



Fonte: *Paura dell'Altro. Identità*

occidentale e cittadinanza, a cura di F. Bilancia, F. Di Sciullo, F.

Rimoli, Carocci, Roma 2008.

Il Mediterraneo, luogo di incontro delle differenze?

di Iside Gjergji

1.

Lo sguardo sul /Mediterraneo/

Fredric Jameson, nel suo libro *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, evidenzia come i linguisti adoperino nell'analisi del contenuto semantico uno schema particolare che «può contrassegnare una parola sia come “parola” che come “idea”, alternando segni obliqui e parentesi»¹[o virgolette]. Questo schema, di cui Jameson, rammaricandosi, denuncia l'assenza nell'analisi ideologica, potrebbe rivelarsi molto utile nel nostro percorso, seppur breve e sintetico, intorno al Mediterraneo. Occorre, cioè, distinguere ciò che la parola /Mediterraneo/ descrive, con tutte le radici etimologiche e le diverse declinazioni assunte nel corso dei secoli, da quello che il “Mediterraneo” rappresenta nel contemporaneo dibattito politico-culturale. Distinguere questi due piani dell'analisi, ossia il piano simbolico dal piano reale, potrebbe servire ad evitare di impaludare la riflessione in terreni incerti e scarsamente illuminati, laddove il “Mediterraneo”, divenuto immagine, visione, metafisica, avvolge (a volte fino a farlo scomparire) il /Mediterraneo/ concreto, inteso come spazio fisico e temporale.

Tale separazione nel procedimento analitico potrebbe dare, a tutta prima, l'impressione di facile metodo di indagine che può risolvere i problemi teorici e sciogliere, prodigiosamente, molti dei nostri dubbi. Appena, però, si prende in

considerazione la recente letteratura sul Mediterraneo - significativamente vasta e variegata – ci si accorge che il percorso è tutt’altro che piano. Il “Mediterraneo” rappresentato nei testi dei “mediterraneisti”, attinge e pretende di trarre la sua forza, validità e giustificazione proprio dal /Mediterraneo/ fisico. Uno dei punti cardinali della bussola esegetica dei singoli protagonisti del dibattito sul “Mediterraneo” è rintracciabile proprio nella considerazione delle specificità fisiche, della natura del /Mediterraneo/, quale realtà ontologica primaria da cui (quasi) tutto dipende, compreso l’uomo. L’antropologia mediterranea è infatti spesso considerata una diretta e necessaria conseguenza del /Mediterraneo/ fisico.

Uno dei primi studiosi a proporre questa speciale congiunzione è stato Fernand Braudel. Il Mediterraneo di Braudel, inizialmente descritto come paesaggio variegato ed irregolare («*Mille cose insieme. Non un paesaggio ma innumerevoli paesaggi...*»²), cresce e si arricchisce sino a diventare «sistema». Un sistema, cioè, in cui tutto si ricompone, l’uomo e la natura, offrendo così all’umanità una «buona occasione» per accostarsi alla storia in modo differente, originale:

Nel paesaggio fisico come in quello umano, il Mediterraneo crocevia, il Mediterraneo eteroclito si presenta al nostro ricordo come un’immagine coerente, un sistema in cui tutto si fonde e si ricompone in un’unità originale. [...] Il Mediterraneo è una buona occasione per presentare un “altro” modo di accostarsi alla storia³.

Le peculiarità del mondo fisico costituiscono, per Braudel, il presupposto essenziale e (quasi) sufficiente alla costruzione di determinate caratteristiche di una formazione storico-sociale. Egli spiega, infatti, che «non è affatto indifferente, per lo storico, il ritrovare quasi dappertutto i medesimi climi, i medesimi ritmi stagionali, la medesima vegetazione e i medesimi colori e, prestandovisi l’architettura geologica, i medesimi paesaggi (simili all’ossessione)»⁴.

A questa corrente di pensiero hanno aderito, successivamente, altri autorevoli studiosi. Anche per loro, il Mediterraneo appare contraddistinto da questa particolare

convergenza della natura con lo spirito, così come derivata dalla tradizione filosofica mediterranea. Tale connubio avrebbe dato vita ad una diversa antropologia, in opposizione a quella prodotta dalla modernità che concepisce il dominio sulla natura di un soggetto umano privilegiato solo quanto al senso del “vedere” e del “conoscere”. L’uomo prodotto dalla modernità, interamente consegnato alla razionalità e al progresso scientifico, “svuotato” di tutti gli altri sensi corporei, sarebbe così inevitabilmente indotto a produrre una visione astratta, meccanicistica e quantitativa della vita.

Grazie alla tradizione delle filosofie mediterranee – la quale [...] non si interrompe con la “svolta” operata dal moderno – abbiamo appreso che c’è una dimensione spirituale del cosmo; che questa dimensione si esprime nel *bios* e col *bios*; che, infine, la prodigiosa creatività della vita forgia e temprava le forme della coscienza⁵.

La natura, la posizione geografica, la conformazione geofisica e la condizione climatica del Mediterraneo rappresentano, quindi, la *conditio sine qua non*, «la premessa necessaria»⁶, «la spinta che alimenta»⁷ il discorso sul “Mediterraneo”.

Sul Mediterraneo ben tre continenti si affacciano da sempre, e questo loro incontrarsi in un solo luogo ha stemperato le differenze, ha avviato una ibridazione dei diversi, il grande antidoto contro i fondamentalismi e contro le pulizie etniche. L’unità fisica del Mediterraneo non è una invenzione turistica, ma un ancoraggio comune contro le divisioni, l’ancoraggio fisico e materiale a una grande patria comune, una radice di pietra e di mare più forte delle diversità delle rive, di quella deriva dei continenti, delle religioni e degli orgogli etnici da cui sorge incessantemente la tentazione integralistica⁸.

L’unità fisica del /Mediterraneo/ si converte, quindi, in unità ideale. L’affacciarsi di più popoli in un solo luogo «stempera le differenze», induce, quasi spontaneamente, all’ “ibridazione”, al reciproco riconoscimento ed accettazione delle “differenze”.

Lo statuto scientifico dell'attuale dibattito sul "Mediterraneo" si impernia, come si è già detto, proprio su questo particolare legame tra l'"uomo" e la "natura" che si sarebbe sviluppato lì nel corso dei secoli. Tale stretta e immediata relazione si sostiene abbia dato vita ad una formazione storico-sociale "diversa", "originale", fondata sulla "ragionevolezza", in contrapposizione, cioè, alle altre formazioni storico-sociali del Nord, che, fatalmente influenzate dal clima rigido e dalla geografia, sarebbero per lo più fondate sulla "razionalità" (auto)distruttrice⁹.

Queste rappresentazioni del Mediterraneo (seppur espresse qui in modo necessariamente sintetico e, quindi, con tutti i rischi che ne derivano ai fini di una loro corretta ricostruzione) si imbattono, però, in evidenti difficoltà logiche se si considera che il concetto di "natura", su cui esse si fondano, rimane strettamente ancorato alla sola "natura prima", a quella natura "naturalista", extraumana ed extrastorica, regno della mera accidentalità, priva cioè di consapevolezza e riflessione. Esse non contemplano infatti «ciò che in una prospettiva storicistico-dialettica, o per meglio dire hegeliano-marxiana, è la "natura" in quanto "natura seconda", ovvero tutti quegli automatismi sociali, come il mercato e l'accumulazione di capitale, che vanno a costituire nella contemporaneità qualcosa che precede, che plasma e che condiziona l'iniziativa sociale cosciente dei singoli, sottraendosi al loro controllo»¹⁰.

Sfugge, dunque, a queste prospettive di analisi quel Mediterraneo ricreato come manifestazione dell'attività umana, fortemente condizionata dai dispositivi del sistema socio-economico. La "natura seconda", cioè il mondo dell'economia, delle leggi e dello Stato, – che, grazie al loro carattere astratto, quantitativo e anonimo, si occultano in modo quasi impercettibile tra le pieghe del comportamento sociale –, assume le sembianze della "natura prima", producendo analoghi effetti di uniformazione. L'uomo si rapporta, pertanto, con la natura e con la sua stessa corporeità attraverso l'inevitabile *filtro* della "natura seconda".

Analogamente, si può osservare come le stesse premesse, metodologiche ed epistemologiche, di queste particolari rappresentazioni del Mediterraneo, vengano meno quando si prende in considerazione il concetto di "geografia", o di "spazio", in

esse utilizzato. Il tema dello “spazio-mediterraneo” è spesso sganciato dalla dinamica storico-sociale, vale a dire che non vengono messi in evidenza i legami materiali esistenti fra la geografia del Mediterraneo ed i processi politico-economici. Quello che non viene adeguatamente considerato è, cioè, il fatto che «né al tempo né allo spazio possono essere assegnati significati oggettivi indipendenti dai processi materiali, e che soltanto con uno studio di questi ultimi possiamo adeguatamente sostanziare i nostri concetti di tempo e spazio»¹¹. E’ a partire da questa concezione materialistica delle categorie conoscitive¹², secondo cui le «concezioni oggettive di tempo e spazio si creano necessariamente attraverso comportamenti e processi materiali che servono a riprodurre la vita sociale»¹³, che si dovrebbe guardare ed analizzare il /Mediterraneo/.

L’ “originale” connessione enunciata tra la natura e l’uomo del Mediterraneo, tra il *bìos* e lo spirito, e quindi il conseguente legame tra il “Mediterraneo” simbolico e il /Mediterraneo/ fisico, mostra diverse e significative crepe appena lo sguardo sul /Mediterraneo/ acquisisce la necessaria prospettiva storico-sociale. Il “Mediterraneo”, leggero e fluttuante, si rivela presto, quindi, una sorta di supplemento ideazionale, una rappresentazione di lusso o di abbellimento del /Mediterraneo/ concreto.

Com’è evidente, non si intende qui assumere, o condividere, la prospettiva di *Orientalismo*¹⁴, in base al quale il Mediterraneo non sarebbe altro che una metafora o una pura proiezione dello sguardo nordico-occidentale, ma, piuttosto, di tentare di far emergere le sue reali contraddizioni.

2.

Il “Mediterraneo” simbolico: una vera alternativa?

Il “Mediterraneo” è divenuto, oramai, anche un fertile terreno dove si producono teorie etico-politiche, con cui occorre necessariamente confrontarsi. Nel dibattito contemporaneo, si evidenzia, sempre più spesso, come il Mediterraneo sia caratterizzato dalla presenza e dalla “coesistenza” di più “culture”. Lo spazio del Mediterraneo è dunque considerato un luogo privilegiato, dove convivono le

differenze, le pluralità, gli opposti. In altre parole, il Mediterraneo è rappresentato come un vero e proprio «pluriverso di civiltà, di culture, di lingue, di universi simbolici ed espressivi da contrapporre come una alternativa culturale e politica alle derive “oceaniche” della globalizzazione»¹⁵.

Anche questa rappresentazione del Mediterraneo, quale “pluriverso” simbolico, culturale e religioso, irriducibile agli universalismi, sembra essere prevalentemente mutuata da Braudel, il quale, partendo dal presupposto che le civiltà, «mentre si gira il film della storia, rimangono, imperturbabili, al loro posto. [...], restano padrone del proprio spazio, poiché il territorio che occupano può variare ai margini, ma nel cuore, nella zona centrale, il loro dominio, la loro sede continuano a essere gli stessi»¹⁶, afferma che «le civiltà non sono mortali [...]. Sopravvivono a metamorfosi e catastrofi, e all’occorrenza risorgono dalle proprie ceneri [...], rispuntano come la gramigna»¹⁷.

È a partire da questo assunto, vale a dire dall’idea del trionfo delle “civiltà” nel tempo e nello spazio, che diversi studiosi hanno costruito l’idea del Mediterraneo quale “pluriverso” culturale. Proprio per questo, il Mediterraneo è inteso oggi, da diversi autori, come luogo in cui «si giocano nello stesso tempo più partite»¹⁸, un laboratorio politico-culturale, irriducibile agli universalismi e, perciò, in grado di tracciare le linee del modello sociale, politico e antropologico che può salvare l’umanità dall’«intolleranza» e dal «colonialismo»:

L’universalismo divide gli uomini perché nega la diversità e la complessità nel momento stesso in cui aspira al consenso universale. Il monismo, filosofico o teistico, tende per sua natura al fondamentalismo: nel cuore del suo cuore si annida l’intolleranza, il razzismo, il colonialismo culturale, la sindrome missionaria¹⁹.

L’avversione nei confronti dell’universalismo è da considerare un altro punto cardine dell’universo teorico edificato nell’ambito del dibattito sul “Mediterraneo”.

Le vie mediterranee alla “resistenza”, che di volta in volta vengono evidenziate e valorizzate in letteratura, sono sostanzialmente due: quella comunitarista e quella “dialogista”. La prima, fonda il proprio asse teorico sull’essenzializzazione della cultura, sulla difesa della “cultura locale”, del “folclore”, in quanto realtà “eteronoma” e “resistente” alla globalizzazione “atlantica” e in quanto luogo dove per eccellenza si esplica l’autonomia del soggetto, e la seconda, in apparente contrapposizione alla prima, ha invece come parole d’ordine l’ “ibridazione”, lo “stemperamento delle identità”, che si possono però realizzare solo a patto di liberare le “culture” dai rapporti di forza, ossia «dal dilemma fra l’accettazione subalterna dell’altro e la reazione allergica e intollerante»²⁰.

Le osservazioni da fare su ambedue le “alternative” proposte sono molteplici. Occorre preliminarmente osservare come esse non si trovino affatto su posizioni distanti se si considerano i concetti di “cultura” e di “armonia” sociale su cui si fondano: in ambedue i casi, infatti, la “cultura” è considerata sostanzialmente come essenza data o precostituita – si rammenta, appunto, che anche nella prospettiva “dialogista” (che rimane pur sempre *a-dialettica*) a “dialogare” sono sempre le “culture” - e l’ “armonia” è ricercata (quasi) esclusivamente sul terreno della “cultura”.

La corrente teorica che sostiene la prospettiva “dialogista”, maggioritaria rispetto alla prospettiva comunitarista (che sembrerebbe spingere di più verso la “chiusura culturale”), si è fortemente sviluppata in questi ultimi anni e, col passare del tempo, ha acquisito sempre più rilevanza nel dibattito pubblico (anche mondiale).

Il sistema fondato sul dialogo tra “culture”, più o meno equivalenti, ovvero sul dialogo tra diversi “universi simbolici”, non sembra, però, costituire una reale alternativa all’universalismo “atlantico/liberista”, perché appare riprodurre, sia pur in scala più ridotta, le medesime condizioni che vengono avversate nell’universalismo “intollerante”. Nell’ambito delle “culture” locali - dialoganti o meno che siano - si innerva, infatti, una struttura di potere che pone in essere la stessa dialettica di “normalizzazione”, di disciplinamento e auto-disciplinamento dei

soggetti in essa inclusi e di radicale esclusione di tutti gli altri. Inoltre, un sistema fondato sul “dialogo culturale”, ossia, in altri termini, sulla *tolleranza* dell’*altro* (concetto fondante, tra l’altro, del liberalismo “atlantico”²¹), maschera semplicemente le asimmetrie ed i conflitti esistenti, senza risolverli in alcun modo. Si osserva, infatti, sia pure in riferimento ad una diversa prospettiva di analisi, che «non si dà [...] tolleranza senza scetticismo e magari cinismo; oppure senza accettare una conflittualità, anche tragica, vale a dire una *intolleranza interiorizzata*»²².

Il “pluriversalismo” più che un modello “alternativo” e “resistente” al processo di globalizzazione economica e culturale di matrice atlantica/liberale, sembra, in realtà, adattarsi perfettamente ad esso. Se, infatti, - come sostiene Harvey - un particolare sistema di accumulazione, per esistere, necessita di uno schema di riproduzione coerente e, dunque, richiede la materializzazione di un «regime di accumulazione sotto forma di norme, consuetudini, leggi, reti di regolazione ecc., che garantisca l’unità del processo, cioè la coerenza dei comportamenti individuali con lo schema di riproduzione»²³, il “pluriversalismo” culturale (inteso come sistema che raggruppa più “universi simbolici” autonomi) sembra costituire una componente imprescindibile di questo schema di riproduzione. L’attuale ristrutturazione del capitale - con il passaggio dal “fordismo” al “postfordismo”, la diffusione del “just in time” (inteso come dispositivo di controllo del mercato e della forza-lavoro²⁴) e la delocalizzazione delle imprese - si regge, infatti, non solo sulla frammentazione delle unità produttive, ma anche sulla segmentazione del “culturale” in comparti separati e scarsamente (o superficialmente) comunicanti. Il modello economico del tardo capitalismo si fonda, quindi, su pratiche politiche e forme culturali che gli consentono di preservare la sua estrema dinamicità e di acquisire, contemporaneamente, «sembianze sufficientemente ordinate per funzionare in modo coerente»²⁵. In altri termini, le suddette teorie “multiculturaliste”, o “pluriversaliste”, sembrano sorreggere - grazie alla sostanziale impermeabilità dello schema

concettuale su cui ogni “cultura” (seppur dialogante) si fonderebbe - proprio quei processi molecolari dell’accumulazione di capitale senza fine.

Il “pluriversalismo” nega, inoltre, la struttura universale dell’esperienza umana, in quanto questa è ritenuta sempre relativa ad una particolare visione del mondo, quella appunto prodotta dalla “cultura di appartenenza”. Cancella, cioè, dall’orizzonte teorico (e pratico) la possibilità di una rivendicazione unitaria, da parte di tutti gli uomini, di un diverso sistema economico e sociale globale. Scompaiono così le istanze collettive. L’esperienza umana viene considerata espressione di uno schema concettuale che rende impossibile, di fatto, la sua traduzione in un altro schema, perché i dati esperenziali dell’uno potrebbero essere privi di un corrispettivo nell’altro. In base a questo approccio teorico, quindi, non esiste un mondo, ma soltanto molteplici rappresentazioni di esso, irriducibili l’una all’altra.

Appare opportuno soffermarsi, inoltre, su un ulteriore aspetto delle teorie “multiculturaliste”: quello del rapporto tra il soggetto e la “cultura di appartenenza” e quello tra vari soggetti appartenenti a diverse “culture”. La negazione dell’esistenza di un orizzonte comune (che può essere più o meno ampio, ma non del tutto assente) annulla qualsiasi possibilità di intesa e di interazione tra i soggetti. Il loro rapporto sarebbe sempre profondamente condizionato dai dispositivi “culturali” che compongono la “cultura di provenienza” (imperturbabile nel tempo e nello spazio) e, quindi, senza alcuna concreta possibilità di riconoscimento attraverso strutture relazionali individuali. Quello che viene negato, o non considerato, è proprio la definizione della soggettività attraverso quella particolare dialettica di riconoscimento/disconoscimento con l’altro da sé. Si sorvola, infatti, sulla circostanza che il soggetto «non è mai un *presupposto* – come vuole la metafisica del liberalismo attraverso la visione dell’individuo come soggetto originario di libertà o la metafisica cristiana attraverso la visione dell’essere umano come “creatura creata” – bensì è sempre un *posto*, l’esito di un divenire, specificamente di una vicenda di strutture relazionali»²⁶. Il *soggetto* che emerge dalle produzioni

teoriche “multiculturaliste” (o “dialogiste”) resta pur sempre – nonostante la terapia del “dialogo culturale”, che stempera le identità e attenua le espressioni aggressive e ruvide della “cultura di appartenenza” - un *soggetto presupposto*, incapace di sottrarsi allo schema concettuale “di appartenenza” che inevitabilmente lo informerebbe ed incapace, di conseguenza, di instaurare un rapporto intersoggettivo dialettico.

Considerato in questa prospettiva, il “pluriversalismo” culturale non rappresenta affatto una vera “alternativa” allo “tsunami” atlantico/liberista. Quello che andrebbe contrastato, quindi, non è l’universalismo, *tout court*, ma «l’universalismo del capitalismo e i suoi valori di espansione e liberazione universale, che almeno dall’Illuminismo e dalla Rivoluzione francese si sono associati all’espansione del mercato»²⁷. E’ proprio questo tipo di universalismo, astratto e fondato sull’unione tra “diritti umani” e mercato, che produce asimmetrie nei rapporti tra soggetti, popoli e classi. All’egemonia del falso universalismo capitalista occorre contrapporre un “nuovo universalismo”, capace di superare «l’universalismo quantitativo del capitale e l’antropologia quantitativo-accumulativa che lo riflette», ideando e mettendo in opera «un nuovo concetto di ricchezza con gli arricchimenti antropologici ed economico sociali che ne conseguono»²⁸.

Sotto altro profilo, infine, non si può non osservare come la generalità di soggetti cui sembrano rivolgersi le teorie “multiculturaliste”, quelle cioè fondate sul “dialogo tra culture”, sia soltanto apparente. In esse scompare, infatti, qualsiasi riferimento alle classi sociali, nonostante, in realtà, si rivolgano esclusivamente alle classi sociali subalterne. Il problema del “dialogo tra culture” non risulta essersi mai posto per i soggetti appartenenti alle classi sociali dominanti. Al contrario, questi non hanno mancato di dare vita ad una classe sociale unica, trasversale alle nazioni, alle appartenenze religiose e “culturali”, e capace di godere ed usufruire sostanzialmente dello stesso tenore e stile di vita, dello stesso livello di consumo, delle stesse scuole e collegi, degli stessi luoghi di svago e di ritrovo. Si tratta, insomma, di soggetti che

vivono in un mondo a parte, interamente avulsi dalla vita delle masse dei propri paesi.

La vita delle masse dei paesi del /Mediterraneo/, stando ai dati statistici forniti dalla Banca Mondiale, è caratterizzata, invece, ogni anno di più, da profonde disuguaglianze, riscontrabili nei dati relativi alla mortalità infantile, alle aspettative di vita, ai tassi di analfabetismo, alla spesa sanitaria pro capite, alla quantità di popolazione che vive al di sotto della soglia della povertà (nazionale e internazionale), nei tassi di disoccupazione²⁹.

L'attuale dibattito sul "Mediterraneo" rivela, proprio su questo punto, la sua totale autonomia dal reale, collocandosi ampiamente nel mondo delle sovrastrutture (per essere poi lì scrupolosamente analizzato dagli "esperti" della "nuova" sub-disciplina), mentre la realtà del /Mediterraneo/ rimane laggiù, in basso, nella responsabilità concreta degli economisti, degli amministratori e degli imprenditori professionisti.

Il divario esistente tra il /Mediterraneo/ concreto e il "Mediterraneo" simbolico – espressione tipica del *postmoderno*, inteso come logica culturale dominante³⁰ – non sembra quindi consentirci di conoscere, e tanto meno di contribuire a modificare, la realtà dei mediterranei.

Note

¹ F. Jameson, *Postmodernism and the Market*, in Id., *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, Verso, London-New York 1991, p.260.

² F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano 1987, p.7.

³ Ivi, p.9.

⁴ F. Braudel, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino, vol.I, p.242.

⁵ M. Alcaro, *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*, Manifestolibri, Roma 2006, p.203.

⁶ F. Cassano, *Necessità del Mediterraneo*, in Aa.Vv., *L'alternativa mediterranea*, a cura di F. Cassano, D. Zolo, Feltrinelli, Milano 2007, p.79.

⁷ Ibidem.

⁸ F. Cassano, *Pensare da qui*, in G. Goffredo, *Cadmos cerca Europa. Il Sud fra il Mediterraneo e l'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p.19. Si veda, in tal senso, anche F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996.

⁹ Cfr. S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 1999. L'A. sottolinea che: «Il ragionevole, la *phrónesis*, implica dunque un certo grado di astuzia (la *métis*) e fa necessariamente posto alla rivalità (l'*agón*) poiché si nutre di dibattito e di conflitto mentre la razionalità pretende di imporsi senza discussione. Nondimeno il ragionevole non è la ricerca del successo a ogni costo, non è pura tecnica. La tensione verso il bene vi è sempre presente. Proprio per questo la riscoperta del ragionevole, della *phrónesis*, è particolarmente utile per uscire dalla crisi contemporanea. La "prudenza" (la *phrónesis*) è incontestabilmente

mediterranea, da Aristotele a Cicerone; essa presuppone una coscienza acuta della condizione tragica dell'uomo e al contempo un senso sempre all'erta dei limiti della situazione» (p.53).

¹⁰ R. Finelli, *Mediterranei contro continentali*, "Liberazione", 4 agosto 2006.

¹¹ D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, il Saggiatore, Milano 1997, p.250.

¹² Cfr., in tal senso, anche E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Ed. di Comunità, Milano 1962.

¹³ D. Harvey, *La crisi della modernità*, op.cit., p.251.

¹⁴ E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

¹⁵ F. Cassano, D. Zolo, *Premessa*, in Aa.Vv., *L'alternativa mediterranea*, op.cit., p.17.

¹⁶ F. Braudel, *Il Mediterraneo*, op.cit., p.103.

¹⁷ Ivi, pp.103-104.

¹⁸ «La prima è quella del riconoscimento del valore della cultura dell'altro, della lotta contro tutti i fondamentalismi; la seconda è quella che sa che l'*a priori* concreto di ogni dialogo è la rimozione delle asimmetrie gravi che innescano la spirale dei risentimenti», F. Cassano, *Necessità del Mediterraneo*, op.cit. p.95.

¹⁹ D. Zolo, *Per un dialogo fra le culture del Mediterraneo*, prolusione al convegno "Tradition et Modernité dans la culture méditerranéenne", Tunisi 2003, rintracciabile sul sito www.juragentium.unifi.it.

²⁰ F. Cassano, *Necessità del Mediterraneo*, op.cit., p.93.

²¹ Cfr., sul punto, J. Rawls, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Ed. di Comunità, Milano 1993.

²² F. Fortini, *Extrema ratio. Note per un buon uso delle rovine*, Garzanti, Milano 1990, p.88.

²³ D. Harvey, *La crisi della modernità*, op.cit., p.152.

²⁴ Cfr. L. Fiocco, *L'effetto kanban nell'organizzazione del lavoro alla Fiat di Melfi*, in "Chaos", n.10, 1997.

²⁵ D. Harvey, *La crisi della modernità*, op.cit., p.152.

²⁶ R. Finelli, *Conclusioni a mò di premessa*, in Id., *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce 2005, pp.26-27.

²⁷ R. Finelli, *Il diritto a una prassi futura*, in Id., *Tra moderno e postmoderno*, op.cit., p.308.

²⁸ Ivi, p.310.

²⁹ Cfr. World Bank, *World Development Indicators*, 2006.

³⁰ F. Jameson, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, op.cit., pp. 12 e ss..

Dialettica e filosofia - ISSN 1974-417X [online] www.dialetticaefilosofia.it 2008

 Questa opera è pubblicata sotto una [Licenza Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)