Secolarizzazione e laicità : come articolare la questione e affrontare le sue sfide

Jean-Claude Monod, Franco Angeli

▶ **To cite this version:**

Jean-Claude Monod, Franco Angeli. Secolarizzazione e laicità : come articolare la questione e affrontare le sue sfide. Paolo Costa. La Società degli individui, 75, Torrossa, 45-56 p., 2023, 1972-5752. 10.3280/LAS2022-075004 . hal-04370944

HAL Id: hal-04370944
https://hal.science/hal-04370944

Submitted on 4 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Secolarizzazione e laicità

Come articolare la questione e affrontare le sue sfide[1]

Jean-Claude Monod

Premessa

Durante una sessione del seminario sulla laicità organizzato da Jean-Claude Bourdin e Gérard Bras e tenutosi on line nel febbraio del 2022, Étienne Balibar ha sostenuto che la laicità, da lui interpretata essenzialmente come un regime di veridizione con una pretesa di universalità, non avrebbe nulla a che fare con la secolarizzazione. Di fronte alla mia reazione perplessa, Balibar mi ha detto sorridendo che l'aveva pensata proprio come una provocazione amichevole nei miei confronti. Prendo questa *provocazione* in senso positivo, come un'esortazione a pensare, ad approfondire una riflessione che ho provato ad avviare in due libri: *La querelle de la sécularisation* e *Sécularisation et laïcité*[2]. Il primo era il frutto di una tesi di dottorato di cui lo stesso Balibar era stato uno degli esaminatori. Egli aveva quindi sollevato la sua obiezione alla luce di un'opera interamente dedicata alla questione della *secolarizzazione* e al dibattito *tedesco* del XX secolo (Blumenberg, Schmitt, Löwith, Voegelin, Taubes, Marquard, ecc.), nonché, più a monte, a quello del XIX secolo (Hegel, i fratelli Schlegel, Novalis, Feuerbach, il giovane Marx, Nietzsche, ecc.): che ne è, insomma, della laicità? Intendevo forse usare il modello tedesco-protestante di secolarizzazione, che considera le religioni come parte in causa nella costruzione di uno spazio socio-politico moderno, come contrappunto rispetto (e, in un certo senso, in opposizione) a una laicità nata

[1] *Sécularisation et laïcité: retour sur une articulation et ses enjeux*. Traduzione di Paolo Costa.

[2] Cfr. J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation*, Vrin, Paris 2002 (una seconda edizione del libro, con una nuova prefazione, è uscita nel 2012); Id., *Sécularisation et laïcité*, PUF, Paris 2007.

invece nel bel mezzo dello scontro tra la Chiesa cattolica e la Repubblica? Il mio obiettivo era forse far risaltare la maggiore flessibilità della secolarizzazione liberale in contrasto con la crescente rigidità della «laicità alla francese»?

No, non era questo il mio scopo. Certo, alcune mie riflessioni si proponevano di relativizzare la contrapposizione troppo netta tra, da un lato, un «pensiero tedesco», capace di integrare il cristianesimo nella modernità, e, dall'altro lato, un «pensiero francese» fermo all'idea di una semplice rottura tra modernità e cristianesimo (dato che molti autori francesi, da Tocqueville a Quinet o Michelet, avevano una visione ben più complessa di tale relazione e, al pari di Hegel e del giovane Marx, avevano richiamato l'attenzione su una massiccia trasposizione nella Repubblica di rappresentazioni «cristiane» in una forma politica, non solo per quanto riguarda la valorizzazione della persona o del soggetto, ma anche rispetto al «dualismo» tra l'uomo e il cittadino, riproposizione in una veste secolarizzata del dualismo tra Cielo e Terra).

È vero, però, che avevo lasciato in sospeso la questione della laicità, ed è per questo che qualche anno dopo ho dato alle stampe un libricino dedicato proprio alla distinzione e ai nessi tra questi due concetti: secolarizzazione e laicità. In quella circostanza ho cercato di spiegare sia perché la secolarizzazione fosse la condizione di possibilità della laicità sia perché «il modello francese di laicità» presentasse delle caratteristiche distintive rispetto alla maggior parte degli altri regimi politico-giuridici di «secolarizzazione» (intendendo per «secolarizzazione» sia un processo storico – mi riferisco qui alla prima parte della frase – sia un modello politico-giuridico – il riferimento, qui, è invece alla sua seconda parte). Non ritornerò in questa occasione sulla questione di che cosa caratterizzi la laicità. Vorrei piuttosto soffermarmi su un nodo che emerge al primo livello, e cioè sul nesso tra secolarizzazione e laicità. A mio avviso, la frattura tra secolarizzazione e laicità equivale – e serve – alla costruzione di un mito della laicità, «mito filosofico» che va inteso nel senso in cui Foucault parlava di una certa storia teleologica come un «mito per filosofi», al quale si sovrappone talvolta – ma non sempre – un mito nazionale, che crea un abisso assoluto tra la laicità francese e altri regimi di secolarizzazione. Rifiutare questo mito non equivale però a negare alcune specificità della laicità, anche in quanto concetto di cui si può tentare di

ricostruire la logica filosofica (come ho cercato di fare nella terza parte di *Sécularisation et laïcité*)[3].

Che cos'è la secolarizzazione? Che cos'è la laicità?

Nelle mie ricerche su questi temi avevo notato un fatto che mi sembrava non fosse stato preso sufficientemente in considerazione. In effetti, i pensatori e gli attori della laicità hanno in genere spiegato e giustificato la costruzione di un regime politico-giuridico laico proprio in termini di «secolarizzazione», per la buona ragione che il termine «laicità» è un neologismo tardo. Mi limito a citare qui il discorso emblematico di Jules Ferry del 23 dicembre 1880 in favore della legge sull'istruzione gratuita, obbligatoria e (anche se la parola non appare nella legge) laica: «cento anni fa il potere civile è stato secolarizzato. Duecento anni fa le più grandi menti del mondo, Cartesio, Bacone, hanno secolarizzato il sapere umano, la filosofia. Noi, oggi [con la secolarizzazione dell'istruzione per mezzo delle leggi scolastiche presentate qui da Ferry] proseguiamo nella scia di questa tradizione: non facciamo cioè altro che obbedire alla logica di questo grande movimento, cominciato ormai da alcuni secoli». Ferry presenta la secolarizzazione come una «parola divenuta ormai familiare nel nostro lessico politico» dopo il 1789, che ha «secolarizzato tutte le istituzioni». È vero che, citando Guizot, egli parla anche del «carattere laico dello Stato», ma non di «laicità», anche se la parola aveva cominciato a circolare dopo aver fatto la sua comparsa intorno al 1870.

Per quanto concerne la storia del lessico, alcuni elementi di novità sono stati apportati di recente dalla tesi dottorale di Francesca Ferré (che, d'altro canto, rappresenta un'espressione particolarmente radicale dalla frattura tra laicità e secolarizzazione, che lei concepisce *sic et simpliciter* sulla base della distinzione heideggeriana tra lo «storiografico» e lo «storico»). Cito qui per esteso un passo della sua utile messa a punto:

> Il neologismo evocato da Ferdinand Buisson nel 1887 [nel suo *Dictionnaire de pédagogie*, spesso citato come la definitiva consacrazione del «nuovo termine laicità»] è un vocabolo

[3] Cfr. J.-C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, cit., pp. 113-150.

> molto diffuso negli ambienti favorevoli alla laicità e sulla stampa, anche cattolica, a partire dal novembre 1871. […] In occasione del voto del Consiglio generale della Senna tenutosi il 7 novembre 1871 su due auspici concernenti l'istruzione primaria, diversi giornali dell'epoca, fornendone un resoconto, ricorrono al sostantivo «laicità» al posto dell'aggettivo «laico». Lo scrivono quasi tutti in corsivo per sottolineare che si tratta in quel momento di un neologismo. Il primo giornale a impiegarlo per riferire l'auspicio dell'assemblea locale è "Le Constitutionnel", nell'edizione dell'8 novembre 1871: «Il consiglio generale si è occupato nella sua seduta odierna degli auspici depositati da alcuni dei suoi membri in favore dell'istruzione primaria, gratuita, obbligatoria e laica. […] E il consiglio ha messo ai voti le tre questioni poste dal rapporto di Monsieur Marmottan: (1) obbligo; (2) gratuità; (3) laicità dell'istruzione primaria». […] Il giornale "Le Temps" fa ugualmente uso della parola «laicità» nell'edizione del 9 novembre 1871: «Da ultimo, la questione della *laicità* dell'insegnamento, cioè della soppressione dell'insegnamento religioso e dell'esclusione delle congregazioni dalle scuole comunali e statali è stata bocciata per pochissimi voti». Infine, "Le Figaro" si serve a sua volta del termine nella sua edizione del 10 novembre. Qualche giorno dopo, il 14 novembre, Francis Magnard scrive un articolo tagliente in prima pagina sempre sui tre auspici: «Associando la gratuità all'obbligo, i radicali e i nemici dell'istruzione religiosa sanno bene ciò che fanno: arrivano con passo felpato al loro sogno preferito, a quella che potremmo chiamare la *laicità*. Servono proprio parole nuove per alimentare nuove polemiche»[4].

In effetti, è proprio nel quadro delle rinnovate «polemiche» sulla laicità che è stata più volte ribadita la presunta necessità di proclamare lo scarto assoluto tra secolarizzazione e laicità. Catherine Kintzler, per esempio, ha scritto senza mezzi termini:

> Un'altra idea falsa, ma largamente diffusa […] consiste nel confondere uscita dalla religione e laicità o, in altre parole, il movimento storico della secolarizzazione e le proprietà giuridiche e filosofiche del regime di laicità. Siccome ho già esaminato a fondo la questione discutendo il libro di Jean-Claude Monod, posso qui limitarmi a riprendere il ragionamento a grandi linee[5]. È un'ovvietà che la laicità s'inscriva nel processo storico di secolarizzazione e che, sotto molti punti di vista, la loro storia proceda parallelamente. Ma possiamo perciò concludere che il dispositivo secolare in quanto regime politico abbia le stesse proprietà di un'uscita progressiva dalla religione? Si assiste, qui, a uno slittamento teorico che confonde le condizioni storiche con le condizioni intellettuali, lo studio delle proprietà di un concetto con lo studio di un processo storico. Ne è prova il fatto che la laicità non ha mai preteso una cancellazione nell'estensione o una diminuzione in intensità del religioso, né è mai sfociata in una richiesta di «moderazione» della fede: essa non ha nulla contro il fervore, pretende solo dalle religioni *l'abbandono delle loro pretese*

[4] Cfr. F. Ferré, *Ontologie phénoménologique de la laïcité*, tesi discussa nel dicembre 2021, sotto la direzione di J.-C. Monod, École normale supérieure - PSL.

[5] Cfr. J.-C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, cit., discusso in C. Kintzler, *Penser la laïcité*, Minerve, Paris 2014, pp. 30-33; cfr. anche la nota 23, pp. 196-7.

politiche. Perciò, sì, posso dire di concordare con Pierre Manent allorché sostiene che occorre «sospendere il postulato secondo cui la religione è destinata a sparire dalle società moderne», ma bisogna insistere sul fatto che la laicità non ha mai imposto questo postulato[6].

Mi sembra che qui sia Kintzler stessa a generare la confusione che pretende di smascherare, presentando come un'«ovvietà» il fatto che «la laicità s'inscriva nel processo storico di secolarizzazione», ovvietà dalla quale si tratterà nondimeno di non ricavare alcuna conseguenza. Chi mai ha sostenuto che «il dispositivo laico in quanto regime politico abbia le stesse proprietà di un'uscita progressiva dalla religione»? Forse Pierre Manent, obiettivo polemico dell'articolo per il suo scritto *Situation de la France*. Per quanto concerne il mio libro, invece, ho fatto il possibile per distinguere la laicità in quanto regime politico-giuridico dalla laicizzazione e dalla secolarizzazione come processi storici[7], proponendo un'interpretazione della secolarizzazione che, nel separarla nettamente da qualsiasi teleologia «necessaria», eviti di associarla a un declino continuo e irreversibile della religione. Kintzler confonde due cose diverse: il movimento storico della secolarizzazione come condizione sociologica della laicità, e l'interpretazione del processo di secolarizzazione nell'ottica del «postulato secondo cui la religione è destinata a sparire dalle società moderne», visione teleologica ed evoluzionista di cui si può facilmente dimostrare che deriva da una ricostruzione sbagliata delle tesi weberiane prodottasi nell'ambito della sociologia americana degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento[8]. (Bisogna quindi dissipare alcuni equivoci derivanti da interpretazioni di Max Weber che amalgamano erroneamente quello che egli chiamava «processo di secolarizzazione» al «disincanto del mondo», il quale non va confuso con un declino della *religione*, ma rappresenta piuttosto un declino della *magia* – che è

[6] Cfr. C. Kintzler, *«Situation de la France» de Pierre Manent: petits remèdes, grand effet. Un brûlot anti-laïque et anti-républicain*, disponibile a: https://www.mezetulle.fr/situation-de-la-france-de-pierre-manent-petits-remedes-grand-effet/. La citazione è tratta da P. Manent, *Situation de la France*, Desclée de Brouwer, Paris 2015, p. 20.

[7] Il primo termine – laicizzazione – rinvia in genere alla rimozione dei riferimenti confessionali al livello (o della presa in carico clericale) delle *istituzioni pubbliche*; il secondo – secolarizzazione – concerne invece la società nel suo complesso, lo sviluppo di forme sociali indipendenti dalle norme religiose, ma la lingua parlata non contempla una distinzione netta tra le due espressioni (si parla infatti tranquillamente di «laicizzazione» della società, della famiglia, ecc.).

[8] Il riferimento all'«uscita dalla religione» rimanda senza dubbio alle tesi avanzate da Gauchet in *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione* (Einaudi, Torino 1992) che hanno generato, a mio avviso, ulteriore confusione.

tutt'altra cosa.) La laicità deve la sua possibilità al fatto storico della pluralizzazione delle chiese e della fede, all'autonomizzazione delle norme del sapere rispetto alle chiese, all'impossibilità per la chiesa cattolica – così come per qualsiasi altra confessione – di pretendere di essere la religione «di tutti i francesi». Questa articolazione è particolarmente chiara, per esempio, in Edgar Quinet (1803-1875), allorché egli difende un'educazione laica che dev'essere presa in carico da un'istanza capace di rivolgersi a tutti senza esclusioni e senza condizioni, cosa di cui le religioni rivelate sono incapaci. In un momento in cui il principale argomento cattolico contro la scuola laica era che fosse un modello d'istruzione improponibile perché non avrebbe insegnato la morale cristiana, egli si rivolge perciò alle chiese e alle religioni abramitiche in *L'éducation du peuple* (1850) e, dato che esse escludono o scomunicano gli infedeli e si basano su una gerarchia tra i credenti e i miscredenti, le rimprovera per la loro incapacità di fornire un'istruzione *ugualmente aperta*, senza discriminazione, ai cristiani, agli ebrei, ai protestanti, agli atei e agli agnostici. Soltanto lo Stato laico, in quanto istanza pubblica, può dunque offrire un insegnamento ugualmente aperto a tutti. Si vede qui che è una determinata condizione storica della società francese, il fatto sociale della sua pluralità confessionale e «spirituale», a rendere imprescindibile agli occhi di Quinet la realizzazione di un'istruzione nazionale laica. È nel punto di articolazione tra secolarizzazione e laicità che si situa la pretesa della laicità di rappresentare una capacità d'integrazione superiore, ovvero un'«universalità» reale perché priva di «biglietto d'ingresso» confessionale. L'assenza di una religione privilegiata dallo Stato in quanto «culto riconosciuto» o «religione della maggioranza dei francesi» dipende dalla medesima logica d'apertura della sfera pubblica a tutti, mentre forme meno spinte di secolarizzazione contemplano una presenza pubblica delle religioni, cioè una Chiesa di Stato.

Kintzler ritiene tuttavia che io abbia sbagliato a presentare la laicità come una variante e una versione radicalizzata della secolarizzazione: «Non è affatto un problema ammettere che la laicità sia uno dei frutti istituzionali della secolarizzazione [come io ho appunto sostenuto in *Sécularisation et laïcité*]. Ma si può allora concludere legittimamente che, se la laicità è un prodotto storico-politico di tale processo, ne rappresenti (**1**) una variante *radicalizzata* e

(**2**) che le sue proprietà specifiche dipendano unicamente da questa storia singolare?»[9]. Io sposo in effetti la prima affermazione (**1**), ma non la seconda (**2**). La laicità mi sembra portare alle sue «estreme» conseguenze l'idea della separazione tra Chiesa e Stato, rifiutando quello che forme meno spinte di secolarizzazione invece ammettono. Così accade, per esempio, in Germania, con il mantenimento di un'imposta religiosa da parte dello Stato, la presenza delle chiese nella scuola pubblica, nei consultori, ecc., e così, *a fortiori*, avviene in Danimarca o Norvegia, con l'esistenza di una «Chiesa di Stato», oppure in Inghilterra con la chiesa anglicana al cui vertice c'è la regina, e così via. Contrariamente a quanto pensa Kintzler, dietro al mio ritratto della laicità come una versione «radicalizzata» della secolarizzazione non vi è alcun intento critico, c'è semplicemente la constatazione di una *differenza* che si può, se si vuole (e io sarei piuttosto tentato di procedere in quella direzione) persino considerare un merito – l'esistenza di una sfera pubblica neutrale mi sembra infatti più «aperta» ai cittadini di ogni confessione, come pure a quelli senza confessione, agli agnostici e agli atei, che sono spesso i «parenti poveri» delle riflessioni sull'«uguaglianza religiosa» e la «tolleranza». La maggiore «radicalità» della *laïcité* dipende forse dalla storia particolare della Francia, in cui il conflitto tra la Repubblica e la Chiesa cattolica ha svolto una funzione strutturante, diversamente da paesi a maggioranza protestante che non hanno conosciuto lo stesso tipo di conflitto e dove si sono piuttosto realizzati compromessi tra le varie chiese e lo Stato? Questa è l'opinione della maggioranza degli storici, ma dal mio punto di vista ciò non significa che «le proprietà specifiche» della laicità «dipendano *unicamente* da questa storia singolare» – nulla impedisce di sostenere che esista una «logica» laica che ha il suo rigore e i suoi effetti specifici, e che non tutto sia deducibile dal processo di secolarizzazione «radicalizzato».

La laïcité *tra storia e universalismo*

Dissociare la laicità dalla secolarizzazione consente, viceversa, a Catherine Kintzler d'inventare per la laicità una formula generatrice immaginaria: «bisogna pensare

[9] Cfr. C. Kintzler, *Penser la laïcité*, cit., p. 31. La numerazione è una mia aggiunta.

l'associazione come autocostituente, debitrice in nulla a nessuno se non a sé stessa, e come un inizio assoluto, estraneo a ogni trascendenza»[10]. Kintzler ritiene che quello che io definisco lo «zoccolo duro» o la «forma originale» della laicità, com'è stata consacrata dalla legge del 1905, sia insufficiente e debba essere arricchito da uno «zoccolo filosofico, la cui origine è antecedente [risalirebbe cioè a Condorcet e alla legge sul matrimonio civile del 1792] e a cui [il mio] ragionamento» sarebbe «per principio cieco»[11], in quanto io resterei legato alla prospettiva di un «teorico dei processi». Ritrovo qui un'*opposizione* tra l'approccio storico alla secolarizzazione e l'approccio filosofico alla laicità, che personalmente respingo, avendo io stesso cercato di articolare i due punti di vista combinando una ricomprensione del processo di secolarizzazione con un tentativo di ricostruzione razionale dei principi di laicità. Mi pare che, in mancanza di un simile sforzo di articolazione, si finisca per produrre, da un lato – dal lato, cioè, della «laicità per filosofi» – una visione astratta e parzialmente arbitraria della laicità e, dall'altro – dal lato cioè opposto di un approccio «decoloniale», che fa della laicità una mera produzione ideologica al servizio dell'espansione coloniale-imperiale dell'Europa o della Francia, su cui tornerò in seguito – una visione riduttiva delle sfide politiche e delle risorse normative della laicità.

Sul primo versante abbiamo quindi una «laicità» del tutto astratta che Alain Badiou ha potuto invocare quando, in un libro per altro brillante, ha preteso di restituire San Paolo «alla sua pura laicità»[12]. Anche qui si tratta sicuramente di una «provocazione», ma è una provocazione significativa, nella misura in cui l'aggettivo «laico» viene riferito alla disattivazione della pertinenza delle differenze (giudeo/greco, maschio/femmina, schiavo/libero), anche se tale proclamazione di un'identità fondamentale si realizza «in Dio». In altre parole, secondo questa prospettiva filosofica, qualsiasi proclamazione d'universalità è per definizione «laica», quale che sia la sua origine: apertamente religiosa o politicamente atea, come nel caso del comunismo. Abbiamo qui a che fare, di nuovo, con un concetto di laicità sganciato dalla sua specifica consistenza politica e giuridica, dissociato dai problemi reali da cui pure è scaturito, come anche dalle sue fonti liberali, reso equivalente a un

[10] *Ibidem*, p. 20.
[11] *Ibidem*, pp. 196-197.
[12] Cfr. A. Badiou, *San Paolo: la fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999, cap. 1: «Contemporaneità di Paolo».

«attraversamento delle differenze»[13], ma staccato dal fatto del pluralismo delle credenze che l'ha reso necessario.

Rammentare il nesso che lega secolarizzazione e laicità è stato per me anche un modo per «sprovincializzare» l'approccio alla laicità e ricondurre la sua genesi in uno spazio più vasto dell'esagono francese, dove una storia con i toni del catechismo repubblicano di tanto in tanto la dispiega. Certamente gli studi post o decoloniali hanno trasformato questo decentramento in un principio granitico e invocato un riposizionamento dell'«altra scena», quella coloniale, al centro del racconto stesso della «formazione del secolare» (Asad)[14] e della ridefinizione dei rapporti di potere non solamente su scala europea, ma nel rapporto dell'Europa con i suoi «altri», e soprattutto con le sue colonie[15]. La storia della secolarizzazione in Francia e la storia della «missione» coloniale verso i paesi «musulmani», africani e asiatici non procedono in parallelo solo cronologicamente, ma hanno anche dei legami evidenti[16], come mostrano scritti lirici di pensatori o protagonisti della laicità repubblicana come Quinet, Michelet o, con tutt'altro tono, Jules Ferry. Il discorso coloniale repubblicano di un Quinet reinveste un registro provvidenzialista e costruisce un autentico messianesimo politico in cui la Francia rivoluzionaria diventa la figura d'una rivelazione (paragonabile a quella di Cristo) e di una liberazione dei popoli dalla loro arretratezza o, nel caso delle popolazioni sotto dominio islamico (visto come «teocrazia», in contrapposizione al cristianesimo che ha dato origine alla democrazia), dalla loro immobilità e dal loro torpore[17]. Sulla falsariga di quanto

[13] *Ibidem*, cap. 10: «Universalità e attraversamento delle differenze».

[14] Cfr. T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2003.

[15] Cfr., in una letteratura ormai sterminata, J. Scott, *Sex and Secularism*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2018; L. Salaymeh, *The Eurocentrism of Secularism*, 14 settembre 2020, disponibile a: https://www.uni-erfurt.de/philosophische-fakultaet/forschung/forschungsgruppen/was-ist-westlich-am-westen/west-windows/26-the-eurocentrism-of-secularism, che comincia così: «La laicità è un'ideologia eurocentrica perché fa leva su idee e pratiche europee moderne e ne fa degli standard universali. L'eurocentrismo della laicità risulta evidente nella differenziazione ideologica tra il "secolare" e la "religione" – due categorie emerse nell'Europa moderna. Anziché essere neutrale, oggettiva o superiore, la laicità è soggettiva, piena di pregiudizi, e spesso coloniale».

[16] Sull'articolazione tra l'insediamento della Repubblica e il progetto coloniale, si veda in particolare l'opera di C. Reynaud-Paligot, *La République raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, PUF, Paris 2006.

[17] Cfr. E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française* (ed. or. 1845), Fayard, Paris 1984. Cfr. anche J.-C. Monod, *Sécularisation et laïcité*, cit., p. 139 e sgg. Si veda, inoltre, M.A. Meziane, *Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation*, La Découverte, Paris 2021, pp. 68-86. L'opera

sostenuto da Mohamed Amer Meziane, si può notare come anche in questo caso abbiamo a che fare con uno spostamento e una riconversione dello schema dell'Impero (e, volendo, dello stesso impero romano, che «tollerava» le religioni diverse adattandosi ai popoli posti sotto tutela) che, con Napoleone, mette per la prima volta piede in Egitto – dopo lo scacco dell'Impero in Europa, la Francia troverà un altro terreno d'espansione (a partire dal 1830) nel colonialismo nordafricano.

È vero che molti sostenitori della *laïcité* hanno prima sposato il progetto coloniale della terza Repubblica e hanno poi dovuto fare i conti con il problema delle condizioni di «acclimatamento» della laicità (o della sua «esportazione», sulla scia del famoso motto di Gambetta: «l'anticlericalismo non è un prodotto d'esportazione»), della sua applicazione o mancata applicazione nelle colonie. Meziane ritiene che l'Africa del Nord sia stata per la Francia, da Napoleone in avanti, un laboratorio della secolarizzazione secondo il modello di una razzializzazione dei «musulmani» che non dovevano essere più convertiti al cristianesimo, ma solo controllati mentre li si «elevava» progressivamente ai Lumi della ragione, seguendo una logica che sarà riproposta dai promotori della colonizzazione. Ci troviamo di fronte, qui, a un vasto dossier storico, indagato, secondo me, in maniera ancora insoddisfacente. «Il tema dell'Europa destinata a insegnare agli orientali il significato della libertà»[18] rappresenta un asse dell'«orientalismo» che si è sviluppato anche al di fuori del discorso repubblicano – e anteriormente a esso, ma di cui quest'ultimo si è appropriato ben volentieri (con alcune celebri eccezioni a sinistra, soprattutto all'inizio del XX secolo, come quella di Jaurès). Affrontarlo significa ancora fare breccia in una storiografia che sposa irriflessivamente il racconto della secolarizzazione europea come mera liberazione o della laicità francese come pura espressione di una libertà ugualitaria (di coscienza e culto). È giusto chiedersi, perciò, come si siano articolate la costruzione della laicità repubblicana in

ampiamente documentata di Meziane fornisce anche esempi di questa articolazione presso i sansimonisti o presso lo stesso Ferdinand Buisson (*ibidem*, p. 87-90).

[18] Cfr. E. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 183. Said aveva citato poco prima (*ibidem*, p. 182) l'*Itinerario da Parigi a Gerusalemme e da Gerusalemme a Parigi* di Chateaubriand (1810-1811; tr. it. *Itinerario da Parigi a Gerusalemme e da Gerusalemme a Parigi passando per la Grecia e ritornando per l'Egitto, la Barberia e la Spagna*, 5 voll., Birindelli, Firenze 1831), dove vengono difese le Crociate nella misura in cui erano dirette contro «un culto nemico della civiltà, sistematicamente favorevole […] al dispotismo, alla schiavitù», nel nome del culto cristiano che «ha abolito un'umiliante schiavitù» (E. Said, *Orientalismo*, cit., p. 183).

Francia e il simultaneo atteggiamento verso l'islam nelle colonie, nel senso di una «mancata applicazione» della laicità all'islam, o per via di una presunta «inseparabilità» di politica e «religione» nell'islam, o per il desiderio di evitare i problemi che una simile applicazione avrebbe causato all'ordine coloniale, o ancora perché si riteneva più sicuro e più efficace utilizzare gli imam come leva per controllare la popolazione e lavorare di concerto con le missioni e congregazioni cristiane per «civilizzare» le popolazioni arabe.

A mio avviso, però, questo tema – la conquista del mondo musulmano da parte della Francia nel nome stesso della libertà che ella avrebbe dovuto risvegliare in esso – non è legato in quanto tale alla laicità, la cui mancata applicazione nelle colonie procedeva di pari passo con il mancato riconoscimento degli «indigeni» come esseri liberi e come cittadini. È difficile fare di Napoleone l'incarnazione dello spirito laico e Chateaubriand, in cui Said ritrova la legittimazione della conquista dell'Africa del Nord «nei termini romantici redentivi di una missione cristiana destinata a far rivivere un mondo morto»[19], era all'epoca un teorico della controrivoluzione, leader degli ultrarealisti tra il 1815 e il 1830. Certo, Quinet, indiscutibile teorico della laicità, ma che Paul Bénichou ha potuto comunque descrivere come un «mago romantico» che aderì spontaneamente a una forma di «profetismo»[20], offre di questa visione conquistatrice una versione che pretende di essere repubblicana, e il repubblicanesimo della Terza Repubblica si approprierà del tema della missione civilizzatrice, la cui applicazione sarà a tutti gli effetti un prolungamento del controllo napoleonico sul «culto» musulmano. Una «controstoria» nutrita di prospettive postcoloniali, o meglio decoloniali, e lo studio dell'orientalismo sono sicuramente necessari per restituire le varie dimensioni della storia reale della secolarizzazione moderna, anche se ha talvolta la tendenza ad adottare una forma di simmetria inversa, procedendo verso quella che Habermas ha presentato nei suoi scritti come una *liquidazione delle ambivalenze della modernità* e cadendo così in quello che Wittgenstein definiva il fascino irresistibile del «questo non è altro che quello». La secolarizzazione e la laicità vengono così osservate solo attraverso il prisma del dominio

[19] *Ibidem*, p. 183 (traduzione modificata).
[20] Cfr. P. Bénichou, *Il tempo dei profeti: dottrine dell'età romantica*, il Mulino, Bologna 1997.

imperiale-coloniale[21] (e la laicità odierna come un dispositivo postcoloniale rivolto contro l'islam), come se non fossero il frutto di dinamiche d'autonomizzazione delle varie sfere sociali (l'*Eigengesetzlichkeit* evocata da Max Weber) rispetto alla tutela ecclesiastica, a desideri di emancipazione dalla pretesa egemonica delle chiese sulla vita politica, morale, sessuale – inclusa, nelle fasi più recenti del processo di secolarizzazione, l'omosessualità, la cui accettazione sociale, fino al riconoscimento giuridico del matrimonio tra persone dello stesso sesso, resta in parte una funzione del livello di secolarizzazione della società – e intellettuale, come se l'esperienza delle persecuzioni religiose e delle guerre civili confessionali in Europa non avesse svolto alcun ruolo nella genesi della secolarizzazione e delle richieste di libertà religiosa, libertà di coscienza o della separazione tra Chiesa e Stato, come se la ridefinizione delle norme del sapere prodotta dalla Rivoluzione scientifica moderna non avesse alcuna importanza, come se la filosofia politica illuministica non avesse cercato di definire un nuovo rapporto del cittadino con lo Stato basato sul consenso anziché sulla coercizione, come se la lotta degli illuministi contro il «fanatismo» fosse rivolta esclusivamente contro la sua variante musulmana e non anche contro le sue espressioni cristiane, ecc.

Conclusione

Contro questi occultamenti e riduzioni, insisterei sul fatto che le esigenze di secolarizzazione e laicità possono anche provenire da una «recalcitranza al dominio» (per servirmi liberamente di un'espressione di Foucault)[22], che può manifestarsi ovunque esistano forze religiose egemoniche e tendenze statali oppressive che utilizzano la religione a proprio vantaggio, fosse pure secondo una logica puramente «identitaria», e che non sono riducibili all'espressione ideologica di una volontà di dominio europea – si può d'altra parte ammettere

[21] Anche M.A. Meziane scrive, per esempio, che «la laicità *non è che* una variante, tipicamente francese, della storia più ampia dei rapporti tra secolarizzazione e impero» (*Des empires sous la terre*, cit., p. 101, corsivo mio).

[22] Cfr. J.-C. Monod, *La quérelle de la sécularisation*, cit., p. 238.

una molteplicità di «secolarismi», la cui provenienza non è unicamente europea[23]. Così come Claude Lefort insisteva sull'irriducibilità dei diritti umani a un'ideologia borghese e il loro statuto di «focolaio incontrollabile» di multiformi contestazioni del potere e d'intervento democratico[24], allo stesso modo, si può (e si deve, secondo me) ammettere l'irriducibilità della secolarizzazione e della laicità ai dispositivi di potere nei quali si sono effettivamente insediate, a beneficio del loro statuto di focolai razionali di esigenze di libertà di coscienza e di uguale libertà. D'altra parte, nel «conflitto delle facoltà» e di fronte alla tendenza a fare della storia l'unico modo pertinente di affrontare i problemi legati alla laicità e alla secolarizzazione, a spese di approcci normativi di cui si dichiara a priori che sono affetti da *bias* ideologici o eurocentrici, si può sostenere (e questo è il punto su cui io e Kintzler concordiamo) che la storia non basta per esaurire la posta in gioco dei conflitti che avvengono oggi attorno alla religione e alla laicità, che ci si può e ci si deve collocare anche sul piano dello scambio di ragioni, in particolare sul piano dei principi filosofici della laicità e tentare di giustificarne la validità, rendendo la porzione di contingenze e quella delle esigenze, se non «universalizzabili», quantomeno suscettibili d'essere riconosciute da chiunque nella loro fondatezza.

[23] Cfr. C. Calhoun, M. Jurgensmeyer, J. VanAntwerpen (a cura di), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford 2011.

[24] Cfr. C. Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981, p. 64.