modernità, una descrizione efficace. Cioè di coglierla come progetto incompiuto, come promessa tradita, come ideale normativo in grado di falsificare le sue strumentalizzazioni. Esempi di questa infeconda polarità delle premesse teoriche sono, agli occhi di Dubiel, i due approcci di Thomas Meyer e di Richard Webster.

Il primo si limita a descrivere il fondamentalismo come il calco «in negativo» delle conquiste caratterizzanti il concetto habermasiano di modernità. Fondamentalismo equivale così al rifiuto della scienza sperimentale, della morale e del diritto universalistico, dell'autonomia espressiva e sentimentale dell'individuo. L'arte e la morale dovrebbero rientrare, secondo i fondamentalisti, sotto la tutela della tradizione religiosa, l'economia e la politica sotto quella di forme carismatiche e premoderne di dominio, mentre la religione (lungi dal ri-

dursi a faccenda privata della coscienza) dovrebbe tornare a illuminare una vita sociale paternalisticamente ordinata.

Invece Richard Webster, pur senza essere lui stesso un fondamentalista, assume sul «caso Rushdie» un atteggiamento fortemente critico verso le condanne occidentali. Egli si sforza di comprendere nella loro autenticità i sentimenti religiosi di quei mussulmani che, anche quando vivono in Gran Bretagna, non possono non prendere sul serio i decreti dei loro ayatollah. Solo in apparenza l'affare Rushdie è uno scontro tra dogmatismo e libertà: in realtà esso è lo scontro tra due dogmatismi contrapposti, che fanno capo a due diverse tradizioni di fede. La cosiddetta secolarizzazione della cultura occidentale, in questa prospettiva, diventa una semplice illusione. O meglio, anche agli occhi di Webster essa si presenta secondo gli schemi di quella «dialettica dell'illuminismo» che è oggi il «refrain» masochistico di molti intellettuali di sinistra. Il ritornello — la cui paternità è stata svelata da Habermas come adorniana e nietzschiana nello stesso tempo — afferma che la secolarizzazione culturale dell'illuminismo è stata un inganno, sia che la si interpreti come sottile astuzia della volontà di potenza sia che la si demistifichi come l'ennesima maschera della ratio capitalistica.

3. In realtà, le vere illusioni sono per Dubiel di altro tipo. Sono quelle, per un verso, dei fondamentalisti, quando credono di poter far tornare indietro l'orologio della storia ripristinando una visione metafisica del mondo, il monopolio sacrale della legittimità, la svalutazione del metodo sperimentale. E illusioni sono anche quelle, per un altro verso, coltivate dai fautori di ogni concezione meramente strumentalista e tecnologica della modernità, la quale s'illuda di poterne costringere gli (esplosivi) contenuti politici ed emancipativi nel letto di Procuste dell'industrialismo avanzato.

Contro i primi Dubiel sottolinea la «modernità del fondamentalismo», cioè la natura squisitamente reattiva e ideologica degli attuali fenomeni di protesta anti-occidentale. Anche l'espressione «neo-tradizionalismo» finisce per risultare equivoca. Il fondamentalismo odierno non ha più nulla a che vedere con l'ingenua irriflessività del tradizionalismo autentico, quello caratterizzante in Europa la sacralità del feudalesimo e fuori d'Europa la mentalità mitologica delle società primitive, non ancora entrate nel vortice della colonizzazione e del mercato. Il fondamentalismo moderno nasce già come ostentata reazione (che rabbiosamente presagisce la propria sconfitta) all'onnipresente imperatività funzionale del potere economico e burocratico.

Contro chi attacca il fondamentalismo a partire da una visione acriticamente filo-occidentale, Dubiel mette per converso in evidenza ciò che lui chiama il «fondamentalismo della modernità», cioè quella nefasta tendenza della società industriale a risolvere con criteri funzionalistici e tecnocratici le crisi ecologiche, sociali e culturali ch'essa stessa ha generato. Ogni interpretazione della modernità in termini riduttivamente sistemico-funzionali misconosce il tendenziale superamento della vecchia società industriale che sembra già essere

maturato. Questo superamento si manifesta nella consapevolezza sempre piú diffusa degli squilibri e delle distorsioni che sono causati dalle unilateralità della modernizzazione tecnocratica, cioè da uno sviluppo che si orienta ai vantaggi piú immediati e agli interessi piú miopi dell'Occidente. Naturalmente questa consapevolezza può aprirsi in una coraggiosa politica di intervento solidaristico verso il Terzo mondo oppure rinchiudersi in una gretta difesa del privilegio.

Nella contrapposizione di industrialismo sistemico e modernità normativa, Dubiel ricorre esplicitamente a quei fenomeni di «patologia della modernità» che Habermas ha da tempo affrontato in termini di «colonizzazione» del mondo vitale da parte dei due imperativi sistemici del denaro e del potere burocratico. Dal punto di vista della ragione comunicativa, la vecchia società industriale non solo non ha ancora realizzato gli obiettivi emancipativi della modernità politica (cioè i suoi ideali «forti» di liberalesimo e democrazia), ma ha dato piuttosto origine a una serie ingovernabile di crisi strutturali, che stanno mettendo a repentaglio l'ordine sociale e gli equilibri ambientali del pianeta. Basti pensare al fatto che un'industrializzazione integrale del Terzo mondo, la quale volesse prendere a modello quella del Primo, provocherebbe di fatto il collasso ecologico del pianeta. Rifacendosi a quella *verkürzte Modernität*, o modernità mutilata, brillantemente descritta da Ulrich Beck in un libro di successo, Dubiel individua i futuri pericoli delle società tecnologicamente avanzate nella loro tendenza «fondamentalistica» a sacrificare gli ideali della modernità politico-culturale sull'altare della modernità strumentale. La subordinazione dell'emancipazione politico-sociale agli imperativi sistemici dello sviluppo tecnocratico finirà anzi col mettere a repentaglio la stessa autocomprensione democratica e universalistica delle società evolute (sui problemi relativi all'intolleranza suscitata nella cittadella europea dall'immigrazione in massa degli extracomunitari, si vedano i testi discussi da Campioni e Faso nonché il saggio di Habermas intitolato «Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell'Europa»).

Ciò che accomuna il fondamentalismo religioso al fondamentalismo tecnocratico è per Dubiel l'eliminazione della politica. Se il primo non ha ancora imparato a separare (illuministicamente) diritto e politica dalla religione, il secondo si serve pretestuosamente della politica solo per realizzare gli obiettivi della super-industrializzazione, cioè di un nuovo e piú automatizzato stadio di razionalità sistemica. La riscoperta della politica come antifondamentalismo democratico — cioè l'organizzazione del conflitto politico come medium di una moderna e paradossalmente pluralistica «identità collettiva» — si presenta quindi, agli occhi di Dubiel, come la strategia vincente per superare la rigida contrapposizione dei due fondamentalismi.

4. Nelle società post-tradizionali e post-metafisiche gli ideali del liberalismo e della democrazia — diritti del cittadino e contratto sociale — si lasciano descrivere solo per via negativa. Nella modernità, in altri termini, solo un'idea procedurale, astratta e universalistica di giustizia rende possibile la convivenza

di stili di vita particolaristici e antagonistici. Secondo John Rawls, per esempio, una società giusta è quella in cui diventa possibile a ciascuno di realizzare, e modificare nel tempo, una propria personale visione del bene. Analogamente, l'idea che autori come Habermas o Michael Walzer coltivano oggi della cittadinanza non implica la concretezza determinata di «una» forma di vita, cioè di una certa tradizione linguistica o nazionale, bensì l'universale e costituzionale astrattezza di uno stato plurietnico e pluriculturale (forma di vita *delle* forme di vita). Con ciò si spengono anche le ultime tracce del naturalismo aristotelico ancora presente in autori come Rousseau e Marx, i quali credevano di poter definire per via antropologica e positiva i contenuti della «vita buona» (si pensi all'utopia di Clarens nella *Nouvelle Héloïse* o al comunismo conviviale dei «produttori associati» in Marx).

Anche Helmut Dubiel chiude il suo saggio illustrando le caratteristiche principali su cui dovrebbe poggiare un concetto procedurale e deliberativo di democrazia, vale a dire un concetto «antifondamentalistico» di politica. A questo proposito, egli sottolinea anzitutto come la democrazia pluralistica contemporanea si caratterizzi per la scomparsa di ogni residuale «tessuto connettivo» di tipo religioso e tradizionale. Mentre l'individualismo e il secolarismo incipienti nella democrazia ottocentesca americana, studiata per es. da Tocqueville, apparivano ancora tenuti a freno da orientamenti religiosi e morali di tipo solidaristico e metafisico, oggi tutti i «cuscinetti» e le «imbottiture» che hanno ammortizzato nel passato gli effetti disgreganti della modernizzazione appaiono come definitivamente consumati. A questo punto, secondo Dubiel, diventa regressivo e antistorico qualunque appello tradizionalistico alla restaurazione dei «buoni sentimenti». Falsa sarebbe infatti ogni solidarietà derivante a priori dall'appartenenza a una determinata subcultura di fede, di gruppo o di classe (con buona pace dell'omiletica televisiva del nostro cardinal Martini, ma anche della retorica lombarda di Bossi e delle nostalgie proletarie di Cossutta). La politica deve poggiare sull'azzeramento delle ideologie, cioè sullo svincolamento spirituale (ciò che fino a ieri pareva impensabile) da ogni e qualsiasi «visione del mondo» di natura ancestrale e parrocchiale.

Con molta efficacia Dubiel illustra il nuovo concetto di politica nei termini di una istituzionalizzazione democratica del dissenso quale unica sorgente procedurale della volontà collettiva. Si tratta di una disinibita e inarrestabile «messa in questione» che la società multiculturale e post-convenzionale impara a fare di se stessa, una sorta di conflittuale e formalizzata «auto-tematizzazione» permanente. Questa forma specifica della politica allontana sempre di più la società moderna dalle illusioni fondamentalistiche di chi vorrebbe poggiarla su modalità trascendenti e ideologiche di consenso, cioè sull'accettazione acritica di valori positivamente condivisi. Si tratta piuttosto di suscitare, e tenere sotto controllo, una infinita spirale di questioni sollecitanti risposte sempre contraddittorie. «Infinita, scrive Dubiel, è la spirale delle questioni politiche, giacché il separarsi del potere statale dalla società moltiplica il potenziale politico dell'autodeterminazione. Contraddittorie devono essere le risposte a tali questio-

ni, giacché l'ininterrotta e pubblica riflessione sulle configurazioni possibili di una società buona e giusta trae alimento, nella democrazia moderna, dai conflitti economici, sociali e culturali [...]. Elemento integrante delle società moderne non sono più le 'somiglianze' riscontrabili tra fedi religiose, qualità etniche o tradizioni nazionali, bensì soltanto l'acquisita loro capacità di sopportare e far tesoro delle divergenze».

Solo così nasce l'anti-fondamentalismo democratico della modernità evoluta. Da un lato, l'auto-determinazione politica della società si ripropone sempre daccapo come oggetto di pubblica contesa; dall'altro lato, la resa giuridica dell'antagonismo partitico genera lo spazio simbolico di una socialità riflessiva, condivisa e consapevole. Contro il fondamentalismo tecnocratico, l'idea emancipativa della modernità insisterà nel rivendicare (sulla scia delle grandi lotte del movimento operaio) la realizzazione e l'estensione geografica dei diritti politici di autonomia e dei diritti sociali di libertà dal bisogno. Contro il fondamentalismo religioso, invece, essa vieterà l'ipostatizzazione di qualunque concezione positiva e ideologica di «vita buona», cioè un qualunque monopolio interpretativo della legittimità (cfr. Naipaul 1991).

Dopo aver letto questo articolo di Dubiel, al lettore italiano verrà forse spontaneo aggiungere un'ultima, amara riflessione. Quando Dubiel parla dello sfondo di solidarietà istituzionale e sopra-ideologica, cui toccherebbe il compito di regolare il conflitto politico, come non pensare al suo drammatico deperimento, per non dire scomparsa, nella contemporanea scena italiana? Quello sfondo infatti, per rigenerarsi, esige che i cittadini abbiano appreso a coltivare il particolarismo dei loro interessi e delle loro opinioni dentro lo spirito dinamico della legge, cioè all'interno di quelle pratiche simboliche che impediscono all'antagonismo democratico di degenerare nel massacro delle istituzioni. Si tratta di una responsabilità civile e di una maturità morale che, come ha mostrato nei dettagli Habermas in riferimento a Piaget e a Kohlberg, implicano sempre dinamiche evolutive di natura storica, psicologica e antropologica. Che il nostro bel paese mediterraneo abbia forse perso il treno della modernità? Che in esso sia forse diventato impossibile ricostituire quel fragile «capitale simbolico di coltivate divergenze» che secondo Dubiel è l'esatto contrario del fondamentalismo – cioè di ogni tradizione ideologica fideisticamente (ri)sacralizzata?

LEONARDO CEPPA