



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

**Influenza e ricezione del pensiero di Hegel nel mondo arabo
(Siria, Libano, Egitto)**

Istituto Italiano di Studi Orientali - ISO

Dottorato di ricerca in Civiltà, culture e società dell'Asia e dell'Africa

Curriculum: Civiltà islamica. Storia e filologia. Ciclo XXIV

Candidato
Lorella Ventura
607593

Tutor
Prof. Leonardo Capezzone

A/A 2010/2011

Indice

Introduzione	p. 4
Parte I. Hegel, l'Oriente e la questione della modernità	p. 9
1. Il dibattito sull' "orientalismo" e le visioni occidentali dell'Oriente	p. 9
2. La visione dell'islam nelle <i>Lezioni</i> berlinesi di Hegel	p. 16
3. La filosofia della storia di Hegel e il ruolo dei popoli	p. 20
4. Geografia e direzione del corso storico	p. 25
5. La questione della modernità e la grande narrazione di Hegel	p. 32
6. Religione, libertà e razionalità	p. 39
Parte II. L'influenza del pensiero di Hegel nel XIX secolo	p. 44
1. Traduzioni e passaggio di idee "moderne"	p. 44
2. Le università straniere in Siria: Occidente in concorrenza	p. 56
3. Gli scopi del <i>Syrian Protestant College</i> e le loro modificazioni nel tempo	p. 62
4. Religione e ragione: la crisi di Darwin	p. 72
5. L'idea di "Siria" tra presente e passato	p. 81
6. La presenza di elementi hegeliani nel pensiero di Josiah Strong	p. 93
7. I libri di testo del <i>Syrian Protestant College</i> e la filosofia della storia hegeliana	p. 102
8. Gli studenti del <i>Syrian Protestant College</i> : il risveglio arabo, il progresso e il germe di una coscienza nazionale	p. 112

9. La presenza culturale francese e la sua funzione politica	p. 120
10. L' <i>Université Saint-Joseph</i> come modello di convivenza	p. 129
11. Le immagini della Siria e dei siriani	p. 138
12. L' <i>Université Saint-Joseph</i> e la formazione dell'idea di Libano	p. 142
13. La visione francese, l' <i>Université Saint-Joseph</i> e la filosofia di Hegel	p. 151
14. Conclusioni "aperte"	p. 158

Parte III. La ricezione contemporanea p. 163

1. La ricezione diretta di Hegel come fenomeno recente	p. 163
2. L'interesse per il pensiero di Hegel in Libano e Siria	p. 168
3. Dialettica e libertà: la lettura di Hegel in Siria	p. 179
4. Hegel oggi: a colloquio con Yūsuf Salāma e Josef Ma'alūf	p. 187
5. Due punti di vista differenti: i colloqui con Ḥasan al-Bannā' e Aḥmad Barqāwī	p. 192
6. La filosofia della storia di Hegel e il pensiero di Nadrah al-Yāzajī	p. 198
7. Movimento di traduzione e critica all'"orientalismo" nella ricezione di Hegel in Egitto	p. 203
8. Lo "spirito del tempo" e i diversi contesti politico-culturali	p. 211

Bibliografia p. 214

Parte I. p. 214

1. Opere di Hegel attinenti agli argomenti trattati	p. 214
2. Altri autori citati	p. 216
3. Letteratura secondaria	p. 217

Parte II.	p. 221
1. Documenti e fonti dell'epoca	p. 221
2. Letteratura secondaria	p. 224
Parte III.	p. 229
1. Documenti	p. 229
2. Opere di Hegel tradotte in arabo	p. 229
3. Letteratura secondaria e saggi su Hegel in arabo	p. 231

Introduzione

La presente ricerca ha preso le mosse dall'ipotesi che il pensiero di Hegel, così importante per la definizione stessa della modernità europea, abbia potuto influenzare il pensiero arabo, soprattutto per ciò che riguarda la rappresentazione della storia e del proprio ruolo storico. L'interesse di un tale lavoro è soprattutto nella sempre migliore chiarificazione dei passaggi di idee che si sono verificati tra Oriente e Occidente nel XIX secolo. Resta inteso che queste idee vanno pensate come "messe a disposizione" per essere poi utilizzate, interpretate, ignorate, come è normale che accada, quando si ha a che fare con idee e concetti – senza alcun determinismo. Nel nostro caso questo aspetto si accentua, poiché, in mancanza di materiale come testi, traduzioni o citazioni, si ha a che fare con affermazioni e posizioni la cui provenienza hegeliana va rintracciata, soprattutto rilevandone la presenza nel pensiero di coloro che possono aver fatto da tramite per questi passaggi di idee. Piuttosto che entrare nelle posizioni dei singoli pensatori arabi e confrontarle con il pensiero di Hegel, quindi, si è preso in considerazione soprattutto ciò che c'è a monte, con l'intento di ricostruire i percorsi che possono aver portato all'affermazione, anche inconsapevole, di alcuni concetti propriamente hegeliani nella Siria del XIX secolo, tenendo conto anche delle possibili rielaborazioni che alcuni concetti possono avere subito. Inoltre, poiché il pensiero di Hegel è ancora centrale nell'attualità, ci si è interrogati sulla sua influenza nella riflessione contemporanea in Siria, Libano e in parte anche in Egitto, ponendo così le basi di un discorso sulla ricezione diretta del

filosofo, che può essere ulteriormente approfondito ed esteso ad altre aree del mondo arabo.

Il risultato di questo percorso è un lavoro strutturato in tre parti, che hanno ruolo e importanza diversi. La prima parte ha una funzione in un certo senso introduttiva, poiché ripercorre molto velocemente alcuni aspetti del pensiero di Hegel, per chiarire i contorni della ricerca e i nodi fondamentali intorno ai quali si articola. Sia che ci si occupi dell'influenza del pensiero di Hegel nel mondo arabo, sia che si parli della sua ricezione, infatti, occorre prendere come punti di riferimento concetti e posizioni che possano essere indicati come propriamente "hegeliani". Soprattutto nel caso dell'influenza è importante avere presente il pensiero di Hegel nel suo complesso, per non correre il rischio di lasciarsi ingannare da singole frasi o slogan, che, staccati dall'insieme, possono apparire hegeliani solo ad uno sguardo superficiale. Una certa chiarezza sulle posizioni di Hegel è necessaria anche nel campo della ricezione, dove si ha a che fare con valutazioni complessive del suo pensiero e, in alcuni casi, con la discussione di alcuni suoi aspetti. La breve ricognizione preliminare, che è sviluppata nella prima parte del lavoro, ha dunque lo scopo di stabilire soprattutto un quadro di riferimento, rispetto al quale discutere di volta in volta le diverse posizioni e i diversi concetti che ci si troverà ad analizzare e che sono poi ulteriormente precisati e integrati nel corso del lavoro. In particolare, ci si è concentrati sui concetti in qualche modo legati all'idea di "modernità" e alla visione della storia mondiale. Inoltre, si è inquadrato il pensiero di Hegel nel suo tempo, in modo da fare quanto più possibile chiarezza sulle peculiarità hegeliane, la cui individuazione è essenziale alla parte successiva della ricerca. Tale percorso, che per ragioni di brevità potrebbe sembrare generico, è il risultato di un lungo e approfondito confronto con il pensiero di Hegel nel suo insieme e di un accurato lavoro di contestualizzazione e lettura "interna" alla trama

dell'intero "sistema" hegeliano, che in questa sede si è potuto evidenziare solo in parte.

La possibilità di riferirsi a nozioni e a modi di vedere propriamente hegeliani si è mostrata decisiva, soprattutto per via della mancanza di elementi che documentino di una ricezione diretta delle opere di Hegel, precedente agli anni '60 e '70 del Novecento. Prima di questo periodo, se di influenza si può parlare, questa non può che essere stata indiretta. Pertanto, si tratta di verificare la presenza non tanto di opere di Hegel o di riferimenti espliciti ad esse, quanto di nozioni o visioni riconducibili al suo pensiero. Questa indagine è sviluppata nei suoi diversi aspetti nella seconda parte del lavoro, la più ampia dal punto di vista dei contenuti e dei risultati. Questa finisce per incentrarsi soprattutto sulle due università straniere (*Syrian Protestant College* – poi *American University of Beirut* – e *Université Saint-Joseph*) che, nella Siria della seconda metà dell'Ottocento, costituivano un tramite tra il pensiero occidentale (rispettivamente americano-protestante e francese-cattolico-gesuita) e il pensiero dell'élite araba. Grazie a questa loro posizione privilegiata, esse hanno avuto un ruolo di rilievo rispetto alla formazione del pensiero arabo anti-ottomano e anche di quello più propriamente nazionalista. L'indagine sulle università straniere in Siria è articolata sia come ricostruzione storica (il loro ruolo, il legame con i paesi di origine, gli intenti dei loro fondatori), sia come indagine teorica su alcuni grandi temi, quali i principi e le pratiche educative, la visione della storia e in essa del ruolo degli arabi, la considerazione dell'islam e dell'"Oriente", il rapporto con il territorio, l'idea missionaria che ispirava in modi diversi ambedue le istituzioni, la visione della religione e il suo rapporto con la ragione, le idee di modernità e libertà. Attraverso il confronto tra le posizioni su questi temi si mostrano sia la differenza tra le due istituzioni e le entità che hanno alle spalle, sia la distanza o vicinanza con le posizioni hegeliane. Attraverso questo procedimento

emerge, in ultima analisi, che la posizione dei protestanti e del *Syrian Protestant College* per alcuni aspetti è vicina a quella hegeliana. In particolare, proprio per quello che riguarda la visione della storia e del ruolo storico dei popoli e il legame tra libertà e razionalità. Per altri versi, invece, si notano profonde differenze. La posizione dell'*Université Saint-Joseph* è in generale più distante da quella hegeliana, rappresentando valori – cattolici, francesi e rivoluzionari – che Hegel condivideva solo in parte.

Di queste differenze e vicinanze, qui solo accennate, si dà ampiamente conto nella trattazione della seconda parte del lavoro, dove sono discussi i punti essenziali di alcune posizioni, che si sono rivelate fondamentali per il dibattito culturale e politico siriano-libanese, sia attraverso le testimonianze dirette che ci sono rimaste del lavoro di questi gruppi missionari, sia attraverso le ricostruzioni di numerosi studiosi. Questo argomento, infatti, è al centro dell'interesse degli studi recenti, nel contesto della riflessione sulla visione occidentale dell'islam e del mondo arabo e del dibattito sull'"orientalismo". Da questo punto di vista è bene sottolineare, a proposito delle nostre conclusioni sulle influenze hegeliane nel pensiero dei missionari protestanti in Siria, che in nessun modo si vuole parlare di un determinismo o di un progetto consapevole di "imperialismo culturale". Anche laddove i collegamenti tra le posizioni delle università e quelle dei loro laureati si fanno più stretti (ad esempio, nel caso dell'ideologia del "Grande Libano"), oppure dove si mostra più chiaramente un'influenza hegeliana (ad esempio, nel ruolo dei popoli "occidentali" per la realizzazione della libertà, o nell'idea stessa di libertà, con il suo legame con la "ragione"), è chiaro che si tratta sempre e comunque di rielaborazioni e, in quanto tali, risultato di diversi fattori, tra i quali anche il momento temporale nel quale si producono e la particolare visione di chi le elabora. Come vedremo, anche all'interno dello stesso gruppo dei protestanti che gravitavano

intorno al *Syrian Protestant College* le posizioni non erano sempre condivise. Su alcuni temi importanti vi erano punti di vista diversi, anche con momenti di conflittualità aperta, come mostrato dalla vicenda della cosiddetta “crisi di Darwin”.

La terza parte del lavoro è dedicata alla ricezione contemporanea del pensiero di Hegel. Questa parte è concepita come un’apertura sull’argomento, che non intende essere esaustiva, né entrare nei dettagli delle posizioni espresse dai diversi autori, ma fissare alcuni punti che servano ad orientarsi. In particolare, si sono ricercate notizie sulle traduzioni in arabo dell’opera di Hegel e sulle opere di letteratura secondaria, sia tradotte da lingue europee, sia scritte da studiosi arabi. Questa ricerca è poi servita come base per sviluppare alcune riflessioni sul tipo di ricezione che si è avuta nei diversi paesi presi in considerazione. Interessante è il caso particolare della Siria, che mostra di aver recepito Hegel con modalità sue proprie, per motivi storico-culturali e politici. Così, anche attraverso le testimonianze di alcuni importanti rappresentanti del mondo accademico e culturale, si evidenzia che la posizione di Hegel sul mondo musulmano e su quello orientale in generale non ha giocato un ruolo determinante nella ricezione del suo pensiero. Nella parte finale si è tornati brevemente anche sulla situazione in Egitto, dove troviamo importanti interpreti e traduttori di Hegel e dove il suo pensiero ha una certa rilevanza nel dibattito attuale, poiché egli si presta ad essere visto come rappresentante autorevole di un mondo-pensiero occidentale con il quale il mondo intellettuale egiziano intende confrontarsi e dialogare.

Parte I.

Hegel, l'Oriente e la questione della modernità

1. Il dibattito sull' "orientalismo" e le visioni occidentali dell'Oriente

Un'osservazione preliminare sulla questione dell'influenza di Hegel sul pensiero arabo riguarda il fatto che essa può essere vista secondo due direttrici fondamentali: da un lato la possibile influenza che può aver avuto la visione hegeliana del mondo arabo e dell'islam e, dall'altro, quella del pensiero hegeliano in generale, con le sue strutture concettuali, le sue categorie, il suo modo di interpretare i fenomeni. La ricerca sulla visione hegeliana dell'Oriente arabo si inserisce nel quadro più generale delle visioni reciproche tra Oriente e Occidente, da tempo oggetto di studi a carattere storiografico e storico-filosofico. La posizione di Hegel va inquadrata in un movimento più ampio – le visioni occidentali dell'Oriente – all'interno del quale si possono distinguere le sue idee, laddove esse si mostrano originali e non semplici ripetizioni di modi di vedere consolidati. E' necessario, dunque, costruire un quadro, individuare dei punti di riferimento e delle linee di indagine che possono costituire insieme l'introduzione e lo sfondo della ricerca. Se si parla, infatti, di rapporti reciproci e di influenze reciproche, è necessario ripercorrere alcuni momenti fondamentali della costruzione della visione dell'Altro musulmano e arabo da parte del mondo occidentale.

Quando ci si inoltra nelle ricostruzioni delle diverse visioni che si sono date nel mondo occidentale (in diversi momenti storici e anche in diverse aree geografiche), si incontrano, come prevedibile, una miriade di sfaccettature e di posizioni diverse. Qui ci si limiterà a ripercorrere

brevemente i punti a nostro avviso più interessanti ai fini della presente ricerca.

Con le ricostruzioni storiche complessive di Hichem Djaït¹ e Thierry Hentsch², che mettono in evidenza le differenze nelle visioni dell'islam, che si danno nelle diverse aree geografico-culturali europee, si apre la questione dei diversi rapporti con l'Oriente da parte dei diversi popoli e della possibile o reale differenza "tedesca" nell'approccio all'islam. L'idea di un'affinità tra Germania e mondo islamico è sostenuta ad esempio da Djaït, che rintraccia in particolare due fattori: da un lato gioventù ed entusiasmo, dall'altro la persistenza della tradizione nelle idee e nelle strutture della società e dello stato.

Tra le grandi questioni dibattute, troviamo quella della cesura o meno che si sarebbe data con il colonialismo. Un concetto chiave è l'introduzione dell'"esotismo". Norman Daniel³ vi individua il punto di svolta rispetto alle posizioni precedenti, che erano piuttosto di continuità tra il mondo musulmano e quello europeo⁴. L'esotismo paradossalmente inizia proprio quando questi mondi si avvicinano, grazie alla maggiore possibilità di conoscenza reciproca, e per questo motivo sembra avere una funzione ideologica, più che rispondere ad un sentire oggettivo. Esso, infatti, è insieme attrazione e affermazione di una differenza incolmabile, e per Daniel questa caratteristica rende possibile esercitare quella doppia valutazione morale e legale, che a

¹ H. Djaït, *L'Europe et l'Islam*, éditions du Seuil, Paris 1978.

² T. Hentsch, *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Edition de Minuit, Paris 1988.

³ N. Daniel, *Islam Europe and Empire*, Edinburgh University Press, 1966.

⁴ Da questo punto di vista sono molto interessanti ricerche come quelle di L. Rostagno (*Mi faccio turco*, in "Oriente Moderno", supplemento n.1, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma 1983), per evidenziare la presenza di un diverso modo di percezione del fenomeno islam tra popolo e potere (politico o religioso).

sua volta permette ai governatori dell'impero di avere la sicurezza di sé, necessaria per regnare su un paese straniero. Questa divisione così forte tra "noi" e "loro" permetterebbe, infatti, di tenere quel regime basato su "due pesi e due misure" necessario al colonialismo⁵. L'idea di una profonda differenza, insuperabile, distingue quello che Rodinson chiama l'eurocentrismo "inconsapevole" del XVIII secolo da quello "consapevole" del XIX.

"L'inconsapevole eurocentrismo del XVIII secolo, condizionato dall'ideologia universalista dell'epoca, rispettava i popoli e le civiltà esterni all'Europa, individuando a ragione, nella loro evoluzione storica o nella loro struttura contemporanea, tratti umani universali, ma attribuendovi, con precritica ingenuità, quegli elementi di base propri della cultura europea, concedendo qualche specificità solo ad un livello del tutto superficiale. Il consapevole eurocentrismo teorizzato nel XIX secolo commette l'errore contrario. Un'irriducibile specificità viene supposta a tutti i livelli possibili, motivazioni o tratti universali vengono negati o sdegnati. Contraddittoriamente, la sola universalità possibile è vista nell'adozione del modello europeo in tutti i suoi aspetti"⁶.

Questo modo di vedere, secondo Rodinson, è paradossalmente confermato anche dagli orientali, che adottano il modello europeo nei suoi tratti più superficiali oppure lo rifiutano totalmente, con reazioni violente. Sulla questione della discontinuità, diversa è la posizione di Nancy Bisaha⁷, che, occupandosi del discorso sui turchi costruito dagli umanisti italiani, si propone di mostrare che alcune costruzioni ideologiche sono precedenti all'era dell'imperialismo. L'obiettivo

⁵ Cfr. N. Daniel, *Islam Europe and Empire*, cit., pp. 480-481.

⁶ M. Rodinson, *Il fascino dell'Islam*, Edizioni Dedalo, Bari 1988, pp. 90-91.

⁷ N. Bisaha, "New Barbarian" or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy, in M. Frassetto, D. R. Blanks (eds.), *Western views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, St. Martin Press, New York, 1999.

polemico di Bisaha è, dichiaratamente, Edward Said, che in *Orientalismo*, individua nel colonialismo un momento di cambiamento radicale rispetto alla situazione culturale precedente⁸.

Non si può dire che ci fosse grande accordo sulla visione del mondo musulmano nel Settecento e questo suggerisce la presenza di una certa apertura, con un sapere ancora in via di formazione, e che usciva, a volte anche a fatica, dall'influenza dei pregiudizi medievali. Vi è un blocco di idee che riguardano le donne, gli harem, il paradiso, che prendono origine dai pregiudizi diffusi nel Medioevo (risalenti in parte ai cristiani orientali) e che, in un modo o nell'altro, hanno conservato il loro ruolo in epoca moderna e, con varie modificazioni sono arrivati fino a noi, conservando tuttora grande potenza. Secondo Daniel, i tre temi principali sui quali si concentravano le critiche all'islam nel Medioevo (violenza, lascivia, impostura) sono rimasti ancora oggi gli stessi, solo con alcune modifiche, poiché riguardano gli interessi centrali della vita dell'uomo. Si tratta dello stesso materiale, che inizia ad essere visto in modo nuovo⁹. Per il periodo che ci interessa, possiamo pensare a Montesquieu e alle *Lettere persiane*, che costituiscono un esempio illustre, anche se non l'unico. Insistono molto sull'aspetto erotico-sensuale e sulla condizione della donna, rispecchiando-promuovendo un'immagine evidentemente diffusa del mondo musulmano, fatta di grande erotismo. Questo modo di vedere si deve anche al successo e alla diffusione della traduzione de *Le mille e una notte* (inizialmente in

⁸ E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 1978. Per "orientalismo" si intende una visione dell'Oriente caratterizzata da eurocentrismo e tendenza alla generalizzazione e all'essenzializzazione, che si afferma soprattutto con il colonialismo (e poi l'imperialismo) ed è ad esso funzionale. La teoria di Said ha avuto molto seguito e anche molti critici, ed è tuttora dibattuta.

⁹ Cfr. N. Daniel, *Islam Europe and Empire*, cit., p. 6 e sgg.

francese ad opera di Galland¹⁰, ma subito dopo tradotta anche nelle altre lingue europee), e soprattutto alle narrazioni di viaggio. Lo stesso Montesquieu fa largo uso delle relazioni di viaggio ne *Lo spirito delle leggi*, dove ha modo di parlare anche di donne e harem: negli stati musulmani, infatti, “non si è soltanto padroni della vita e dei beni delle donne schiave, ma altresì di ciò che suol chiamarsi la loro virtù, o il loro onore”¹¹. Anche Kant si pronuncia su questi temi: la donna è “sempre prigioniera” di un uomo che “arriva nell’amore a ogni sorta di stramberie”, in particolare “la custodia dell’immaginario gioiello”, per la quale “usa mezzi assai iniqui e spesso ripugnanti”. Infatti, l’europeo è l’unico che ha “scoperto il segreto per ornare l’attrazione sensuale di un istinto potente con tanti fiori, e per intrecciarla con tanta moralità”, diversamente dall’uomo orientale, che “non ha alcun concetto del bello morale che può congiungersi all’istinto sessuale”¹². Queste visioni sono influenzate anche dall’immagine del paradiso “sensuale” promesso dall’islam, che si prestava anche ad essere usata per fornire una spiegazione molto facile dell’espansione di questa religione.

Altra importante questione è quella del fanatismo-tolleranza. Rolando Minuti¹³ si occupa dell’idea di tolleranza, che nel Settecento si è legata alla visione del mondo musulmano in diversi modi, anche – e lo si può vedere ad esempio con Voltaire e il suo *Mahomet* – come strumento

¹⁰ A. Galland (1646-1715). Cfr. J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1955.

¹¹ Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. di B. Boffito Serra, BUR, Milano 2007, vol. I, p. 409. Qui cita anche Jean Chardin, *Voyages en Perse et aux Indes orientales*, London 1686 (Lyon 1687).

¹² Cfr. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, trad. it. di L. Novati, Fabbri editori, Bergamo 2001, p. 136.

¹³ R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo ‘700*, Olschki, Firenze 2006

per una critica tutta interna al mondo cristiano¹⁴. Tra i rappresentanti dell'illuminismo, che più di tutti ha insistito sull'accostamento tra religione, superstizione, oscurantismo, si trovavano grandi ammiratori della religione musulmana e della sua "semplicità", oltre che tolleranza. Voltaire stesso vede l'islam come religione indulgente e tollerante, contrapponendola al cristianesimo, che, in contrasto con l'insegnamento di Cristo, è intollerante e barbaro¹⁵. Egli sottolinea inoltre che, i turchi lasciano ai greci le loro chiese, mentre nessuna nazione cristiana tollererebbe una moschea¹⁶. In questo senso, sull'interesse per la religione musulmana da parte dei sostenitori del deismo e delle religioni "razionali", è molto interessante il lavoro di Giovanni Bonacina sul *wahhābismo*¹⁷, che si occupa in particolare delle interpretazioni delle notizie su questo fenomeno, in area tedesca. D'altra parte, tipico dell'illuminismo è il concetto di "dispotismo orientale", che, nato in Grecia, nell'illuminismo europeo acquista l'ulteriore specificazione dell'idea del potere incontrollato di un impero agrario, che si trova soprattutto in Asia, governato attraverso una élite amministrativa e sostenuto dal lavoro degli schiavi¹⁸. Quello che poi nel

¹⁴ Voltaire, *Il Fanatismo ossia Maometto profeta*, trad. it. di R. Campi, Mucchi Editore, Modena 1995.

¹⁵ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Tome I, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Tome XVI, Garnier Frères, Paris 1963, p. 275.

¹⁶ Ivi, p. 823.

¹⁷ G. Bonacina, *Deisti e puritani musulmani. Prime notizie europee sui wahhābiti (1722-1830)*, in "Rivista storica italiana", anno CXX, 2008, fascicolo I, pp. 54-131 (parte I); fascicolo II, pp. 883-967 (parte II).

¹⁸ Cfr. B. Harlow, M. Carter (eds.), *Imperialism and Orientalism. A Documentary Sourcebook*, Blackwell Publishers, 1999, p. 24. Nel lavoro di Harlow-Carter, sono presentati importanti documenti dell'epoca coloniale, legati però soprattutto all'India britannica.

marxismo diventerà il “modo di produzione asiatico”. Montesquieu la applica all’Impero ottomano e si attira le critiche di Voltaire, tra i filosofi, e di d’Anquetil-Duperron, tra gli orientalisti. Lo stesso Hegel afferma che nel mondo musulmano non vi è “un vero e proprio dispotismo” e che “ogni individuo, tra i maomettani del Vicino Oriente, è libero”¹⁹.

Quando dagli studi che mirano ad una ricostruzione storica si passa alle analisi ideologiche e filosofiche, Hegel cessa di essere uno dei tanti, solo attraversato dallo “spirito del tempo” e tende a diventare la sorgente di una visione etnocentrica e “orientalista”, strumento perfetto nelle mani del colonialismo. Nel dibattito generale sull’“orientalismo”, infatti, la posizione di Hegel è vista in modo molto critico. Nonostante Edward Said non si sia concentrato sulla filosofia di Hegel, gli studi sulla visione europea dell’Oriente si sono moltiplicati e in molti di essi il pensiero di Hegel è messo sotto accusa, soprattutto in relazione all’impianto e alle affermazioni delle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Si può pensare, ad esempio, alle considerazioni di A. L. Macfie che fanno di Hegel l’unico filosofo che non fosse in buona fede nella sua visione distorta dell’Oriente²⁰.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, Bd III; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Parte terza. Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2005, § 393 agg., p. 128. Le opere di Hegel saranno citate direttamente dalla traduzione italiana indicata.

²⁰ Cfr. A. L. Macfie (ed.), *Eastern influences on western philosophy*, Edinburgh University Press, 2003, p. 27; Id. (ed.), *Orientalism. A reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, pp. 13-15; Id. (ed.), *Orientalism*, Pearson Education, 2002, p. 215. Simile è anche la posizione di Hentsch.

2. La visione dell'islam nelle *Lezioni* berlinesi di Hegel

L'indagine sulla possibile influenza della concezione hegeliana dell'islam sul pensiero arabo e sull'autorappresentazione degli arabi richiede necessariamente un lavoro preliminare che aiuti a definire i nodi fondamentali del discorso hegeliano sull'islam e alcune nozioni-chiave. Qui si prenderanno in considerazione brevemente alcuni di questi punti, che possono essere considerati delle linee-guida per la ricerca successiva.

Una prima difficoltà che si incontra quando si affronti questo aspetto del pensiero di Hegel riguarda la forma stessa dei testi da prendere in considerazione. Nel caso specifico, infatti, si ha a che fare soprattutto con le lezioni del periodo berlinese, che, com'è noto, non sono state scritte da Hegel stesso, ma sono ricavate nella maggior parte dagli appunti degli uditori, raccolte secondo un criterio che privilegiava l'unità del discorso complessivo, sottovalutando l'elemento diacronico. Questo criterio di redazione "classico", adottato sin dalla prima pubblicazione dei *Werke* subito dopo la morte di Hegel, è stato messo in discussione solo di recente, con la pubblicazione dei diversi corsi di lezione separatamente, iniziata negli ultimi decenni dagli studiosi che si raccolgono intorno allo *Hegel-Archiv* di Bochum. Questo tipo di materiale è particolarmente prezioso per chi si occupi non solo di islam, ma anche di Oriente e del mondo extra-europeo in generale, poiché Hegel si dedicò con particolare interesse proprio negli anni berlinesi allo studio di questi paesi, con un progressivo arricchimento delle conoscenze, che ha comportato anche dei mutamenti nella prospettiva generale²¹.

²¹ Su questo punto il dibattito è aperto, ma va detto che, anche tra coloro che si sono occupati dell'etnocentrismo di Hegel, ci sono studiosi che hanno avuto modo di apprezzare questa sua duttilità e curiosità intellettuale, come ad es. Wilhelm Halbfass

Va rilevato che Hegel non si è occupato troppo diffusamente dell'islam. Questo significa che è necessario avere presente soprattutto le edizioni "classiche", nelle quali è confluita una grossa mole di materiali, tra i quali anche manoscritti di Hegel che non si sono conservati fino alle edizioni più recenti, oppure *Nachschriften* degli uditori, che non sono state ancora prese in considerazione dalla nuova edizione critica (che per alcune opere è ancora in corso). D'altra parte, poiché nel caso dell'islam a volte si lavora su poche frasi, l'edizione critica si mostra indispensabile per rintracciare il filo dell'argomentazione di Hegel e determinare in esso la posizione di un determinato concetto, aspetto, figura (per Hegel fatto non secondario), mentre con le sole opere sistemate con il criterio di redazione "classico" si rischierebbe di perdere i collegamenti tra le argomentazioni e con essi il valore di alcuni riferimenti. Inoltre, a volte l'edizione critica si avvale di alcune *Nachschriften* che sono state recuperate solo di recente e non erano a disposizione dei primi curatori. Nel corso della ricerca qui presentata, quindi, si è tenuto conto di ambedue i tipi di testi: da un lato le edizioni "classiche", tradotte e generalmente più diffuse, dall'altro la recente edizione critica, a volte disponibile solo in tedesco e ancora in corso di pubblicazione. La lettura qui proposta in forma schematica e abbreviata, si avvale anche di un lavoro di contestualizzazione dei singoli temi nel quadro più generale del pensiero complessivo del filosofo, poiché è essenziale rintracciare collegamenti ad altri aspetti del pensiero di Hegel e altri luoghi delle sue opere o delle stesse *Lezioni*, che aiutino a comprendere le sue affermazioni e argomentazioni²². Nel caso di Hegel, per il quale la filosofia è appunto "sistema", non si tratta

(*India and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, New York 1988, pp. 84-99).

²² A questo proposito, saranno dati alcuni riferimenti bibliografici essenziali in bibliografia.

certamente di un'operazione arbitraria, ma è assolutamente necessaria per la comprensione. Così, quelli che possono sembrare giudizi o etichette in fin dei conti di facile decifrazione, se viste nel contesto della trattazione e del pensiero complessivo di Hegel acquistano uno spessore e una serie di significati ulteriori, che arricchiscono notevolmente il discorso, anche se qui possono essere solo accennati. Per la comprensione della visione di Hegel sull'islam va inoltre tenuto conto di tutto l'insieme dei corsi di lezione da lui tenuti a Berlino, poiché gli aspetti dell'islam che sono evidenziati o trascurati cambiano secondo l'argomento del corso e questo significa anche che l'immagine finale non è semplice, ma va ricostruita nella sua complessità, mettendo insieme tutti questi diversi aspetti.

In generale, possiamo dire che, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*²³, l'islam appare come "fanatismo" dell'Uno astratto, che è insieme causa di successi senza eguali e di instabilità. L'islam non fa parte del mondo orientale, ma rappresenta una "rivoluzione" per l'Oriente (che è legato ancora ad elementi esteriori) ed è collocato all'interno della trattazione del mondo cristiano-germanico. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*²⁴ la filosofia araba, vista attraverso le figure dei grandi "filosofi-commentatori" arabi tradizionali e attraverso le critiche di Maimonide al *kalām*, si mostra, da un lato, nel suo carattere "medievale" ed è accostata alla scolastica, per via dell'interscambiabilità

²³ I corsi sulla filosofia della storia sono stati tenuti da Hegel a Berlino nei semestri invernali 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29, 1830/31. Per un prospetto dei diversi corsi di lezione si veda C. Cesa (a cura di), *Hegel*, Laterza, Bari 1997, pp. 326-327. Disponiamo di diverse edizioni dei corsi sulla filosofia della storia, così come delle altre lezioni. Per questo tipo di notizie rimandiamo alla bibliografia, con l'avvertenza che qui faremo riferimento soprattutto alla versione di Lasson.

²⁴ Hegel ha tenuto corsi di storia della filosofia a Jena (1805-06), Heidelberg (1816-17 e 1817-18), Berlino (1819, 1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30, 1831-32).

tra filosofia e teologia. Per questo motivo, è considerata da Hegel poco interessante per lo sviluppo del pensiero e troppo formale, aristotelica. Dall'altro lato, essa è anche "orientale" e panteistica, paragonabile alla filosofia dell'ebreo Spinoza²⁵. Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*²⁶ l'islam è pressoché assente tra le religioni storiche che sono trattate, ed è citato nella trattazione dell'ebraismo e presentato come una sua universalizzazione, oppure è paragonato alla religione dell'intelletto, il deismo, che Hegel vede come la religione astratta dell'Essere supremo. Infine nell'*Estetica*²⁷ l'islam è quello della poesia araba e persiana, che presentano un tipo di rapporto tra individuo e Dio che, soprattutto nel "panteismo dei persiani moderni", si avvicina molto all'idea hegeliana di un assoluto che vive nelle singole determinatezze, nel quale l'individuo non è annullato e allo stesso tempo non è il principio di spiegazione unico (di qui le famose critiche alla filosofia dell'intelletto, al *Sollen* e – in questo contesto – alla poesia romantica). Se ci si chiede quali fossero le sue conoscenze sull'islam e se fossero esatte o meno, si vedrà che le informazioni presenti nei testi sono molto generiche e generalmente esatte e che rispecchiano almeno in parte le immagini dell'islam e dei musulmani che "circolavano" nel suo tempo negli ambienti colti. Hegel raramente dichiara quali siano le sue fonti, probabilmente considerandole scontate, ma a volte lo fa, soprattutto quando le notizie che presenta non sono del tutto generiche. Vanno dunque ricordate per il campo filosofico-letterario le figure imponenti di

²⁵ Su questo rimandiamo al nostro *La filosofia araba nelle Lezioni sulla storia della filosofia di Hegel*, in "Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università di Ca' Foscari di Venezia", n. 83, 2009, pp. 163-182.

²⁶ I corsi di filosofia della religione sono stati tenuti a Berlino nei semestri estivi del 1821, 1824, 1827, 1831.

²⁷ Questi sono stati tenuti da Hegel a Heidelberg nel 1818 e a Berlino nel 1820-21, 1823, 1826, 1828-29.

Goethe e Herder, insieme agli illuministi, che hanno contribuito a creare una certa “atmosfera” e conoscenza diffusa, e, nel campo dell’orientalistica vera e propria e delle traduzioni, spiccano le figure di von Hammer-Purgstall, Rückert, Görres, W. Jones. A queste si aggiungono i resoconti di viaggio e le opere dei geografi. Quello che emerge è che Hegel soprattutto rilegge e rielabora il materiale che gli è offerto dalla realtà storica e culturale del suo tempo (e del passato, ad esempio greco), alla luce della sua particolare visione filosofica della storia e della cultura. Potremmo anche aggiungere che in questa rielaborazione egli mostra un tipo di “aperture” e “chiusure” riconoscibili anche in altri rappresentanti della cultura del tempo.

3. La filosofia della storia di Hegel e il ruolo dei popoli

Ai fini del nostro discorso, non basta vedere quale sia l’idea che Hegel aveva dell’islam e come questa si definisce nei suoi diversi ambiti di interesse (arte, religione, filosofia, storia), ma è importante vedere anche quali fossero le sue idee generali sulla storia e sulle tre forme dello “spirito assoluto” arte, religione e filosofia. E’ necessario, infatti, considerare come egli delinea il corso della storia mondiale e quale sia in essa il ruolo del mondo orientale, oltre che dello stesso islam.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel descrive un movimento “progressivo” che ha per protagonisti i popoli e soprattutto gli stati. Ciò che costituisce il “progresso” è il progredire nella coscienza della libertà. Per Hegel questo è il *telos* a cui mira il divenire storico e nella propria epoca si è avviata l’attuazione di questo fine: l’autocoscienza e la libertà dell’umanità moderna e l’istituirsi di un nuovo rapporto tra l’individuo e la comunità, per cui l’individuo riconosce la propria essenza nel vivere ed agire non solo *nell’universale* ma *per* l’universale. Vita spirituale e vita politica, moralità ed eticità sono strettamente collegate nel pensiero storico-dialettico di Hegel. Quando Hegel parla di stato, spesso non si

riferisce soltanto alla pura forma dell'organizzazione statale, ma all'insieme di ciò che caratterizza la vita di un popolo: costumi, morale, cultura, arte. Tutti questi aspetti si tengono insieme e si riflettono l'un l'altro, essendo parti di un'unità "organica". Lo "spirito" di un popolo è l'unità (totalità) autocosciente di questi diversi aspetti, autoconsapevolezza che si esplica nelle diverse forme culturali, pur con un diverso grado di "trasparenza". Le forme culturali sono arte, religione, filosofia. Di queste, la filosofia è la più trasparente a se stessa, l'arte è quella più legata al momento sensibile e la religione si trova ad essere legata ad un elemento di rappresentazione. La differenza tra loro è solo in questo maggiore o minore legame con aspetti ancora sensibili e rappresentativi, ma tutte e tre le forme hanno a che fare con la verità, la sua consapevolezza e la sua espressione in diversi modi.

Un aspetto molto importante di questa consapevolezza e della libertà stessa è che esse hanno una struttura dialettica, unità di identità e non identità, totalità determinata, articolata. Questa è la forma della verità-realtà, un preciso modo di concepire l'assoluto e il rapporto tra individuo e totalità, che per Hegel si rivela nella religione cristiana e trova la sua realizzazione nello stato moderno. L'agire si accompagna alla necessità che il soggetto si riconosca in ciò che è realizzato, nella realtà, come sua realtà e realizzazione, luogo della sua libertà. La realtà prodotta in questo modo è una *seconda natura* e scopo della storia è che il soggetto "in questa oggettività abbia la coscienza della sua libertà e razionalità soggettiva"²⁸. E il fatto che rimanga ancora lavoro da compiere, "riguarda l'aspetto empirico del problema"²⁹.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. v. G. Lasson, 2. Aufl., Meiner, Leipzig, 1923; trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1941-63, I, p. 290. Si veda anche G. Cantillo, *Le forme dell'umano*, ESI, Napoli 1996, pp. 126-131, sulla "Costituzione"

La filosofia della storia è in questo senso una “teodicea”: ricostruisce e giustifica, fonda, lo sviluppo della “ragione” (Dio, il Bene) nella storia. E’ fondamentale che l’individuo si riconosca nell’effettualità, ma anche è importante che non cerchi in essa ciò che “deve essere”, ma che sia in grado di guardare a ciò che è. I fatti storici non vanno esaminati alla luce di un giudizio morale, o di desideri individuali, ma da un “punto di vista più alto”, che sappia vedere oltre la facile constatazione della presenza del male e dell’ingiustizia, per cogliere la razionalità dell’accadere, il senso. Dunque non si tratta di distinguere buoni e cattivi, di leggere la storia con criteri morali, ma di spiegare e comprendere ciò che è stato dal punto di vista dell’intero. A proposito del percorso descritto nella *Filosofia della storia*, Hegel si esprime così:

“Noi abbiamo considerato solo questo processo del concetto, e abbiamo dovuto rinunciare al gusto di descrivere più minutamente la fortuna dei popoli, i periodi del loro rigoglio, la bellezza e grandezza degli individui, l’interesse del loro destino nel dolore e nella gioia. La filosofia ha a che fare solo con lo splendore dell’idea, che si riflette nella storia del mondo. Dal fastidio per i moti delle passioni immediate nella realtà, la filosofia si eleva alla contemplazione; il suo interesse è quello di riconoscere il corso dello sviluppo dell’idea che si realizza, e cioè dell’idea della libertà, la quale esiste soltanto come coscienza della libertà. Che la storia del mondo sia questo corso di sviluppo, che essa sia l’effettivo divenire dello spirito, sotto il mutevole spettacolo delle sue storie, questa è la vera teodicea, la giustificazione di Dio nella storia”³⁰.

nella *Filosofia dello spirito jenesse* e il ruolo della comprensione di sé da parte dell’uomo.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, trad. it. cit., I, p. 290. Questo non esclude che nella storia conti anche la natura “immediata” sotto forma di territorio, come si vedrà più avanti.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, trad. it. cit., IV, pp. 219-220.

La posizione di Hegel non comporta necessariamente che egli veda la storia mossa da una necessità preordinata, come alcune o molte sue affermazioni potrebbero lasciar pensare (“astuzia della ragione”, “destino”), ma che si può rintracciare un senso, una ragione per gli eventi, anche quelli apparentemente più “ripugnanti” alla ragione stessa.

Non tutto ciò che è accaduto nel passato può definirsi “storico”. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel indica la condizione essenziale perché gli avvenimenti assumano significato storico. Fondamentale è la presenza di un’organizzazione statale, perché è fondamentale che vi sia uno scopo, un principio universale nel quale un popolo si riconosce.

“In generale, un popolo è attore della storia del mondo solo in quanto ha posto un principio universale nel suo fondamentale elemento e scopo: solo in tal senso l’opera che un tale spirito produce è un’organizzazione etica e politica. Quando è solo il desiderio che spinge i popoli, questo impeto passa senza lasciare traccia, p. es. come un fanatismo: ma non è un’opera. Le sue tracce si riducono piuttosto a corruzione e distruzione”³¹.

Alla base della stanzializzazione dei nomadi e della creazione in Oriente delle prime organizzazioni statali, che segna l’inizio della storia, vi è un cambiamento nell’atteggiamento “spirituale”: la coscienza del sostanziale prende il posto dell’arbitrio del singolo e lo stato acquista un’individualità. Un principio universale, un’unità consapevole, autocosciente, prende il posto della dispersione nella singolarità e naturalità, un movimento che può ricordare quello descritto nei primi capitoli della *Fenomenologia dello spirito* (in particolare la *Coscienza sensibile*) e che, modificando anche la stessa percezione del tempo,

³¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, trad. it. cit., I, p. 182.

permette che vi sia uno sviluppo e una progettualità. In questo modo emerge anche una “memore riflessione”³², una narrazione consapevole, conseguenza del primo passo fondamentale, dell’elevazione dal singolo all’universale. In base a questi presupposti, Hegel afferma così che i grandi periodi che sono trascorsi per i popoli prima che essi abbiano cominciato a scrivere la storia, anche se ricchi di avvenimenti, “sono senza storia perché non offrono alcuna storia soggettiva, alcuna narrazione”³³. L’Africa “non è un continente storico”, per via della sfrenatezza degli individui, “non suscettibile di sviluppo o educazione”³⁴. In certo senso anche l’India, non è del tutto capace di storia, perché i diritti civili rimangono legati alle differenze di natura (caste), con conseguente presenza di schiavitù, arbitrio, furore passeggero “senza uno scopo di progresso e sviluppo”³⁵.

Arriviamo, così, ad uno dei concetti più importanti espressi da Hegel, che riguarda il corso della storia e in esso il ruolo dei popoli. Ogni popolo incarna o si riconosce più o meno consapevolmente in un principio spirituale, così il progresso della storia del mondo è delineato attraverso il protagonismo di quel popolo, che di volta in volta rappresenta il principio spirituale “più alto” di un dato momento storico. Ogni popolo vive questo momento di apice solo una volta, poi “scompare”, perde di significato nel quadro della storia mondiale, anche nel caso che continui ad esistere. Una volta che il principio spirituale che anima un determinato popolo sia realizzato, infatti, il popolo cade nell’abitudine, una “vecchiaia” che gode i frutti di ciò che ha raggiunto e

³² Ivi, p. 169.

³³ Ivi, p. 167.

³⁴ Ivi, p. 262.

³⁵ Ivi, p. 169.

si avvia verso la “morte naturale”, che “si può manifestare sotto forma di nullità politica”³⁶.

“Un popolo si può trovare assai bene in questo stato di morte, nonostante che sia uscito fuori dalla vita dell’idea. Esso serve allora come materiale di un principio superiore, diviene una provincia di un altro popolo, in cui quel principio superiore si fa valere”³⁷.

Ma il principio cui è giunto un popolo è una realtà effettiva e anche se il popolo “muore” politicamente, il principio spirituale di cui si è fatto portavoce non può perire. Con questa transitorietà dobbiamo riconciliarci, perché su un piano più profondo, nella superiore idea dello spirito, se ne vede la necessità.

4. Geografia e direzione del corso storico

Hegel si dilunga nell’analisi dei fattori geografici e climatici, citando l’opera del Ritter³⁸. Nell’edizione più recente, che considera solo un corso di lezioni, emerge l’aspetto più rigorosamente sistematico dato da Hegel alle sue lezioni, e, come evidenziano i curatori dell’edizione tedesca, nella parte sulla dimensione geografica della storia si mostra come questa diversa sistemazione renda più comprensibile il discorso di Hegel. Infatti, qui si chiarisce il fatto che per Hegel “lo stato non

³⁶ Ivi, p. 54.

³⁷ Ivi, p. 55.

³⁸ Carl Ritter, *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder Allgemeine vergleichende Geographie als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften*, 2 Bde, Berlin 1817-18. Cfr. P. Rossi, (*La storia universale e il suo quadro geografico*, in *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Bari, 1992, p. 202), che mette in rilievo l’influenza di Ritter sulla trattazione di Hegel e le loro differenze, parlando della concezione di Hegel come di un “etnocentrismo giustificato su base geografica”.

possiede soltanto una dimensione spiritual-culturale, bensì anche una naturale, la quale per parte sua può contribuire a determinare la stessa forma statale. Lo stato deve pertanto essere inteso come unità dello spirito e della natura”³⁹. Questi due fattori si influenzano reciprocamente in maniera non rigidamente deterministica. La natura è così inclusa nella considerazione storica:

“Come la natura è il presupposto della storia, così dev’esserlo anche per la nostra considerazione storica”⁴⁰.

Le zone molto calde e molto fredde sono escluse dal corso della storia, perché lì l’uomo è troppo oppresso dai fattori climatici per sviluppare uno spirito libero. D’altra parte, però, i fattori climatici non vanno intesi in modo troppo deterministico: non è il cielo greco ad aver prodotto Omero, infatti, “nonostante la mitezza del cielo non sono sorti altri Omeri, specialmente sotto il dominio turco”⁴¹. Universale e singolo, spirituale e naturale stanno in un rapporto dinamico (dialettico) di determinazione reciproca. Il percorso della storia mondiale esclude anche l’Africa e il “nuovo mondo”. L’Africa subsahariana in particolare è un paese chiuso, concentrato in sé, per via della sua configurazione geografica, ed è selvaggio⁴². L’America, paese ancora sostanzialmente immaturo, è per Hegel – significativamente – “il paese dell’avvenire”⁴³. Hegel distingue tre tipi di principi geografici (altipiano, pianura, mare), ai

³⁹ K. Bremer e N. H. Seelmann, *Nota introduttiva e Osservazioni sui criteri editoriali* in G. W. F. Hegel, *Filosofia della storia universale*, Einaudi, Torino 2001, p. LIX.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, trad. it. cit., I, p. 263.

⁴¹ Ivi, p. 209.

⁴² Cfr. ivi, p. 236

⁴³ Ivi, p. 233.

quali collega la situazione storico-spirituale dei diversi popoli. Il primo principio, l'altipiano, con le sue grandi steppe e pianure, è abitato soprattutto da nomadi, mongoli ed arabi. La storia comincia dai popoli montani, con i loro impulsi e la vita caratterizzata dal sistema patriarcale e dalla pastorizia. Il secondo principio è quello della pianura fluviale, delle valli formate da grandi corsi d'acqua, regno dell'agricoltura. In queste valli si desta la riflessione diretta a un universale e nascono i grandi centri della civiltà: Cina, India, Babilonia. A questi grandi imperi manca il momento della comunicazione, che si ha dove domina il terzo principio: il mare, la zona costiera.

Nel presente l'Asia è caratterizzata dal contrasto tra giorno e notte, pianura fluviale e cintura montana, e dal fatto che tali "assolute" opposizioni siano legate da un rapporto reciproco.

"La zona montana dell'Asia centrale, in cui si può però comprendere anche l'Arabia in quanto altipiano, ha il carattere della pianura e dell'altipiano a un tempo. Qui il contrasto è giunto alla sua massima libertà: qui sono a casa loro luce e tenebra, magnificenza e astrazione del puro intuire"⁴⁴.

L'Asia anteriore è la "mescolanza di tali due principi"⁴⁵. Essa è in comunicazione con il mare e con l'Europa, nella quale è passata la sua cultura. In Europa, prima era centrale il Mediterraneo, poi lo diventa la zona nord-occidentale. L'Europa nord-orientale, quella dei popoli slavi, è zona di collegamento con l'Asia. In Europa vi è "un più universale tipo di uomo", poiché "nella natura europea non si manifesta un tipo singolare e isolato"⁴⁶, le caratteristiche geografiche si oppongono l'una all'altra solo blandamente. Poiché non c'è un principio naturale

⁴⁴ Ivi, p. 265.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 270.

dominante, come invece nelle altre parti del mondo, l'umanità europea appare "anche secondo natura" più libera⁴⁷. In Europa quel che conta è proprio il rapporto col mare, che è un elemento molto importante. Nel mare, infatti, vi è "il procedere della vita oltre se medesima"⁴⁸, quella tendenza verso l'esterno che manca alla vita asiatica.

Per Hegel il corso della storia del mondo ha una precisa direzione. Si tratta di un percorso che mira alla realizzazione del "fine della storia", che inizia quando per la prima volta viene riconosciuta l'esistenza di qualcosa di sostanziale e si dispiega in momenti successivi, a seconda del ruolo dell'individuo rispetto al sostanziale. La storia del mondo "rappresenta l'*ascendente gradazione* evolutiva del principio, il cui contenuto è la coscienza della libertà"⁴⁹.

E' in Oriente che per la prima volta sorge la coscienza del sostanziale:

"La storia del mondo va da Oriente a Occidente: l'Europa è infatti assolutamente la fine della storia del mondo, l'Asia ne è il principio. Per la storia del mondo c'è un *Oriente* per eccellenza"⁵⁰.

Qui nasce il sole esteriore, fisico, ma anche quello interiore dell'autocoscienza. Vi è dunque un "Oriente assoluto" in quanto inizio della storia, primo sorgere di un "sole spirituale" ed è l'Asia, per eccellenza il continente delle origini, dove "è sorta la luce dello spirito, la coscienza di un universale, e con ciò la storia del mondo"⁵¹. Il punto è che alla coscienza del sostanziale non si accompagna l'emergere di un ruolo altrettanto importante per la coscienza individuale. Il sostanziale e

⁴⁷ Ivi, p. 271.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 157.

⁵⁰ Ivi, p. 273.

⁵¹ Ivi, p. 263.

l'individuale in Oriente si trovano ancora separati, con il primo che domina sul secondo. Il vero e proprio principio individuale nascerà solo nel mondo greco. Il significato di questo principio e della conciliazione che viene cercata tra esso e la sostanza è che quello che è bene, giusto, *in sé* deve esserlo anche *per sé*, cioè per la coscienza del singolo.

“Si può dire della storia universale che essa è la raffigurazione del modo in cui lo spirito si sforza di giungere alla *cognizione di ciò ch'esso è in sé*. Gli *Orientali* non sanno ancora che lo spirito, o l'uomo come tale, è libero in sé. Non sapendolo, non lo sono. Essi sanno solo che *uno* è libero; ma appunto perciò questa libertà è arbitrio, barbarie, gravità della passione, o magari anche mitezza e mansuetudine della passione stessa, che anch'essa è solo un caso di natura o un arbitrio. Quest'*uno* è perciò solo un despota, non un uomo libero, un uomo. Presso i *Greci*, per primi, è sorta la coscienza della libertà, e perciò essi sono stati liberi; ma essi, come anche i Romani, sapevano solo che *alcuni* sono liberi, non l'uomo come tale. [...] Solo le nazioni *germaniche* sono giunte nel Cristianesimo alla coscienza che l'uomo come uomo è libero, che la libertà dello spirito costituisce la sua più propria natura”⁵².

Hegel paragona le epoche storiche alle età della vita, come già Herder. Il mondo orientale, è allora il momento dello “spirito infantile”⁵³ ed è un mondo patriarcale. Alla volontà dell'uno sono legati gli altri, come bambini, come sottoposti. Il secondo grado è poi il mondo greco, età giovanile, seguito dall'età virile, rappresentata dal mondo romano. Il mondo cristiano rappresenta l'età senile nel senso della maturità: è il regno della completa libertà dell'individuo.

Lo spirito orientale “è nella fase ideale dell'*intuizione*, cioè di una relazione immediata col proprio oggetto”⁵⁴, che è visto qui come un

⁵² Ivi, p. 46-47.

⁵³ Ivi, p. 158.

⁵⁴ Ivi, p. 276.

“sole naturale” (un’immagine della fantasia sensibile, non di quella spirituale) ed è anche un singolo uomo naturale.

“Il principio del mondo orientale consiste in ciò che gli individui non hanno ancora acquisito in sé la loro libertà soggettiva, bensì aderiscono come accidenti alla sostanza, la quale non è però una sostanza astratta come quella di Spinoza, essendo invece presente alla coscienza naturale nella forma di un capo”⁵⁵.

Così, anche se esistono degli stati, “non si riscontra un fine, del genere di quello che noi chiamiamo fine statale”⁵⁶, perché vi è ancora solo la libertà sostanziale, cioè il sollevarsi dalla natura fino alla intuizione di una sostanza, di un assoluto, ma non vi è ancora la libertà soggettiva. Qui “non il fine, ma il capo è quel che costituisce lo stato”⁵⁷, perché è nel capo che si incarna questa sostanzialità. Qui governo mondano e governo religioso non sono distinti, quindi si tratta di “teocrazia”, che può avere anche altre forme, oltre al “dispotismo teocratico” dell’impero cinese e mongolo, nel quale chi domina è un uomo singolo, un padre. In India l’elemento stabile è costituito dalle diverse classi e si ha dunque un’“aristocrazia teocratica”. Infine in Persia l’unità sostanziale è condotta allo stato puro e trova la sua manifestazione naturale nella luce: si ha una “monarchia teocratica”, dove il monarca deve realizzare il bene⁵⁸.

A questo punto possiamo tornare sulla questione di quale Oriente avesse presente Hegel. Nel volume delle *Lezioni sulla filosofia della storia* dedicato al “Mondo orientale”, vediamo che Hegel parla di: Cina,

⁵⁵ Ivi, p. 277.

⁵⁶ Ivi, p. 280.

⁵⁷ Ivi p. 280.

⁵⁸ Cfr. ivi, pp. 277-278.

India, antica Persia, Asia occidentale antica, antico Egitto⁵⁹. Non vi è inclusa la trattazione del mondo islamico, che si trova invece all'interno del mondo germanico. Questa collocazione mostra che è pienamente riconosciuto al fenomeno islamico un ruolo storico-mondiale di rilievo e che vi è una profonda distinzione tra l'Oriente e il mondo musulmano. Nel "mondo germanico", quarta forma della storia del mondo, si realizza la conciliazione spirituale tra essenza e soggettività: "Lo spirito giunge alla coscienza che ciò che è verace è lo spirito"⁶⁰. All'interno e all'inizio di questa raggiunta consapevolezza Hegel colloca il "mondo maomettano". Il volere dello spirito è in esso astratto e persiste nell'astrazione: esso è "la somma trasfigurazione del principio orientale, la più alta intuizione dell'Uno". Come si è visto, infatti, l'islam rappresenta una sorta di "rivoluzione" nell'Oriente. Ma l'improvvisa purificazione dello spirito dagli elementi sensibili, che avviene con l'islam, è ancora "astratta", poiché è fondata sull'eliminazione di ogni particolarità e dipendenza, in vista dell'Uno, che diviene oggetto della coscienza e momento ultimo della realtà. Qui c'è il riferimento alla caratteristica dell'unicità di Dio, ma anche al "fanatismo", che non è altro che questo avere di mira solo la realizzazione dell'Uno, dell'ideale, pensato come indeterminato, astratto. Poiché non si comprende la compenetrazione dell'elemento "ideale-divino" con la realtà effettuale, "l'elemento mondano non si innesta nello spirituale"⁶¹, ciò che è mondano risulta abbandonato a se stesso, "alla rozzezza e alla

⁵⁹ Riprendo qui la partizione del secondo volume. La successione dei diversi popoli varia nelle diverse trattazioni (sia nelle opere di Hegel sia nei corsi di lezione), anche in corrispondenza dell'aumento delle conoscenze di Hegel.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, trad. it. cit., I, p. 286.

⁶¹ *Ibidem*.

barbarie”⁶². Lo schema è semplice e in certo senso “tipico” di Hegel: ad un principio astratto corrisponde una realtà negata, lasciata a se stessa. Solo in un secondo momento, nel mondo cristiano-germanico più tardo, il principio dello spirito si articola concretamente in un mondo e si realizza quella conciliazione tra mondano e spirituale che ancora mancava, sia in esso, nelle sue prime configurazioni, sia nel mondo musulmano.

5. La la questione della modernità e la grande narrazione di Hegel

Alle questioni qui prese in esame si lega quella, fondamentale, della “modernità”. Qui ci si occupa del momento nel quale l’Europa moderna, cosciente di se stessa, struttura il suo discorso, anche grazie alla definizione del suo Altro. In questo senso, la filosofia di Hegel è fondamentale, se non altro perché ha la caratteristica di organizzare concetti già presenti nella sua epoca e fissare alcune categorie fondamentali, attraverso le quali si articola il discorso dell’Europa moderna su se stessa. Allo stesso tempo, però, siamo di fronte ad un discorso originale, che riorganizza il materiale che trova a sua disposizione in un modo non del tutto scontato. Così, se l’idea di libertà individuale distingue per Hegel un Oriente non libero da un Occidente libero, vediamo che questo non vale per il mondo musulmano, che rientra in quello occidentale; per quanto riguarda l’idea di tolleranza opposta al fanatismo, Hegel vede effettivamente il mondo musulmano percorso dal “fanatismo dell’Uno”, così come anche la Francia della rivoluzione francese, ma questi sono fanatismi in fondo “positivi”, motori di realizzazioni nuove e grandiose, anche se fallimentari (Hegel non condanna la violenza nella storia e non giudica da un punto di vista morale); questo porta ad un terzo punto fondamentale, che riguarda

⁶² *Ibidem.*

l'opposizione attività-passività. Forse questo è il punto in cui maggiormente Hegel si pone in modo critico rispetto al mondo musulmano e abbraccia idee favorevoli all'impresa coloniale. Passivi sono soprattutto i turchi, i musulmani del presente, il cui impero attende solo di essere conquistato. Come si è visto, Hegel presenta una determinata visione del movimento della storia mondiale, riferito e finalizzato, con estremo eurocentrismo, ad un punto culminante che si trova nell'Europa centrale, franco-tedesca. Un obiettivo dichiarato, che in uno o tanti modi esercita una sorta di violenza (ideologica) sulle tante realtà locali, più o meno incluse nella grande narrazione hegeliana, offrendo a volte una vera e propria giustificazione per atti di violenza che erano stati già perpetrati – come nel caso degli indios. E' precisamente rispetto a questa grande narrazione che si colloca l'idea di "passività", riferita agli ottomani, nel cui impero sarebbe andata perduta la scintilla di "fanatismo dell'Uno astratto" che aveva portato gli arabi alla conquista del mondo. Persa anche la tensione morale, dissolta in un quadro di mollezza e di sensualità viziosa:

"Il gran regno dei califfi non è durato a lungo [...] nuovi regni furono fondati, nuove dinastie innalzate al trono. Agli Osmani è infine riuscito d'impiantare un solido dominio, invero perché essi si crearono un solido centro nei giannizzeri. Una volta raffreddatosi il fanatismo, nessun principio morale era rimasto negli animi. Nella lotta contro i Saraceni il valore militare degli Europei si era idealizzato nella cavalleria, bella e nobile; scienza e conoscenze, in particolare quella della filosofia, sono venute in Occidente dagli Arabi. Una nobile poesia e una libera fantasia si sono accese ai Germani in Oriente [...]. Ma l'Oriente stesso, svanito a poco a poco l'entusiasmo, è affondato nella massima viziosità."⁶³.

⁶³ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. v. E. Gans und K. Hegel, 3. Aufl., Dunker und Humboldt, Berlin 1848; trad. it. di G. Bonacina, L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 297.

Con gli Ottomani, il piacere sensuale si sostituisce al fanatismo, che si era raffreddato e aveva lasciato gli animi senza alcun principio etico e fatto precipitare l'Oriente ottomano nella dissolutezza: "trovandosi il piacere sensuale già nella prima forma della dottrina maomettana, in quanto da essa veniva promesso come premio nel paradiso, esso si sostituì al fanatismo"⁶⁴.

Se qui la passività è riferita soprattutto al venir meno della molla che rende un popolo protagonista sulla scena mondiale, al non costituire più l'incarnazione di un principio valido ed efficace, nelle *Lezioni sull'Estetica* si trova un riferimento alla passività, dei turchi, nel senso di oziosità, contrapposta all'operosità degli europei. In questo caso si tratta degli abiti: i vestiti "moderni", europei, che sono molto aderenti, seguono i contorni della figura e non impediscono i movimenti.

"Le lunghe ed ampie vesti ed i calzoni a sbuffo degli orientali sarebbero invece del tutto incompatibili con il nostro modo di vita, così vivace e così pieno di occupazioni, ma si adattano solo a gente che, come i Turchi, se ne sta seduta tutto il giorno con le gambe incrociate o che cammina lentamente e con estrema gravità"⁶⁵.

Come si vede, se viste alla luce dell'impresa coloniale e del lento smembramento dell'Impero ottomano ad opera delle potenze europee, le affermazioni di Hegel assumono delle tinte fosche. Ed è in un certo senso Hegel stesso, ancora nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, ad offrire precisamente questa linea di interpretazione.

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, trad. it. cit., IV, p. 50.

⁶⁵ *Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, voll. XIII-XV; trad. it. di N. Merker, N. Vaccaro, *Estetica*, Einaudi, Torino 1997, p. 835.

“Il mondo cristiano, come questa compiutezza in se stessa, non può avere alcun rapporto verso l'esterno che non sia relativo e in questo rapporto va pertanto ora fatto emergere il fatto che l'esterno è in sé superato. Questo rapporto così orientato verso l'esterno è, per il mondo cristiano, momentaneamente il mondo [dell'Islam]. L'Islam sussiste soltanto più come un momento inessenziale. Il mondo cristiano ha circumnavigato il mondo e lo domina. Il mondo è per gli europei un qualcosa di rotondo e ciò che non è ancora dominato o non è degno di tale sforzo, non degno della dominazione, o è ancora destinato a essere soggetto alla medesima”⁶⁶.

“Presentemente l'Islam, ricacciato verso l'Asia e l'Africa, e tollerato in un angolo dell'Europa solo dalla reciproca gelosia delle potenze cristiane, è già da lungo tempo scomparso dal piano della storia del mondo, e ricaduto nell'inerzia e tranquillità orientale”⁶⁷.

L'operosità trionfa sulla passività e sull'oziosità; la libertà individuale trionfa sul potere dispotico; il movimento trionfa sulla stagnazione. Apparentemente non sarà molto diversa la posizione di Marx negli articoli sull'India e in generale nell'esaltazione del ruolo della borghesia rispetto a situazioni tradizionali e a forme di produzione pre-borghesi. Si pensi ad esempio al dibattito sul movimento dalle forme economiche precapitalistiche al capitalismo: si tratta di un necessario e auspicato “passaggio obbligato” al capitalismo da altre forme economiche, oppure, posto che questo passaggio si è ormai verificato, un indicare da parte di Marx le tendenze e possibilità che questo sembra poter aprire?

⁶⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23*, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 12, hrsg. v. K. H. Ilting, K. Brehmer e H. N. Seelmann, Meiner, Hamburg 1996; trad. it. di S. Dellavalle, *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822/23*, Einaudi, Torino 2001, p. 460.

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, trad. it. cit., IV, p. 50. Cfr. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cit., p. 838: l'Impero ottomano mantenuto dalle divisioni dei cristiani.

Potremmo prendere come esempio ciò che Marx dice a proposito della colonizzazione inglese dell'India: qualunque sia il crimine perpetrato dall'Inghilterra, essa fu "lo strumento inconscio della storia"⁶⁸, in quanto causa di una rivoluzione sociale fondamentale, perché l'umanità non può "compiere il suo destino"⁶⁹ senza una rivoluzione nei rapporti sociali dell'Asia. La colonizzazione inglese è inoltre anche causa di un obiettivo progresso tecnico-economico-amministrativo, del quale gli indiani stessi presto si avvantaggeranno a spese degli inglesi, nonostante il presente panorama di distruzioni⁷⁰. Mentre la posizione di Hegel può essere letta come spiegazione fornita a cose fatte, il discorso di Marx ha un maggiore senso retorico e di incitamento, che per la sua stessa struttura sembra implicare un giudizio di valore, un "dover essere", tipico di chi propone un progetto politico e con conseguenze pratiche maggiori. Senza dubbio, anche Hegel esprime la sua convinzione che un sistema politico sia migliore di un altro, non solo per la sua razionalità intrinseca, ma anche per la dimostrata capacità di trionfare su altri sistemi e di dominarli. Hegel vedeva nel presente il mondo europeo come il dominatore del momento, e i grandi imperi asiatici dei giganti passibili di attacchi sempre più aperti, anche dal punto di vista ideologico-culturale. Cercava la radice di questa loro debolezza in alcuni principi espressi nel loro assetto politico, economico, religioso, nelle forme artistiche e culturali. Nella essenzializzazione di questi principi (opera di Hegel o di chi ha rielaborato il suo pensiero) sta probabilmente uno degli errori più gravi

⁶⁸ K. Marx e F. Engels, *India Cina Russia*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 61.

⁶⁹ *ivi*, p. 61

⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 86-91: "I risultati futuri della dominazione britannica in India". Su questo si veda anche Walter Z. Laqueur, *Communism and Nationalism in the Middle East*, Routledge and Kegan Paul, London 1957, in particolare pp. 289-299. Egli mette in evidenza alcuni tratti della "islamic xenophobia" di Marx (p. 290) e del marxismo.

dal punto di vista di coloro che criticano il suo etnocentrismo e “orientalismo”.

L'importanza del rapporto tra libertà-modernità-attività e del corrispettivo attribuire la passività e incapacità di agire all'Altro, è evidenziata anche, da un lato, da alcune interpretazioni della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel (si pensi ad esempio a Kojève⁷¹) e, dall'altro, dal vigore critico con il quale, ad esempio, E. Said⁷² e A. Laroui⁷³ si oppongono ad una immagine degli arabi come passivi e incapaci di realizzazioni storiche significative. Proprio attraverso la lettura di Said, Laroui, Kojève, che fa riflettere sulla possibile centralità dell'opposizione attività-passività nella definizione dell'Altro, arabo o musulmano, si mostra anche l'importanza dell'idea di “protagonismo storico” di un popolo o, viceversa, quella della sua “morte storica”, che segnano il grande spartiacque tra dominatori e dominati. Questo non vale solo per Hegel, per il quale, come si diceva, il fanatismo dei primi musulmani è migliore della passività degli Ottomani e segna la differenza tra un impero che si espande e uno in decadenza. Anche Marx ed Engels seguono una simile impostazione, ad esempio nel *Manifesto*, nella descrizione della borghesia come una forza positiva e rivoluzionaria⁷⁴.

Il punto fondamentale è la costruzione o ri-costruzione del movimento storico da parte di Hegel e solo all'interno di questa grandiosa narrazione si inserisce la questione della “modernità” dell'islam. Più che

⁷¹ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

⁷² E. Said, *Shattered Myths*, in Naseer H. Aruri (ed.), *Middle East Crucible. Studies on the Arab-Israeli War of October 1973*, Medina University Press, Wilmette Illinois 1975, pp. 408-447. Parte del saggio è ripresa nella parte finale di *Orientalismo*.

⁷³ A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Maspero, Paris 1974.

⁷⁴ Come anche negli articoli di Marx sul dominio britannico in India, dove egli parla della “stagnazione” della società indiana come elemento negativo.

i giudizi sui singoli popoli, a volte anche decisamente duri, come si è visto, il punto è il modo di articolare il discorso e il fatto che si veda nella storia un percorso con un fine ben preciso (la libertà dell'uomo moderno, così come realizzata dalla rivoluzione francese e pensata dai filosofi tedeschi a partire da Kant) e che, rispetto a questo percorso, vi siano popoli che hanno o meno contribuito e che si trovano più o meno ai margini o al centro. Gli attuali *subaltern studies* e studi post-coloniali criticano i presupposti della narrazione unilineare della storia come *Weltgeschichte*, che presuppone un'omogeneità di spazio, tempo e valore, oppure, più semplicemente un'immagine lineare e progressiva del tempo storico⁷⁵. In un certo senso applicabile in massimo grado alle *Lezioni* hegeliane, ma in un altro senso, una volta precisati i presupposti di Hegel, forse non così pertinente. Se da un lato Hegel pone un assoluto fine ideale della storia, dall'altro, di fatto, la storia del mondo è caratterizzata da un continuo trascendimento delle situazioni esistenti perché, a tutti i livelli, non vi è una determinatezza che non segua il "destino" del finito: mutamento, apertura ad un'altra verità "più ampia" e così via⁷⁶.

⁷⁵ Cfr. S. Mezzadra (*Tempo storico e semantica politica nella critica post-coloniale*, in "Storica", Anno XI, 2005, pp. 143-162) che presenta una panoramica dei diversi autori, dunque è ricco di spunti di riflessione interessanti sulle "modalità di rappresentazione del tempo e dello spazio che articolano la narrazione storica" (p. 144). Ad esempio, la violenza del "silenziare" la storia dell'altro, con diverse strategie di rimozione o del il sottovalutare il movimento che "retroagisce" dalle colonie stesse sul centro del sistema.

⁷⁶ Più avanti si vedrà come questa idea del movimento storico si ritrova anche in alcuni pensatori siriani.

6. Religione, libertà e razionalità

Un altro punto molto importante, che generalmente caratterizza la dicotomia tra modernità e arretratezza, può essere visto nel ruolo della religione rispetto allo stato, alla libertà individuale e alla razionalità.

Hegel condivide con l'illuminismo un certo disinteresse per il Medioevo e una certa retorica che oppone il Medioevo, soprattutto religioso, e la razionalità "moderna". Egli, però, è lontano dal sottovalutare l'importanza della religione per l'uomo, incentrando su questo punto una delle sue critiche più importanti all'illuminismo: la religione non va vista solo come superstizione e tantomeno come invenzione del clero al fine di dominare il popolo. Al contrario, il popolo trova nella religione la sua più profonda autorappresentazione, tanto è vero che la religione è la fonte a cui rivolgersi per trovare una convalida delle leggi e delle eventuali riforme. Anche gli stati fondati su principi di libertà, razionali, non possono quindi avere saldezza se sono in contrasto con la religione, che influenza le coscienze di coloro ai quali sono affidati governo e amministrazione.

"E' da stimare come nient'altro che una pazzia dei tempi recenti cambiare un sistema di costume corrotto e la costituzione dello stato e la legislazione, senza cambiare la religione; fare una rivoluzione, senza aver fatto una riforma; pensare che con la vecchia religione e le sue santità possa stare in pace ed armonia un'opposta costituzione di stato, e si possa procurare stabilità alle leggi mediante garanzie esterne"⁷⁷.

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. v. G. Lasson und J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1949; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1963, § 552 ann., p. 499. Traduzione aggiornata.

Questo passo di Hegel aiuta a comprendere la sua posizione non solo sulla religione, ma anche sulla rivoluzione. In parte riprende l'idea della "religione civile" di Rousseau, escludendo però la possibilità di un mero artificio, che non trovi il suo radicamento nel sentire profondo di un popolo e nella sua autorappresentazione. Anche su questa base si fonda la possibilità di collegare le religioni dei diversi popoli con l'idea di libertà che li caratterizzava. Nella sua trattazione delle religioni determinate Hegel mostra questo legame e mostra come a religioni in cui non è ancora presente l'idea di Dio come spirito, corrispondono dei regimi di non libertà. Nella religione cristiana in primo luogo vi è un assoluto, una verità, in secondo luogo gli individui hanno infinito valore, diversamente dalle religioni orientali, in cui non sussiste questo principio che l'uomo in quanto uomo abbia valore infinito. Perciò è nel cristianesimo che gli uomini sono anche per la prima volta personalmente liberi. Ma anche all'interno della stessa religione cristiana, in cui si è raggiunto il contenuto vero, la libertà, l'idea di Dio come spirito, si può avere una situazione di illibertà. Ad esempio nella religione cattolica, che tende a separare eticità e religione, minando così la saldezza dello stato e l'integrità dell'individuo. Infatti, se lo stato non può ignorare la religione, la religione da parte sua non può tenersi il suo spazio separato dal mondo e realizzare nell'uomo un dualismo. Questo aspetto, dell'unificazione tra divino e mondo, è un punto molto importante, sul quale Hegel insiste molto. La necessaria armonia tra coscienza religiosa ed etica si realizza solo con la religione protestante, perché in essa spirito divino e vita mondana si riunificano.

Il ruolo attribuito alla religione è molto interessante, perché, se da un lato fa sì che Hegel non cada nell'usuale contrapposizione tra islam e modernità, dall'altro egli non accetta quella visione, illuminista e deista, che fa riferimento a un "Essere supremo", liberando la religione dai

dogmi e in sostanza ravvicinando le religioni tra loro⁷⁸. Questa visione può porre le basi di una possibile armonia e convivenza, poichè tende a vedere l'islam come esempio di una religione senza clero e senza dogmi, molto vicina al deismo e anche alla "religione civile" di Rousseau (che, infatti, nel *Contratto sociale*, prende Muhammad come esempio⁷⁹): una religione al servizio dello stato, uno strumento politico. Per Hegel, come si è visto, la religione aveva un diverso significato e anche sull'assenza di dogmi egli non si trova d'accordo, ritenendoli invece essenziali, così come l'eredità dell'intera storia del cristianesimo. Egli, in questo senso, non dà valore all'origine, ma allo sviluppo: la verità è risultato.

⁷⁸ Cfr. J. J. Rousseau, *Emilio*, trad. it. di L. De Anna, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1988, pp. 347-712. In particolare, da p. 537, la "Professione di fede del Vicario savoiaro". Egli afferma, ad esempio: "Le più grandi idee della Divinità ci vengono dalla ragione sola. Vedete lo spettacolo della natura, ascoltate la voce interiore. Non ha Dio detto tutto ai nostri occhi, alla nostra coscienza, al nostro giudizio? Che cosa ci diranno di più gli uomini? Le loro rivelazioni non fanno che degradare Dio, dandogli le passioni umane. Anziché chiarire le nozioni del grande Essere, vedo che i dogmi particolari le ingarbugliano; che, lungi dal nobilitarle, le avviliscono; che ai misteri inconcepibili che lo circondano aggiungono contraddizioni assurde, rendono l'uomo orgoglioso, intollerante, crudele; invece di stabilire la pace sulla terra, vi portano il ferro e il fuoco" (pp. 562-563). Queste affermazioni sono molto importanti anche per il seguito della nostra ricerca.

⁷⁹ Nel *Contratto sociale*, nella parte dedicata alla "Religione civile", troviamo un interessante giudizio su Muhammad. Egli "ebbe vedute molto savie; collegò bene il suo sistema politico; e, finché la forma del suo governo rimase in vigore sotto i califfi suoi successori, questo governo fu veramente uno e buono in questo". In seguito gli arabi, "divenuti fiorenti, letterati, civili, fiacchi e vili, furon soggiogati da barbari" e ricominciò la divisione delle due "potenze", sistema teologico e sistema politico, contro la quale Rousseau scaglia qui le sue critiche (J. J. Rousseau, *Del contratto sociale*, trad. it. di R. Mondolfo, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1988, p. 340).

In generale, Hegel critica il deismo e la religione naturale, mostrando che l'islam ha una posizione più "avanzata", nella concezione del rapporto tra individuo e Assoluto. E' proprio la forma religione in generale a "superare" questo tipo di filosofia, che non concepisce l'unità profonda tra finito e Assoluto, ma, separando individuo e Assoluto ed escludendo che l'Assoluto si possa conoscere, di fatto finisce per assolutizzare il finito stesso. Questa posizione di Hegel sulla religione comportava anche un'affermazione della superiore razionalità del cristianesimo e del suo più stretto legame con la libertà individuale "occidentale". Concepita per la prima volta proprio nella religione cristiana, l'affermazione della libertà individuale, sotto forma di compenetrazione e unità profonda di finito e Assoluto (in quanto l'Assoluto stesso è pensato come "spirito"), è realizzata nell'Europa moderna. Nonostante Hegel affermi che anche nel mondo musulmano del Vicino Oriente non vi è un "dispotismo", ma vi è libertà individuale, e nonostante l'islam stesso sia collocato, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, all'interno del mondo germanico, resta l'idea di una preminenza del cristianesimo. Una volta estrapolata dal contesto della trattazione hegeliana, questa idea può rivelare aspetti pericolosi. Rodinson, continuando a trattare dei cambiamenti tra XVIII e XIX secolo, come si è visto sopra, aggiunge delle osservazioni sul ruolo del cristianesimo:

"Lo stato di umiliazione in cui è posto il mondo musulmano incoraggia i missionari cristiani, offrendo loro molte possibilità di azione. [...] Nel quadro delle tendenze umane naturali ed in accordo anche con le idee generali della scienza del proprio tempo, essi associano il successo delle nazioni europee alla religione cristiana, e le traversie del mondo musulmano all'Islam. Il cristianesimo sarebbe, per natura,

favorevole al progresso e, di conseguenza, l'Islam appare come legato alla stagnazione ed ai ritardi culturali”⁸⁰.

Ci siamo soffermati sulla religione nei suoi vari aspetti e sul legame con l'ideologia “orientalista” e imperialista perché è proprio attraverso i religiosi, in particolare i missionari, che alcuni aspetti del pensiero di Hegel potrebbero essere entrati in Siria⁸¹.

⁸⁰ M. Rodinson, *Il fascino dell'Islam*, cit., p. 92. Uno dei riferimenti polemici di Rodinson è alle tesi di Renan (cfr. p. 93, nota 14), delle quali ci occuperemo più avanti.

⁸¹ Si ricorda qui che il termine “Siria” usato per il XIX secolo si riferisce alla zona che include le province ottomane di Damasco, Aleppo e Sidone, che corrisponde all'area di Siria, Libano, Israele/Palestina, Giordania moderni.

PARTE II.

L'influenza del pensiero di Hegel nel XIX secolo

1. Traduzioni e passaggio di idee “moderne”

Gli scambi culturali e il passaggio di idee tra mondo orientale e mondo occidentale iniziano a prendere una direzione che va da ovest ad est e ad intensificarsi alla fine del '700. Generalmente questo cambiamento e l'avvio di un certo tipo di processo di modernizzazione si fanno coincidere con la spedizione di Napoleone in Egitto, anche se questo certamente non significa che non vi fossero fenomeni “moderni” prima di questo momento⁸², ma che da quel momento in poi prende il via una determinata lettura della storia e del presente e un determinato modo di pensarsi, che hanno a che fare con un preciso concetto di “modernità”, che nasce in Europa e che – ancora più precisamente – si mostra il più

⁸² Cfr. A. Pellitteri, *Islam e riforma: l'ambito arabo-ottomano e l'opera di Rafiq Bey al-'Azim intellettuale damasceno riformatore (1865-1925)*, Palermo 1998, p. 16. Pellitteri afferma di voler superare “la classica visione, soprattutto europea, per la quale la *modernità*, e con essa la rinascita o *nahda* del mondo arabo avrebbe avuto avvio solo a seguito della spedizione napoleonica in Egitto”, che “avrebbe inaugurato le “missioni civilizzatrici della borghesia europea in ascesa” in un Oriente “arretrato e decadente”. Egli sottolinea invece la presenza di “nascenti processi di emancipazione nel mondo islamico in generale ed in quello ottomano in particolare”, che si sono trovati “intrappolati” nella *querelle* sull'identità nazionale. Si veda anche A. Hourani, *Arabic thought in the liberal age: 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 41-42, che descrive le riforme – di ispirazione occidentale e in particolare francese – messe in atto in Turchia già dal XVIII secolo, con un movimento di traduzione e di stampa di libri.

delle volte come pensato in opposizione proprio al mondo “orientale”⁸³. E’ con questo concetto che noi qui avremo a che fare, lasciando da parte il dibattito su mondo islamico e modernità, e, conseguentemente, anche le diverse definizioni che il termine “moderno” può assumere. Quello che qui interessa, come si è già avuto modo di sottolineare, è se si possa dire o meno che l’auto-rappresentazione degli arabi sia stata influenzata da un concetto di “modernità” che, tutto occidentale, può essere fatto risalire, almeno in parte, alla riflessione di Hegel o a sue rielaborazioni successive. Nel corso di questo paragrafo si prenderanno in esame brevemente i cambiamenti di questo periodo, per circoscrivere il contesto storico e culturale nel quale ci troviamo. Inoltre, si vedranno le ragioni e i dati principali, che portano ad escludere che vi fossero traduzioni delle opere di Hegel o di altri del periodo (idealismo e romanticismo tedesco) e anche, più in generale, che vi fosse interesse per la cultura tedesca. Questo per quanto riguarda il periodo che va dalla spedizione di Napoleone alla metà dell’Ottocento, e soprattutto in Egitto, che al tempo rappresentava il cuore di quel tipo di movimento di occidentalizzazione, oltre che importante centro di potere concorrenziale a quello ottomano.

Lo storico della letteratura araba moderna, Badawi, non ha dubbi nell’indicare questo periodo come il momento di inizio della letteratura araba moderna, che nasce dal “fruitful meeting” della tradizione araba con la cultura occidentale⁸⁴. Un processo lento, che inizia a farsi sentire

⁸³ Cfr. E. Said, *Orientalismo*, cit., p. 17: l’“orientalismo” ha a che fare con l’idea stessa di Europa, “cioè la nozione collettiva tramite cui si identifica un ‘noi’ europei in contrapposizione agli ‘altri’ non europei”, che a sua volta può essere ricondotta alla sua componente fondamentale, che, secondo Said, è l’idea di “una superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture”.

⁸⁴ Cfr. M. M. Badawi, *A Short History of Modern Arabic Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 1.

in Egitto e Siria, per poi diffondersi nel resto del mondo arabo. E' 'Abd al-Ramān al-Jabārtī, che, nella sua cronaca dell'occupazione francese, racconta dell'effetto provocato dalla campagna di Napoleone in Egitto, che ha messo in evidenza la superiorità militare e la maggiore efficienza occidentali. Questi eventi hanno dato impulso ad un desiderio di conoscenza, soprattutto in campo militare, tecnico-scientifico e medico, ma anche nel campo storico e letterario, con l'intensificarsi di viaggi di istruzione in Europa, la fondazione di scuole, l'avvio dell'opera di traduzione e di stampa. Tutto questo, inizialmente soprattutto attraverso la figura di Muḥammad 'Alī, la cui ascesa dopo la campagna francese ha un significato decisivo per questo processo. Egli, divenuto governatore d'Egitto tra il 1805 e il 1848, ha lanciato un progetto di riforma totale in campo militare. Quello che per il nostro argomento risulta più interessante non è tanto il discorso tecnologico-militare, quanto il movimento che ad esso si affianca:

“He imported not only Western technicians and military advisors, but also Western forms of education and sent local Arabs on educational missions to the West (mainly to France), to learn the secret of its military supremacy”⁸⁵.

Nel 1816 iniziò ad imporre al paese un sistema di istruzione di tipo occidentale, molto diverso da quello tradizionale. Scuole tecnologiche e militari, che insegnavano le scienze moderne e le lingue occidentali. Con le nuove scuole, fondate su basi “moderne”, si sentì il bisogno di grandi quantità di libri di testo in arabo e turco, per gli studenti e gli insegnanti e questo diede grande impulso all'avvio della stampa di libri in arabo.

⁸⁵ Ivi, p. 4.

“This press, later to be known as the Government Press, was to play an important cultural role in the Arab Muslim world: it printed translations of European works, at first scientific and technological, but later on literary translations as well as Arabic classics, which became more widely available than they used to be when they were accessible only in the form of expensive manuscripts copied out by hand”⁸⁶.

La stampa funzionava in Turchia già dal 1728, e in Siria già da un secolo si stampavano libri religiosi, che circolavano anche in Egitto. E’ Napoleone che portò per la prima volta in Egitto una macchina da stampa in lingua araba che aveva preso dal Vaticano – e anche a questo proposito si ripresenta la questione dell’influenza della sua spedizione sui successivi sviluppi del pensiero nel mondo arabo. Muḥammad ‘Alī dovette constatare che il materiale proveniente dalla Turchia era insufficiente a realizzare il suo progetto di istruzione. Egli si spinse così a raccogliere libri “with the keenness of a bibliomaniac”⁸⁷. Presto si sparse la voce che egli era interessato a libri che avrebbero potuto gettare una luce sui metodi europei, ad esempio su argomenti militari e di ingegneria navale.

“He sought books from every possible source from which information and learning could be derived for the enlightenment, education, and guidance of his officials and for the advancement of his many schemes”⁸⁸.

Tra le opere raccolte e tradotte, quindi, vi sono soprattutto opere di argomento tecnico-scientifico, militare e medico, che dovevano servire per fini pratici. Heywoth-Dunne ci fornisce un interessante prospetto dell’attività della stamperia di Būlāq dalla fondazione nel 1822 fino al

⁸⁶ Ivi, p. 5.

⁸⁷ J. Heywoth-Dunne, *Printing and Translations under Muḥammad ‘Alī of Egypt. The Foundation of Modern Arabic*, in “Journal of Royal Asiatic Society”, 1940, p. 328.

⁸⁸ *Ibidem*.

1842, dove si fa notare la prevalenza di questo tipo di opere⁸⁹. Ciò nonostante, un esame più dettagliato dell'elenco dei libri, come riportato da Bianchi, mostra anche opere di geografia, storia e di filosofia, in numero non trascurabile:

“Les géographies naturelle, descriptives et générales, ainsi que l'histoire de l'Égypte ed t'une partie de l'Europe, ont également fixé l'attention des auteurs ed traducteurs égyptiens”⁹⁰.

Bianchi cita alcuni esempi, tra i quali una storia della filosofia antica tradotta in arabo, una parte della *Storia d'Italia* di Botta, un estratto del *Memoriale di Sant'Elena* tradotto in turco, una storia dell'antico Egitto “par le cheïkh Refā'a”⁹¹, sul quale si tornerà più avanti, la *Storia di Carlo XII* di Svezia di Voltaire tradotta in arabo, una *Storia dei re di Francia* affiancata da una tavola cronologica della storia del mondo musulmano. Inoltre, vanno notate la *Vita di Caterina II di Russia* del Castéra, la *Logica* di Dumarsais e soprattutto la traduzione dell'opera completa di Montesquieu⁹². Sulla presenza di opere filosofiche francesi già nel 1822 nella biblioteca della scuola di Būlāq sappiamo anche dal botanico G. B. Brocchi (1772-1826). Egli racconta di aver visitato il Collegio di Būlāq, fondato nel 1821, dove si insegnavano “l'agrimensura, la

⁸⁹ Ivi, p. 334. Il prospetto a sua volta è ripreso da uno studio di M. A. Perron (*Lettre sur les écoles et l'imprimerie du pacha d'Égypte*, in “Journal Asiatique”, IV serie, tomo II, 1843, pp. 5-23), al quale è allegato un catalogo dei libri, redatto da T. X. Bianchi (*Catalogue Général des livres arabes, persans et turcs, imprimés à Boulac en Égypte depuis l'introduction de l'imprimerie dans ce pays*, in “Journal Asiatique”, IV serie, tomo II, 1843, pp. 24-61).

⁹⁰ T. X. Bianchi, *Catalogue Général*, cit., p. 27.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, rispettivamente p. 29, 37, 50.

matematica, la lingua italiana, la lingua francese e l'araba"⁹³. Molto interessante il racconto della sua visita alla biblioteca:

“Vi sono libri francesi ed italiani spettanti a varie discipline. Parecchi sono quelli che riguardano l'arte militare, classe che sembra essere stata predistinta; ve n'ha di agricoltura, di matematica, di arti e mestieri ec., né vi manca l'Enciclopedia della vecchia edizione. Sonvi altresì libri di legislazione e di letteratura, fra i quali il poema di Dante, e sono rimasto non poco sorpreso di trovarvi le opere di Voltaire, di Rousseau, e de' Romanzi francesi. Vi si conserva parimente una versione francese della Bibbia stampata in foglio, ma ciò che sembrerà molto strano si è, che havvi una copiosa serie delle Costituzioni politiche de' Governi Europei, che niuno si attenderebbe d'incontrare nella pubblica biblioteca di un paese governato dispoticamente”⁹⁴.

Nell'elenco di Bianchi visto sopra, troviamo anche “un précis fort remarquable sur la formation et les progrès de l'ordre social et politique en Europe, traduit et extrait des ouvrages européens par le chef actuel du bureau des traductions”⁹⁵. Si tratta dello stesso “cheïkh Refā'a” visto sopra, vale a dire di Rifā'a Rāfi' al-Tahtāwī (1801-1873), famoso per il resoconto del suo viaggio a Parigi⁹⁶, che aveva dimestichezza con autori francesi come Racine, Voltaire, Rousseau, Montesquieu⁹⁷. Egli fu anche direttore di una delle nuove scuole, fondata al Cairo nel 1835, che è la *Cairo School of Languages*, per italiano, francese, inglese, che ha formato molti traduttori e prodotto tante opere. Nel 1841 si

⁹³ G. B. Brocchi, *Giornale delle osservazioni fatte ne' viaggi in Egitto, nella Siria e nella Nubia*, A. Roberti, Bassano 1841, vol. I, p. 159.

⁹⁴ Ivi, p. 160.

⁹⁵ T. X. Bianchi, *Catalogue Général*, cit., p. 27.

⁹⁶ Rifā'a Rāfi' al-Tahtāwī, *Takhlīṣ al-ibriz ilā talhīs Bārīz*, uscito nel 1834.

⁹⁷ Cfr. M. M. Badawi, *A Short History of Modern Arabic Literature*, cit., p. 11; cfr. anche A. Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, cit., p. 69 e sgg. Nel campo del pensiero europeo annovera tra le sue letture Voltaire, Condillac, il *Contratto sociale* di Rousseau e le opere principali di Montesquieu.

costituisce anche un *Ufficio di traduzione*, di cui egli è il capo, con un nuovo impulso al movimento di traduzione, inizialmente in campo tecnologico e militare, poi anche allargato ad argomenti storici e letterari. Senza dubbio, egli è una figura molto interessante, per il suo significato come tramite tra le idee europee – in particolare francesi – e il pensiero arabo. Dal punto di vista della nostra ricerca, vi sono alcuni aspetti interessanti del suo pensiero⁹⁸, che qui vale la pena ricordare. Da un lato, il legame che egli vede tra progresso e benessere economico e tra questo e la virtù, da cui esso sarebbe prodotto; secondariamente, anche la concezione della “nazione” (*waṭan*), che si lega al territorio, al fatto che le persone vivano nello stesso paese, quello che Hourani chiama “territorial patriotism in the modern sense”, che supera anche i legami religiosi della *umma*⁹⁹. Questo, a sua volta, si lega all’idea che questa comunità naturale sia propriamente egiziana, legata al territorio dell’Egitto, più che araba. Come osserva Hourani:

“Egypt for him is something distinct, and also something historically continuous. Modern Egypt is the legitimate descendant of the land of the Pharaohs. His imagination indeed was filled with the glories of ancient Egypt, first seen, by a paradox, during his years in France”¹⁰⁰.

L’antico Egitto ai suoi occhi possedeva “constituent elements of civilization, social morality and economic prosperity”¹⁰¹. Come si vede, queste posizioni sono molto interessanti e lo diventano in particolare nella nostra ricerca, se paragonate ad un simile orientamento che

⁹⁸ In particolare espresse nella sua opera *Manāhij al-albāb al-miṣriyya fī mabāhij al-ādāb al-‘aṣriyya* (1869).

⁹⁹ Cfr. A. Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, cit., pp. 77-79.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 79.

¹⁰¹ *Ibidem*.

vedremo nel dettaglio svilupparsi in Libano. Qui, come lì, sono operanti la Francia e idee francesi di nazione e di legame con la propria storia, che – come si vedrà – si mostrano distanti dalle posizioni di Hegel.

Nel periodo che abbiamo preso in considerazione aumentarono notevolmente gli esperti europei presenti in Egitto, le scuole europee, e anche l'attività missionaria. Questo atteggiamento di apertura ebbe conseguenze anche sulla Siria, occupata dall'Egitto dal 1831 al 1840, con la grande diffusione delle missioni e delle scuole straniere. Anche il periodo successivo, con il nipote di Muḥammad 'Alī, Khedive Ismā'īl (1863-79), educato in Francia e interessato a promuovere l'istruzione a livello popolare, segnò grandi cambiamenti nella direzione vista fin qui, dell'occidentalizzazione. Questi vanno dall'aumento delle scuole europee (soprattutto dei missionari cristiani francesi) e della presenza di europei, all'adozione di vestiario all'europea da parte del personale statale e dei professionisti, dalle modifiche alla città del Cairo su imitazione di Parigi, alla traduzione dei codici legali europei¹⁰². Anche l'educazione degli insegnanti mirava a combinare cultura tradizionale ed europea, mentre si adottarono metodi europei nell'amministrazione e nella finanza. Nonostante queste riforme e questa spinta all'occidentalizzazione, abbiamo a che fare soprattutto con una cultura tecnica, giuridica, economica, linguistica, politica, che ha poco a che fare con l'ambito della filosofia, in particolare tedesca.

Così, non stupisce che la filosofia di Hegel non abbia trovato eco e non sia stata accolta nel mondo arabo dell'Ottocento. La panoramica sull'opera di traduzione avviata in Egitto nella prima metà dell'Ottocento ha mostrato che si registra poco interesse per la filosofia in generale e in particolare quella tedesca, e poca dimestichezza con la lingua

¹⁰² Si pensi all'osservazione di Brocchi, vista sopra, sulla presenza nella biblioteca da lui visitata di una raccolta delle costituzioni dei governi europei.

tedesca, essendo invece importanti l'italiano (che però andava perdendo la sua centralità), il francese e l'inglese. Questa tendenza, che qui abbiamo visto al suo nascere, si è mantenuta nel tempo, soprattutto per quanto riguarda le traduzioni. Anche se è possibile che Hegel sia stato letto nelle traduzioni francese o inglese, è difficile trovare collegamenti diretti ed espliciti tra il suo pensiero ed il pensiero arabo o tracce della presenza di sue opere, se non nella seconda metà del '900. Questo è in parte confermato anche dagli studi del settore. Persino nella dettagliata storia del pensiero arabo di Hourani, l'unico pensatore idealista che compare è Fichte. Questo è citato in riferimento al pensiero di Sāṭi' al-Ḥuṣrī, la cui opera si colloca negli anni '50 del Novecento. Hourani afferma che "he has read Fichte, as no other Arab nationalist seems to have done" e che la sua teoria del nazionalismo è una "theory derived not only, as with other writers, from English and French thought, but from its roots in German philosophy"¹⁰³. Molto interessante notare che Hourani collega al-Ḥuṣrī, dal punto di vista dei contenuti, alle idee che circolavano molto prima e che – potremmo dire – in qualche modo si ricollegano ad un'atmosfera, se non proprio hegeliana, almeno tedesca, idealista, romantica:

"Essentially his ideas belong to an earlier period, and they can be regarded as the final articulation of that nationalist idea which became explicit in the years after 1908 and dominated political life in Syria and Iraq until 1945"¹⁰⁴.

¹⁰³ A. Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, cit., p. 312. Probabilmente qui non è un aspetto secondario il fatto che egli si fosse formato in Turchia e non nel mondo arabo.

¹⁰⁴ *Ibidem*. Si pensi anche alla presenza, segnalata da Hourani, della traduzione della *Vita di Gesù* di Strauss, nella biblioteca di Muḥammad 'Abduh (cfr. *ivi*, p. 135).

Così, proprio quando la ricostruzione storica di Hourani sembra escludere ogni possibile contatto tra il nazionalismo (e in generale l'autorappresentazione "moderna" dei popoli arabi) e il pensiero di Hegel, ecco che egli stesso fornisce un possibile collegamento proprio nel cuore del pensiero arabo del periodo che ci interessa, vale a dire l'idea di nazione e il nazionalismo. Certamente Fichte e Hegel non possono essere confusi, ma è interessante vedere che alcune delle idee su che cosa sia una nazione o un popolo che circolavano ed erano presenti, possono essere viste come specificamente "tedesche" e nella loro differenza da quelle francesi e inglesi¹⁰⁵. Su una linea simile anche Rodinson, che stabilisce una corrispondenza tra nazionalismo arabo e "romanticismo" fichtiano-hegeliano, per il ruolo e il significato conferito alla nazione rispetto all'individuo.

"Dans la ligne romantique de Fichte et de Hegel, l'individu est subordonné à la nation. Il a le devoir de se sacrifier à la nation et doit y être contraint si besoin est. La nation est la valeur suprême"¹⁰⁶.

Si può osservare che l'idea stessa di "romanticismo" era abbastanza estranea a Hegel, che in effetti è stato molto critico verso

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 313, che evidenzia la critica di al-Ḥuṣṣrī a Renan sull'idea di nazione, tipicamente inglese-francese, per la quale essere una nazione dipende anche da una scelta, laddove invece al-Ḥuṣṣrī mette al centro di tutto la lingua. A proposito del legame tra nazionalismo e modernità, "nazione" e "popolo", che possono essere usati come sinonimi e possono essere definiti in diversi modi, non sono concetti nuovi, mentre è nuova l'idea che un popolo abbia il diritto di avere uno stato nazionale ed è questo il nazionalismo che si sviluppa nel Settecento, come risultato della rivoluzione francese borghese. Su questo si veda W. W. Haddad, *Nationalism in the Ottoman Empire*, in W. W. Haddad and W. Ochsenwald (eds.), *Nationalism in a non-national State*, Ohio State University Press, Columbus 1977, pp. 7-8, che sottolinea anche come il nazionalismo moderno sia caratterizzato da grande aggressività.

¹⁰⁶ M. Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Édition du Seuil, Paris 1972, p. 599.

l'atteggiamento romantico e verso il pensiero politico di Fichte, pertanto le osservazioni di Rodinson non possono essere prese come punto di riferimento per la nostra ricerca¹⁰⁷.

Per quanto riguarda, invece, i collegamenti espliciti di Hegel con il pensiero arabo, tutto fa pensare che la ricezione dell'opera di Hegel sia stata molto tarda, e, soprattutto se si vogliono prendere le traduzioni in arabo come punto di riferimento, non sia iniziata prima degli anni '60-'70 del Novecento. Su questo punto, che ha a che fare con le traduzioni e la ricezione diretta e consapevole, si tornerà più avanti. In questa parte, seguiremo un'altra ipotesi, vale a dire il fatto che sia possibile che il pensiero di Hegel sia arrivato e passato in un altro modo, per altre vie, che sono rimaste in certa misura inconsapevoli. Questo può essere ipotizzato anche in considerazione dell'importanza evidente della filosofia di Hegel in generale per il pensiero moderno e contemporaneo, e la grande diffusione delle sue idee in Europa e – come vedremo – negli Stati Uniti. Inoltre, l'ipotesi da verificare e dimostrare riguarda anche l'influenza di Hegel su ideologia e atteggiamenti che non hanno a che fare con la cultura filosofica in senso stretto, come la politica o la religione. Così, è possibile ipotizzare che il suo pensiero sia stato adottato da quegli "agenti" che hanno avuto a che fare con il mondo arabo per motivi diplomatici, economici, commerciali, religiosi e che in questo modo possono averne trasmesso schemi e idee tipici.

¹⁰⁷ Lo stesso dicasi per le osservazioni di S. Haim (*Islam and the Theory of Arab Nationalism*, in "Die Welt des Islams", New Series, Vol.4, n. 2/3, 1955, pp. 145-146) sul cambiamento in senso più "mistico" dell'idea di patria-nazione, con l'arrivo di idee diverse da quelle dell'illuminismo e del positivismo, in particolare quelle di Fichte e Hegel (ivi, p. 146). Queste affermazioni si basano su un'idea molto opinabile dei concetti che sarebbero stati espressi da Hegel (oltre al "misticismo", si vedano anche pp. 125-126, per l'idea di libertà di presunta matrice "hegeliana").

Di questo ci occuperemo nelle pagine che seguono, valutando i diversi aspetti di questa ipotesi e verificandone la validità. Questa parte della ricerca si incentrerà soprattutto sulla Siria e sulle due università occidentali presenti nell'area, in particolare a Beirut, sin dalla seconda metà dell'Ottocento, vale a dire il *Syrian Protestant College* (divenuto poi *American University of Beirut*) e l'*Université Saint-Joseph*¹⁰⁸. Qui troviamo i germi del nazionalismo arabo e della "rinascita" araba. Sull'interconnessione tra università straniere, "risveglio arabo" e "orientalismo", come vedremo, molto è stato scritto. Così come sul fatto che ambedue le università in questione avevano connotazione religiosa, anche se diversa.

Torneremo su questi aspetti, e su alcune delle idee fondamentali di ciascuno dei due gruppi religiosi, che tenteremo di analizzare secondo la nostra prospettiva, che è quella di cercare eventuali radici hegeliane nelle idee che queste università diffondevano e in quelle che costituivano la loro ideologia e ragion d'essere. Poiché il riferimento a Hegel non è mai esplicito, si tratterà di trovare delle tracce della sua presenza, sotto forma di *background* ormai acquisito e fatto proprio, oppure indicazioni della sua distanza da certe visioni e posizioni. A tal fine, ripercorrendo la storia di queste due istituzioni, si prenderanno in considerazione soprattutto le visioni dei loro fondatori ed esponenti di spicco, oltre che il piano – diverso – della trasmissione delle idee e della comunicazione e gestione dei rapporti con studenti e insegnanti. Si tornerà così sugli argomenti che abbiamo accennato sopra a proposito di Hegel, vale a dire la filosofia della storia e il ruolo dei diversi popoli, la religione e il suo rapporto con scienza e ragione, l'opposizione stagnazione-movimento, il ruolo degli arabi rispetto a filosofia-

¹⁰⁸ D'ora in poi saranno indicate anche come SPC (*Syrian Protestant College*), AUB (*American University of Beirut*) e USJ (*Université Saint-Joseph*).

razionalità e le idee di progresso e nazione, così come erano declinate nelle università di Beirut e nella Siria del tempo.

Trovare tracce del pensiero di Hegel in questi luoghi e in questo tempo significa molto per un discorso sulla sua influenza sul pensiero arabo e sull'autorappresentazione degli arabi. Anche se si tratta di un'influenza indiretta, infatti, e se vi sono stati diversi passaggi che possono implicare delle interpretazioni e rielaborazioni anche significative, la presenza di schemi o di immagini in qualche modo riconducibili a Hegel può essere più importante di una presenza esplicita nel dibattito filosofico, perché più profonda e in certo senso "acquisita".

2. Le università straniere in Siria: Occidente in concorrenza

Il *Syrian Protestant College* così come anche la *Université de Saint-Joseph* sono al centro dell'interesse di numerosi studi, che analizzano la loro politica educativa e il loro impatto sulla popolazione del luogo. In particolare, molti questi studi sottolineano come esse siano nate con l'intento di impiantare alcuni valori culturali nel Medio Oriente. Uno degli aspetti più interessanti, sul quale vale la pena soffermarsi, è quello della differenza di ispirazione tra le due università e della loro concorrenza. Nonostante fossero ambedue fondate da missionari, infatti, la loro ispirazione era profondamente differente anche dal punto di vista religioso, poiché si trattava in un caso di missionari protestanti e nell'altro di missionari cattolici, in particolare gesuiti. Altro elemento da tenere presente è il legame con i paesi di origine, vale a dire Stati Uniti e Francia, che, come è prevedibile, pesava sulla politica culturale delle due università.

L'Università Americana di Beirut presenta sin dalle sue linee ispiratrici collegamenti con il pensiero di Hegel. Il *Syrian Protestant College*, infatti, fu fondato nel 1866, come diramazione dell'impresa missionaria americana nel Levante, e per questo rappresenta un'espressione della

filosofia (in particolare la filosofia della storia) del clero protestante americano e della sua visione politica nazionalista¹⁰⁹. Come vedremo dai documenti a nostra disposizione, nei discorsi e nelle dichiarazioni di intenti dei fondatori e rappresentanti dell'SPC, così come nelle riflessioni che si trovano a monte, di vera e propria filosofia della storia, spiccano motivi, affermazioni, visioni di chiara ispirazione hegeliana (pur se, in qualche caso, rivisitati e reinterpretati).

Diverso appare il discorso per l'*Université de Saint-Joseph*, istituita nel 1880, dall'unificazione delle scuole per l'istruzione superiore, già istituite dai gesuiti. Qui il legame con Hegel, soprattutto nella prima ispirazione dei fondatori, non sembra presente. Le idee guida appaiono come una unificazione del dato "cattolico" con quello "francese", così come emerge anche dalla condizione effettiva dell'università, che era legata sia alla Santa Sede, sia al governo francese. Bashshur, nella sua interessante comparazione tra le due università, sottolinea che: "For USJ, being Catholic was to be French"¹¹⁰. Le due università, pur

¹⁰⁹ L'impresa missionaria era iniziata a cavallo degli anni '20 dell'Ottocento, sotto l'egida dell'*American Board of Commissioners for Foreign Missions*, guidato da presbiteriani e congregazionisti. Dal 1870 la responsabilità della Siria è andata al *Presbyterian Board of Missions*. Per queste e altre notizie storiche sul SPC si vedano E. Kedourie, *The American University of Beirut*, in "Middle Eastern Studies", vol. 3, n. 1, 1966, pp. 74-90; S. Khalaf, *Cultural Resistance. Global and Local Encounters in the Middle East*, Saqi Books, London 2001; N.J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon: Students and Teachers at the Syrian Protestant College in Beirut*, Dissertation Georgetown University, Washington D.C., 1997, 2 voll.; M. A. Bashshur, *The role of two Western Universities in the National Life of Lebanon and the Middle East. A Comparative Study of the American University of Beirut and the University of Saint Joseph*, Dissertation University of Chicago, Chicago 1964; E. S. Najjar, *The Jesuits in Lebanon since 1831*, master thesis AUB, Beirut 1961.

¹¹⁰ M. A. Bashshur, *The role of two Western Universities in the National Life of Lebanon and the Middle East*, cit., p. 45.

avendo in comune il fatto di essere state tutte e due fondate da missionari cristiani e di rappresentare il culmine di attività educative cattoliche e protestanti nella regione, oltre ad essere profondamente diverse per il tipo di cristianesimo che rappresentano, lo sono anche per il diverso atteggiamento che mostrano verso questa ispirazione religiosa, che – inoltre – si modifica anche nel tempo, soprattutto nel caso dell'AUB. Come vedremo più avanti, questa può sembrare in certi casi discostarsi dall'attività missionaria vera e propria¹¹¹, ma, d'altra parte, il fatto che mantenga per lungo tempo la dicitura "protestant" e l'obbligo di partecipare alle funzioni religiose, fanno pensare ad una motivazione religiosa profonda. Così, se si può dire, in un certo senso, con Bashshur, che, per i rappresentanti del SPC, la religione rappresentava un mezzo per migliorare la vita delle persone, mentre dai gesuiti il cattolicesimo era considerato un fine in se stesso¹¹², questo dipendeva soprattutto dal tipo di religiosità dei protestanti, che, a differenza dei cattolici dell'USJ, legavano religione, libertà, razionalità. Anche su questo punto si tornerà più avanti e si vedrà nel dettaglio quale fosse il rapporto tra religione ed educazione nella visione dei dirigenti del SPC e si confronterà con la visione di Hegel. La differenza con l'USJ, in questo caso, ci servirà da riscontro per mostrare quanto le posizioni dell'una parte fossero vicine al pensiero di Hegel e quanto se ne discostassero le altre.

Dal punto di vista istituzionale, il SPC rispondeva ad un consiglio di amministrazione sottoposto alle leggi dello stato di New York. Fino al 1903 era amministrato dal presidente e dalle facoltà, in un primo momento con la supervisione di un consiglio direttivo locale (sottoposto

¹¹¹ Cfr. anche *ivi*, p. 50. Egli nota, tra l'altro, che il corpo docente e amministrativo del SPC era composto da laici, e che il segno della croce e i simboli religiosi, familiari nelle aule dell'USJ, erano inestistenti in quelle del SPC.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 46.

al consiglio di amministrazione), che era composto principalmente di missionari e dai consoli americano e inglese. Il SPC si è mostrato sin dall'inizio indipendente dal legame politico-ideologico diretto con la madrepatria, ma, allo stesso tempo, dipendente dalla visione particolare dei missionari che l'hanno fondato e guidato nel tempo. In questo si differenzia dall'USJ, che invece è rimasta sempre sotto il controllo diretto del governo francese, godendo del suo appoggio e dei suoi finanziamenti. Il riconoscimento ufficiale delle istituzioni cattoliche e di papa Leone XIII sin dal 1881, da un lato, insieme a quello del ministro dell'istruzione francese e dell'Università di Lione, dall'altro, rendevano più appetibili e spendibili i certificati accademici. L'AUB, invece, era fundamentalmente un corpo privato, anche se si poteva presumere che seguisse le linee guida fondamentali delle università americane, non ne faceva parte. Bashshur richiama l'attenzione sul fatto che queste differenze rispecchiano quelle tra le strutture educative di Francia e USA: da un lato centralizzazione e finanziamento da parte dello stato e dall'altro un'istituzione privata come tante altre, con finanziamenti da reperire da privati¹¹³. Se per l'USJ è stato più facile sopravvivere nell'area, il SPC, con il suo inizio molto modesto, in un edificio molto piccolo e con soli 16 studenti¹¹⁴, ha dovuto fare uno sforzo maggiore sia per trovare la chiave giusta con gli studenti, sia per trovare un equilibrio con il potere ottomano. Esso, infatti, oltre a non poter contare su una presenza protestante nella zona, non aveva dietro le spalle una nazione

¹¹³ Cfr. *ivi*, pp. 55-57. Fu finanziata dal governo degli Stati Uniti per la prima volta durante la crisi degli anni '30. Dal 1951 stipulò un contratto con l'agenzia del governo americano "International Cooperation Administration", che segnò un grande cambiamento.

¹¹⁴ Cfr. H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, Fleming H. Revell Co., New York, Chicago etc., 1910, p. 819.

influyente nell'area come la Francia (almeno inizialmente)¹¹⁵. L'USJ, invece, tranne una fase durante la prima guerra mondiale¹¹⁶, ha sfruttato il vantaggio di avere alle spalle una lunga storia, che risale "Capitolazioni" del XVI secolo.

Tra SPC e USJ c'era grande rivalità. Per limitarci all'ambito culturale e non arrivare a quello politico (che vedremo più avanti), la concorrenza si sviluppava sul piano della propagazione delle rispettive fedi e – anche – sul piano linguistico. L'USJ aveva come scopo dichiarato la diffusione della cultura e della lingua francese. Il SPC, dopo un primo esperimento con l'insegnamento in arabo, è passato all'inglese. Come è noto, ai missionari americani è attribuito da alcuni studiosi un ruolo di primo piano per la "rinascita" della lingua e della letteratura araba¹¹⁷. In

¹¹⁵ Cfr. M. A. Bashshur, *The role of two Western Universities in the National Life of Lebanon and the Middle East*, cit., p. 58. Su questo si veda anche N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., p. 333: i protestanti americani, cui mancava una base indigena, dovevano creare una comunità interamente nuova attraverso il proselitismo. Così hanno aperto a studenti di tutte le comunità religiose e hanno combinato l'insegnamento della razionalità occidentale con l'obbligo di partecipare alle cerimonie protestanti.

¹¹⁶ Durante la Prima Guerra Mondiale i beni francesi e britannici sono stati confiscati, ma alla fine della guerra la Francia si trovò in una posizione di forza e l'AUB si dovette adattare velocemente alla nuova situazione del mandato francese. La Seconda Guerra Mondiale non fece chiudere le università, ma esse accumularono debiti. Con l'indipendenza del 1943 inizia una nuova era. L'AUB inizia ad espandersi soprattutto negli anni '50 e sorpassa l'USJ, per diversi motivi: l'affermazione degli Stati Uniti come potenza nella zona, la guerra palestinese, la nascita del nazionalismo e, in generale, l'instabilità politica nella regione. Ma gli Stati Uniti guadagnarono anche antipatie e la posizione dell'AUB diviene più difficile, anche per via del contratto che venne stipulato con il governo americano nel 1951 e che la rese sospetta, mentre la Francia iniziò a rappresentare un bersaglio di minore importanza.

¹¹⁷ Cfr. G. Antonius, *The Arab Awakening*, Khayat's College Book Cooperative, Beirut 1938, p. 43.

questo quadro rientra anche l'esperimento dell'insegnamento in arabo, che poteva essere visto anche in polemica con la politica linguistica dei gesuiti, come nel brano seguente di Penrose.

"The language of the people was Arabic and it seemed only natural to the Americans to teach in Arabic. Having no desire, as others had, to 'Frankify' the natives for imperialistic purposes, and realizing the untold wealth of the rapidly vanishing Arab culture, it seemed wiser to them to make use of it"¹¹⁸.

In effetti, dopo un primo fallimento con l'insegnamento in inglese, che aveva favorito l'emigrazione in Egitto e in America degli studenti¹¹⁹, si era scelto l'arabo. Ma si vide che le famiglie importanti preferivano mandare i figli in altre scuole per imparare le lingue europee, francese o inglese, con il rischio di lasciare troppo spazio ai gesuiti. Così, anche se nei primi anni di vita del SPC si mantenne l'arabo come lingua dell'insegnamento, dal 1872, con la fondazione del *Preparatory Department*, si iniziò a introdurre l'inglese. Nel 1880 anche il dipartimento di letteratura passò all'inglese e nel 1882 quello medico.

"The 'vernacular' policy, if persisted in, would have splot stagnation and failure. Though this may now be forgotten or ignored, the essential condition of survival and expansion was in fact to teach in English, thus ensuring for the University a vital and continuous link with civilization"¹²⁰.

¹¹⁸ S. B. Penrose, *That they may have life. The story of the American University of Beirut 1866-1941*, The Trustees of the American University of Beirut, New York 1941, p. 6.

¹¹⁹ Cfr. H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 595. Cfr. anche p. 464, dove Jessup lega il fenomeno dell'emigrazione al carattere degli antichi fenici: "This passion for emigration is the modern awakening of the old Phoenician migrative spirit, after a Rip Van Winkle sleep of more than 2,500 years".

¹²⁰ E. Kedourie, *The American University of Beirut*, cit., p. 90.

Al termine di questo breve confronto, riprendiamo le affermazioni di Bashshur sulla differenza tra il tipo di insegnamenti tra le due università:

“True to its Protestant-American tradition of freedom of thought and propagation of individual and social welfare, AUB became a fertile ground for radical ideas such as Arab nationalism and anti-imperialism which were not welcomed by the Turks nor by the French after them”¹²¹.

Diverso è il discorso per l’USJ:

“In political attitudes and connections it remained largely subservient to French interests, the same interests which gave it protection. Instead of producing radicals and nationalists, its graduates turned out to be (at least up to World War II) outstanding theologians, orientalists, and professionals”¹²².

Queste affermazioni, per quanto risultino interessanti e suggestive nella loro semplificazione e meritino di essere prese in considerazione, ad uno sguardo più approfondito appaiono effettivamente troppo semplificative e, come vedremo, anche l’ispirazione ideologica dell’USJ merita di essere tenuta in considerazione, perché anch’essa ha avuto la sua influenza, anche politica, e la sua diffusione. D’altra parte, come abbiamo già anticipato, l’influenza delle idee di Hegel appare molto più forte nel caso del SPC e molto meno nel caso dell’USJ.

3. Gli scopi del *Syrian Protestant College* e le loro modificazioni nel tempo

Come si è detto, le due università sono state fondate da missionari e la loro vocazione primaria è quella missionaria. Ma anche questa può

¹²¹ M. A. Bashshur, *The role of two Western Universities in the National Life of Lebanon and the Middle East*, cit., pp. 59.

¹²² *Ibidem*.

essere intesa in modi diversi e anche può modificarsi nel tempo e a contatto con la realtà.

Per quanto riguarda l'atteggiamento dell'area missionaria protestante, vi sono diversi personaggi che hanno contribuito, nel Levante, ad orientare l'opera educativa, anche attraverso il confronto e il dibattito. Tra questi Daniel Bliss e suo figlio Howard, ambedue presidenti del SPC, il reverendo Henry Jessup, missionario americano veterano della Siria, Elie Smith. Essi non condividevano la stessa visione. Il reverendo Henry Jessup, ancora nel 1893 affermava:

“Education is only a means to an end in Christian missions, and that end is to lead men to Christ and teach them to become Christian peoples and nations. When it goes beyond this and claims to be in itself an end; that mere intellectual and scientific eminence are objects worthy of the Christian missionary [...] then we do not hesitate to say that such a mission has stepped out of the Christian and missionary sphere into one purely secular, scientific and worldly”¹²³.

Vi era chi invece sosteneva con forza le ragioni di questo tipo di educazione, svincolata almeno in parte dall'opera missionaria, soprattutto in considerazione del fatto che ci si trovava confrontati con una grande varietà di esperienze religiose diverse. Ad esempio Daniel Bliss, che vedeva la sua carriera missionaria come un'occasione di portare libertà e verità laddove regnano tiranni, despoti, preti, che le temono perchè attraverso queste possono essere sconfitti¹²⁴. Così, era anche diversa l'idea che avevano a proposito delle fedi delle popolazioni da convertire: per l'uno la religione protestante era l'unica vera, per l'altro rimaneva più spazio per il rispetto e l'accettazione delle

¹²³ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 592. Queste affermazioni fanno parte del riassunto di un articolo sottoposto da Jessup alla *Missionary Review*.

¹²⁴ Daniel Bliss in E. Kedourie, *The American University of Beirut*, cit., p. 77.

fedeli altrui. Mentre Jessup credeva nella conversione dei musulmani come tappa necessaria della storia, Daniel Bliss, nel suo ultimo discorso come presidente del SPC nel 1902, affermava:

“We do not aim to make Maronites, or Greeks, or Catholics, or Protestants, or Jews, or Moslems, but we do aim to make perfect men, ideal men, God-like men, after the model of Jesus Christ against whose moral character no man ever has said or can say aught”¹²⁵

Bisogna però osservare che, con queste affermazioni, Daniel Bliss non esce dall'idea di un'eccellenza della propria religione, poichè essa viene identificata o rischia di esserlo con una idea più ampia, meno legata a questo o quel dogma cristiano, ma anche pericolosamente universale: la ragione, il progresso, il liberalismo. Apparentemente si tratta solo del legame tra istruzione-cultura e progresso, così come si era già manifestato nell'Oriente arabo e nell'Impero ottomano, con la richiesta di sempre nuove scuole e di libri, in vista della modernizzazione dell'impero e dell'area. Ma nella visione di Daniel Bliss e nelle linee guida del SPC, ragione, progresso, fede protestante e attività educativa si saldano. Howard Bliss, suo figlio e successore alla presidenza del SPC, non ha dubbi sul fatto che la propria religione imponga un atteggiamento liberale, aperto e rispettoso verso le altre fedi, in particolare quella musulmana:

“In the closing address, given by a responsible officer of the College, the speaker makes it clear that, as a representative of the Christian religion, he is glad to have a sympathetic share in all efforts to strengthen the forces of righteousness in the world. Praising the splendid democracy that obtained in early times among the Moslems themselves – no rights withheld because of colour, poverty or social status - ... he

¹²⁵ Daniel Bliss in S. B. Penrose, *That they may have life*, cit., pp. 83-85.

pleads that this spirit should not only be maintained among Moslems today, but extended by them so as to embrace all mankind”¹²⁶.

Si noterà che queste affermazioni appaiono in un articolo intitolato *The modern missionary*, dove il termine “moderno” ci riporta al contesto nel quale ci stiamo muovendo e si salda, anche in questo caso, con alcuni altri concetti: tolleranza religiosa, liberalismo, democrazia e religione protestante. Interessante è anche il discorso inaugurale del 1923 di Bayard Dodge, successore di Howard Bliss, nel quale questi concetti sono ripresi:

“Protestantism means religious freedom, and as a Protestant institution we wish to give our students freedom of worship and freedom of belief [...]. It is for the mosque, synagogue, or church to provide the practical formalities of organized religion, but the school should join with them in fostering a consciousness of God and a desire to live in accordance with God’s moral purposes. Other influences usually determine membership in one sect or another, but education forms the inward motive to avoid the evil and seek the good [...]. Our University does not champion the cause of any one sect, but she does bind on her armour to champion the cause of the spiritual; of working with God. We wish every student to be religious”¹²⁷.

Come si è detto, questo atteggiamento apparentemente neutrale non lo è nella pratica, inoltre, come giustamente osserva Kedourie:

“The gospel of social service, of democracy and progress, is not the same as the gospel of salvation”¹²⁸.

¹²⁶ H. S. Bliss, *The modern missionary*, Trustees of the Syrian Protestant College, Beirut 1920, p. 11. Si tratta della ristampa di un articolo pubblicato nel maggio del 1920 nell’*Atlantic Monthly*.

¹²⁷ B. Dodge, in S. B. Penrose, *That they may have life*, cit., pp. 292-293.

¹²⁸ E. Kedourie, *The American University of Beirut*, cit., p. 80.

Si rischia di fare confusione tra tre diversi piani: la missione, la politica, l'università. Nel caso del SPC si tratta di qualcosa di più di un rischio, come vedremo prendendo in considerazione le idee che essa promulgava e diffondeva, che fanno da corollario a quelle fondamentali viste fin qui.

Così, se è vero che il primo presidente dell'AUB Daniel Bliss interpreta "protestante" ed "evangelico" in un senso molto liberale, poiché "moulded by the liberalism which prevailed in some ecclesiastical circles in the Occident"¹²⁹, è anche vero che anche questo è un contenuto, una posizione ideologica come un'altra e non un atteggiamento neutrale e rispettoso come può sembrare ad un primo sguardo. Anche se si rinuncia alle conversioni, non si rinuncia a trasmettere le proprie idee e visioni di fondo. Tanto è vero che il fattore religioso rimane importante anche nel SPC e che su questo punto ci saranno dei problemi con gli studenti, con gli insegnanti locali e con le autorità ottomane. Poiché la visione preponderante nel SPC è che l'etica protestante (legata alla razionalità occidentale) sia fattore di modernità e progresso, la religione protestante rimane molto presente nella politica educativa (con l'obbligo per tutti di presenziare alla preghiera e alla lettura della Bibbia), così come anche la morale puritana¹³⁰. Nonostante i fondatori avessero promesso di far passare il controllo agli insegnanti e amministratori locali, il SPC è rimasto nelle mani dei missionari americani, che insistevano sulla istruzione religiosa di tutti gli studenti. Anche se gli studenti imparavano ad esercitare il pensiero critico nelle attività scientifiche o letterarie, non gli era permesso di criticare apertamente il carattere religioso dell'università.

¹²⁹ Ivi, p. 79.

¹³⁰ Cfr N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., pp. 128-141.

Questo porta alcuni studiosi, come Scholz (e diversamente da Bashshur), a sottolineare la preponderanza del fattore missionario-politico del SPC:

“The aim of the Syrian Protestant College (SPC) of Beirut [...] was to create an entirely new community of Middle Eastern leaders favorable toward the Protestant cause”¹³¹.

In particolare, la questione della preghiera obbligatoria ha avuto un grande peso per gli studenti, che diverse volte hanno organizzato delle proteste. Una delle più clamorose si ebbe nel 1909, quando 200 studenti musulmani ed ebrei protestarono contro l'obbligo di preghiera e contro il proselitismo nel campus. Erano guidati dai principi americani della libertà religiosa e sostenuti anche dai principi del nuovo codice ottomano promulgato nel 1908. Ma gli furono rifiutate concessioni, poiché l'elemento religioso era ancora fondamentale. D. S. Dodge, alla riunione speciale del Consiglio del maggio 1909, presentò sette motivi “cogenti” per mantenere i principi di carattere religioso che erano oggetto di controversie, come l'obbligo di presenziare alla messa e lo studio della Bibbia. La prima ragione è, semplicemente:

“The College was not established merely for higher secular education, or the inculcation of morality. One of its chief objects is to teach the great truths of Scripture; to be a centre of Christian light and influence”¹³².

Il governo ottomano dovette intervenire e nel 1914 proibì ai vertici dell'università di impartire educazione religiosa a chi non fosse protestante, poi dal 1915 tutto cambiò. Nel 1920, quando fu cambiato il

¹³¹ Ivi, p. 336.

¹³² D. S. Dodge in S. B. Penrose, *That they may have life*, cit., p. 139.

nome in “American University of Beirut” si trattò di un atto di grande importanza simbolica:

“It was inadvisable to continue the term Protestant because students and faculty now represented nearly every religious form in the Near East and there was no point in needlessly emphasizing sectarian distinctions. Likewise although there was never any intention to weaken in any way the original principles of the founders, the term “Christian” in the title seemed to provide unnecessary emphasis on religious differences which might prove unfortunate”¹³³.

Questo significò anche, di fatto, alla rinuncia all’obbligo delle ore di religione per gli studenti e delle verifiche dell’orientamento religioso degli insegnanti, che avevano come presupposto il binomio razionalità-religione protestante. Quando si ritiene che la propria religione sia l’unica razionale o la più razionale di tutte, la conseguenza è vedere una qualche forma di inferiorità o di mancanza di razionalità da parte di chi professa altre fedi. Come si vedrà, è proprio sul problema scottante della separazione di religione e scienza-razionalità che si è consumata la “crisi di Darwin”.

A proposito degli intenti dei missionari americani e delle loro applicazioni pratiche, nel lavoro di Samir Khalaf, che si concentra non tanto sul SPC, ma sui suoi precedenti, è ricostruita la genesi delle missioni straniere nel “so-called ‘Great Awakening’ and spiritual revival of New England between 1791 and 1858, inspired by theologians like Jonathan Edwards and Samuel Hopkins and their devoted core of young zealots. It is there that the story of AUB and all other foreign missions began”¹³⁴. Khalaf mette in evidenza il grande zelo e la presenza di pregiudizi di origine medievale nello spirito dei missionari,

¹³³ S. B. Penrose, *That they may have life*, cit., p. 172.

¹³⁴ Khalaf, *Cultural Resistance*, cit., p. 32.

che poi sono stati superati da posizioni più moderate. Egli si sofferma su alcune affermazioni dei diversi missionari-teologi, quali Levi Parsons, Eli Smith, Henry Jessup, come esempi di vari gradi di prevenzione e chiusura rispetto alle popolazioni locali, sottolineando come essi mostrino di condividere alcuni pregiudizi anti-islamici di origine medievale e moderna-romantica (come gli usuali attributi di “impostura” per Muḥammad e “decadenza” per la fede musulmana), accompagnati dal senso della superiorità americana e della conseguente missione che essa comportava¹³⁵. Il contributo di Khalaf si inserisce nel quadro più generale degli studi sull’“orientalismo” e si rifà esplicitamente all’opera di Edward Said. In questo senso, esso si occupa di quella particolare forma di “aggressione culturale”¹³⁶ perpetrata dai missionari e sostenuta dalla convinzione di essere nel giusto e dell’inferiorità degli “altri”. Nonostante ciò, egli evidenzia uno scarto tra le intenzioni missionarie e la pratica educativa, che prende una direzione liberale, in maniera anche non prevista¹³⁷.

Anche Makdisi¹³⁸ sottolinea uno scarto, un passaggio, da una prima posizione più propriamente “missionaria”, che non è tanto di chiusura e intransigenza, come nella descrizione di Khalaf, ma di volontà di conversione, e una posizione successiva, rappresentata dalla fondazione dell’università, dove si passa ad un’altra funzione, che

¹³⁵ Ivi, pp. 116-125. A proposito dell’idea della superiorità americana, Khalaf fa riferimento anche a J. Strong (*Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, The American Home Missionary Society, New York 1885) del quale ci occuperemo in seguito.

¹³⁶ S. Khalaf, *Cultural Resistance*, cit., p. 119.

¹³⁷ Cfr. ivi, p. 118.

¹³⁸ U. Makdisi, *Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity*, in “The American Historical Review”, Vol. 102, n. 3, 1997, pp. 680-713.

possiamo vedere come più propriamente “modernizzatrice”. Anche in precedenza la modernizzazione era al centro dell’interesse, poiché nella visione di questi missionari essa è legata alla conversione al cristianesimo, ma nella seconda fase si ha un intervento più scientifico-tecnologico, culturale, che non religioso. Questo per via delle esigenze della popolazione locale. L’aspetto religioso, pur presente, rimane in ombra o viene letto in modo più universalista. Qui possiamo pensare alle posizioni di Howard Bliss sul cristianesimo, già ricordate sopra, visto come religione “universale” e collegato all’azione e al compito del “modern missionary”, anche in campo educativo-comunicativo.

“He [il missionario moderno] would urge the Church to remember that ‘Christianity is nothing unless it is universal’, and therefore he would plead with her to set forth the essential things in her faith in terms that all races, all temperaments, all mentalities can apprehend – reserving local terms for non-essentials”¹³⁹.

Questa idea non differisce molto da quella espressa da suo padre, Daniel Bliss, alla fondazione dell’università, di cui sarebbe stato il primo presidente, e che è l’espressione della *raison d’être* della sua fondazione¹⁴⁰.

‘The College is for all conditions and classes of men, without reference to color, nationality, race, or religion. A man, white, black, or yellow, Christian, Jew, Mohammedan, or Heathen, may enter and enjoy all the advantages of the institution for three, four, or eight years and go out believing in one God or many gods or no God; but it will be impossible for anyone to continue with us long without knowing what we believe to be the truth and our reasons for that belief’.¹⁴¹

¹³⁹ D. Bliss in H. S. Bliss, *The modern missionary*, cit., p. 29.

¹⁴⁰ Cfr. H. S. Bliss, *The modern missionary*, cit., p. 13.

¹⁴¹ Ivi, p. 14.

Questo conferma ulteriormente il fatto che le posizioni del clero protestante americano, anche rispetto alla religione stessa, non erano tutte di tenore zelante e missionario, oscurantista. Tra i missionari, soprattutto i responsabili del SPC vedevano, come si è mostrato, una stretta connessione tra religione e ragione. Nelle fondamentali affermazioni di Howard Bliss, il missionario moderno, infatti, “would bid her [la Chiesa] to rehabilitate in the vocabulary of religion the noble words *reason, rational, free-thinking, natural*”¹⁴².

E' il momento di introdurre alcune osservazioni sulla vicinanza o meno delle idee fin qui presentate alla visione di Hegel. In particolare, sul ruolo della religione e sul suo rapporto con razionalità e liberalismo. Se si considera il punto di vista di Hegel sulla religione, che in parte abbiamo anticipato nel capitolo precedente, si vedrà che egli non solo si distacca dal modo di vedere tipicamente illuminista, ma è proprio riguardo allo statuto della religione che avanza una delle sue maggiori critiche all'illuminismo. Da questo punto di vista appare chiaro che la visione dei personaggi qui considerati riguardo al ruolo della religione protestante rispetto alla razionalità non è tanto vicina a quella di Hegel, quanto piuttosto a quella visione dell'“Essere supremo”, deista, che egli criticava e rifiutava. Nel confronto, che abbiamo visto sopra, tra Jessup e i Bliss, egli sarebbe stato piuttosto dalla parte di Jessup, con la sua idea di una religione ricca di contenuti, di dogmi e di storia.

D'altra parte, Hegel sarebbe stato d'accordo sulla preminenza della religione protestante rispetto a quella cattolica e a tutte le altre. Più che fattore di libertà (come appare qui dai missionari americani), egli la considerava un indice dell'effettivo raggiungimento di quel grado di “sviluppo” della propria società che permette che la libertà individuale sia pensabile come valore e realizzabile. Rispetto al cristianesimo

¹⁴² Ivi, p. 29.

cattolico, essa si è staccata da quel fattore di finitezza, che non permette di pensare l'unità tra individuo e assoluto, tra mondo e Dio. Essa è approdata al pensiero dello "spirito" come vivente nella comunità, che per Hegel è il grado massimo raggiungibile dalla forma "religione". Essendo comunque una religione, essa rimane legata al momento della rappresentazione e non arriva al puro pensiero, vale a dire alla filosofia, ma si trova al grado più alto di questa forma, che permette anche quella compenetrazione tra religiosità ed eticità che – come abbiamo visto – Hegel auspica e considera fattore irrinunciabile di equilibrio politico. Da questo punto di vista, dunque, il pensiero di Hegel è perfettamente in sintonia con quello dei fondatori e presidenti del SPC.

Infine, sul legame tra religione protestante, razionalità e progresso, si può dire che questa idea può essere di ispirazione hegeliana, anche considerando una possibile rivisitazione e volgarizzazione del pensiero di Hegel in proposito. Come si diceva sopra, però, per Hegel la religiosità di un popolo esprime il suo sentire profondo. Per questo motivo si può affermare che il fatto di essere protestanti significa aver raggiunto un certo grado di consapevolezza, anche politica, ma non si può pensare che tale consapevolezza possa essere raggiunta solo attraverso una conversione o attraverso la religione in generale.

4. Religione e ragione: la crisi di Darwin

Il discorso sulla religione è fondamentale per capire l'orientamento dei missionari protestanti, anche in confronto agli altri cristiani presenti in Siria nello stesso periodo, verso i quali avevano una posizione molto dura, sia che si trattasse dei gesuiti dell'USJ, sia dei cristiani locali. Questo si evince in modo particolarmente chiaro dalle memorie dell'importante reverendo Jessup, che, nel suo libro *Fifty-three Years in Syria*, si riferisce spesso alla situazione dei cristiani orientali, con

accenti critici. Jessup usa l'espressione, interessante, "nominal" christians¹⁴³, che mostra come i missionari americani protestanti fossero molto decisi a prendere sulle proprie spalle l'incarico di convertire le popolazioni locali al "vero" cristianesimo. Essi, inoltre, criticavano aspramente le gerarchie ecclesiastiche sia del cattolicesimo romano, sia delle Chiese orientali, accusandole di aver perso lo spirito missionario. A questo proposito, come si diceva, è molto interessante la posizione di Jessup. Ad esempio, egli parla significativamente di "restituire la Bibbia all'Oriente"¹⁴⁴, espressione che va oltre il riferimento – che pure vi è presente – alla traduzione della Bibbia portata avanti e conclusa da Eli Smith¹⁴⁵, suo compagno di missione. A proposito della nuova traduzione della Bibbia, che andava a sostituirla un'altra piena di errori¹⁴⁶, egli parla, anche qui con un'espressione significativa, della necessità di portare la parola di Dio "to forty millions of perishing sinners"¹⁴⁷, incudendo tutti i gruppi religiosi. Nonostante prenda atto che

¹⁴³ L'espressione era molto usata. Rispetto ai cristiani orientali si veda, ad esempio, *Remarks upon the Turks and the Nominal Christians*, in "The Missionary Herald", vol. 23, 1827, pp. 123-130. Qui si legge, ad esempio: "The Turks do, indeed, in some respects exhibit more good traits of character than the nominal Christians of this country" (p. 122). Cfr. H. Badr, *Mission to "nominal Christians": the policy and practice of the American Board of Commissioners for Foreign Missions and its missionaries concerning Eastern churches which led to the organization of a protestant church in Beirut (1819-1848)*, Dissertation Thesis, Princeton Theological Seminary 1992.

¹⁴⁴ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 57 ("give back the Bible to the East").

¹⁴⁵ Nel 1860 fu stampata la traduzione del Nuovo Testamento e nel 1864 del Vecchio Testamento

¹⁴⁶ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., pp. 37-38.

¹⁴⁷ Ivi, p. 68. La citazione è tratta da Jessup dall'appello (del 1847) che il comitato che promuoveva la traduzione della Bibbia in arabo, diretto da Eli Smith, e tra i cui membri vi erano personaggi di spicco come Van Dyck e Thomson, inviò agli Stati Uniti, per cercare sostegno per il progetto di traduzione. Probabilmente per questo motivo si fanno poche distinzioni tra i diversi gruppi religiosi.

i cristiani orientali sono stati impossibilitati ad agire, perché costretti sotto un governo musulmano e tra una maggioranza musulmana, Jessup attribuisce loro la colpa ben più profonda di essere responsabili dell'idea sbagliata che i musulmani hanno dei cristiani, vale a dire di essere adoratori di immagini e superstiziosi. Secondo Jessup, le credenze, la liturgia, il comportamento di cattolici e cristiani orientali non potevano che confermare questa idea dei musulmani. Se la vera missione è convertire i musulmani, il compito diventa molto più difficile se a questi viene mostrato continuamente un esempio di cristianesimo "superstizioso", che dà ragione alle loro critiche tradizionali verso i cristiani.

Questo punto è molto interessante, perché, come si diceva nel paragrafo precedente, qui entra in gioco un discorso che è stato anche quello dell'illuminismo, di critica sia alle idee sia ai comportamenti dei cristiani. Nelle parole di Jessup si ritrova l'idea di una religione cristiana semplice, pura, di un ritorno alla Bibbia, di una religione "protestante". In generale, questa serie di argomenti e di idee portate avanti da Jessup, e condivise dal gruppo in modo più o meno compatto, si ricollegano profondamente non solo al discorso della Riforma, ma anche ad alcuni tratti della critica alle religioni sviluppata dall'illuminismo. Quindi, nella loro conseguenza finale, che andremo ad affrontare alla fine di questo paragrafo, arrivano ad istituire un parallelismo tra un certo tipo di religione e la ragione. Questo punto è molto importante, anche perché ci permette di leggere in modo particolare la vicenda della "crisi di Darwin"¹⁴⁸, che si gioca proprio nel

¹⁴⁸ Cfr. anche l'articolo di E. Kedourie (*The American University of Beirut*, cit., pp. 74-90), che evidenzia dei punti importanti, anche se li analizza da un diverso punto di vista.

confronto tra religione e scienza (e vedremo in che senso esso può sfociare in una “crisi”).

Il discorso di Jessup sulle Chiese cristiane di Siria, che qui andiamo brevemente a ripercorrere nei suoi tratti fondamentali, aiuta ad introdurre a quella determinata visione del rapporto di religione e ragione, che caratterizzava i missionari protestanti americani. Nel suo elenco delle diverse comunità cristiane presenti in Oriente, Jessup conta quasi dieci milioni di “nominal Christians”¹⁴⁹, che non hanno mai sentito l’impulso di un “awakening” come quello che scosse l’Europa nei giorni della Riforma, tanto più che il loro clero detiene un potere temporale ed è coinvolto in intrighi politici ¹⁵⁰. Mentre i convertiti alla religione protestante sono “enlightened men and women”¹⁵¹, con un termine che può esser fatto risalire certamente ad una radice e ad un contesto religioso, ma che qui sembra avere una connotazione anche puramente razionale. A proposito della prima Chiesa protestante locale, fondata nel 1848, Jessup afferma che essa si distingueva profondamente dalle altre Chiese, perché esibiva la fede cristiana nella sua “semplicità” e nella sua “purezza”¹⁵². In questo senso, egli la considera capace di indebolire il potere “tirannico” del clero, con accenti che, di nuovo, richiamano l’ambiente illuminista. Certo, non vi sono dubbi che qui si parli di religione e di spirito missionario, come Jessup sottolinea a più riprese.

“The chief and ultimate object of missionary work in Western Asia is the conversion of the Mohammedans to the Christian faith”¹⁵³.

¹⁴⁹ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 81.

¹⁵⁰ Ivi, pp. 81-82.

¹⁵¹ Ivi, p. 83.

¹⁵² Cfr. ivi, p. 84

¹⁵³ Ivi, p. 85.

I musulmani sono molto numerosi e per questo costituiscono uno dei fattori più influenti nella storia religiosa futura e dovrebbe essere chiaro ad ogni Chiesa cristiana che abbia uno zelo missionario, che bisogna portare il Vangelo a queste popolazioni. Essi, però, avendo conosciuto solo il cristianesimo orientale, non possono non criticare l'immoralità ed idolatria che caratterizzano la Chiesa latina e quelle orientali. Questo va a scapito del dialogo con loro e ancor più della loro conversione.

“The pagans of the second century objected to Christianity that it had neither altars nor images: the Moslem of the twentieth century objects to Christianity that it has only images and altars”¹⁵⁴.

Di fronte a certe critiche dei musulmani, secondo Jessup, le Chiese cristiane possono anche protestare, ma finché non possono mostrare ai musulmani una cristianità pura nella dottrina e nella vita e illustrare con esempi viventi l'ideale biblico della Chiesa cristiana, i loro argomenti saranno vani. La conclusione è quella che si diceva all'inizio:

“These Oriental Churches are among the greatest obstacles to the conversion of their Mohammedan neighbours”¹⁵⁵.

Questa affermazione, che suona come una sentenza inappellabile, è seguita poi dalla descrizione delle caratteristiche e della liturgia delle varie Chiese cristiane, sulla quale non ci soffermeremo. Il punto più importante è il fatto che Jessup sottolinei l'idea della semplicità e purezza della fede cristiana rispetto ad un cristianesimo che ai suoi occhi è diventato, in fin dei conti, come giustamente dicono i

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 85.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

musulmani, un'idolatria, un insieme di atteggiamenti superstiziosi, che permettono al clero di esercitare un potere tirannico¹⁵⁶. Infatti, secondo Jessup:

“The patriarchs and bishops of the East are, as a class, wealthy, avaricious, masters of political intrigue, unscrupulous, and trained to hierarchical tyranny over the consciences of men, and will probably be the last class in the East to accept the Gospel in its simplicity”¹⁵⁷.

Queste Chiese sono, inoltre, di ostacolo al cristianesimo non solo per quello che mostrano fuori, ai musulmani, ma di per se stesse, per i loro stessi adepti, perchè non accettano la semplicità del Vangelo ed esercitano un controllo sulle stesse coscienze. Coloro che iniziano a leggere la Bibbia, gli “enlightened New Testament students”¹⁵⁸, si staccano da queste Chiese: non sono disposti ad adorare un essere umano o un'immagine dipinta.

Dal punto di vista del discorso sulla comunicazione con i musulmani, l'unica possibilità di migliorare la propria posizione ai loro occhi è mostrare chiaramente di essere distinti e separati “from the idolatrous Oriental Churches”¹⁵⁹, perché i musulmani, che guardano a questi cristiani, possano capire che i protestanti si attengono “to a purer

¹⁵⁶ Si noti la perfetta corrispondenza con la critica illuminista alla religione come superstizione e all'uso strumentale che ne fa il clero per mantenere il suo potere. Di questi argomenti si occupa anche Hegel, che critica alla visione illuminista del clero e della religione, ritenendo che essa sottovaluti il significato, il valore e il peso della religione per gli uomini.

¹⁵⁷ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 91.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 92.

faith”¹⁶⁰. I protestanti devono presentare il Vangelo all’islam nelle sue originarie “purity and simplicity”¹⁶¹ e ripudiare tutte le alleanze con le tradizioni e con l’idolatria “anticristiana”¹⁶², con “nominal Christians” che non sono solo “proud, ignorant, and self-sufficient”¹⁶³, ma anche – come si è visto anche sopra – superstiziosi. Presentare il cristianesimo nella sua semplicità e purezza, inoltre, può servire anche uno scopo “politico”, nel senso che il grande problema della Siria sono i conflitti tra sette e, secondo Jessup, “nothing can reconcile them but a common faith in Jesus Christ”¹⁶⁴. Chiesa latina e musulmani non possono comunicare tra loro, ma “a pure Gospel can conquer both”¹⁶⁵.

Come si è visto attraverso le parole di Jessup, viene imputato ai cristiani delle altre Chiese di aver screditato il cristianesimo agli occhi dei musulmani e, allo stesso tempo, di aver essi stessi – all’interno del loro gruppo – realmente praticato un cristianesimo abbassato, degradato, moralmente corrotto, superstizioso, tirannico. Un classico della critica non solo protestante ai cattolici, ma – come si è detto – di quella illuminista contro la religione in generale. Si può pensare al già ricordato uso del termine “enlightenment”, che, pur essendo un termine religioso, può anche far pensare ad una “illuminazione” razionale. Questo legame con la razionalità è suggerito anche dallo stesso *Annual Reports* del SPC. Ad esempio nel 1871 si legge:

¹⁶⁰ *Ibidem*. Si noti che qui il termine “Christians” è posto significativamente tra virgolette.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 93.

¹⁶² *Ibidem*. Jessup parla di “anti-Christians idolatries”.

¹⁶³ *Ivi*, p. 133.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 245.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

“Mental and moral science is so intimately connected with man’s spiritual nature that opportunities are continually occurring in the class room to enforce the great fact upon the mind of the student that a pure morality and a rational religious faith are in accordance with the constitution of the human mind, and a necessity to its highest well-being”¹⁶⁶.

Nella sua ricostruzione delle vicende della “crisi di Darwin”, anche Kedourie evidenzia la presenza e forza dell’idea che la conversione al protestantesimo fosse il risultato inevitabile di uno “spirit of enquiry”¹⁶⁷ e la fiducia nella razionalità della propria fede e quindi dell’accordo fondamentale tra religione, morale e ragione.

Il problema che, nel 1882, è sorto con il caso del Dr. Edwin Lewis, professore di chimica e geologia al SPC, noto come “crisi di Darwin”, ha a che fare proprio con queste convizioni fondamentali. Lewis, nel discorso tenuto ad una classe di laureandi, intitolato “Knowledge, science and wisdom”, distingue tra le verità della scienza e quelle della religione, per portare avanti il suo discorso su Darwin, senza scontrarsi con il problema dei limiti posti dall’atteggiamento religioso. Il suo discorso, però, è stato considerato profondamente inappropriato. Lewis ha dato le sue dimissioni, seguite da quelle di Cornelius Van Dyck, personalità molto importante, professore di patologia, e di suo figlio William, insegnante del dipartimento di medicina. In effetti, la “crisi di Darwin” viene prevalentemente letta in questa chiave: uno scontro fra verità religiose e verità scientifiche, dove le istituzioni religiose cercano di affermare la superiorità del proprio punto di vista. Ma, se si prendono le mosse dal discorso visto fin qui sul ruolo della religione, si potrebbe pensare ad una diversa lettura della “crisi di Darwin”, che quantomeno

¹⁶⁶ Annual Reports Syrian Protestant College, in E. Kedourie, *The American University of Beirut*, cit., p. 84.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

si può affiancare a quella diffusa¹⁶⁸. Possiamo pensare, infatti, che ci sia un problema più a monte. Se è vero che questa idea della profonda consonanza tra morale, religione e razionalità era un punto di partenza, un fondamento, molto importante per questa cerchia di religiosi protestanti, alcuni dei quali erano responsabili e dirigenti del SPC, allora possiamo pensare che il vero problema causato da Lewis fosse più che altro quello di aver messo in dubbio questo punto. Lewis ha minato questa idea fondamentale, che, come tale, non poteva essere toccata. Con questo non si vuole negare che vi siano stati e vi siano dei problemi e dei contrasti profondi tra darwinismo e religione in generale, ma probabilmente questi contrasti sono stati aggravati dal fatto che Lewis è andato a scuotere i fondamenti sui quali si basava sia la missione protestante in Siria in generale, sia la missione educativa del SPC. Dopo le dimissioni di Lewis e degli altri, il consiglio di amministrazione ha iniziato a richiedere ai membri permanenti della facoltà di sottoscrivere una “dichiarazione di principi” che constava di 10 articoli¹⁶⁹, tra i quali troviamo l’affermazione della fede protestante come opposta all’insegnamento e alle pratiche erronee delle Chiese romana e orientali. Inoltre, si sottolineava la funzione del SPC come una “missionary agency”, con lo scopo di educare i giovani alla conoscenza della verità cristiana¹⁷⁰. Riguardo all’insegnamento, si parla della necessità di “inculcare” visioni che chiariscano che Dio è creatore e

¹⁶⁸ Oltre alla visione che vi legge il confronto tra ortodossia religiosa e spirito scientifico, c’è chi, come Michael Allan (*The limits of secular criticism: World literature at the crossroads of empires*, University of California, Berkeley 2008), vi vede uno scontro tra diverse posizioni interne ai vertici del SPC e parla di “preexisting tensions between various administrators and faculty grounded in matter as much personal as intellectual” (p. 116).

¹⁶⁹ Parzialmente riportata in S. B. Penrose, *That they may have life*, cit., p. 47 e sgg.

¹⁷⁰ Ivi, p. 47.

ordinatore dell'universo naturale, e soprattutto del fatto che ogni insegnante debba impartire il suo insegnamento "in the spirit and method best calculated to conserve the teachings of revealed truth and to demonstrate the essential harmony between the Bible and all true science and philosophy"¹⁷¹. Questa affermazione mostra come al fondo di tutto ci fosse l'esigenza di sostenere l'armonia tra la Bibbia ed ogni scienza e filosofia "vere". Questo, nonostante altri elementi, che vanno più nella direzione di una chiusura in senso religioso. Tra questi anche il fatto stesso che si decise che tutti gli insegnanti permanenti, anche del grado più basso, dovessero sottoscrivere una dichiarazione di piena consonanza con gli scopi spirituali e missionari del SPC¹⁷².

All'episodio in se stesso si sono legati degli scontri e una sorta di "ribellione" degli studenti, che viene spesso indicata come dimostrazione del fatto che gli studenti avessero sviluppato una coscienza fondata sui valori secolari che avevano tratto dalla loro educazione nel SPC¹⁷³.

5. L'idea di "Siria" tra presente e passato

L'assunto fondamentale è che religione cristiana e ragione non sono in disaccordo e contemporaneamente, quindi, che l'uso corretto della ragione e una mente illuminata o disposta ad illuminarsi, a conoscere, conducano inevitabilmente ad abbracciare il cristianesimo protestante. Questo, rispetto al cristianesimo praticato in Siria fino a quel momento, aveva la caratteristica di essere più fedele ai dettami del Vangelo, purificato di una serie di sedimenti dovuti a tradizione e storia, estranei

¹⁷¹ Ivi, p. 48.

¹⁷² Questa dichiarazione fu ritirata 20 anni dopo, nel 1902, quando divenne presidente Howard Bliss.

¹⁷³ Cfr. D. Leavitt, *Darwinism in the Arab World: the Lewis Affair at the Syrian Protestant College*, in "The Muslim World", vol. 71, n. 2, 1981, p. 98.

al nucleo fondamentale del cristianesimo, e anche semplificato rispetto ad una serie di dogmi. Non c'è novità assoluta nel dire che ragione e religione siano in armonia. Interessante è il fatto che in questa visione sia anticipata l'idea che il cristianesimo vada di pari passo con una ragione illuminata e con una determinata idea di progresso e di civiltà. Questa idea effettivamente accomuna le posizioni di questi religiosi a quella di Hegel. In parte, questa era anche un'idea diffusa nel sentire e nella consapevolezza generale dell'Europa e America del periodo.

Dopo aver visto la parte che riguarda la religione, ci occuperemo di ciò che riguarda più propriamente la società, la politica, lo stato e anche il ruolo degli stati e delle nazioni nella storia. Anche qui possiamo ricorrere alle preziose parole di Jessup, molto utili ad illustrare quel meccanismo, di cui parla anche E. Said, per cui si decide che civiltà e progresso siano tutti da una parte, si decide quale aspetto abbiano e poi si vede per contrasto la situazione in "Oriente". Questo meccanismo serve qui a Jessup non tanto per denigrare l'Altro, quanto per valorizzare i risultati ottenuti dai missionari presbiteriani nel corso del tempo. Interessante non solo il meccanismo, ma anche i contenuti, vale a dire gli elementi che, a suo avviso, decidono della "modernità" o meno di un paese.

Egli fornisce una interessante descrizione di Beirut nel periodo di Pliny Fisk, "the pioneer missionary of Beirut"¹⁷⁴, che vi arrivò nel 1823 e vi rimase due anni, fino alla propria morte. Secondo la descrizione che ne dà Jessup, Beirut al tempo di Fisk era una città molto piccola, che contava 8000 abitanti tra musulmani, greci, maroniti e pochissimi drusi ed ebrei. All'interno delle mura le strade erano strette e sporche, non c'era un vero e proprio porto, solo una casa aveva i vetri alle finestre (ed era quella del console britannico).

¹⁷⁴ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 35.

“A wheeled vehicle had not been seen since the days when chariots rolled over the Roman roads of eighteen centuries before, nor was there a road on which a wagon could run”¹⁷⁵.

Le case, inoltre, avevano tetti di cemento piatti, che si spaccavano ogni estate e i muri assorbivano l’acqua piovana, producendo umidità e funghi. Mancava l’illuminazione stradale e chiunque uscisse la sera doveva portare obbligatoriamente con sé la lampada ad olio. Fuori città le strade erano strette e sovrastate di fichi d’India, le cui foglie “threatened the faces and eyes of the passers-by”¹⁷⁶. Beirut era talmente “unimportant politically”¹⁷⁷ che la città che dava il nome alla provincia era Sidone. Significativo il fatto che Jessup parli delle zone interne come “little known”, intendendo una conoscenza “moderna”. Egli, infatti, aggiunge: “for the modern explorations of Edward Robinson, Eli Smith and William M. Thomson had not begun”¹⁷⁸. Inoltre, la Palestina, “land of the Bible”¹⁷⁹, era visitata di rado. Infine, la comunicazione a vapore non era ancora conosciuta sulle “old Phoenician shores”¹⁸⁰. Come si vede, vi sono molti riferimenti al passato, che è romano, biblico, fenicio. Le carenze che vengono attribuite alla Siria pre-missioni presbiteriane sono presentate in un confronto con un passato glorioso, che fa emergere l’idea di una antica gloria da recuperare, alla quale – come vedremo – si può ricollegare l’idea stessa dell’esistenza della “Siria” come tale. In una sorta di

¹⁷⁵ Ivi, p. 26. Si noti il riferimento ai romani e lo sguardo nostalgico volto ai tempi “più civili” di 18 secoli prima.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

invocazione alla Siria, poetica, che Jessup inserisce nelle sue memorie, troviamo un altro esempio di nostalgia per l'antica gloria di fronte alla presente decadenza:

"Oh! Fallen, fallen Syria! Corrupted, marred, disrobed of thy ancient glory. [...] is there no future? Is there no resurrection from thy moral death?"¹⁸¹.

Non c'è dubbio che per Jessup la situazione della Siria dei primi anni '20 dell'Ottocento fosse di decadenza. Intorno al 1822, infatti,

"Syria was in a state of semi-disorder. Intellectually, the land was in utter stagnation"¹⁸².

Con l'eccezione del Corano, della letteratura attinente e dei libri ecclesiastici dei cristiani orientali non c'erano libri, né una stamperia moderna. C'era una piccola stamperia a mano, che stampava libri di preghiera cattolici. Non c'erano giornali, né l'esigenza di averne.

"The Oriental mind seemed asleep. If the 'rest cure', which obliges the patient to lie prostrate for weeks in a state of mental vacuity and physical relaxation, often renews the mind and body, then the Syrian race, by their rest cure of ages, should have reached the acme of mental and physical preparation for a new era of vigour and growth"¹⁸³.

Si noti, qui, che egli non parla di una irrecuperabile arretratezza, ma parla di "sonno", proprio perché l'idea è quella di un passato glorioso da recuperare. Come abbiamo già visto nelle poche parole della poesia, dai riferimenti ai fenici e ai romani, e al fatto che si tratti della terra della

¹⁸¹ Ivi, p. 133.

¹⁸² Ivi, p. 27.

¹⁸³ *Ibidem*.

Bibbia, il passato a cui si fa riferimento è antico, perciò l'idea di Siria ad esso corrispondente viene fatta risalire molto indietro nel tempo, passando oltre il passato recente.

Per quanto riguarda il campo religioso, Jessup non può negare una religiosità diffusa. Egli afferma che tra i siriani la religione non è assente e che il nome di Dio viene citato continuamente nelle frasi colloquiali, ma questa religiosità nelle parole non basta: gli va insegnato il bisogno della rigenerazione spirituale e la realtà dell'esperienza religiosa personale¹⁸⁴. Anche quando essi mostrano la loro religiosità facendo risalire gli eventi, soprattutto negativi, alla volontà di Dio, per Jessup si tratta di un "heartless fatalism" e non una reale, giusta, sottomissione alla volontà di Dio¹⁸⁵. Con lo stesso metodo, egli descrive gli abitanti delle montagne del Libano, che sono sì lavoratori, industriosi, ma sono "exceedingly ignorant"¹⁸⁶.

"When the Gospel shall have taken hold of the people, as it has in America, there will be a style of character developed here which will be truly noble and commanding. The Arab mind has capacity enough. It needs the light of truth, education and elevation"¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 27. E' molto importante il riferimento all'esperienza personale, perché – come vedremo anche a proposito di Strong – l'idea è che il progresso si misuri non solo dall'avanzamento tecnico, ma anche dallo sviluppo della libertà individuale.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 131 – parlando dei commenti su una violenta tempesta. A Jessup fa gioco dare un'immagine di una religione praticata e vissuta senza cuore, solo di superficie (perché la superficie non poteva essere negata). Si noti che per Hegel questo atteggiamento indica grande libertà spirituale (anche se non ancora individuale), erroneamente vista come mero "fatalismo" (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2, Die bestimmte Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1994; trad. it. di S. Achella, R. Garaventa, *Lezioni di filosofia della religione*, vol. II, Guida, Napoli 2008, pp. 83-84).

¹⁸⁶ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 138.

¹⁸⁷ *Ibidem*. Interessante il riferimento al carattere nobile degli arabi, che è stato un motivo ricorrente in Europa. Hegel ne parla in diversi punti, anche nel brano ricordato

Tra gli elementi che indicano una mancanza di modernità, non manca il riferimento alla condizione della donna: una condizione che Jessup vedeva come “pitiabile in the extreme”¹⁸⁸. Le donne non possono uscire, sono sottomesse al marito, sono anche percosse (su incoraggiamento del Corano). Inoltre, si pratica la poligamia, fattore di corruzione morale e di turbamento dell’amore e della tranquillità familiare. Jessup, in queste sue osservazioni, non si discosta molto dai modi di vedere la condizione della donna nell’islam che erano usuali per l’epoca e che possiamo trovare anche oggi non troppo modificati. Sulla questione femminile egli si riavvicina ai cristiani orientali, poiché anch’essi l’hanno dovuta in parte subire, trovandosi sottoposti a governi musulmani per lungo tempo. Qui non interessa entrare nel dettaglio e sottolineare nei diversi casi l’eventuale incomprendimento o esagerazione di Jessup di certe situazioni, ma vedere come la situazione delle donne sia posta tra gli indicatori della “civiltà” o “modernità” di un paese, addirittura tra i più importanti e indicativi di tutti:

“One learns from such a state of things how suggestive an index of the degree of the civilization and moral elevation in a country is the position of woman”¹⁸⁹.

Rispetto a questi indicatori, come si è visto, la Siria si trova molto carente. I missionari inviati in Siria si aspettavano di trovare una situazione così desolante, poiché di questo venivano avvisati. Il dr.

sopra sul “fatalismo”. Questo atteggiamento, infatti, “*conferisce per altro a caratteri belli, nobili una grandezza, una calma, una libertà e un coraggio* che rappresentano un tratto caratteristico dell’Oriente” (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2*, cit., p. 84 – traduzione lievemente modificata).

¹⁸⁸ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 28.

¹⁸⁹ Ivi, p. 138.

Worcester, segretario dell'American Board, aveva parlato a Parsons e Fisk in partenza nel novembre 1819, di una "extended view of the widespread desolations"¹⁹⁰. A questo proposito, come si è già visto, Jessup parla di "give back the Bible to the East"¹⁹¹.

Con l'azione dei missionari, però, la situazione è cambiata e "the people have awakened to a new intellectual life"¹⁹². Ad esempio, grandi sono stati i successi in campo editoriale, oltre al già ricordato successo della traduzione del Vecchio e Nuovo Testamento, che, secondo Jessup, può contendere con il Corano per la possibilità di influire sulla vita non solo religiosa e morale, ma anche intellettuale della "razza araba"¹⁹³, l'*American Press* di Beirut (fondata a Malta nel 1822 è stata poi trasferita a Beirut nel 1834) ha fatto da traino per molte alte case editrici, tra le quali la più importante è quella dell'USJ. Inoltre, si è iniziato a pubblicare dei giornali, che si sono molto diffusi, come anche le traduzioni di libri europei¹⁹⁴.

A prescindere dalla situazione della Siria reale, è alla Siria ideale che bisogna tornare per avere un'idea di quale tipo di costruzione nazionalistica è qui in gioco e di come le posizioni dei missionari protestanti abbiano contribuito alla nascita dell'idea stessa di "Siria". Il ruolo dei missionari americani nei confronti del nazionalismo, pur essendo stato ridimensionato dagli studi recenti, è significativo e va

¹⁹⁰ Worcester, in H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 29.

¹⁹¹ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 57.

¹⁹² Ivi, p. 220. Questo "risveglio" è attribuito apertamente all'attività della missione protestante.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ A questo proposito è molto interessante un elenco delle pubblicazioni della Syrian Protestant College Press, che risale al 1887 (*Illustrated catalogue and price list of publications of the American Mission Press, Beirut, Syria*), per avere un'idea di quale fosse la tendenza – prevalentemente si tratta di libri e opuscoli a carattere religioso, una buona parte dei quali per i bambini.

tenuto presente, anche proprio per l'idea di Siria che essi hanno promosso: "since about the mid-nineteenth century certain American Presbyterian missionaries living and working in Beirut and other parts of the region traditionally called *Bilād al-Shām* significantly helped define and promote a concept of 'Syria' in which Arab Christian intellectuals then grounded their aspirations and ideals of Syrian patriotism (*wataniyya*)"¹⁹⁵. Poiché questo territorio, conosciuto in Occidente come "Siria", comprendeva la Terra Santa, era un luogo di richiamo per l'attività missionaria.

"They arrived with a fair knowledge of the ancient history of the region, most of it drawn from the travel literature the West was familiar with at that time, from references appearing in the New Testament, and from the education that they had received during their training period. This may explain why it was natural for them to refer to the region as 'Syria'. For the same reason they had a clear idea in their mind as to the area's territorial borders"¹⁹⁶.

Si pensi alle affermazioni di Jessup viste sopra, dove compare spesso il riferimento sia all'antichità fenicia o romana della Siria, sia a quella biblica. Il legame tra passato e presente non è basato su razza o territorio, ma soprattutto su aspetti culturali e sociali, come nelle parole di Jessup a proposito di William Thomson:

"He felt deeply that the Bible could only be fully and clearly understood by remembering its Oriental origin, and that it was important to study and record, with scrupulous exactness, the manners and customs, the language and salutations, the usages and peculiarities of the modern inhabitants of Syria and Palestine, before the

¹⁹⁵ F. Zachs, *Toward a proto-nationalist concept of Syria? Revisiting the american presbyterian missionaries in the nineteenth-century Levant*, in "Die Welt des Islams", New Series, Vol. 41, n. 2, 2001, p. 146.

¹⁹⁶ Ivi, p. 152.

influx of European ideas and habits should have swept away their distinctive features as illustrative of the language and thoughts of the Bible characters”¹⁹⁷.

Il legame, che sia Thomson sia Jessup stabiliscono, non è solo territoriale, tra il territorio della Siria e la terra della Bibbia, né è di origine biologica, tra gli stessi abitanti di ora e quelli di un tempo, ma tra i loro usi e costumi, il loro modo di parlare e di pensare. Anche se si suggerisce l’idea di una sorta di immobilità nella società, questa non è vista come fattore negativo, ma nella sua importanza per una ricostruzione storica fedele e una comprensione profonda. Qui si tratta di “distinctive features”, di “peculiarities” che appartengono agli abitanti moderni della Siria, così come a quelli dell’antichità biblica, e che possono essere ritrovate in usi e costumi. Si pensi a Hegel, che sostiene una posizione molto simile, poiché vede il carattere peculiare di un popolo non solo nel territorio, né tantomeno nella “razza”, ma come qualcosa che si esprime nelle diverse manifestazioni della vita politica, religiosa, culturale di questo popolo. Qui possiamo pensare alle osservazioni di Zachs, che, nel suo studio su questo argomento, rileva che, il fatto di stabilire un legame tra presente e passato fenicio e l’idea di rinnovare il passato glorioso della Siria, sarebbero espedienti che permettevano ai missionari di parlare di “Siria” escludendo l’islam, che appariva così equivalente alla tradizione e alla stagnazione¹⁹⁸. La “Nuova Siria” era invece terra del progresso, del Vangelo e dell’educazione.

¹⁹⁷ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 62. William Thomson fu l’autore di *The Land and the Book* (Harper and Brothers, New York 1859), un resoconto dei suoi 25 anni di permanenza nell’Oriente, che ebbe grande successo.

¹⁹⁸ F. Zachs, *Toward a proto-nationalist concept of Syria?*, cit., p. 155.

“There will yet be a new Phoenicia, a new Syria, better cultivated, better governed, with a wider diffusion of Christian truth, a nobler sphere for women, happier homes for the people, and that contentment which grows out of faith in God and man”¹⁹⁹.

Saranno poi i letterati arabi cristiani, legati ai missionari protestanti, a sviluppare un’idea di patriottismo legata al territorio.

Il concetto di “progresso” dei missionari americani, come si è visto, è legato al cristianesimo. Secondo Zachs anche la visione dell’identità siriana, legata alla sua storia e cultura, e non eminentemente al territorio (come invece il moderno concetto di “patria”²⁰⁰), dipenderebbe dal progetto cristiano di questi missionari. Il patriottismo, infatti, è un’idea che va oltre l’identità religiosa, mentre i missionari avevano di mira la creazione di una comunità di cristiani siriani, “Arabs who could lead their society into the reality of the modern, westernized world”²⁰¹. La lettura di Zachs è molto interessante, ma non del tutto condivisibile. Anche dal nostro punto di vista, abbiamo osservato che l’idea di Siria non è legata alla razza o al territorio, ma va detto che essa non appare legata neanche al cristianesimo o all’identità religiosa. Nelle pagine viste di Jessup non si parla tanto di “rivitalizzare”, quanto di convertire, né si parla dell’ideale di Siria come Siria cristiana. A nostro parere, alla base delle posizioni di questi missionari vi è l’idea di popolo-nazione come un insieme organico e del quale la religione è uno degli aspetti, ma non l’unico.

¹⁹⁹ H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, cit., p. 597.

²⁰⁰ La differenza è tra *balad* e *waṭan* (cfr. F. Zachs, *Toward a proto-nationalist concept of Syria?*, cit., p. 157). Zachs definisce la visione dei protestanti “tradizionale”, ma si può osservare che la Francia rivoluzionaria non è necessariamente l’unica rappresentante di ciò che è “moderno”.

²⁰¹ *Ibidem*.

Per quanto riguarda l'ideale della Terra Santa, questo, come si è visto, era un grosso stimolo per i missionari, ma allo stesso tempo rappresentava anche una grossa delusione. Il confronto con la situazione reale mostrava una realtà molto diversa dall'immagine creata dalla narrativa religiosa. Allo stesso tempo, però, questa situazione desolante poteva contribuire a rafforzare la percezione della propria eccellenza e dell'importanza del proprio compito, anche in un senso nazionalistico, con l'idea che gli Stati Uniti fossero "la nuova Terra Santa". Come scrive Oberzinger "the narrative of American settler-colonialism was invigorated and complicated by travel to its mythic source"²⁰². Ad inaugurare la letteratura sulla Terra Santa sono Levi Parsons e Pliny Fisk. Per avere un quadro completo della situazione non va dimenticato che essi e poi i loro successori, oltre ad avere influenza in campo letterario, stabilirono delle importanti relazioni con diversi rami del governo degli Stati Uniti, con vantaggio reciproco. In particolare, come sottolinea Khalaf, essi fornirono informazioni e materiale di prima mano.

"Missionary literature (field reports, correspondence, results of surveys, expeditions) furnished much-needed logistical data and firsthand knowledge. For over a century, information relayed back from the missionary outfields [...] provided the foundation for much of America's understanding of the region. Indeed, the parameters of its foreign policy and outlines for defining its spheres of influence in the region were all largely a byproduct of such knowledge"²⁰³.

Si può notare che nei loro resoconti, pubblicati sul *Missionary Herald*, così come nella letteratura successiva, da loro influenzata, "Arabs were

²⁰² H. Oberzinger, *Holy Land Narrative and American Covenant: Levi Parsons, Pliny Fisk and the Palestine Mission*, in "Religion & Literature", Vol. 35, n. 2/3 (2003), p. 243.

²⁰³ S. Khalaf, *Cultural Resistance*, cit., p. 121.

either rendered invisible [...], transformed into sentimental biblical actors [...], or regarded with ironic disgust”²⁰⁴. Questo mostra che era operante un meccanismo che tendeva a mettere tra parentesi la realtà in favore del “mito”. Va detto, comunque, che ciò avveniva anche per due ragioni, legate alla visione religiosa degli autori in questione. Da un lato, infatti, essi non potevano in nessun modo scivolare in una sorta di attaccamento a luoghi e oggetti, per quanto essi avessero un grosso significato religioso, per non cadere negli errori che imputavano ai cattolici e agli orientali; dall’altro bisogna tenere presente che essi consideravano la realtà deludente e assolutamente inadeguata non solo al mito, ma anche alla loro visione del cristianesimo (come si è già avuto modo di vedere in Jessup), così da parlare di empietà, iniquità, decadenza. Fisk scrive in una lettera del 1825:

“In whatever way I come in contact with the minds of men in this country; it seems like walking among the scattered walls and fallen columns of its ancient cities. All is ruin, confusion, and desolation”²⁰⁵.

Senza dubbio, i missionari in Palestina furono molto delusi dalla realtà, per via del riferimento alla Bibbia e anche ai discorsi mitico-religiosi ad essa associati. Oberzinger sottolinea che “Parsons and Fisk set off the sense of a providential American Holy Land against the image of ruined, God-cursed Palestine – a withered, fallen, female body that America would restore”²⁰⁶.

²⁰⁴ H. Oberzinger, *Holy Land Narrative and American Covenant*, cit., p. 255.

²⁰⁵ A. Bond, *Memoir of the rev. Pliny Fisk A. M., late missionary to Palestine*, Crocker and Brewster, Boston 1828. Cfr. anche H. Oberzinger, *Holy Land Narrative and American Covenant*, cit., pp. 262-263 per una discussione più ampia di questi aspetti.

²⁰⁶ H. Oberzinger, *Holy Land Narrative and American Covenant*, cit., p. 264.

Possiamo osservare che si tratta di un'associazione tra il destino dell'America e quello della Palestina, che ha una sua motivazione religiosa, ma, allo stesso tempo, proprio nel momento in cui la Palestina si allontana nel tempo e viene collocata al suo posto nel passato, sembra entrare in gioco anche un meccanismo basato su una certa idea della storia come movimento, dove i popoli delle diverse epoche storiche ereditano dai precedenti sia una serie di consapevolezze, sia una sorta di "compito" (più che un "destino" in senso stretto). Una visione religiosa della storia, ma anche molto vicina a quella hegeliana: non una corruzione senza fine fino all'intervento finale di Dio, ma un progresso verso il Bene, che è affidato all'attività dell'uomo. In realtà, sulla visione della filosofia della storia di alcuni pensatori protestanti americani occorre soffermarsi, proprio per la sua vicinanza con quella di Hegel, che in alcuni casi, come si vedrà, ne costituisce il referente esplicito.

6. La presenza di elementi hegeliani nel pensiero di Josiah Strong

Si può pensare, a questo proposito, a Josiah Strong, autore di *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*²⁰⁷ e figura di spicco tra i missionari, soprattutto nell'attività di pressione nei confronti della politica estera americana verso la Turchia. Egli è considerato un promotore dell'imperialismo americano, soprattutto per le affermazioni di uno dei capitoli del suo libro, intitolato "The Anglo-Saxon and the World's Future"²⁰⁸. Anche se le pressioni sul governo americano si basano soprattutto su motivazioni come la necessità di garantire ai

²⁰⁷ J. Strong, *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, The American Home Missionary Society, New York 1885. L'*American Home Missionary Society* era il corrispettivo nazionale della *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, del quale fece parte anche Strong dal 1894 al 1898.

²⁰⁸ J. Strong, *Our Country*, cit., pp. 159-179.

missionari americani non solo di svolgere la propria attività, ma anche di proteggere la loro vita e i loro beni, e si legano all'attività missionaria, vista come scopo primario, e non all'espansionismo americano come fine in se stesso (si tratta pur sempre di missionari, con fini religiosi), Strong rimane un esempio importante di missionario americano politicamente attivo e influente sulla politica estera²⁰⁹.

Riguardo al presente lavoro, che solo marginalmente si occupa del nazionalismo americano, l'opera di Strong è molto interessante perché rappresenta un esempio del collegamento tra visioni della storia riconducibili a Hegel (o molto vicine alle sue, se non altro nei loro tratti fondamentali) e i missionari protestanti americani. Egli parla, ad esempio, di una chiara direzione verso ovest che hanno la cultura e l'impero, senza mai fare riferimento alla visione di Hegel, ma citando altri autori, quali John Adams o Adam Smith, con l'intenzione soprattutto di trovare supporti all'affermazione dell'eccellenza americana. Tra le diverse qualità che egli attribuisce alla "razza" anglosassone, vi è "his intense and persistent energy", che poi in America si sviluppa in modo particolare "in eager activity and effectiveness"²¹⁰, anche per via del clima favorevole, ma soprattutto per l'assetto della società, caratterizzato da una mobilità sconosciuta in Europa, dove le classi sociali sono "fixed and fossilized", come gli strati della terra. Mentre in America "the society is like the waters of the sea, mobile"²¹¹. Inoltre, le qualità peculiari degli americani torneranno utili,

²⁰⁹ A questo proposito si veda l'interessante studio di J. E. Reed, *American Foreign Policy. The Politics of Missions and Josiah Strong. 1890-1900*, in "Church History", Vol. 41, n. 2, 1972, pp. 230-245, che si occupa soprattutto dell'attività di Strong riguardo alla questione armena.

²¹⁰ J. Strong, *Our Country*, cit., p. 173.

²¹¹ Ivi, p. 174. Si noti l'idea di attività, movimento, opposto alla fissità e immobilità.

secondo Strong, quando si arriverà ad una nuova tappa della storia, costituita dalla competizione finale tra le razze.

“Then this race of unequaled energy, with all the majesty of numbers and the might of wealth behind it – the representative, let us hope, of the largest liberty, the purest Christianity, the highest civilization – having developed peculiarly aggressive traits calculated to impress its institutions upon mankind, will spread itself over the earth”²¹².

Strong prosegue con affermazioni sulla superiorità “fisiologicamente” culturale di una razza sull’altra e sull’inevitabilità che l’inferiore sia assorbita dalla superiore²¹³. Egli introduce anche l’elemento linguistico, sostenendo che la lingua inglese “is the great agent of Christian civilization throughout the world”²¹⁴. Infine, nella parte finale del capitolo, Strong riassume la sua visione, in una serie di domande retoriche, che servono ad evidenziare il compito della presente generazione americana. Vale la pena seguire il suo discorso, che è particolarmente significativo:

²¹² Ivi, p. 175. Si noti che questa nuova tappa della storia è introdotta con l’espressione “The time is coming when”. Il tono è di una predizione, di un movimento della storia che inevitabilmente porta in una certa direzione. Come si è visto, questo tratto predittivo è estraneo al pensiero hegeliano, per quanto usualmente gli venga attribuito, ma è in perfetta consonanza con una visione religiosa. Reed, nel suo studio su Strong, sottolinea che, riguardo al futuro, si tratta di una “predizione” e non di una vera e propria “prescrizione” (J. E. Reed, *American Foreign Policy*, cit., p. 242). La questione è importante anche per stabilire l’eventuale vicinanza o distanza dalla visione della storia di Hegel.

²¹³ Cfr. J. Strong, *Our Country*, cit., p. 175, dove egli riporta una citazione da Horace Brushnell, autore di *Christian Nurture*, New York 1861.

²¹⁴ J. Strong, *Our Country*, cit., p. 178. Egli cita anche il filologo tedesco Jacob Grimm a proposito della sua affermazione dell’eccellenza della lingua tedesca (p. 179).

“Is it manifest that the Anglo-Saxon holds in his hands the destinies of mankind for ages to come? Is it evident that the United States is to be the home of this race, the principal seat of his power, the great centre of his influence? Is it true (see Chap. III.) that the the great West is to dominate the nation’s future? Has it been shown (Chapters XI. and XII.) that this generation is to determine the character, and hence the destiny, of the West? Then may God open the eyes of this generation!”²¹⁵.

Egli poi cita una frase che Napoleone avrebbe rivolto al suo esercito in Egitto, all’ombra delle piramidi: “Remember that from yonder heights forty centuries are looking down on you”²¹⁶ e ne ricava un’ulteriore esortazione per la generazione del presente:

“Men of this generation, from the pyramid top of opportunity on which God has set us, we look down on forty centuries! We stretch our hand into the future with power to mold the destinies of unborn millions”²¹⁷.

Come si vede, qui Strong stabilisce un ponte tra passato e futuro. Un vertice della storia, dal quale è possibile riconsiderare tutto il passato per proiettarsi verso il futuro. Egli ha di mira l’accelerazione della venuta del regno di Dio, di aiutare la sua realizzazione nella direzione che appare chiara da questo vertice della storia. Qui il tono non è predittivo, come quando parlava della futura competizione tra le razze, ma esortativo.

Rispetto all’atteggiamento verso il futuro, si può pensare ad un’altra importante opera di Strong, dove egli parla più diffusamente dell’idea di “destino” e di “provvidenza”. Molto interessante è proprio quest’ultima idea:

²¹⁵ Ivi, p. 175.

²¹⁶ Ivi, p. 176.

²¹⁷ *Ibidem*.

“Thus far men have generally worked out the divine plan blindly. The great forward steps of the race have been taken unintelligently”²¹⁸.

Ora che il piano divino è manifesto, gli uomini hanno il compito di favorirne la realizzazione.

“Science, which is a revelation of God’s laws and methods, enables us to fall into his plans intentionally and to co-operate with him intelligently for the perfecting of mankind, thus hastening forward the coming of the kingdom”²¹⁹.

Qui vale la pena ricordare un’esortazione di Hegel ai suoi studenti, per evidenziare la differenza di atteggiamento, a proposito della rivelazione esplicita del piano divino e quindi anche dell’atteggiamento generale verso il futuro. Infatti, pur credendo nella razionalità che si rivela nella storia, Hegel si colloca nell’orizzonte descritto dalla prima affermazione, dell’uomo come strumento in un certo senso cieco. Nella conclusione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel parla delle forme spirituali appena descritte come un organismo, della cui vita ogni singolo momento costituirebbe una pulsazione.

“Al suo impulso - se la talpa continua a scavare nell’interno - noi dobbiamo prestare ascolto, e *procacciargli realtà*. M’auguro che questa storia della filosofia vi possa servire d’incitamento a cogliere lo spirito dell’epoca, che è in noi naturalmente, e a trarlo con coscienza dalla sua esistenza naturale, vale a dire dal suo essere come morto e chiuso, ciascuno a suo posto, - alla luce del giorno”²²⁰.

²¹⁸ J. Strong, *The New Era, or the Coming Kingdom*, The Baker and Taylor co., New York 1893, p. 30.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verwigten*, Bde. XIII-XV, hrsg. v. K. L. Michelet, 2. Auflage, Dunker und Humboldt, Berlin 1840-44; trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze

Hegel non nega che l'uomo possa comprendere la razionalità del reale e del passato (tanto è vero che insiste sulla conoscibilità di Dio da parte dell'uomo), ma nega che si possa in qualche modo predire il futuro. Gli avvenimenti, così come la razionalità che è in essi, sono come una "talpa", che si muove nel profondo e al buio – la razionalizzazione avviene solo dopo. Dunque si può parlare di una tendenza, rilevabile nel movimento dal passato al presente, si può parlare di un progetto sulla base di ciò che si riscontra negli eventi, ma senza alcuna certezza o garanzia di riuscita²²¹.

Riguardo alle affermazioni di Strong viste sopra, si noti, infine, il legame tra scienza, ragione, fede, che abbiamo già notato nell'atteggiamento dei missionari protestanti siriani. Egli non solo è un esempio di filosofo della storia protestante americano del periodo che ci interessa, legato al mondo missionario, ma aveva anche ben presente il pensiero di Hegel²²². Questo si evidenzia non solo da alcune citazioni esplicite di quest'ultimo in *The New Era*, ma anche da alcune sue posizioni. Ad esempio, Strong sottolinea l'importanza di due elementi fondamentali, che devono svilupparsi di pari passo: il principio dell'individualità e quello dell'organizzazione sociale (che si può pensare come un corrispettivo di quello che per Hegel sono il momento individuale e

1964, III/2, p. 418. Si vedano anche *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., I, p. 88: "spirito nascosto che batte alle porte del presente"; "lo spirito per cui il mondo presente non è che un guscio".

²²¹ A questo proposito rimandiamo a F. Valentini, *Soluzioni hegeliane*, Guerini e associati, Napoli 2001, pp. 177-214.

²²² La ricezione del pensiero di Hegel in America inizia molto presto (cfr. V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 225-226). Le *Lezioni sulla filosofia della storia* sono state tradotte in inglese nel 1861 da J. Sibree.

quello sostanziale)²²³. Si pensi inoltre al ruolo attribuito ai diversi popoli nella storia e alla descrizione degli albori della storia, che inizia con le grandi pianure asiatiche e la pastorizia nomade, e con le valli dei grandi fiumi asiatici, lungo le quali si sono sviluppate le “great civilizations of Asia”²²⁴. Anche per Strong la Grecia rappresenta il momento del massimo sviluppo dell’individualità e la Cina “the most striking example of conservatism and permanence”²²⁵. Direttamente da Hegel, Strong prende l’affermazione dell’importanza del mescolarsi delle razze: nessuna nazione che abbia avuto un ruolo importante nella storia mondiale “has ever issued from the simple development of a single race along unmodified lines of blood-relationship; there must be differences, conflict, a composition of opposed forces”²²⁶. Questa insistenza sull’idea della mistura di razze e del movimento-composizione-conflitto è molto importante, come vedremo, anche nella sua differenza rispetto all’idea di nazione e razza, che è alla base della costruzione dell’identità libanese. Riguardo la venuta di Cristo, Strong cita Hegel a proposito dell’importanza del momento, il fine della storia passata e il punto

²²³ Questo è anche lo schema di F. Guizot (cfr. *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Pichon et Didier, Paris 1828, p. IX. I fatti principali che costituiscono la civilizzazione sono due: “I° le développement de la société, II° le développement de l’individu”). Si noti che Strong, curiosamente, annovera sia Hegel sia Guizot tra coloro che non hanno riconosciuto questi due principi come fondamenti dello sviluppo storico (cfr. *The New Era*, cit., p. 22, nota 1). Si noti anche che Hegel, diversamente dal pensatore liberale Guizot, è generalmente conosciuto per aver sottovalutato i diritti dell’individuo rispetto allo stato.

²²⁴ J. Strong, *The New Era*, cit., p. 23.

²²⁵ Ivi, p. 25.

²²⁶ J. Strong, *The New Era*, cit., p. 47. In realtà Strong non sta citando direttamente da Hegel, ma da un compendio sulla sua visione della storia e della politica: G. S. Morris, *Hegel’s Philosophy of the State and of History*, S. C. Griggs and Company, Chicago 1887, p. 181.

d'inizio di quella futura, e discute del mondo romano e di come si sia arrivati alla maturità dei tempi, ma anche sottolinea la centralità della Palestina, come luogo di incontro delle tre civiltà più importanti del periodo (greca, romana, ebraica), "there in Palestine, where these three civilizations met in most perfect conjunction"²²⁷. Questa attenzione per la Palestina come territorio e fondamentale luogo di incontro di civiltà storico-mondiali (enfasi che non troviamo in Hegel nel passo corrispondente), ci fa tornare per un momento alla realtà di cui ci occupiamo e alle visioni che se ne avevano, riportandoci sia al ruolo rivestito da Strong nel mondo missionario, sia al ruolo dei missionari protestanti in Terra Santa, che Strong aveva presente e probabilmente intendeva promuovere.

Come si è visto, l'affermazione di Strong dell'eccellenza dell'Occidente cristiano, della razza anglo-sassone e quindi degli Stati Uniti, può essere fatta risalire ad una determinata lettura delle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel. Da un lato per via del movimento da Hegel descritto dello "spirito" (istituzioni "libere", rispetto per l'individuo, razionalità, consapevolezza ecc.) nella storia mondiale, che va da est verso ovest e vede i tedeschi come i più recenti protagonisti di questa storia; dall'altro per le sue affermazioni proprio sull'America, che lasciano trasparire l'idea che potrebbe essere la protagonista della storia del futuro. D'altra parte, l'insistenza sulla "razza" si distanzia dalla visione hegeliana ed è ravvicinabile sia ad un punto di vista scientifico-biologico sia all'idea che un "popolo" sia legato dalla lingua e dal "sangue", che appartengono ad altri contesti, come il darwinismo o il romanticismo²²⁸. Inoltre, la presenza di una provvidenza "divina",

²²⁷ Ivi, p. 50

²²⁸ Si noti che Strong cita Jacob Grimm sulla lingua tedesca, come visto sopra. Per quanto riguarda la razza, egli cita le affermazioni di Spencer, sull'eccellenza, dal punto

presente anche in una certa forma nella visione di Hegel (oggetto di discussione da parte degli studiosi), in un contesto religioso ha un ruolo ben più centrale e soprattutto, come altri elementi, in questo contesto prende un'altra direzione, che a ben vedere risulta estranea al progetto filosofico di Hegel. Così, Strong può parlare di cooperazione volontaria ai fini divini, con la certezza che questi fini, vale a dire il Bene, consistano nel progresso scientifico e culturale dell'umanità. Mentre Hegel nega che si possa presupporre un'idea di Bene alla realtà e al farsi della storia²²⁹.

Alcune di queste idee, che si mostrano molto vicine al pensiero di Hegel o ad un tipo di lettura di questo pensiero, reinterpretate e adattate al proprio orizzonte di pensiero (americano, protestante, missionario), sono rintracciabili nelle posizioni dei missionari americani in Siria. Un altro tramite di penetrazione per queste idee, propriamente americane, potevano essere gli stessi libri di testo dell'università, che erano scelti tra quelli adottati nelle università americane. Il fatto che la scelta dei libri di testo non fosse imposta dal governo o da un organo centrale, come nell'USJ (pur dovendo scegliere tra quelli adottati nelle università americane), permette di ritenere che in essi si rispecchi in gran parte la politica adottata dall'università. Vi possiamo rintracciare alcuni dei concetti fondamentali visti fin qui, oltre a trovare qualche elemento in più.

di vista biologico, di un tipo di uomo che si sia costituito con l'apporto dei tratti migliori della razza ariana, essendo più plastico e adattabile (ivi, p. 172).

²²⁹ Si pensi invece a Schelling, che basava una delle sue principali critiche alla filosofia di Hegel, sull'idea che essa non lascerebbe a Dio la sua libertà assoluta, ma lo vincolerebbe ad un fine e ad una visione.

7. I libri di testo del *Syrian Protestant College* e la filosofia della storia hegeliana

Dai *Catalogues* dei diversi anni di corso del SPC si evincono interessanti informazioni sui libri di testo utilizzati nel periodo che ci interessa²³⁰, nei quali possiamo cercare collegamenti con il pensiero di Hegel nella sua variante “americana” o “anglosassone”. Dopo aver visto le posizioni di Strong e quelle dei missionari americani in Siria, non stupisce che nei manuali di storia utilizzati nel SPC si trovino alcune espressioni simili a quelle usate da Hegel nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*. Ad esempio, riguardo ai turchi, van Ness Myers sostiene:

“The Turanians have never evinced any aptitude for the arts and sciences, or love for the higher walks of culture”²³¹.

²³⁰ G. B. Adams, *Medieval and Modern History*, Macmillan, New York 1902; F. E. Coe, *Modern Europe*, Silver, Burdett and Co., New York-Boston-Chicago 1892; E. March Tappan, *England's Story*, Houghton Mifflin Company, Boston New York and Chicago 1901; P. van Ness Myers, *Outlines of Ancient History*, Harper and Bros., New York 1882; J. H. Robinson, *An Introduction to the history of Western Europe*, Ginn & Co., Boston and London 1902 (dai *Catalogue of the Syrian Protestant College*, American Mission Press, Beirut 1905-1906, 1906 e 1907). A questi possiamo aggiungere P. van Ness Myers, *Outlines of Medieval and Modern History*, Ginn and Co., Boston 1886; J. Lord, *Modern Europe: A School History*, Simkin, Marshall and Co., London 1875; V. A. Renouf, *Outlines of General History*, Macmillan, New York 1909; W. Swinton, *Outlines of the World's History*, American Book Company, New York-Cincinnati-Chicago 1874; C. Downer Hazen, *Europe since 1850*, Holt & Company, New York 1910 (cfr. N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., pp. 216 e sgg.).

²³¹ P. van Ness Myers, *Outlines of Ancient History*, cit., p. 3. Hegel definisce i turchi “del tutto incapaci di qualsiasi cultura” (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., IV, p. 50).

Essi sono rimasti “quite insensible” all’influenza della civiltà occidentale²³². Così anche Lord, parlando del dispotismo che regna presso i turchi, sottolinea che i suoi mali sono “frequently aggravated by the ignorance and effeminacy of those to whom power is intrusted”²³³. Egli aggiunge anche dei giudizi che suonano molto vicini a quelli visti in Hegel:

“The character of the people partakes of the nature of their Nation-government, religion, and climate. They are arrogant and ignorant; fastidiously abstemious in some things, and grossly sensual in others. They have cherished the virtue of hospitality, and are fond of conversation; but their domestic life is spent in voluptuous idleness, and is dull and insipid compared with that of Europeans. Greatly indeed have they degenerated since the time when they founded an immense empire on the ruins of Asiatic monarchies, and filled the world with the terror of their arms”²³⁴.

Van Ness Myers esprime il suo apprezzamento per la cultura araba, soprattutto del periodo abbaside, quando la capitale Bagdad “rose splendid as an oriental dream”²³⁵. Nel periodo d’oro del califfato “science and philosophy and literature were most assiduously cultivated by the Arabian scholars and the court of the Caliphs presented in culture and luxury a striking contrast to the rude and barbarous courts of the kings and princes of the Western Christendom”²³⁶. Molto simili le considerazioni di Renouf sullo stesso fenomeno:

“Under the guidance of able Caliphs the Arabs quickly acquired a high degree of civilization. They translated Greek classical works, notably those of Aristotle, into

²³² P. van Ness Myers, *Outlines of Medieval and Modern History*, cit., p. 244.

²³³ J. Lord, *Modern Europe*, cit., p. 295.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ P. van Ness Myers, *Outlines of Medieval and Modern History*, cit., p. 101.

²³⁶ *Ibidem*.

Arabic, and founded schools of learning at Bagdad, Alexandria, and Cordova. They had more refined manners, better buildings, superior industry and trade, than the Germanic West of their time”²³⁷.

Si pensi alle *Lezioni sulla filosofia della storia* e alla collocazione degli arabi nel “mondo germanico”, rispetto al quale inizialmente si mostrano superiori. Swinton presenta lo stesso paragone:

“When Europe was sunk in the grossest ignorance, this clever people were actively engaged in the cultivation of science, learning, and the arts”²³⁸.

Ma questi stessi autori parlano poi del fatto che, oltre a non aver lasciato altre tracce a parte la fede²³⁹, questa civiltà ad un certo punto si è come arrestata, fermata. Questo fatto è attribuito soprattutto a quelli che van Ness Myers definisce chiaramente “the defects of islam”²⁴⁰. Molti principi dell’islam, infatti, sono “most unfavorable to human liberty, progress and improvement”²⁴¹. Questo non solo per via del fatalismo, della sensualità e della poligamia. Uno dei motivi per noi più interessanti, adottati da van Ness Myers, riguarda la distanza che l’islam pone tra uomo e Dio:

²³⁷ V. A. Renouf, *Outlines of General History*, cit., pp. 205-206.

²³⁸ W. Swinton, *Outlines of the World's History*, cit., pp. 231-32. Qui egli parla non tanto degli arabi in generale quanto dei “saraceni”.

²³⁹ Cfr. P. van Ness Myers, *Outlines of Medieval and Modern History*, cit. p.104, che richiama alla mente una frase di Hegel: “il grande impero dei califfi scomparve presto e senza lasciare tracce” (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., IV, pp. 49-50).

²⁴⁰ P. van Ness Myers, *Outlines of Medieval and Modern History*, cit., p.104. Egli dedica ai “difetti dell’islam” un paragrafo.

²⁴¹ Ivi, p.105.

“It removes God to an inconceivable distance from humanity, denies all possibility of communion and sympathy between the human soul and the Infinite Spirit and thus represses all spiritual aspirations and growth”²⁴².

Questa descrizione richiama alla mente l'idea del “Dio astratto” di Hegel e il fatto che questa idea significhi soprattutto che Dio non è pensato come “spirito”. Renouf adduce motivi simili a quelli di van Ness Myers per spiegare l'arresto del progresso della civiltà araba, con una prevalenza dell'aspetto pratico su quello teologico: il fatalismo, che scoraggia l'impresa e le novità; la teocrazia, che riunisce potere civile e religioso in un unico governante; la fissità degli elementi fondamentali della religione musulmana, che sono rimasti immutati²⁴³. Per questo stesso motivo, van Ness Myers parla dell'islam come una “dead Revelation”, che manca di potere di espansione e di vitalità, perché incapace di adattarsi ai nuovi bisogni umani²⁴⁴. Anche Adams parla dei limiti del progresso rappresentato dalla religione musulmana. Essa, infatti, anche se – come religione – rappresentava un “distinct advance” rispetto alla situazione in Arabia prima di allora (anche per via degli elementi che il profeta avrebbe ripreso dalle altre religioni), “in the fact the progress under its influence seems possible only up to a certain point”²⁴⁵. Il problema, in questo caso, è rappresentato dal fatto che essa asseconda troppo “the lower side of human nature”²⁴⁶. Ci siamo soffermati su questo punto perché, anche se non è concordante con le

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Cfr. V. A. Renouf, *Outlines of General History*, cit., p. 206.

²⁴⁴ P. van Ness Myers, *Outlines of Medieval and Modern History*, cit., p. 106.

²⁴⁵ G. B. Adams, *Medieval and Modern History*, cit., p. 55.

²⁴⁶ *Ibidem*. Per quanto riguarda Adams, si noti che egli descrive la religione musulmana come un “tremendous enthusiasm” (ivi, p. 56), termine che corrisponde a quello usato anche da Hegel, vale a dire “*Begeisterung*” (cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., IV, p. 45).

posizioni di Hegel, è interessante dal punto di vista della definizione di ciò che può o non può rientrare nella modernità e nei bisogni del presente. A proposito della religione, inoltre, troviamo che alcuni di questi autori attribuiscono la causa scatenante delle crociate ai soprusi subiti dai pellegrini, che sono iniziati durante il governo selgiuchide, e sottolineano, così, sia la distanza tra cristiani e turchi, sia la vicinanza e il rispetto reciproco tra cristiani e arabi²⁴⁷. A proposito dei Giovani Turchi, la loro rivoluzione in senso costituzionale sostituisce un governo imperiale, a lungo caratterizzato da inefficienza e incapacità di tenere le redini del paese.

“Whether they will be able to raise an ignorant and impoverished people, debased by long misrule, to a state of enlightenment and prosperity, will be able to render them capable of self-government, the future alone can tell”²⁴⁸.

Con questo emerge anche l’idea, accanto alla rozzezza, ignoranza, degenerazione rispetto all’antica gloria, della cattiva amministrazione ottomana, che non ha lasciato sviluppare il paese. Adams, spiegando i termini della “questione orientale”, che ha preoccupato la diplomazia europea per oltre un secolo, aggiunge un’osservazione che abbiamo visto anche in Hegel e Voltaire, a proposito del fatto che l’impero turco era mantenuto in vita solo dalle divisioni degli europei.

²⁴⁷ W. Swinton, *Outlines of the World's History*, cit., p. 254; V. A. Renouf, *Outlines of General History*, cit., p. 221; G. B. Adams, *Medieval and Modern History*, cit., p. 110. Si veda anche Robinson, *An Introduction to the history of Western Europe*, cit., pp. 64-74 per una descrizione dell’islam di tenore diverso. Molto più dettagliata e informata, non presenta i giudizi particolarmente negativi visti sopra e anzi sottolinea la razionalità, la semplicità, la bellezza di alcune sue manifestazioni. Inoltre, alcuni degli edifici eretti dai musulmani di Spagna “still stand” (ivi, p. 73) – perciò hanno lasciato delle “tracce”, a differenza di ciò che sostengono altri autori.

²⁴⁸ C. Downer Hazen, *Europe since 1850*, cit., pp. 601-602.

“The difficulty has not been to overthrow the Turk, for, if he had been left to himself, his dominion would have ended long ago, but it has been to find a disposition of his territories which would satisfy all the interested parties”²⁴⁹.

E’ questa incapacità di trovare un accordo che “has kept the Turkish Empire a long time dying”²⁵⁰. Fanny Coe ha scritto un libro di storia dell’Europa destinato ai ragazzi, all’interno della quale troviamo un paragrafo intitolato “The stranger in Europe”:

“In southeastern Europe live a strange people. Their faces are sallow and calmly sullen; they were long robes and upon their heads are either fezzes or bright-colored arrangements of cloth called turbans”²⁵¹.

Essi fino a poco tempo fa non avevano tavoli e sedie nelle loro case: si sedevano su meravigliosi tappeti orientali e “smoked in tranquil silence”²⁵². Cinque volte al giorno si lavano e pregano, prostrandosi e rivolgendosi verso sud-ovest. Chi è questo strano popolo, così diverso dagli europei per l’aspetto e la religione?

“They are the Turks, and theirs is the only nation in Europe not a Christian one. What are they doing in Christian Europe? And why do they not return to Asia, the land of the Mohammedans?”²⁵³.

²⁴⁹ G. B. Adams, *Medieval and Modern History*, cit., p. 377.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ F. E. Coe, *Modern Europe*, cit., p. 349.

²⁵² *Ibidem*. Interessante l’idea della calma e tranquillità orientali, che – come si è visto sopra – è presente anche in Hegel, proprio riguardo ai turchi.

²⁵³ Ivi, pp. 349-350. Più avanti, si dice anche che i turchi preferiscono essere sepolti dal lato asiatico, forse per il sentore che la loro permanenza in Europa non durerà molto (ivi, p. 356).

Anche riguardo alla concezione stessa della storia, questi testi sono prevalentemente in linea con l'idea di un'unica storia mondiale progressiva, dominata dalla civiltà occidentale:

"The book aims to relate in the simplest possible language the grand outlines of the world's history. The dominant force in the modern world is that complex historical compound called 'Western Civilization'. The history of that Western Civilization must therefore occupy the greatest part of any modern General History, no matter whether it is intended for Asiatic or for European students"²⁵⁴.

Secondo Swinton, che aggiunge come sottotitolo al suo *Outlines of the World's History* "with special relation to the history of civilization and the progress of mankind", la narrazione della storia "in its modern sense", è storia delle nazioni e non delle dinastie o delle battaglie: "history as a showing forth of the life of nations, in place of history as the mere biography of kings, or the record of battles and sieges, of dynasties and courts"²⁵⁵. La storia è storia degli stati, o delle nazioni, non degli individui. Un'altra idea che è molto simile a quella di Hegel riguarda le conquiste principali dell'era moderna, che, ad esempio, troviamo in van Ness Myers:

"The French Revolution is in political what the German Reformation is in ecclesiastical history. It was the revolt of French people against royal despotism and class privilege"²⁵⁶.

²⁵⁴ V. A. Renouf, *Outlines of General History*, cit., p. IX. Il manuale era pensato come "elementare" e destinato agli studenti cinesi, essendo Renouf professore di storia ed economia politica in una università cinese.

²⁵⁵ W. Swinton, *Outlines of the World's History*, cit., p. IV.

²⁵⁶ P. van Ness Myers, *Outlines of Medieval and Modern History*, cit., p. 577.

Per alcune visioni questi sono i due momenti fondamentali dell'era moderna, che ha raggiunto in questo modo quello che per Hegel è il "sapere assoluto". La libertà moderna non dipende solo dalle istituzioni politiche, né si realizza solo attraverso l'attività dell'individuo, che pure è fondamentale, ma è anche consapevolezza e sapere. Superamento della tradizione e della sottomissione, politica, religiosa e intellettuale, ad una autorità che non sia il kantiano "tribunale della ragione". Si tratta di un "enlightenment", nella politica così come nella religione. Questo è bene illustrato da una delle domande che Swinton pone alla base della sua riflessione storica: "what is the series of events that has brought the world up to its present standard of enlightenment and knowledge?"²⁵⁷. Che si tratti di una conquista e di una conquista della ragione, non vi sono dubbi.

Nell'elenco delle civiltà fondamentali della storia troviamo: Egiziani antichi, Caldei, Assiri, Babilonesi, Ebrei, Fenici, Persiani; poi Greci e Romani, considerati molto più importanti per lo sviluppo della civiltà²⁵⁸. Interessante notare l'osservazione di Swinton sui popoli nomadi dell'Asia, che "have played no part in history"²⁵⁹, a parte mongoli e tartari, che di quando in quando hanno conquistato i popoli civili, come abbiamo visto anche nella suddivisione di Hegel. Inoltre, ai semiti spetta un ruolo nel campo religioso, ma per il resto essi "do not make nearly so important or so conspicuous a figure in history as do the Aryans, or Indo-Europeans"²⁶⁰. Non sono mai stati molto progressisti, ma conservatori, e non hanno giocato un ruolo importante nello sviluppo della libertà. All'opposto c'è il ruolo attribuito alle nazioni "teutoniche",

²⁵⁷ W. Swinton, *Outlines of the World's History*, cit, pp. 3-4.

²⁵⁸ P. van Ness Myers, *Outlines of Ancient History*, cit., p. VI. L'elenco è molto simile nei diversi autori.

²⁵⁹ W. Swinton, *Outlines of the World's History*, cit ., p. 8.

²⁶⁰ Ivi, p. 4.

che amano la libertà e hanno adottato il cristianesimo. Esse sono inoltre caratterizzate da una “reverence for Womanhood”:

“A feeling of respect for woman characterized all the northern or Teutonic peoples”²⁶¹.

Questi popoli hanno una “boundless capacity for growth, for culture, for civilization, which saved the countries of the West from the sterility and barbarism reserved for those of the East that were destined to be overrun and taken possession of by the Turanian hordes”²⁶². Adams esalta la “razza” anglo-sassone e la posizione che ha raggiunto a livello mondiale (attirando anche le invidie degli altri).

“The position which the Anglo-Saxon race now occupies in the world, if its two halves be taken together, is one which no other race has ever held before or holds at present”²⁶³.

Scholz, nel suo lavoro sul SPC, avanza alcune conclusioni sull'influenza che si aveva o si pensava di poter avere, attraverso tali affermazioni, sulle menti e sugli spiriti degli studenti. Egli ritiene che i libri di testo servissero soprattutto a presentare e promuovere una determinata immagine del corso della storia mondiale e del ruolo che in essa è rivestito da “Oriente” e “Occidente”. Si cercava di instillare lealtà all'SPC, proporre valori tipicamente americani come democrazia, libera impresa ecc. e di affrettare la caduta dell'Impero ottomano, incoraggiando il patriottismo locale e il sentimento anti-ottomano. Inoltre, come abbiamo visto, progresso tecnico e sociale e cristianesimo protestante dovevano essere presentati come in armonia tra loro.

²⁶¹ P. van Ness Myers, *Outlines of Medieval and Modern History*, cit., p. 10.

²⁶² Ivi, p. 9.

²⁶³ G. B. Adams, *Medieval and Modern History*, cit., p. 407.

Secondo Scholz questa idea “rested on the superiority of the Christian West, and in particular the Anglo-Saxon race”²⁶⁴, mentre dal nostro punto di vista, come si è visto, essa è anche qualcosa di più complesso, che ha a che fare con la visione della religiosità protestante. Il punto per noi più interessante è la vicinanza di queste affermazioni con alcune delle affermazioni e posizioni di Hegel. Certamente il fatto stesso di parlare di “storia mondiale” o comunque muoversi in una tale prospettiva, segna già una vicinanza con le posizioni hegeliane, anche quando si scelgono altri popoli e altri valori come “guide” del movimento della storia. Qui non si tratta solo di questo, ma anche di alcune posizioni precise, ad esempio sulla “mancanza di cultura” dei turchi, sulla loro inerzia e calma “orientale”, oppure sul protagonismo dei popoli teutonici (più inglesi che tedeschi), o anche l’esaltazione della Rivoluzione francese e della Riforma (poiché terreno comune è il cristianesimo protestante). Anche se non è possibile collegare questi autori americani e britannici direttamente al pensiero di Hegel, possiamo dire che è molto probabile che essi abbiano letto la sua opera e ne abbiano subito in qualche modo l’influenza. In alcuni casi e su certi temi, è anche possibile che Hegel e questi autori, pur considerando la distanza nel tempo e nello spazio, abbiano attinto alla stessa fonte o alla stessa serie di fonti, che definisce entro certi parametri – che in ogni epoca appaiono abbastanza “fissi” – i rapporti tra Occidente e mondo arabo-turco-musulmano. Hegel da un lato può aver subito e dall’altro anche provocato alcune visioni, o ha contribuito a consolidarle.

²⁶⁴ Cfr. N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., p. 216.

8. Gli studenti del *Syrian Protestant College*: il risveglio arabo, il progresso e il germe di una coscienza nazionale

Infine, dobbiamo occuparci brevemente di quelli che possono essere considerati i possibili “effetti” della politica educativa del SPC, che è considerata molto importante dal punto di vista della diffusione di idee “moderne”, anche dai suoi critici (come Khalaf). Nel lavoro ricordato sopra, Scholz presenta anche una panoramica sulla pubblicistica degli studenti e mette in evidenza una buona dose di interiorizzazione dei valori trasmessi dall’università da parte di questi ultimi²⁶⁵, anche se le riviste costituivano più che altro delle occasioni di esercitazione nella scrittura, sia in inglese che in arabo (poche anche in francese). Troviamo, così, ad esempio, la contrapposizione tra nazioni “vive” e “morte”²⁶⁶, oppure l’idea della “passività” orientale (anche se con l’idea che ormai sia un atteggiamento quasi superato)²⁶⁷, l’esaltazione della rivoluzione e la critica al dispotismo²⁶⁸, l’esaltazione del passato

²⁶⁵ Cfr. N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., p. 249: “the student publications mirror the contents of the American textbooks used in the classrooms”.

²⁶⁶ Cfr. l’articolo di ‘Abd al-Sattar Khairi, *Life of an Oriental*, dalla rivista “Light”, n. 5, 1906, pp. 12-13: “[...] Live, live, I do not want you to die. Oh, be not among the dead / nations. Nations have lived and died, but you have not lived yet. / Live, Live, Live, and demand your share in the world” (in N. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit, pp. 252-253).

²⁶⁷ Cfr. l’articolo di G. Bie Ravndal, *‘The Pharaohs of the East.’ A light from America in the Levant*, dalla rivista “The Evangelist”, n. 13, del 31/10/1901: “Oriental passivity and drifting – peaceful, fatalistic acceptance of the smiles and buffet of fate, are giving place to the energy for combat and perseverance” (in N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., p. 255).

²⁶⁸ Cfr. N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., pp. 267-272, che vede in queste posizioni delle critiche nascoste all’Impero ottomano. Così come nell’esaltazione del “patriottismo” vede il patriottismo siriano e non quello ottomano. Si rimane nel campo delle ipotesi, anche se ben

arabo²⁶⁹ e delle virtù degli arabi anche nei tempi moderni, poiché essi sono riconosciuti superiori riguardo alla “bravery, honesty, self-denial, mercy and helpfulness, simple-heartedness, and above all, an unbound, proverbial generosity”²⁷⁰. Anche quest’ultimo aspetto può essere senz’altro riscontrato nelle pagine di Hegel, Goethe, Voltaire, tra gli altri. Un concetto sul quale vale la pena riflettere è quello, visto anche sopra, dell’immobilità dell’islam, che si rispecchia anche nella decadenza dell’impero ottomano. Questa si caratterizza soprattutto come inerzia, passività, ignoranza. Tutte caratteristiche che, di fatto, collocano l’Impero ottomano al di fuori del presente, che è fatto di conoscenza e vitalità, attività. L’idea di passività è molto importante perchè – come si è visto – è uno dei concetti sui quali si gioca la definizione della modernità e della soggettività moderna, che è primariamente “attiva”. Così in Hegel troviamo non solo l’inerzia della società turca (“orientale”), ma anche la figura dell’individuo turco che sta seduto in ozio. Certamente questo concetto può sorgere anche per altre vie, ma è interessante notare che il movimento di pensiero che parte dagli Stürmer, passa per Fichte e i Romantici, per arrivare poi a Hegel (e Marx) ha opposto vita-movimento a morte-quiete. I diversi pensatori hanno stabilito, inoltre, ognuno dal suo punto di vista, dei parametri rispetto ai quali misurare il movimento o meno, poichè è necessario un punto di riferimento per poter dire che qualcosa si muove. L’idea della stagnazione o della “vecchiaia” non era presente,

argomentate, poiché la censura ottomana impediva di prendere posizioni esplicite in merito.

²⁶⁹ Ivi, p. 260, che sottolinea l’abbondanza di articoli sulle virtù degli arabi nei diversi campi: linguistico, filosofico, architettonico, militare, economico.

²⁷⁰ I. Abu Mas’ud, *A Comparison between English and Arabic Poetry*, da “The Student Union Gazette”, n. 1, novembre 1915 (in N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., p. 261).

ad esempio, nella descrizione dell'impero ottomano di Voltaire, diversamente dalla "voluttà" e dal "dispotismo" (che egli considera, anche se con l'intento di negarle)²⁷¹.

Interessante notare che l'idea di "stagnazione" (*Jumud*) è presente anche in alcuni autori arabi, quali ad esempio Muḥammad Abduh, Rashīd Riḍà, 'Abd ar-Raḥman al-Kawātibī, come momento centrale della riflessione²⁷². Con Abduh siamo in un discorso islamico, più che arabo, e così anche nel caso delle simpatie pro-arabe di Riḍà. Al-Kawātibī è invece apertamente pan-arabista e a favore degli arabi rispetto ai turchi. Ciò che interessa sono soprattutto i meccanismi qui messi in opera, come la presenza dell'idea di "stagnazione", dell'Impero ottomano o dell'islam stesso, sia piuttosto diffusa e l'utilizzo di una periodizzazione della storia islamica "alla moda" orientalista, che parte dal tempo glorioso del profeta, passa per il periodo omayyade, che costituisce una promessa, arriva al periodo abbaside e al suo splendore, e infine vede le ombre del declino in tutto quello che segue²⁷³. A proposito della moda "orientalista" e delle sue categorie di pensiero, legate a all'idea del movimento opposto alla stagnazione, si può pensare anche a Piterberg, che afferma, riguardo alla storiografia

²⁷¹ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cit., p. 838. Anche quando parla del fatto che sono le divisioni dei cristiani a mantenere l'Impero ottomano, non ne parla nel senso di una fine necessaria, ma in rapporto al suo inizio, vale a dire al fatto che è stato stabilito con la forza. Rispetto al nostro discorso, questa immagine è positiva, diversamente da quella di Hegel, che, come si è visto sopra, parla di un impero ormai alla fine, mantenuto solo dalle divisioni dei cristiani.

²⁷² Su questo, oltre al già citato Hourani (*Arabic thought in the liberal age*) si veda anche S. Haim, *Introduction*, in Id. (ed.), *Arab Nationalism. An Anthology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1964, pp. 18-28.

²⁷³ S. Haim, *Introduction*, cit., p. 21: "fashionable". Haim osserva che questa periodizzazione della storia islamica viene quantomeno "rinforzata" da opere di orientalisti, professionisti o meno, come L. Sédillot e G. Lebon (ivi, pp. 42-43).

egiziana, che essa ha adottato “the Orientalist narrative of the ‘decline’ and ‘stagnation’ of the Ottoman Empire and its provincial rule from the middle of sixteenth century on”²⁷⁴, con enfasi particolare sul 1798, considerato il punto di svolta della storia dell’Egitto e del Medio Oriente. Inoltre, e questo è il punto che ci interessa di più, egli lega questa impostazione all’idea di uno “stereotypical – and foreign – ancien régime, on the ruins of which the dormant nation emerges as congruent with modernity and as a modernizing force”²⁷⁵.

Questo tipo di riflessione, che qui abbiamo potuto solo accennare, ci porterebbe fuori dai limiti del presente lavoro. Per tornare alla situazione degli studenti del SPC, possiamo vedere, con Scholz, che le diverse “crisi” che hanno visto le proteste degli studenti, mostrano che “students were partially acculturated to Western thought”²⁷⁶ e che essi hanno scoperto e criticato le contraddizioni tra la razionalità occidentale e la dottrina protestante²⁷⁷. Nel SPC “students only partially internalized the principles of Western rationality taught to them in the classroom. They realized the contradictions between the liberal pretense of the college, and the conservative implementation of these principles, and challenged SPC on its own terms”²⁷⁸. La conclusione di Scholz è che, nonostante i vertici del SPC abbiano cercato di giustificare le regole con la religione (così da renderle inattaccabili dalle critiche) e di istillare

²⁷⁴ G. Piterberg, *The Tropes of Stagnation and Awakening in Nationalist Historical Consciousness. The Egyptian case*, in Gershoni I., Jankowski, J. (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997, p. 58.

²⁷⁵ Ivi, pp. 58-59.

²⁷⁶ N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., p. 340.

²⁷⁷ Cfr. ivi, p. 341.

²⁷⁸ Ivi, p. 344.

obbedienza alla propria autorità attraverso i principi morali espressi nei libri di testo, non solo non sono riusciti a fermare le violazioni delle regole e le insubordinazioni collettive, ma hanno visto gli studenti usare contro la loro stessa autorità le stesse critiche che i libri di testo muovevano agli Ottomani e anche in generale agli arabi²⁷⁹. Bashshur vede come uno svantaggio del SPC rispetto al contesto locale il fatto di aver impartito un tipo di educazione liberale e critica, che ha creato pensatori “scomodi” per i vari poteri che si sono succeduti nella zona. Anche per Khalaf l’attività educativa dei missionari ha portato risultati notevoli nel campo delle riforme liberali e della secolarizzazione, che sono andati al di là delle intenzioni iniziali:

“New England evangelists were there to proselytize, to preach the Gospel and to open souls to the grace of God. They did very little of that. Yet they ended up, often through unforeseen and serendipitous circumstances beyond their control, inaugurating liberal and secular transformations of great magnitude”²⁸⁰.

Antonius, nel suo celebre e criticato *The Arab Awakening*, scritto nel 1938, attribuisce al SPC un ruolo fondamentale per il progresso

²⁷⁹ Cfr. N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., p. 240, in particolare. Cfr. anche B. S. Anderson, *Liberal education at the American University of Beirut: protest, Protestantism and the meaning of freedom*, in C. Schumann (ed.), *Liberal thought in the Eastern Mediterranean: late 19th century until the 1960s*, Brill, Leiden 2008, p. 102: “The SPC/AUB message about thinking freely meant to them the right not only debate all intellectual subjects in the classroom, as liberal education called on them to do, but also the demand that the right to freedom of inquiry extend beyond those walls. They also rejected the paternalistic control over character the SPC/AUB leaders claimed as their legitimate and unilateral right”.

²⁸⁰ S. Khalaf, *Global resistance*, cit., p. 118.

culturale del paese, senza legarlo ad analisi e considerazioni su colonialismo e imperialismo:

“When account is taken of its contribution to the diffusion of knowledge, of the impetus it gave to literature and science, and of the achievements of its graduates, it may justly be said that its influence on the Arab revival, at any rate in its earlier stage, was greater than that of any other institution”²⁸¹.

L’operato dei missionari americani nel primo periodo tra le tante virtù ha un merito eccezionale: “they gave the pride of place to Arabic, and, once they had committed themselves to teaching in it, put their shoulders with vigour to the task of providing an adequate literature”²⁸². In questo furono pionieri e “the intellectual effervescence which marked the first stirrings of the Arab revival”²⁸³ gli deve molto. Anche l’*Université Saint-Joseph* ha avuto un ruolo importante, mentre ruoli minori sono per gli altri ordini cattolici che hanno avuto iniziative culturali in Siria. Antonius descrive le attività culturali di Nasīf al-Yazījī e Buṭrus al-Bustānī, legati al gruppo delle missioni americane (Eli Smith, Cornelius van Dyck) e protagonisti del “risveglio” della cultura e della lingua araba. Al-Bustānī in particolare aveva stretta amicizia con Eli Smith, protagonista dell’opera di traduzione della Bibbia (alla quale al-Bustānī stesso ha collaborato). Molto importante per i contatti e scambi reciproci fu la creazione di una associazione letteraria nel 1847, alla quale partecipavano i missionari americani e i cristiani locali (*The Syrian Society for the Promotion of the Sciences and the Arts*). Nei suoi cinque anni di attività, essa, tra le altre cose, raccolse libri e manoscritti,

²⁸¹ G. Antonius, *The Arab Awakening*, Khayat’s College Book Cooperative, Beirut 1938.

²⁸² Ivi, p. 43.

²⁸³ *Ibidem*.

costituendo il nucleo intorno al quale si è potuto costruire un discorso nazionalista in senso “arabo”. Questo passo segna una differenza con le posizioni di Hegel, per il quale, come si è visto sopra, l’identità di un popolo era legata alle varie espressioni della politica, della cultura e anche dell’atteggiamento verso la religione. Inoltre, egli si occupava dei popoli nel senso delle formazioni statali, politiche. In generale si può osservare che le idee di Nasīf al-Yazījī e Buṭrus al-Bustānī, considerate da Antonius il germe del nazionalismo arabo, sono di matrice illuministica: unirsi per gli ideali comuni e superare le divisioni settarie tra le religioni, attraverso la conoscenza, che può eliminare il fanatismo²⁸⁴.

Haddad, tornando sulle posizioni di Antonius, rileva che il nazionalismo arabo vero e proprio non nasce prima degli anni ‘30, come reazione alla vittoria e alla seguente delusione che è venuta dall’Europa – mentre precedentemente si può parlare di una coscienza anti-turca, a seguito della politica pan-turanista inaugurata nel 1908²⁸⁵. Questa idea è in linea con quella, anche hegeliana, della differenza fondamentale tra arabi e turchi, a vantaggio dei primi, della quale si è già parlato sopra, e che corrisponde anche alle idee sui turchi che abbiamo visto espresse nei libri di testo del SPC. Non è detto che queste abbiano avuto grandi effetti, ma si può pensare che, se per la nascita di un nazionalismo arabo e di un’immagine degli arabi come popolo c’è stato bisogno di una almeno parziale “invenzione della tradizione”, per via della loro integrazione nell’Impero ottomano come musulmani, ci potesse essere un bisogno di letture della storia e del passato che aiutassero a distinguersi e allo stesso tempo a pensarsi come capaci di una modernizzazione “contro” la passività dei turchi. Inoltre, qui noteremo,

²⁸⁴ Ivi, pp. 49-50

²⁸⁵ Cfr. W. W. Haddad, *Nationalism in the Ottoman Empire*, cit., p. 11.

con Haddad, che non necessariamente il processo formativo nazionale va visto come inevitabile, immutabile e soprattutto desiderabile. I sistemi politici di certi stati non-nazionali offrivano un'alternativa ai metodi dell'europa occidentale per organizzare territori vasti e diversi gruppi di popoli. L'impero ottomano può essere visto come l'espressione di una "dynastic and religiously based alternative to secular, populist European nationalism"²⁸⁶.

Gli studenti di SPC-AUB, pur rappresentando solo un numero ristretto di studenti, hanno spesso rivestito un ruolo culturale e politico molto importante. Tra gli altri, possiamo pensare a Ya'qūb Şarrūf, che studia nel SPC e fonda nel 1876 "al-Muqtaṭaf", poi trasferita al Cairo nel 1888, in seguito alla "crisi di Darwin". Vi è inoltre Shiblī Shumayil, "one of the most famous secularist and a proponent of Darwinism in the Arab East"²⁸⁷. Un altro importante autore legato alla AUB è Amīn ar-Riḥānī, teorico del nazionalismo arabo e della riforma della società attraverso la scienza e l'educazione²⁸⁸. In tempi recenti si può pensare a Qusṭanṭīn Zurayq, che è stato studente negli anni '20 e poi anche presidente dell'AUB dal 1954 al 1958. Egli, che ha influenzato molto il pensiero arabo e nazionalista, sostiene l'esistenza di una "missione" della nazione araba per recuperare a pieno il suo ruolo mondiale e portare il suo contributo alla cultura umana e alla civiltà generale. In questo è fondamentale il ruolo degli intellettuali e della conoscenza e della razionalità. Anṭūn Sa'āda, fondatore del Partito Nazionalista Siriano, è stato invece insegnante (di tedesco) all'AUB dal 1930.

²⁸⁶ Ivi, p. 5.

²⁸⁷ N. J. Scholz, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon*, cit., p. 187.

²⁸⁸ Su Amīn ar-Riḥānī si veda A. Pellitteri, *Nazionalismo arabo. Siria-Libano (1900-1950)*, Dario Flaccovio Editore, Palermo 1992, in part. pp. 155-171.

9. La presenza culturale francese e la sua funzione politica

Come abbiamo visto, vi erano rivalità tra le due università e tra le loro rispettive fedi religiose. Nel caso dell'USJ il legame tra progetto educativo e progetto politico della diplomazia francese è molto più chiaro ed esplicito. Il legame tra la politica estera francese e le missioni in generale è molto stretto e, da un certo punto in poi, poggia su una differenza di fondo in materia di religione, tra la politica interna e quella estera. Infatti, se all'interno della Francia viene affermato il laicismo, all'esterno i gesuiti hanno un ruolo importante, tanto che non solo sono lasciati fare, ma ricevono anche cospicui finanziamenti.

Nella seconda parte del XIX secolo la Francia poteva contare su una forte presenza in campo educativo a Beirut e, attraverso questa, in altre parti della Siria. Questa enfasi sull'educazione da parte della Francia è stata il prodotto di un'alleanza dell'impresa missionaria cattolica con la diplomazia francese, che costituiva un elemento molto importante dell'espansione imperiale francese. Per la sua peculiarità, si può parlare di un "particular style of imperialism"²⁸⁹, che cambia con la Prima Guerra Mondiale e il crollo dell'Impero ottomano. La Francia ha una presenza di lunga data in Medio Oriente, accanto ai cattolici. Abbiamo visto in Jessup il desiderio di surclassare le altre presenze, e anche i missionari francesi avevano lo stesso desiderio di neutralizzare le altre parti in causa, protestanti e ortodossi. Anche se la modernizzazione dell'Impero ottomano ha portato ad avere maggiori garanzie per le missioni cristiane, facendo perdere terreno alla Francia, il suo protettorato sui cattolici, strumento politico fondamentale, è stato mantenuto. La missione siriana della Compagnia di Gesù, "the most

²⁸⁹ J. P. Spagnolo, *The Definition of a Style of Imperialism: The Internal Politics of the French Educational Investment in Ottoman Beirut*, in "French Historical Studies", vol. 8, n. 4, 1974, p. 563.

dynamic of the Catholic missions and one of the most French in composition”²⁹⁰, si organizzò sin dal 1880 per raccogliere la sfida dei protestanti, che nel 1866 avevano fondato il SPC, e fondare anche loro un’università, l’USJ, riconosciuta dalla Santa Sede nel 1881. Questo, nonostante nel marzo del 1880 il governo repubblicano francese avesse preso delle misure anticlericali, con lo scopo di espellere i gesuiti dalla Francia. Ma il ministro degli esteri, Charles de Freycinet, aveva prontamente rassicurato le missioni cattoliche che le restrizioni o anche addirittura la chiusura delle loro attività in Francia non avrebbe avuto effetto sul sostegno che gli veniva dato nell’Impero ottomano. Questo mostra, come sottolinea Spagnolo, che “to the Quai d’Orsay they were an instrument of foreign policy”²⁹¹. L’evidente paradosso era giustificato dicendo che la religione, in aree arretrate come la Siria, era ancora un elemento essenziale e che l’identificazione religiosa rimaneva la forma prevalente della coscienza sociale, quindi era necessario mantenere questo aspetto religioso. Ma è evidente che il sistema di scuole dei gesuiti era visto come un importante strumento politico-diplomatico e serviva a proteggersi dall’espansione dei protestanti, che avevano dietro Stati Uniti e Gran Bretagna (e parzialmente anche la Germania, mentre la Russia era legata agli ortodossi), e ad attrarre nuovi convertiti. La competizione si giocava anche nelle piccole scuole e nei villaggi, e ancor più nelle università, tanto che i missionari cattolici, quando fu fondato il SPC, si sono trovati di fronte un grosso problema.

Il ruolo della Francia come protettrice dei cattolici nell’Impero ottomano, non è cambiato neanche quando il governo francese ha completato la separazione formale tra Chiesa e Stato, ha rotto le relazioni formali con

²⁹⁰ Ivi, p. 566.

²⁹¹ *Ibidem*.

il Vaticano, ha abrogato il vecchio concordato e ha soppresso o limitato l'attività educativa di numerosi ordini religiosi²⁹². In alcuni casi le politiche che garantivano sussidi alle missioni cattoliche sono state aspramente criticate in Francia, ma venivano mantenute, anche per via della loro importanza nella rivalità anglo-francese. Come si è detto, la ragione "ufficiale" del mantenimento di questa alleanza era che il governo ottomano non avrebbe lasciato che si mantenesse un sistema educativo laico nell'impero. A questa si univa anche una motivazione economica, poiché i missionari come insegnanti costavano molto poco. Inoltre, vi era un discorso di "propaganda" pro-francese, legato all'insegnamento del francese e della storia e delle istituzioni della Francia, anche se sulle scuole secondarie e superiori e sull'università non c'era un vero controllo in questo campo e ci si basava sui rapporti ricevuti di volta in volta.

Paul Huvelin, tra i fondatori della facoltà di Legge dell'USJ, diversamente da H. e D. Bliss, afferma che l'USJ si propone la missione di propagare la legge francese in Oriente. Dare ai cristiani la possibilità di acquisire scienza ed educazione e allo stesso tempo fargli capire e amare la Francia. La ricompensa per i sacrifici della madrepatria è l'espansione francese e delle idee francesi, anche attraverso la diffusione della lingua²⁹³. Questo si ricollega all'idea di una "missione civilizzatrice" da parte della Francia e alla sua relazione con le mire colonialiste del governo francese.

²⁹² Con la chiusura dei seminari in Francia si creava un problema di personale, poiché sempre meno francesi si dedicavano all'attività missionaria e questo rappresentava una difficoltà perché le missioni siriane dipendevano da questa fonte per reperire insegnanti, come garanzia di un'influenza francese nell'educazione.

²⁹³ P. Huvelin in M. A. Bashshur, *The role of two Western Universities in the National Life of Lebanon and the Middle East*, cit., pp. 46-49.

Si pensi alle affermazioni di Guizot ne *Histoire générale de la civilisation en Europe*, dove è affermato con decisione il primato della Francia nel percorso della civiltà: “je crois qu’on peut dire sans flatterie que la France a été le centre, le foyer de la civilisation de l’Europe”²⁹⁴. Sarebbe eccessivo dire che è stata sempre alla testa delle altre nazioni, perché è stata superata dall’Italia nell’arte, dall’Inghilterra nella politica, “mais il est impossible de méconnaître que, toutes les fois que la France c’est vue devancée dans la carrière de la civilisation elle a repris une nouvelle vigueur”²⁹⁵. Anche ciò che è nato in altri paesi, è in Francia che trova il luogo fertile per essere trapiantato e anche diffuso, per il bene di tutta l’Europa.

“Il n’est presque aucune grande idée, aucun grand principe de civilisation qui, pour se répandre partout, n’ait passé d’abord par la France”²⁹⁶.

C’è qualcosa di particolare nel “genio” francese, nella sua lingua, nella maggiore “popolarità” delle proprie idee, che si presentano più facilmente alle masse: “la clarté, la sociabilité, la sympathie sont le caractère particulier de la France, de sa civilisation, et ces qualités la rendaient éminemment propre à marcher à la tête de la civilisation européenne”²⁹⁷.

La nozione di una missione civilizzatrice dei francesi, che può essere fatta risalire al periodo rivoluzionario e ai *philosophes*, ai romantici, ai positivisti del XIX secolo, è entrata nel vocabolario dei missionari cattolici francesi intorno al 1820.

²⁹⁴ F. Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, cit., p. 4.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 5

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 5

“*Mission civilisatrice* was one of the bywords of French colonial expansion under the Third Republic”²⁹⁸.

Durante la Terza Repubblica questo diventa un termine che spiega e giustifica l’espansione coloniale e il termine “missione” serve anche ad appropriarsi della legittimazione storica e morale di una tradizione più antica. Nella Siria ottomana, come si è visto, le politiche di Gambetta così come di Ferry, hanno contato sui missionari cattolici per diffondere la cultura e l’influenza francese. Questa contraddizione apparente nella politica repubblicana, che ha appoggiato e finanziato all’estero una congregazione che in Francia era stata soppressa, è stata resa possibile da un pensiero politico opportunista della repubblica, specialmente nei suoi primi anni.

L’atteggiamento dei gesuiti verso questo compito, prettamente “francese”, è di adesione. Come sottolinea Zaka, nel suo studio sull’USJ:

“As inconsonant as it sounds to twenty-first century ears, Jesuits believed absolutely in France’s altruism, in its civilization, and in the truths of Catholicism. Jesuits thought they were bringing the fruits of a superior civilization to a society that would gratefully accept them”²⁹⁹.

La politica culturale del governo francese è stata avviata nel XIX secolo soprattutto a sostegno di un processo politico, subordinata al fatto che la Francia dovesse riguadagnare il suo ruolo di potenza mondiale di primo piano. Prima di allora, vista anche l’indubbia attrazione e diffusione delle idee francesi, il governo francese, non aveva necessità

²⁹⁸ M. Burrows, *French Cultural Policy in the Middle East, 1860-1914*, in “The Historical Journal”, Vol. 29, n. 1, 1986, cit., p. 109.

²⁹⁹ S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic: the University Saint-Joseph, 1875-1914*, Dissertation, Notre Dame, Indiana, Aprile 2006, p. 9.

di impegnarsi in una politica culturale. Secondo Burrows, essa è stata stimolata, invece, dal pericolo di un declino della posizione politica della Francia in Medio Oriente ed è stata favorita dalle organizzazioni private, che vedevano nel Medio Oriente una zona dove esercitare proselitismo, sulla scia di una ripresa dello spirito missionario già in Francia. Sono soprattutto organismi privati, cattolici e non solo, che mostravano di aver fede nella missione civilizzatrice della Francia e avevano un ruolo importante nella politica culturale francese. E' così che si è sviluppata la contraddizione di un paese che segue una politica severamente anticlericale al suo interno e al suo esterno non solo finanzia organismi religiosi, ma accetta anche di essere identificato con essi.

L'affermazione della lingua e cultura francese era iniziata negli anni '50 e '60 dell'Ottocento, grazie anche all'ascesa del ruolo politico della Francia nell'Impero ottomano (avviata già con la campagna napoleonica e proseguita con il sostegno a Muḥammad 'Alī). In Medio Oriente si guardava alla Francia per via della sua fama dovuta alla Rivoluzione francese, a Napoleone e a quello che era percepito come il suo alto livello di modernizzazione. Nel 1860 essa è diventata il referente delle minoranze cristiane nell'Impero. Nel 1860 ha sostenuto militarmente i cristiani nella lotta contro i drusi e questo ha rappresentato una nuova partenza per la politica francese in Siria, prima ancora che si iniziasse a parlare di "diritti secolari". Inoltre, vi era anche una presenza economica, con l'industria della seta di Lione, che si era impiantata in Libano. L'esportazione della cultura francese è iniziata seriamente a metà del XIX secolo. E' nel 1840 che il governo francese per la prima volta inizia a finanziare le scuole e questo finanziamento è cresciuto immensamente fino al 1914 (20 volte). La crescita del numero delle scuole dimostra l'efficacia della loro attività. In queste scuole erano iscritti studenti delle élite musulmane, ebraiche e cristiane. E quello che indica il successo che hanno avuto queste

scuole nel promuovere la diffusione della lingua e cultura francese è proprio la grande diffusione del francese in Medio Oriente: nonostante il commercio francese fosse in declino nella zona, la lingua francese è diventata la più diffusa nella zona, parlata anche dagli altri stranieri, oltre che dai funzionari di rilievo dell'Impero ottomano. Una delle caratteristiche distintive della politica culturale francese, che le ha fatto guadagnare sostegno, era proprio l'enfasi sul linguaggio. Sia i teorici, sia chi si muoveva attivamente sul campo, parlavano delle qualità spirituali della lingua francese, che era più di ogni altra l'espressione di una logica innata e di una razionalità, che la rendeva superiore alle altre lingue. Sull'importanza della diffusione del francese c'era consenso unanime tra Destra e Sinistra, perciò il contenuto dell'insegnamento era considerato molto meno importante del fatto che il francese non solo fosse insegnato, ma fosse anche la lingua utilizzata per l'insegnamento³⁰⁰. Questo era considerato requisito sufficiente da parte delle scuole, mentre c'era pochissimo interesse per i contenuti insegnati, anche quando si trattava della morale, tanto da far passare in secondo piano anche la distinzione tra morale cattolica e laica, diversamente da ciò che accadeva in Francia. Ci si concentrava su quella che tutti ritenevano essere una delle risorse fondamentali francesi: la cultura francese. L'idea della missione civilizzatrice e gli scritti ad essa associati hanno rafforzato la nozione della superiorità francese sulla base di un'eredità ricevuta dal passato, il XVIII secolo, quando tutta l'europa colta parlava francese e ci si interessava poco delle lingue nazionali. La diffusione della cultura francese è una preoccupazione condivisa dalle istituzioni private che hanno contribuito

³⁰⁰ Cfr. M. Burrows, *French Cultural Policy*, cit., p. 128: c'era anche poca attenzione a preservare la purezza della lingua e si sentiva il bisogno di un francese semplificato, che fosse esportabile.

ad avviare la politica culturale francese, tra le quali troviamo soprattutto l'*Alliance israélite universelle* e l'*Œuvre des Ecoles de l'Orient*. Questi due gruppi, diversi dal punto di vista religioso e politico, condividevano l'enfasi sulla superiorità della cultura francese. L'*Œuvre des Ecoles de l'Orient*, fu fondata nel 1855 sul modello della *Propagation de la Foi*, fondata nel 1822 e del suo "universalismo". Si pensava che la Francia avesse un diritto nel guidare le altre nazioni cattoliche nella lotta contro apostasia ed eresia, così come nelle crociate. Agli occhi degli organizzatori c'era poca differenza con il passato: l'"Oriente" non era stato ancora convertito e i cattolici erano ancora perseguitati da musulmani e ortodossi. Nonostante ritenessero che l'unico modo per convertire il Medio Oriente fosse attraverso il ruolo politico attivo della Francia, essi si sono dedicati soprattutto a promuovere l'istituzione di nuove scuole. Da un certo punto in poi questo è stato anche necessario per fronteggiare i rivali protestanti, considerati molto pericolosi. Così, non solo il francese è diventato la lingua occidentale più parlata, ma le scuole francesi sono diventate molto popolari e il divario tra gli iscritti alla facoltà di medicina dell'USJ e quelli del SPC stava a dimostrarlo, visto che nel 1887 vi erano 55 iscritti nell'USJ e solo 9 nel SPC³⁰¹. Un'altra importante organizzazione, fondata nel 1860, è l'*Alliance israélite universelle*. Questa si attivava dove c'era un numero di ebrei apprezzabile, con l'intento di esercitare pressioni politiche sulle nazioni occidentali per alleviare i problemi degli ebrei in alcune zone (come Medio Oriente, Nord Africa ed Europa Orientale). I suoi membri credevano alla cultura francese e ai principi del 1789. Poiché la Francia è stata la prima nazione a riconoscere diritti politici agli ebrei, la sua lingua e il suo pensiero erano considerati particolarmente adatti a promuovere l'emancipazione degli altri ebrei. Non solo le scuole

³⁰¹ Cfr. Ivi, p. 121.

dell'*Alliance israélite universelle* dovevano insegnare il francese, ma dovevano adottare metodi francesi³⁰².

Dal punto di vista degli effetti, per quanto le minoranze fossero importanti nell'Impero ottomano, concentrarsi solo su queste significava per la Francia avere un'influenza limitata e raggiungere solo in minima parte la vasta maggioranza della popolazione ottomana. Perciò, gli stessi canali attraverso i quali la Francia ha esercitato la sua influenza, hanno limitato la sua possibilità di influenzare il processo di modernizzazione. La combinazione, infatti, di interessi diplomatici e religiosi, che è stata una fase importante dell'imperialismo francese in Siria, presentava vantaggi, ma anche svantaggi. Fino all'ultima decade del XIX secolo solo un numero relativamente piccolo di musulmani erano sufficientemente desiderosi di imparare dai francesi da ignorare la barriera di un'educazione orientata in senso cattolico. Una scuola di medicina creata su questo compromesso poteva rappresentare una barriera per chi volesse avvicinarsi ad un certo tipo di istruzione. Quindi la Francia, che da un lato vedeva queste scuole come un possibile strumento di penetrazione (già nelle scuole superiori si studiavano il francese e la storia francese), dall'altro doveva fare i conti con questo limite.

Di qui si pone anche il problema delle scuole laiche. Alla fine del secolo a Beirut c'era solo una scuola francese laica³⁰³. Nel 1902 il suo direttore, Henry Olivier, scrisse per lamentarsi del fatto che i suoi allievi venivano discriminati nell'ammissione alla Medical School. Gradualmente, anche per via della politica interna francese (affare Dreyfus) e forse anche per le proteste di Olivier, c'è stata una revisione della politica di distribuzione delle risorse per l'educazione e il ministero

³⁰² Ivi, p. 123.

³⁰³ Cfr. J. P. Spagnolo, *The Definition of a Style of Imperialism*, cit., p. 579.

degli esteri ha trasferito gradualmente i suoi sussidi alle scuole laiche, almeno per permettere che si sviluppessero quanto quelle religiose. Nel 1902 fu fondata la *Mission laïque française*, che, nel 1909 rilevò la scuola precedentemente amministrata da Olivier. Questa, nata col supporto degli accademici francesi, aveva come scopo dichiarato quello di propagare l'educazione laica francese all'estero e nelle colonie. Il sostegno che ha ricevuto dal governo non era sufficiente a farne il nuovo strumento della politica estera in Siria, anche se già nel secondo anno iniziava a contare un numero considerevole di studenti musulmani. Come si è già visto, all'interno della Francia stessa vi erano contrasti culturali e contraddizioni di fondo, ad esempio tra clericalismo e anticlericalismo, da esportare o meno, anche se su tutti, nazionalisti o imperialisti, sembrava funzionare il richiamo alle crociate, insieme all'idea di una eredità francese di diritto imperiale in Siria³⁰⁴. E' in questo contesto molto complesso e delicato che si inserisce l'attività dell'USJ.

10. L' *Université Saint-Joseph* come modello di convivenza

L'idea di una "missione civilizzatrice" e la necessità di espandere la cultura francese, più che essere reali priorità del governo francese, hanno avuto soprattutto la funzione di legittimare il colonialismo di fronte al popolo. Allo stesso tempo, vi erano istituzioni e organismi religiosi, che promuovevano questa idea e lavoravano effettivamente per la diffusione della cultura francese, come i missionari gesuiti francesi in Siria. Essi si muovevano, come abbiamo visto, in una situazione molto complessa. Le condizioni pratiche nelle quali si

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 582. Spagnolo vi vede una certa nostalgia per l'*ancien régime*. Si veda anche la nota, dove Spagnolo porta esempi del particolare "historical romanticism" che si legava alla presenza francese in Medio Oriente, con lo sguardo rivolto al passato.

trovavano ad operare, erano determinate dal peso del rapporto di dipendenza dalla Francia, da un lato, e dalla peculiare situazione politica e confessionale della Siria, dall'altro. A questo bisognerebbe aggiungere il fattore interiore, delle motivazioni e ragioni, che erano basate sulla religione cattolica, sulla fede nella perfettibilità umana, e anche, come si è visto, sulla fiducia nella civiltà francese, che interagivano in vario modo. Questo insieme di fattori e condizioni ha fatto sì che non solo essi adottassero delle peculiari soluzioni pratiche, ma anche che si trovassero ad incarnare un modello teorico di civiltà, che era prodotto di quelle condizioni.

Molte ricostruzioni storiche, come vedremo, tendono a stabilire una sorta di determinismo tra lo studio nell'USJ e le visioni nazionaliste "libaniste", tendenti ad esaltare il passato fenicio e cristiano del "Grande Libano", che hanno caratterizzato proprio l'attività politica e culturale di alcuni importanti laureati dell'USJ³⁰⁵. Se di una influenza si può parlare, questa non sembra poter dipendere direttamente dal fatto che si trattasse di cristiani in una università cristiana, poiché, come mostra Zaka, dalla nascita dell'università fino al 1896 "Jesuits were unable and mostly unwilling to stress Catholicism in their educational curriculum"³⁰⁶. Questo per via degli ostacoli, costituiti dalla Francia e dal governo ottomano, dalla situazione demografica oggettiva e dagli studenti stessi e le loro famiglie. Infatti, l'USJ dipendeva dai finanziamenti francesi e il fatto che la politica interna francese non fosse favorevole ad una educazione religiosa era importante. Diversamente dall'*Alliance israélite universelle*, che era un'organizzazione laica, i gesuiti si dovevano aspettare di andare incontro a difficoltà (anche da parte del potere

³⁰⁵ I laureati della Saint-Joseph, infatti, sono tra coloro che hanno governato politicamente, economicamente e culturalmente il Libano dell'epoca del mandato e quello indipendente.

³⁰⁶ S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 109.

consolare francese nel Levante). Ma questo conflitto è stato evitato, non solo per via dei vantaggi per la Francia di mantenere una presenza culturale nel Medio Oriente (anche se mediata da ordini religiosi), ma anche perché la pedagogia gesuita, opportunamente adattata, non includeva apertamente nel curriculum contenuti cattolici. Come si è visto, l'idea sulla quale si basava l'alleanza tra gesuiti e governo francese, era l'espansione non tanto della religione, quanto della cultura e della lingua francese. Tanto più che persino gli studenti cattolici si opponevano ad alcuni cambiamenti in senso religioso, che a volte i gesuiti tentavano di introdurre. L'università doveva fare i conti anche con le famiglie e con gli stessi studenti, e tenere anche presente il fatto che i cattolici erano numericamente troppo pochi per poter pensare di incentrare tutta la politica culturale solo su questa minoranza. Infine, c'era anche da considerare il rapporto con le autorità ottomane. Soprattutto nel primo periodo della sua attività, nella seconda metà del XIX secolo, l'USJ si trovava sottoposta a pressione per via del suo ambivalente statuto legale nell'impero ottomano e della sua dipendenza dalla politica e dai finanziamenti della Terza repubblica, che a volte si mostrava radicalmente secolarista.

Per tutte queste ragioni, i gesuiti adattarono i loro imperativi pedagogici al contesto coloniale nel quale si trovavano, adottando metodi di insegnamento tali, da non offendere le sensibilità delle parti in causa. Ciò nonostante, essi non ritenevano di impartire un'educazione superficiale e in certo senso inutile; erano invece convinti di trasformare i loro studenti, scelti tra le élite locali, esponendoli alla scienza e moralità occidentale.

"The 'regeneration' goals of French Jesuits for Levantines, and especially its Catholics, set the parameters of education at the University of Saint-Joseph. Morality and modernity were the underpinning principles that guided the Jesuit mission in

Beirut. These educational guidelines showed continuity with nineteenth century French theories on education. Ever since Rousseau, education was understood to be *the* panacea for the ills of society”³⁰⁷.

Si pensava che un’educazione morale avrebbe trasformato l’individuo. I gesuiti, che avevano avuto per secoli un ruolo fondamentale nell’educazione primaria e secondaria francese, con le riforme della Terza repubblica hanno perso questo ruolo nel sistema educativo francese e si sono trovati a doversi difendere, davanti al parlamento³⁰⁸. Nella rivista “Revue du monde catholique” si possono trovare tracce del dibattito tra parlamento francese e gesuiti del 1880, anno in cui i gesuiti furono espulsi dalla Francia. In particolare, una lettera al direttore, da parte del Visconte G. de Chaulnes, riassume molto bene i punti fondamentali dell’accusa e costruisce una difesa³⁰⁹. Uno dei punti principali è l’amor di patria e il fatto che i gesuiti rispondessero ad una autorità straniera. Le argomentazioni da parte dei gesuiti sono, quindi,

³⁰⁷ Ivi, pp. 110-111

³⁰⁸ Ferry, ministro dell’istruzione nel 1879, depose il progetto di legge sull’insegnamento superiore. L’articolo 7 di questo progetto escludeva dall’insegnamento statale i membri di una congregazione religiosa non autorizzata. Questo scatenò violente polemiche nell’opinione pubblica e il senato lo bloccò. Nel marzo del 1880 il ministero promulgò dei decreti che prevedevano lo scioglimento della Compagnia di Gesù, l’evacuazione entro tre mesi delle loro case in territorio francese e l’obbligo della richiesta di autorizzazione per le congregazioni non autorizzate. A partire dall’autunno dello stesso anno i gesuiti furono espulsi dalla Francia, poi nel 1886 fu promulgata una legge che praticamente escludeva i religiosi dall’insegnamento pubblico, così da tradurre in pratica il principio della laicità dell’insegnamento. I Gesuiti furono colpiti con particolare rigore, anche perché erano responsabili dell’educazione dei figli della nobiltà e dell’alta borghesia, vale a dire di coloro che più erano contrari alla Repubblica.

³⁰⁹ G. de Chaulnes, *Lettre a M. le directeur de la Revue du monde catholique*, in “Revue du monde Catholique”, Anno 19, n. 61, III serie, 1880, pp. 284-290.

delle rassicurazioni in questo senso, per mostrare che “Chasser les Jésuites de France est un crime de lèse-nation”³¹⁰.

“L’amour de la patrie et de la famille trouve d’éloquents vulgarisateurs dans les collèges des enfants de Saint Ignace”³¹¹.

Questo, anche per via del fatto che le loro scuole sono frequentate dai figli di coloro che hanno fatto e fanno tuttora la storia della Francia. Inoltre, è vero che obbediscono al papa, come tutti i cattolici, ma il loro generale, che risiede a Roma, “ne peut et ne veut jamais leur donner un ordre qui serait contraire à leurs devoirs de Français”³¹². E’ la stessa dottrina cattolica che prescrive la fedeltà alla patria:

“Et d’ailleurs, la doctrine catholique domine la constitution des Jésuites et la doctrine catholique ordonne, par la bouche de Jésus-Christ, d’aimer la patrie et de la servir”³¹³.

Molto importante per la patria è l’educazione cattolica impartita dai gesuiti, che incoraggia le virtù pubbliche e private e così preserva la nazione dal vizio e dalla decadenza. Qui de Chaulnes introduce la distinzione tra educazione e istruzione: “l’instruction n’est que le second élément de la vie d’un peuple; c’est l’éducation qui en est la pierre fondamentale”³¹⁴. Si tratta di un’educazione religiosa in senso lato, che tutto sommato arriva a coincidere con un’educazione “morale” in generale, poiché nei suoi tratti essenziali è incentrata sul “cuore” e sulle “grandi verità morali”:

³¹⁰ Ivi, p. 289.

³¹¹ Ivi, p. 287.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ Ivi, p. 285.

“Que m’importe que tous les Français [...] sachent lire, si leurs âmes ne sont pas façonnées à la prière, au respect des grandes vérités morales et à l’obéissance?”³¹⁵.

Egli assicura anche che i gesuiti tengono molto alla capacità di ragionamento dei loro allievi e alla filosofia e che la insegnano al meglio, poiché “l’Eglise l’honore et tient à l’enseigner à la jeunesse catholique”³¹⁶. Un’altra critica ai gesuiti è quella della loro influenza sugli allievi e sulla società.

“Les Jésuites ont une influence sur leurs contemporains. C’est incontestable. Mais pourquoi leur en faire un crime? Depuis quand le prestige déterminé par la vertu, la science, le dévouement, l’intelligence et les services acquis, est-il criminel? Entendons-le bien, les Jésuites sont de leur temps mais ils n’en n’ont pas les préjugés, les travers et les vices. Ils ne s’inféodent à aucune école politique, ne font flotter aucun drapeau, et conservent cependant au fond du sanctuaire inviolable de la conscience leurs préférences dont personne n’a le droit de leur faire un crime”³¹⁷

Questo brano mostra molto bene l’atteggiamento dei gesuiti verso il potere della “patria” francese, e la scelta di apparire il meno possibile con le proprie preferenze non solo politiche, ma anche religiose, visto che – è bene ricordarlo – ci si muove in un quadro in cui la religione è intesa come portatrice di istanze politiche oscurantiste e controrivoluzionarie. Si mantiene l’importanza del cattolicesimo e della preghiera, anche se soprattutto in un senso morale e patriottico. Questo tipo di politica, che già in Francia aveva dovuto mettere da parte il carattere apertamente settario, permetterà alla USJ di conservarsi e di

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ Ivi, p. 287.

³¹⁷ Ivi, p. 288.

mantenere l'appoggio politico ed economico del governo della madrepatria almeno nella Siria ottomana.

Questo si ricollega a ciò che si diceva a proposito dei protestanti. In tutti e due i casi, una religiosità molto ben definita, nell'intervenire in aree coloniali si diluisce e perde le sue caratteristiche peculiari e tende a diventare quella religione dell'Essere supremo tipica del deismo. I gesuiti hanno applicato a Beirut la visione dell'educazione della Terza repubblica in Francia, che era basata su un'idea "morale", senza orientamento confessionale. A questo proposito possiamo pensare a Rousseau, che è stato richiamato sopra a proposito della pedagogia. Proprio nell'*Emilio* di Rousseau, come abbiamo visto nel capitolo precedente, troviamo anche la famosa "Professione di fede del vicario savoiano", uno dei manifesti del deismo. Anche se il contesto è comunque razionalista, tale visione della religione che diventa in generale una morale (si pensi anche a Kant) si differenzia profondamente dalla posizione di Hegel. Ciò non toglie che i gesuiti credessero di stare preparando, con il loro lavoro, la conversione anche dei non-cattolici alla vera fede, ma essi erano consapevoli di dover mettere in ombra l'aspetto religioso rispetto a bisogni più urgenti della missione, vale a dire il suo imperativo nazionalistico. Essi dovevano soprattutto essere capaci di attrarre studenti da tutti i maggiori gruppi religiosi dell'Impero ottomano. Non solo per un discorso di influenza e moralizzazione, ma anche per continuare ad ottenere i sussidi del governo francese. Quindi l'USJ era un insieme di diversi fattori: un'istituzione che operava per la conversione, ma anche incoraggiava la diversità religiosa; era eminentemente francese, ma anche serviva gli interessi cattolici³¹⁸. Nella loro corrispondenza interna, i gesuiti sottolineavano la natura di proselitismo della loro istituzione e in alcuni

³¹⁸ S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 114.

casi si auguravano ferventemente che arrivasse il giorno in cui l'islam sarebbe perito e le altre fedi cristiane sarebbero diventate di nuovo cattoliche³¹⁹.

“This dichotomy suggests that Jesuits, perhaps in spite of themselves, allowed the University of Saint-Joseph, and especially its medical school, to evolve into a relatively religiously tolerant community that was also cosmopolitan, multi-cultural, and multi-ethnic in practice even while its internal correspondence and public discourse through the press were rhetorically intolerant”³²⁰.

Questo ha fatto sì che l'USJ assurgesse a modello di convivenza e tolleranza. Essi tentarono di non abbassare gli standard morali e religiosi richiesti ai cristiani della facoltà di medicina, proponendo delle riforme che li spingessero ad essere buoni cristiani praticanti, come l'obbligo di frequentare la messa della domenica. Diversamente dal SPC, l'USJ ha reso obbligatoria la messa solo dal 1891 e solo per gli studenti cattolici. Inoltre i gesuiti si erano adattati ai doveri religiosi degli studenti non cattolici, ai quali, ad esempio, era permesso celebrare a casa le proprie feste religiose. Gli studenti cristiani deludevano profondamente le aspettative morali dei gesuiti, che tentavano di

³¹⁹ Cfr. S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 126 e sgg., che ripercorre alcuni documenti tratti dall'archivio di Vanves. Si parla, così, dell'idea dell'islam come una religione “ossificante”, che impediva il progresso della civiltà. Alcuni sognavano che un giorno l'USJ avrebbe fatto sparire questa “infezione” e promosso una nuova e migliore religiosità. Oppure in certi casi scrivevano di nazioni oscurate dall'islam, che dovevano essere conquistate alla cristianità. L'USJ non doveva più solo proiettare la sua grande ombra sull'islam e vederlo deperire, ma era tempo di attaccarlo. Queste posizioni emergono anche attraverso la stampa dell'USJ, come *al-Mashriq*, l'organo dell'istituto orientale dell'USJ, con studiosi come Père Louis Cheikho e Père Lammens, che era sulla linea di quello che Said critica come “orientalismo”.

³²⁰ S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 126.

correre ai ripari, come nel caso della creazione della “Saint-Luc Residence Hall” per gli studenti di medicina, che dava grandi opportunità di sorveglianza e di azione³²¹. Ma, in generale, la scuola di medicina era da quasi ogni punto di vista laica, anche perché riforme in una direzione troppo “cattolica”, oltre a non essere seguite, sarebbero state contrastate dagli stessi studenti e dalla repubblica francese. Si tratta, quindi, di una questione di prudenza, più che fede nella tolleranza religiosa, poiché essi non erano nella posizione di imporre un’osservanza religiosa stretta neanche ai cattolici.

In alcuni casi essi tentarono di proporre le loro idee a proposito dei curricula educativi, ma, come nel caso del latino, si mostrava l’impotenza o la non volontà da parte dei gesuiti di imporre la loro visione confessionale dell’educazione, soprattutto a fronte della richiesta da parte degli studenti e delle loro famiglie di ricevere un’educazione moderna. Il latino era stato un elemento importante dell’educazione in Francia sin dal Medioevo, sia per il significato religioso, sia come chiave per il francese moderno. Per i gesuiti in Siria il latino era importante, indispensabile per introdurre gli studenti alla civiltà francese, ma le famiglie e gli studenti rifiutarono (tra l’altro iniziava ad essere messo in questione anche in Francia). Essi non erano in grado di imporre metodi pedagogici o contenuti che non fossero adatti alla situazione coloniale.

Comunque sia, i francesi si sono mostrati abili a creare un contesto educativo che ha soddisfatto non solo gli interessi francesi e cattolici, ma anche quelli degli studenti del luogo. Tutti (diplomati, studenti e gesuiti) accettavano una teoria dell’educazione basata sui principi della Terza repubblica, vale a dire nonostante l’educazione fosse laica, essa

³²¹ Ivi, p. 136.

era eminentemente morale nel fatto che era basata sulla sensibilità borghese francese che sottolineava virtù ordine e obbedienza.

11. Le immagini della Siria e dei siriani

Il ritratto generale, che emerge dai rapporti consolari francesi³²², aiuta a collocare meglio l'USJ nel suo contesto. La percezione francese dei siriani, a prescindere dalla loro religione, li vedeva come obbedienti e ossequiosi verso i principi e i leader religiosi. I musulmani erano ritenuti fanatici, i cristiani ingenui e servili. Gli agenti consolari francesi descrivevano le tensioni a Beirut, che avevano contribuito a creare, come endemiche e caratteristiche dei siriani e del governo siriano e ottomano.

L'idea che si tendeva a suggerire era che, se gli ottomani fossero rimasti a governare la Siria, la violenza comunitaria sarebbe esplosa, mentre, se avessero governato i francesi, l'intera nazione sarebbe diventata un luogo di cooperazione tra le comunità, sull'esempio dell'USJ. I siriani avevano bisogno dei francesi e della loro civiltà per sviluppare la loro piena potenzialità, per trasformare la loro vera natura. Un'educazione francese, basata su scienza, lingua, storia, tradizioni avrebbe potuto creare una classe d'élite che poteva diventare un modello per il resto della popolazione. La prova che questa trasformazione era possibile era rappresentata dalla USJ, che in questo modo "became a prism through which the rest of Syria could be imagined"³²³. Da questo punto di vista, lo stato francese vedeva nell'USJ un bastione di virtù, tolleranza e conoscenza scientifica che si opponeva agli ostacoli etnici e settari, per andare verso una convivenza

³²² Cfr. *ivi*, pp. 148-155 per le descrizioni francesi di Beirut e della Siria, tratte dalla corrispondenza ufficiale.

³²³ *Ivi*, p. 144.

pacifica. L'USJ era immaginata e ritratta come un esempio di come i francesi con la loro civiltà superiore potevano modificare la Siria.

I rapporti degli ispettori incaricati di controllare la facoltà di medicina dell'USJ o di esaminarne gli studenti sono illuminanti. Vi emerge un interessante confronto tra francesi e "orientali"-siriani, dal punto di vista delle capacità intellettive e dello "spirito". In generale possiamo dire che queste differenze ricalcano quello che ci si aspetterebbe. Da un lato troviamo la scienza e la capacità di ragionare, conoscere, astrarre. E dall'altro si sospetta che queste cose debbano essere carenti. C'è anche un elemento di meraviglia, una sorta di stupore iniziale per le capacità che effettivamente si riscontrano in questi studenti, che è seguito dalla necessità di giustificarle, o scoprirne il lato difettoso, in modo da rimettere le cose come ci si aspetta che siano. Visto l'interesse dell'argomento, ci soffermeremo brevemente su alcuni casi ricordati da Zaka³²⁴.

Il rettore Père Henry, in una lettera al console del 1884, sottolinea come gli "orientali" siano presuntuosi e pensino di sapere tutto, ritenendosi capaci di studiare le cose più alte³²⁵ (e dobbiamo ritenere che egli desse loro torto). Anche il Dr. Remy, un ispettore che ha esaminato la scuola e gli studenti, nel 1888, li riteneva presuntuosi ed eccessivamente sicuri di se stessi, oltre che pigri e amanti del denaro³²⁶. Ammetteva però anche la loro bravura, in particolare con il

³²⁴ Per questa parte ci serviremo di documenti raccolti da Zaka negli archivi del Ministero degli Affari esteri di Nantes e del Quai d'Orsay. Cfr. S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., pp. 156-163.

³²⁵ Cfr. Père Henry (lettera del 26 aprile 1884), in S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 157.

³²⁶ Cfr. Rapporto del Dr. Remy, in S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 158 ("boastful, disposed towards self-confidence. They show little zeal for the things to which they do not think they are obliged to do").

francese, e gli riconosceva una buona memoria. Diversamente che in Francia, inoltre, non si poteva dire ci fosse alcuno studente pessimo. Nel rapporto del Dr. Netter, del 1889, si parla ancora di studenti con buona memoria e studiosi, ma si aggiunge che essi, fidandosi troppo della loro memoria, non pensano³²⁷. Il rapporto del Dr. Lepine, del 1894, descrive invece gli studenti di Beirut come meno intelligenti di quelli francesi e attribuisce queste differenze al sistema di educazione elementare molto carente, oltre che ad una predisposizione culturale verso il commercio, piuttosto che verso la scienza³²⁸, riprendendo un'idea che evidentemente era molto diffusa. Il rapporto del Dr. Morat sulla sessione d'esame del 1901 include di nuovo la memoria e la bravura nelle lingue tra i tratti che caratterizzano gli "orientali", aggiungendo anche l'intelligenza acuta; ma poi rileva anche carenze in quelle che a suo dire sono invece le caratteristiche per eccellenza dei francesi: una generale mancanza di inventiva e un disdegno per la ricerca, tratti che si possono affiancare all'incapacità di scienza. Gli orientali non hanno una mente speculativa e non si preoccupano della ricerca delle cause. Inoltre, essi sono molto legati alle loro comunità religiose, che sono perennemente in lotta, dietro la bandiera della religione. Egli fa anche riferimento alla protezione che viene fornita alle diverse comunità religiose dalle potenze europee, tradendo la sua ansia per la sorte della Francia, e implicitamente suggerendo di proseguire con i finanziamenti all'USJ³²⁹. Nel 1903 l'ambasciatore Constants scriveva al ministro degli esteri Delcassé su un episodio di violenza

³²⁷ Cfr. Rapporto del Dr. Netter, in S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 158

³²⁸ Cfr. Rapporto del Dr. Lepine, in S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., pp. 158-159.

³²⁹ Cfr. Dr. Morat (lettera del 21 febbraio 1901), in S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., pp. 159-160.

verso i cristiani e suggeriva di reagire con un'azione che colpisse l'immaginazione, schierando le navi francesi nei porti siriani, secondo l'idea – diffusa – che gli orientali reagissero solo a potere e violenza³³⁰. Altre idee sono il rifiuto della disciplina e l'idea che gli orientali abbiano capacità meramente pratiche e non teoretiche, come scriveva il Dr. Pozzi nel 1906, incaricato di valutare i risultati dell'università. Egli riteneva che lo spirito degli studenti di Beirut non fosse incline alle conoscenze scientifiche, ma solo a quei rami dell'insegnamento che possono offrire dei risultati dal punto di vista pratico immediato. Di questo egli riteneva responsabile l'ambiente nel quale essi erano cresciuti³³¹. Un altro funzionario, Jules Drach, mandato a controllare le sessioni d'esame delle scuole superiori (baccalauréat) ad Alessandria, Cairo e Beirut nel 1922, osservava che gli studenti arabi avevano migliore inclinazione per la matematica rispetto ai francesi e che essi erano migliori nella lingua francese dei francesi stessi. Egli attribuiva i migliori risultati alla flessibilità e condiscendenza orientali e alla loro precocità. Interessante la sua suddivisione dei popoli orientali sulla base dello sviluppo, dove egiziani e siriani appartenevano ad una civiltà più alta e più raffinata degli arabi di Algeria, e per questo dovevano essere trattati con più rispetto. Egiziani e siriani avrebbero potuto un giorno governare il loro paese, ma il loro clima e la loro precocità sarebbero stati sempre di ostacolo per raggiungere l'alto livello di civiltà che ha raggiunto l'Europa, grazie anche al clima temperato³³².

³³⁰ Cfr. Lettera di Constants a Delcassé (13 settembre 1903), in S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 160.

³³¹ Cfr. Rapporto del Dr. Pozzi al Ministero della Pubblica istruzione, in S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., pp. 161-162.

³³² Cfr. Jules Drach, in S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., pp. 162-163.

Come nota Zaka, qui ci allontaniamo dall'illuminismo e dalla rivoluzione francese. Anche l'idea di patria, nel tempo, scivola verso quella di razza³³³. In questo senso vedremo anche differenziarsi la posizione dei protestanti, con la loro idea di Siria, da quella cattolica di Libano, per il modo in cui sono costruite. Nonostante questa serie di generalizzazioni e di congetture basate su concetti come la razza, e su fattori quali il clima o la biologia, oltre che la società, come principi di spiegazione dei fenomeni, si può dire che i francesi in generale credessero nel potere della propria missione civilizzatrice e ritenessero di poter trasformare la popolazione locale con la loro civiltà superiore. Anche se probabilmente non avrebbero potuto raggiungere il loro livello di civiltà, i siriani potevano comunque migliorare. Quelli che abbiamo visto finora (consoli, medici, clero) guardavano tutti all'USJ come il luogo in cui questa civiltà si manifestava e, in fondo, anche attraverso i rapporti delle ispezioni annuali si aveva la sensazione che fosse in atto un'importante trasformazione delle popolazioni locali. D'altra parte, non sembra che essi contribuissero o intendessero contribuire allo sviluppo di una fiducia in se stessi da parte degli studenti, come si è visto invece, almeno in parte, nel SPC.

12. L' *Université Saint-Joseph* e la formazione dell'idea di Libano

Abbiamo visto che l'USJ di per se stessa, come luogo di cultura e di tolleranza, poteva essere pensata come modello per un futuro progetto di convivenza in Siria e, d'altra parte, anche giustificare la presenza e la politica culturale francesi in Medio Oriente. Dal punto di vista dell'impatto in Siria, si tende generalmente ad attribuire all'USJ grossa influenza, non tanto nello sviluppo di una abitudine a pensare in termini di libero pensiero, diritti e razionalità, una sorta di stimolo per la fiducia

³³³ Cfr. S. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic*, cit., p. 163.

in se stessi e nel proprio ruolo da parte degli arabi, quanto nello sviluppo di una determinata idea dell'identità libanese. Questo è molto importante, perché nell'USJ si sono formate le élite che avrebbero poi guidato il Libano nel periodo del mandato e poi in quello dell'indipendenza³³⁴.

Come visto sopra, l'idea della Grande Siria ha iniziato a formarsi attraverso gli scritti di intellettuali libanesi, che erano in contatto con i missionari protestanti, tra i quali uno dei primi a formulare l'idea del sirianismo fu Buṭrus al-Bustānī, che sottolineava l'importanza della componente araba. Tra gli intellettuali libanesi provenienti dalle scuole gesuite e in particolare dalla USJ, si sviluppò anche una forma di sirianismo non-arabo. Sono soprattutto insegnanti come Padre Pierre Martin e Henri Lammens che "had 'discovered' Syria as an entity that was separate from its Arab environment"³³⁵, formata dal Monte Libano, al centro, dalla costa e dalla Biqā'. Per questo la loro opera è stata utilizzata dagli intellettuali libanesi per promuovere l'idea di un nazionalismo libanese separato dal sirianismo. In particolare Lammens, che vede la Siria come entità separata non araba e il Libano come una sotto-entità, che è fatta risalire all'epoca fenicia, ha ispirato gli intellettuali a promuovere un nazionalismo siriano non-arabo o un

³³⁴ Per questa parte terremo presenti, in particolare, i seguenti lavori: K. M. Firro, *Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha*, in "Middle Eastern Studies", Vol. 40, n. 5, 2004, pp. 1-27; A. Kaufmann, *The Formation of an Identity in Lebanon in 1920*, in "Middle Eastern Studies", Vol. 37, n. 1, 2001, pp. 173-194; Id., *'Tell Us Our History': Charles Corm, Mount Lebanon and Lebanese Nationalism*, in "Middle Eastern Studies", Vol. 40, n. 3, 2004, pp. 1-28; K. Salibi, *The Lebanese Identity*, in "Journal of Contemporary History", Vol. 6, n. 1 (*Nationalism and Separatism*), 1971, pp. 76-86.

³³⁵ K. Firro, *Lebanese Nationalism versus Arabism*, cit., p. 2.

nazionalismo libanese, attraverso i suoi corsi di lezione e articoli³³⁶. Sono stati i cristiani libanesi i primi intellettuali ad articolare l'arabismo o il sirianismo arabo, ma un altro gruppo di libanesi, principalmente maroniti, hanno formulato in termini nazionalistici il loro tradizionale particolarismo³³⁷. Esso è un fenomeno più tardo. Mentre l'idea della "Grande Siria" può essere fatta risalire al XIX secolo, quella del "Grande Libano" è stata formulata solo a partire dal decennio che precede la Prima Guerra Mondiale, e soprattutto non è stata formulata coerentemente come progetto politico, nè le frontiere "naturali" del Libano erano state definite, fino al 1919, vale a dire prima che le decisioni pratiche prese a Versailles facessero tramontare definitivamente il progetto di una "Grande Siria" francese³³⁸.

La creazione della provincia autonoma nel 1861, che comprendeva il Monte Libano ed escludeva Tripoli, Beirut, Sidone e la valle della Biqa', aveva permesso che si iniziasse a sviluppare il senso dell'identità libanese, soprattutto tra i maroniti, che erano la maggioranza nella provincia autonoma. Con il tempo si cominciarono a mettere in questione anche i limiti territoriali, che si chiedeva di estendere, perché toglievano alla nazione i porti e la terra per l'agricoltura, inoltre si chiedeva aiuto alla Francia, tradizionalmente amica dei libanesi, per ottenere il riconoscimento come stato indipendente. Per quanto riguarda i confini territoriali, la prima opera che definisce una simile geografia del Libano è *La Question du Liban* di M. Jouplain (pseudonimo di Būlus Nujaym), pubblicato a Parigi nel 1908. Il libro

³³⁶ Pubblicati nella rivista della facoltà, *al-Mashriq*, e raccolti in un'unica pubblicazione nel 1921: H. Lammens, *La Syrie, précis historique*, Imprimerie Catholique, Beirut 1921.

³³⁷ Cfr. W. W. Haddad, *Nationalism in the Ottoman Empire*, cit., p. 18, che parla del "nazionalismo" libanese come un "separatismo" maronita.

³³⁸ Cfr. K. Firro, *Lebanese Nationalism versus Arabism*, cit., p. 14.

inizia dalla resistenza libanese contro l'invasione araba del Monte Libano nel VII secolo e si conclude con l'emergere dello spirito democratico dei maroniti attraverso le rivolte del XIX secolo, che hanno come risultato la fondazione del distretto autonomo del Monte Libano nel 1861. Mostra i maroniti del Libano come campioni dello spirito democratico, che lottano contro drusi e Ottomani. Nujaym può avere elaborato a sua volta le idee di Ferdinand Tayan, che ha scritto nel 1905 un pamphlet dal titolo *La nationalité maronite*, dove sosteneva l'idea di una nazione separata, usando gli argomenti, anche di carattere archeologico, di Henry Lammens. Per adottare il modello basato sul concetto moderno di nazione, i movimenti nazionali hanno dovuto creare nuovi miti delle origini condivisi e memorie storiche per tutti i loro cittadini, così che questa identità collettiva poco familiare potesse essere giustificata. Si dovevano distinguere, sottolineare la loro unicità culturale e i legami storici interni alla comunità.

“The image of Lebanon as depicted by its historians can be restricted to two broad myths or political formulas. There is, on the one hand, the Maronite idea of Lebanon as a sui generis national entity deeply rooted in its Phoenician past, and a cultural experience which transcends its Arab or Islamic surroundings. This formula assumes a variety of theoretical and historical constructions, depending on the background of a particular historian, his general education and social position. The Muslim of Lebanon, on the other hand, look at Lebanon as part of a larger whole, be it the Arab nation or geographical Syria”³³⁹.

Quello della “invenzione della tradizione” o del suo recupero, non era solo un problema del Medio Oriente, ma di tutti i movimenti nazionali dalla nascita del nazionalismo moderno. L'archeologia è uno dei mezzi più importanti per questa opera di ricostruzione-costruzione del

³³⁹ Y. M. Choueiri, *Arab History and the Nation state. A Study in Modern Arabic Historiography*, Routledge, London 1989, p. 122.

passato. Attraverso i ritrovamenti archeologici le nazioni si collocano sulla linea della storia e permettono alle popolazioni locali di autodefinirsi come i diretti discendenti dei popoli che hanno lasciato le loro vestigia, distinguendosi dagli altri gruppi e comunità della regione³⁴⁰.

I legami tra francesi e maroniti sono iniziati con i regni dei crociati. Il fatto che la Francia vedesse la regione come parte della sua eredità, combinato con i legami cristiani con i maroniti, ha stimolato gli insegnanti gesuiti francesi ad insegnare la storia della regione e a condurre ricerche su questo argomento.

“The University exposed its students to various fields of knowledge that strengthened the sense of their particular identity. Syro-Lebanese students learned about their country in the University’s Oriental Faculty through archaeology, philology and history”³⁴¹.

La Facoltà orientale è stata fondata nel 1902, ma già prima della sua fondazione lo studio dell’antico Libano aveva preso una direzione

³⁴⁰ Si pensi all’importanza parallela dell’egittologia rispetto alle rivendicazioni di carattere nazionale, anche se in un modo diverso, poiché si trattava soprattutto di riprendersi il “proprio” passato, in competizione con le grandi potenze che se lo contendevano. Su questo si veda D. M. Reid, *Nationalizing the Pharaonic Past. Egyptology, Imperialism, and Egyptian Nationalism, 1922-1952*, in I. Gershoni, J. Jankowski (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 130-208. Reid mostra bene come l’egittologia in se stessa avesse un valore legato al nazionalismo per tutti i paesi che vi erano coinvolti e quindi fosse un campo in cui si misuravano e palesavano le rivalità europee, grazie alle quali si sono aperti degli spiragli per fare spazio ad una egittologia egiziana a partire dagli anni ‘20 del Novecento.

³⁴¹ A. Kaufmann, *Tell Us Our History*, cit., p. 3.

nuova e iniziato ad attrarre l'interesse degli studiosi³⁴². Personaggi come H. Lammens, Louis Jalabert, Sébastien e Louis Ronzavelle, Louis Cheikho “embellished the faculty and elevated it to the highest standards of scholarly work”³⁴³. Fino al 1860 le informazioni sulla storia delle città fenicie della costa erano prese soprattutto dalla Bibbia e dagli autori greci e latini. Il libro di Renan, *Mission de Phénice* (Parigi 1864) costituisce uno dei primi tentativi moderni, vale a dire con il nuovo significato “nazionale” conferito all'antichità e all'archeologia, di capire il passato fenicio senza intermediari.

Da quando Champollion ha decifrato i geroglifici all'inizio del XIX secolo, gli interessi francesi nelle civiltà antiche si sono sviluppati oltre i puri fini accademici. Con le scoperte di Renan e le altre numerose ricerche successive, i legami sentimentali tra la Francia e il Vicino Oriente antico sono diventati più stretti. Anche in seguito alla sconfitta del 1870-71, gli interessi nel Mediterraneo hanno assunto maggiore importanza. Come si è visto, la Francia si considerava la nazione più illuminata e prendeva la sua ispirazione da Roma, dai tempi della sua gloria.

Il mito delle origini fenicio, utilizzato dal nazionalismo libanista, pur avendo diverse versioni, era basato su un preciso modello generale.

“The modern Lebanese, of Phoenician-Aramaic origin, are not part of the Arab ethnicity, their contribution to Western culture is priceless, their skills in commerce are

³⁴² Si pensi al volume di Padre Pierre Martin, *Histoire Générale de la Syrie*, dedicato alla storia antica del Monte Libano e le zone circostanti, e che, tradotto in arabo e pubblicato nel 1889, iniziò la serie storica e archeologica dell'*Imprimerie catholique*. Questo studio costituisce un momento di svolta, non nel senso del collegamento tra i Fenici e gli abitanti moderni del Monte Libano, che qui ancora non è tentato, ma per la profondità e l'estensione dello studio dedicato al Libano antico.

³⁴³ A. Kaufmann, *Tell Us Our History*, cit., p. 3.

incomparable, and their inherent national characteristics are wisdom and tranquillity”³⁴⁴.

Nei diversi autori questi diversi aspetti sono presentati con sfumature differenti. L’idea di Fenicia offriva in generale una via di fuga dall’arabismo, che aveva troppi aspetti musulmani. Si diffondevano narrazioni storiche che descrivevano la resistenza del Monte Libano contro l’invasione araba e turca e contribuivano a creare il mito della resistenza maronita. Uno dei più grandi sostenitori dell’idea di “Fenicia”, vale a dire l’idea che il Libano moderno fosse l’erede politico e culturale dell’antica civiltà fenicia, fu Charles Corm. Nel 1919 aveva iniziato a pubblicare il mensile *La revue phénicienne*, che sosteneva la fondazione del Grande Libano come entità separata. Il libro di Corm *La montagne inspirée* serve come illustrazione del pensiero cristiano libanese e delle sue fonti di ispirazione³⁴⁵.

“Mon frère musulman, comprenez ma franchise:
Je suis le vrai Liban, sincère et pratiquant;
D’autant plus libanais que ma Foi symbolise
Le cœur du pélican.

Si ma ferveur s’attache au dogme de l’Église,
C’est qu’Elle est à mes yeux l’universalité;
Car je ne peux pas croire en un dieu qui divise
L’immense humanité”³⁴⁶.

³⁴⁴ A. Kaufmann, *The Formation of an Identity in Lebanon in 1920*, cit., pp. 174-175.

³⁴⁵ Il punto di riferimento è quello di Maurice Barrès, *La colline inspirée*. Barrès, che aveva anche scritto sul nazionalismo (francese), era autore di una descrizione di un viaggio in Libano, effettuato nel 1914, che lo aveva reso uno dei pensatori francesi più amati in Libano. Cfr. A. Kaufmann, ‘*Tell Us Our History*’, cit., p. 6.

³⁴⁶ Charles Corm (*La montagne inspirée*, Éditions de la revue phénicienne, Beirut 1934), in A. Kaufmann, ‘*Tell Us Our History*’, cit., p. 10.

Oltre a sottolineare l'universalità della Chiesa cattolica, da opporre alle divisioni che introduce l'islam (che può far pensare all'idea, vista sopra, che se la Siria si fosse lasciata agli ottomani o ai siriani, sarebbe precipitata nel caos delle endemiche lotte interconfessionali), egli lega cristianesimo e fenicianismo, attraverso l'idea che, prima ancora dell'ebraismo e della religione di Platone, i fenici fossero monoteisti.

“Bal-Shamin, Dieu du ciel, Ô Nomen Ineffable,
O seul propriétaire, Ô maître, Ô Possesseur,
Dieu du Temps, Dieu total, Seigneur inconcevable,
Suprême Créateur;

Toi par qui s'affirmait notre monothéisme,
Et l'immense unité des cultes phéniciens,
Avant le grand Moïse, avant le judaïsme,
Et les platoniciens”³⁴⁷.

Interessante anche l'idea che Corm propone della lingua libanese, accostandola a quella fenicia e facendone un linguaggio del “cuore”, dello “spirito” fenicio, che, rimasto intatto nei secoli, nel territorio e nel popolo libanese, si può esprimere in qualsiasi linguaggio concreto. Come sottolinea Kaufmann, “if the spirit is alive then one can speak ‘Lebanese’ in any other language”³⁴⁸.

Vi sono poi altri autori che hanno scritto sulla Fenicia. Jacques Tabet, che ha studiato nell'USJ, nel suo *La Syrie* (1920), identifica la Siria con il Libano, e distingue tra siriani-fenici e arabi: la Siria è siriana e fenicia e non araba o ottomana, e la Francia è la sua protettrice. In questo quadro, i crociati appaiono come liberatori, che hanno anche avuto un

³⁴⁷ Charles Corm, in A. Kaufmann, *Tell Us Our History*, cit., p. 11.

³⁴⁸ A. Kaufmann, *Tell Us Our History*, cit., p. 17.

un impatto sull'etnografia, perché sono visti come gli unici ad aver apportato un elemento straniero di qualche importanza. In questo modo Tabet marginalizza il ruolo dei musulmani nella storia. Egli, inoltre, li critica perché concentrati sul rinascimento arabo, diversamente dai cristiani, che aspirano ad un governo che soprattutto sia conveniente per il progresso economico. Questo tipo di nazionalismo ha anche il problema della lingua araba. In questo caso non può concepire un'idea di nazione che abbia come componente fondamentale una lingua. Tabet, ad esempio, sostiene che l'arabo dovrà presto confrontarsi con il francese, ed esalta le doti di bellezza e organizzazione del francese. Interessante notare che Khairallah Khairallah, nel suo *La Syrie*, scritto prima della Prima Guerra Mondiale, si concentra non solo sui legami storici tra Monte Libano e Fenicia, ma anche sull'esigenza di liberare i siriani in generale dal dispotismo ottomano. E Nadra Moudran, laureato dell'USJ, ancora nel 1916 (*La Syrie de demain*) si opponeva alle idee separatiste del sirianismo non-arabo. Non è casuale che egli scriva in un periodo in cui il progetto della Grande Siria o "Siria francese" prendeva spazio nei circoli coloniali francesi, prima che si dimostrasse impraticabile. Egli parla anche dei benefici (e maggiore realismo) della protezione francese.

Uno degli autori che ha cercato di trovare denominatori comuni tra le diverse comunità, senza rinunciare al concetto di base della continuità storica del Libano, è stato Michel Chiha. Egli ha cercato la formula di un nazionalismo libanese che potesse essere accettato da tutti i libanesi. Il suo libro *Liban d'aujourd'hui* è una sintesi di queste idee. Anche lui connette il nuovo Libano con la Fenicia e rifiuta l'arabismo, ma, anche, vede le origini della popolazione libanese in un fondersi delle razze già nei secoli che hanno preceduto l'emergere della Fenicia, segnando così una differenza rispetto alle teorie precedenti. In seguito ci sono stati anche altri apporti: i francesi, con le crociate; le minoranze perseguitate

durante il periodo musulmano, che hanno trovato rifugio sulle montagne libanesi (sciiti, drusi, ismailiti, alawiti); altri popoli assimilati sulle coste, come selgiuchidi e mongoli. Così, i libanesi moderni non discendono solo dai semiti, ma da molte alte razze. Questa visione può essere interessante per le nostre riflessioni, poiché si distanzia dalle visioni per le quali è importante la continuità razziale (si pensi alle osservazioni di Strong-Hegel, viste sopra). Le conquiste arabe sono viste in modo negativo, anche perché l'islam ha rimpiazzato la natura "nazionale" della Fenicia con il confessionalismo (con ciò implica che un grande ostacolo per la nazione è rappresentato dall'eredità musulmana). Il nuovo libanese farà rinascere le caratteristiche dei fenici, che erano una mistura di razze. Inoltre, egli deve essere poliglotta. L'idea è di un cosmopolitismo culturale ed economico, un'idea di unità nella diversità: pluralismo politico, parlamentarismo, minoranze confessionali che si associano.

"Where Chiha's Lebanese nationalism differs from that of the founders is that it offers a blueprint for building a *nation* within the territorial state that is Lebanon, whereas theirs, first and foremost, was meant to create 'Lebanon' and justify it as a territorial state"³⁴⁹.

13. La visione francese, l'*Université Saint-Joseph* e la filosofia di Hegel

Dal quadro complessivo ricostruito sopra, sull'USJ e sul contesto nel quale operava (la politica francese e l'atteggiamento religioso dei francesi, la situazione locale), si evidenzia una certa distanza rispetto alle posizioni hegeliane. Non tanto o non solo per via dei due contrasti che saltano subito agli occhi: francese-tedesco, protestante-cattolico e che segnano una prima differenza di fondo. Questa ha valore soprattutto nel senso della diversa tradizione filosofica. Come si è già

³⁴⁹ K. Firro, *Lebanese Nationalism versus Arabism*, cit., p. 22.

avuto modo di osservare, quando ci si richiama alla cultura francese, dalle sue radici moderne della rivoluzione francese ai suoi sviluppi successivi, ci si trova a muoversi in un orizzonte di pensiero che si è sviluppato parallelamente a quello hegeliano e, anche se Hegel stesso aveva preso dalla rivoluzione francese e dal pensiero del periodo contenuti filosofici e politici, non si può parlare di derivazione o influenza diretta. Un elemento molto interessante è la visione francese-gesuita delle differenze religiose, comunitarie, che erano operanti in Siria e l'idea di una possibile soluzione francese o gesuita-francese dei contrasti e degli scontri tra queste. La politica di "tolleranza" dei gesuiti, dipende dal contesto, come è stato più volte sottolineato (i francesi, gli ottomani, gli studenti e le loro famiglie), ma è resa possibile anche da un presupposto fondamentale, vale a dire l'idea che l'insegnamento si debba concentrare sulla morale. Questo fa pensare ad una idea più generale di morale-religione civile, che è illuminista e francese. Questa era dettata ai gesuiti dai tempi e dalla politica laica e anticlericale dello stato francese, che, come si è visto, spingeva gli stessi gesuiti (e i loro sostenitori) a sottolineare il legame tra cattolicesimo e amor di patria. La sua formulazione può essere fatta risalire al pensiero di Rousseau, che si è sviluppato e ha avuto eco nell'area dell'illuminismo francese o francofono (essendo lui svizzero), ed è collegata con i successivi principi della rivoluzione francese. Nella sua opera, in effetti, si trovano collegati l'educazione, la religione che si semplifica fino a diventare una serie di norme generali di carattere etico-morale, e l'idea di una funzione politica di questo tipo di religione, che può diventare "religione civile". Nell'*Emilio*, troviamo sia la religione dell'Essere supremo, sia una visione dell'educazione che tiene conto della sensibilità e dello sviluppo interiore del bambino (fondamentalmente buono), idea della quale troviamo eco nel dibattito, visto sopra, tra gesuiti e Terza repubblica. Nel *Contratto sociale* è sviluppata l'idea di religione civile.

Come si è detto, Hegel è distante da queste posizioni; soprattutto riguardo alla religione, che vede come un fatto intimamente legato all'autorappresentazione di un popolo e non come qualcosa di artificiale e manipolabile.

L'idea dell'incapacità degli arabi di pensiero scientifico o "speculativo", che, come abbiamo visto, era molto presente nei giudizi degli ispettori, è chiaramente un pregiudizio "orientalista". Essa potrebbe sembrare un possibile aggancio ad una visione che Hegel esprime nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dove mostra di non apprezzare il pensiero arabo proprio perché non è "speculativo". Qui però è necessario sottolineare una profonda differenza nell'utilizzo di questo termine, perché nel primo caso esso è usato come sinonimo di pensiero astratto, filosofico in generale, opposto a una tendenza più "materiale" e pratica, mentre nel secondo caso "speculativo" si riferisce in particolare al pensiero dialettico hegeliano. Hegel, infatti, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, non critica i filosofi arabi per essere incapaci di filosofia in generale o di pensiero logico, astratto, al contrario li critica proprio per aver fatto troppo uso della logica – come anche i teologi cristiani della scolastica. Hegel non era interessato a sostenere l'idea di una inferiorità filosofica degli arabi, ma considerava la filosofia araba poco interessante, perché in un certo senso tendeva a perdersi in speculazioni "vuote", che non avevano i contenuti e lo scopo che Hegel avrebbe voluto. Accostata alla scolastica e alla filosofia aristotelica la filosofia araba è comunque filosofia a tutti gli effetti, anche se non promuove il valore dell'esperienza e dell'individualità, come farà poi la filosofia moderna. Qui possiamo pensare a Renan, la cui posizione a proposito del rapporto tra islam e razionalità-scienza, è molto interessante e presenta alcuni punti in comune con le posizioni, viste sopra, degli ispettori. Renan, nella conferenza "L'Islamisme et la science", tenuta alla Sorbona nel marzo 1883, oltre a parlare

chiaramente di una “inferiorità” e “nullità intellettuale” dei musulmani e degli arabi, esclude che vi siano mai state scienza, filosofia e arte arabe e scienza e civiltà (*civilisation*) musulmane. La colpa è dell’islam.

“Toute personne un peu instruite des choses de notre temps voit clairement l’infériorité actuelle des pays musulmans, la décadence des États gouvernés par l’islam, la nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation. Tous ceux qui ont été en Orient ou en Afrique sont frappés de ce qu’a de fatalement borné l’esprit d’un vrai croyant, de cette espèce de cercle de fer qui entoure sa tête, la rend absolument fermée à la science, incapable de rien apprendre ni de s’ouvrir à aucune idée nouvelle”³⁵⁰.

L’islam è più forte della razza e della nazionalità ed è quello che fa di ogni musulmano, sin dalla sua iniziazione religiosa da bambino, un fanatico e “plein d’une sottile fierté de posséder ce qu’il croit la vérité absolue”³⁵¹. La filosofia, che noi chiamiamo “araba” perché scritta in arabo è in verità greco-sassanide, o meglio ancora greca. Di arabo c’è solo la lingua, e la lingua araba “est un instrument fort incommode pour la métaphysique”³⁵². Non si può parlare neanche di scienza “musulmana”, perché l’islamismo ha avversato la ricerca razionale. Esso è “le règne d’un dogme, c’est la chaîne la plus lourde que l’humanité ait jamais portée”³⁵³. Secondo Renan scienza e ragione coincidono e la scienza crea la superiorità industriale e militare, “met la force au service de la raison”, e permette di sbarrare il cammino a

³⁵⁰ E. Renan, *L’Islamisme et la science. Conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883*, Calmann Lévy, Paris 1883, pp. 2-3.

³⁵¹ Ivi, p. 3.

³⁵² Ivi, p. 15.

³⁵³ Ivi, p. 17.

coloro che, barbari, si spingono oltre i loro confini. Le armi da fuoco “ont bien contribué à la victoire de la civilisation”³⁵⁴.

Infine, sull'importante idea di “nazione” e sulla concezione della storia, rispetto al quadro che abbiamo tracciato, la visione di Hegel è distante, soprattutto perché alcune idee appartengono ad un contesto culturale dove è centrale l'archeologia. Egli stesso parla della Siria e dei fenici, sottolineando soprattutto le capacità di questi ultimi e il loro contributo alla vita e allo sviluppo dello “spirito”, ma il suo approccio è molto diverso rispetto a quello che si è visto, prettamente archeologico e basato su ricerche effettuate sul posto e sui contributi filologici, che hanno come protagonisti da un lato alcuni studiosi che lavoravano all'USJ (primo fra tutti Henri Lammens) e dall'altro i suoi laureati.

Il discorso, prettamente francese, sul Libano e sul “Grande Libano” si sviluppa in un momento tardo e in parte scavalca quello sulla “Grande Siria” araba o musulmana, che caratterizzava altri studiosi libanesi, in parte influenzati dalle idee del SPC. Come si è visto, nella visione franco-libanese si insiste soprattutto sulla razza e sulla continuità nel tempo, mentre la visione protestante americana – forse anche per via della propria provenienza – aveva fatto propri alcuni concetti che erano anche tipicamente hegeliani, per quanto riguarda l'individuazione di un popolo come insieme organico e mistura di razze, il legame tra popolo e stato, il senso della storia come divenire e pulsazione vitale. A proposito del ruolo della differenza, il modello francese appare in certo senso “concorrente”, rispetto a quello prospettato da Hegel. La stessa tolleranza “pratica” dei gesuiti, quasi forzata dagli eventi e dalle circostanze, si basa su un mascheramento delle differenze, un loro ignorarle, che mostra un atteggiamento di fondo molto diverso. Non una reale interazione tra differenze, ma un loro depotenziamento

³⁵⁴ Ivi, p. 23.

temporaneo, utile per fronteggiare una situazione rischiosa dal punto di vista politico e diplomatico. Inoltre, riguardo al senso della storia e al ruolo dei popoli, va osservato che per Hegel il passato e soprattutto l'origine non hanno un significato essenziale; sono invece essenziali la storia e il cambiamento, come anche gli usi e costumi, nei quali si riflette il carattere dei popoli. Così anche per Jessup (che a sua volta citava Thomson). Questo diverso atteggiamento può essere spiegato anche dall'esigenza che ne era alla base, poiché nel caso dei maroniti, si tratta soprattutto di distinguersi, mentre il modello americano è più "federale" e si basa su una diversa valutazione della differenza³⁵⁵.

A proposito dell'idea di nazione, possiamo pensare di nuovo a Renan:

"Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. L'homme, messieurs, ne s'improvise pas. La nation, comme l'individu, est l'aboutissant d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime; les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire (j'entends de la véritable), voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le

³⁵⁵ Sul modello "federale" si veda B. Abu-Manneh, *The Christians between ottomanism and syrian nationalism: the ideas of Butrus al-Bustani*, in "International Journal of Middle East Studies, Vol. 11, n. 3, 1980, pp. 287-304. Anche se mette in evidenza il distanziamento che al-Bustānī matura rispetto ai missionari (p. 289), Abu-Manneh evidenzia il riferimento di quest'ultimo al modello federale degli Stati Uniti (p. 297). A proposito del diverso ruolo della differenza, si pensi anche al caso di Michel Chiha, il cui modello, basato sull'unità-differenze, risponde all'esigenza, nuova, di includere diverse comunità etnico-religiose.

présent; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà la condition, essentielle pour être un peuple”³⁵⁶.

Una nazione è un principio spirituale, che non è fatto di interessi, territori, razza, religione, lingua in comune, ma soprattutto di “une grande solidarité”³⁵⁷, basata sulla memoria condivisa del proprio passato (si pensi alla necessità di parlare di una resistenza gloriosa agli arabo-musulmani) e su progetti condivisi per il futuro. Passato e futuro non bastano senza il consenso: “le désir clairement exprimé de continuer la vie commune”³⁵⁸. L’esistenza di una nazione è “un plébiscite de tous les jours”³⁵⁹. Questo è meno metafisico del diritto divino e meno brutale del cosiddetto diritto storico: il “vœu des nations”³⁶⁰ è l’unico criterio legittimo. Nonostante non siano sempre esistite e non esisteranno sempre, in questo momento storico l’esistenza delle diverse nazioni è garanzia di libertà “qui serait perdue si le monde n’avait qu’une loi et qu’un maître”³⁶¹

“Par leurs facultés diverses, souvent opposées les nations servent à l’œuvre commune de la civilisation”³⁶².

Qui la visione è più ottimista di quella di Hegel, che vede il rapporto tra nazioni come quello degli individui nello stato di natura e necessariamente esposto alla guerra (in polemica con la “pace

³⁵⁶ E. Renan, *Qu’est ce qu’une nation? Conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882*, II ed., Calmann Lévy, Paris 1882, p. 26.

³⁵⁷ Ivi, p. 27.

³⁵⁸ *Ibidem*

³⁵⁹ *Ibidem*

³⁶⁰ Ivi, p. 28.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² Ivi, pp. 28-29.

perpetua” di Kant). Inoltre, si noti che un elemento, la “civilisation”, intesa come benessere anche materiale, tecnologico, è vista come il “bene”, anche per il futuro. Questo, come si è già visto, non fa parte della visione di Hegel, come non lo è la certezza del progresso. Infine, possiamo osservare che le affermazioni di Lammens su cosa costituisce una nazione sono molto vicine a quelle viste in Renan:

“Les Syriens finirent par s’apercevoir qu’ils possédaient la quadruple communauté qui constitue les nations historiques: celle de territoire, de langue, de l’origine, des traditions. Ils apprendront, par une douloureuse expérience, que la solidarité dans le malheur n’unit pas moins les sociétés que les succès les plus éclatants. Une nation ne s’improvise pas. Elle doit être l’aboutissant d’un long passé d’efforts, de sacrifices, de dévouements, de multiples épreuves supportées pour un idéal commun”³⁶³.

14. Conclusioni “aperte”

Fin qui abbiamo distinto soprattutto due diversi modelli, politici e culturali, operanti nel Vicino Oriente del XIX secolo, che abbiamo visto legati principalmente alla cultura della Francia e degli Stati Uniti. Inutile precisare che si tratta di una necessaria semplificazione, perché la “modernità” poteva essere concepita in modi diversi nei diversi paesi, con dibattiti interni anche piuttosto accesi su come i suoi diversi aspetti dovessero essere interpretati (a riprova di ciò, basta pensare alla storia della filosofia occidentale). Inoltre, va anche tenuto presente che, verso la metà o fine del XIX secolo, iniziava a diffondersi nella zona anche la visione di Marx e in generale del socialismo³⁶⁴. Questo comporta una ulteriore difficoltà a distinguere le diverse influenze, poiché il pensiero di Marx è molto vicino a quello di Hegel. Questo ci riporta all’estrema

³⁶³ Lammens, Henri, *La Syrie, précis historique*, cit., vol. I, p. 4.

³⁶⁴ A questo proposito si veda D. M. Reid, *The syrian christians and early socialism in the arab world*, in “International Journal of Middle East Studies”, Vol. 5, n. 2, 1974, pp. 177-193.

difficoltà del parlare di “influenza”, quando questa non sia verificabile attraverso citazioni dirette o con la presenza di una o più opere. Questa, nel caso di Hegel, come si è visto, non può essere comprovata – o addirittura va esclusa – e ciò significa che il discorso sull’influenza diventa molto più labile. Qui si è cercato di descrivere un percorso possibile, che può eventualmente aprire nuove strade per la riflessione sui movimenti di pensiero che si sono dati negli ultimi due secoli nel Vicino Oriente. Questo può andare a confluire negli studi più ampi sulla questione, come quello esemplare di Hourani, ed eventualmente aggiungere alcuni elementi che possono far riflettere su aspetti particolari o su pensatori particolari. Fermo restando, però, che quando si parla di influenza, nel nostro caso, si intende soprattutto la possibile diffusione di determinate idee e la loro interpretazione e appropriazione, in relazione al contesto e alla situazione. Non si tratta in nessun caso di una relazione causa-effetto, non solo perché sarebbe difficile poterla dimostrare, ma anche perché crediamo che il punto importante sia il fatto che alcune idee fossero a disposizione e in circolazione e che avrebbero potuto essere interpretate e utilizzate, secondo la necessità del caso. Crediamo, inoltre, che esse possono aver avuto diffusione e seguito se erano considerate utili, interessanti, efficaci, mentre possono essere state ignorate o messe da parte se e quando si sono dimostrate inefficaci e inadatte alle proprie esigenze e al proprio modo di pensare. Anche attraverso questo percorso si è visto che, per quanto si tenti di “inculcare” delle idee, rimane largo spazio per la scelta individuale, sociale, politica. Da questo punto di vista, il percorso visto fin qui è servito a mostrare che il pensiero di Hegel è potuto entrare nel Vicino Oriente soprattutto tramite i missionari protestanti americani e si è cercato di mostrare anche secondo quale angolazione questi tendevano a recepirlo. Si è ritenuto inoltre interessante paragonare il ruolo, gli intenti e le influenze delle due diverse università, poichè la

USJ rappresenta un avamposto francese e cattolico, che rappresenta un altro modello culturale, politico, religioso e aiuta a far emergere la peculiarità del discorso protestante americano. Per lo stesso motivo ci si è occupati solo molto marginalmente dello sviluppo intellettuale dell'Egitto, dove non si sono trovate evidenze di una possibile penetrazione del pensiero di Hegel³⁶⁵. Si tratterà poi di vedere, per ogni autore e fase del pensiero, quanto si possano considerare vicini agli elementi che abbiamo cercato di determinare attraverso questo percorso e che qui riprendiamo brevemente.

In conclusione, quando si tratta di individuare la possibile influenza del pensiero hegeliano o protestante-americano-hegeliano, possiamo pensare almeno a cinque punti fondamentali, che possono segnare una vicinanza o distanza da questo. In primo luogo il rapporto tra religione, libertà e razionalità. In particolare, per quanto riguarda la religione cristiana e protestante, come si è visto, è molto stretto il legame con la razionalità e con la libertà dell'uomo, e – nel caso dei missionari – questo può significare una svalutazione delle altre religioni, soprattutto il cristianesimo cattolico e ortodosso. Inoltre, va sottolineato il legame tra popolo-stato e religione, nel contesto di una visione organicistica del “popolo”, che vede la religione come una delle espressioni del suo “spirito” e del rapporto politico tra libertà individuale e potere.

Altro punto importante è il rapporto tra modernità e libertà individuale. Hegel è stato criticato per aver trascurato le ragioni dell'individuo a favore dell'insieme. Senza voler entrare qui inutilmente nella polemica, possiamo pensare al suo sottolineare il ruolo dell'esperienza rispetto

³⁶⁵ Inoltre, abbiamo lasciato sullo sfondo la presenza di altre scuole e anche istituti superiori fondati e gestiti da missionari, delle diverse confessioni e nazionalità, tra le quali possiamo ricordare il “Robert College” di Istanbul, che, fondato nel 1863, è il primo sponsorizzato dagli americani e fondato fuori dagli Stati Uniti, e il più tardo “Baghdad College”, scuola superiore gestita dai gesuiti americani e fondata nel 1931.

alle visioni tramandate, ad esempio nel passaggio dal Medioevo all'età moderna. Questa centralità del momento singolo e individuale, essenziale al passaggio all'età moderna, si trova anche sottolineata in alcuni brani che abbiamo visto sopra dei missionari o dei pensatori americani. Qui possiamo pensare che essa, quando pensata come progresso del momento della libertà individuale rispetto alla sostanzialità, possa in qualche modo riferirsi alla filosofia della storia hegeliana, dove l'Oriente è rappresentato proprio come questa sostanzialità immobile che non conosce la libertà individuale. Il modello che offriva era effettivamente molto interessante e poteva rivelarsi estremamente efficace. Questo poteva in qualche modo intrecciarsi con il modello basato su stagnazione-progresso e andarlo a rafforzare. Anche se questo era presente in Hegel e in particolare proprio a proposito dei turchi, non è detto che non fosse penetrato anche per altre vie, vista la sua estrema diffusione, con diverse varianti³⁶⁶. Con l'idea della stagnazione che si oppone al progresso e al movimento, arriviamo all'ultimo punto, che riguarda la differenza tra arabi e turchi. Questa nel pensiero di Hegel riposa soprattutto sull'opposizione tra inerzia e movimento, che significa anche una perdita dell'entusiasmo – anche religioso – e della moralità. Inoltre, a differenza degli arabi, ai turchi non è riconosciuta alcuna cultura (si pensi al fatto che nell'*Estetica* non viene trattata alcuna manifestazione dell'arte turca). Come abbiamo visto, questa idea era molto diffusa, anche qui nelle sue diverse varianti. Anche se non è possibile stabilire una sola fonte di provenienza, si è visto che essa è molto presente nei libri di storia che erano adottati nell'università americana e per questa via essa può

³⁶⁶ Come si è visto sopra, un modello simile era operante anche in Egitto, collegato con l'idea dell'*ancien régime* parassita da combattere, tipicamente francese e rivoluzionaria.

essere fatta risalire ad una vicinanza con la filosofia della storia di Hegel (da parte degli autori dei testi considerati e di coloro che ne decidevano l'adozione). Possiamo invece dire estranee al pensiero di Hegel, e in generale a quello protestante-americano che abbiamo visto, idee come la separazione di religione e ragione; il valore dell'"origine" e della purezza (anche della razza); l'idea della religione come qualcosa di artificiale; la religione del deismo e in generale la semplificazione della religione a morale³⁶⁷. A proposito di quest'ultimo punto il discorso è più complesso. Si può dire che, il fatto che il SPC mantenga a lungo l'obbligo della partecipazione alle funzioni religiose mostra che, nonostante alcune posizioni favorevoli ad un atteggiamento "deista", si manteneva forte l'attaccamento alla propria caratterizzazione religiosa.

³⁶⁷ Questa idea, che abbiamo avuto modo di trattare sopra, funzionava soprattutto quando si aveva l'esigenza di porre le basi di uno stato laico, dove era sentita ancora forte, se non determinante, la presenza dell'elemento religioso. Su questo si veda la ricostruzione della posizione di Faraḥ Antūn da parte di Hourani (*Arabic thought in the liberal age*, cit., pp. 253-259).

Parte III.

La ricezione contemporanea

1. La ricezione diretta di Hegel come fenomeno recente

Nella prima parte di questo lavoro ci si è soffermati sulla questione della modernità e della scrittura della storia, che si rivela molto importante nel passaggio di idee da Occidente a Oriente. Alcuni di questi temi e alcune idee sono presenti anche nel pensiero arabo e nei testi da noi presi in esame, anche se con sfumature diverse e non sempre con il peso ad esse conferito nel dibattito occidentale. Quando si parla dell'opera di Hegel in generale, come si è visto, non risulta che vi siano state traduzioni significative nel XIX secolo. Anche se questo non significa necessariamente che la filosofia di Hegel non sia stata affatto recepita nell'area, perché nulla vietava di leggerla direttamente se non in tedesco, almeno in francese o inglese (fenomeno, che, come vedremo, è tuttora presente), la parallela mancanza di altre opere significative riferibili alla filosofia tedesca del periodo, fa pensare piuttosto ad una mancanza di interesse o di familiarità rispetto non solo alla lingua, ma anche alla cultura tedesche. La questione si sposta, allora, sui legami e le influenze indirette, inconsapevoli, e per questo, ripercorrendo la storia politico-culturale dell'area, abbiamo rintracciato in particolare nell'Università Americana di Beirut e nella sua politica culturale, un possibile e plausibile tramite di trasmissione di alcune idee hegeliane. Quando ci si avvicina ai tempi recenti la situazione cambia. Non solo perché il discorso va ulteriormente diversificato, per seguire le vicende culturali dei diversi stati nazionali, ma anche perché ad un certo punto ci si trova di fronte al fenomeno della ricezione diretta. Da questo punto

di vista, diventa importante anche l'aspetto "quantitativo", vale a dire la verifica della presenza delle opere di e su Hegel, tradotte o meno, effettivamente reperibili. Qui si sono presi in considerazione in particolare il Libano e la Siria moderni, già al centro della considerazione del capitolo precedente. Marginalmente si è allargato il discorso anche all'Egitto, poiché alcuni intellettuali egiziani sono i protagonisti dell'interesse contemporaneo per Hegel, pur non rappresentando, come si vedrà, una lettura particolarmente originale. Il circuito Siria-Libano-Egitto è caratterizzato da una vicinanza e forte circolazione di idee, che spesso impedisce di tracciare confini netti. Non solo Siria e Libano non sono facilmente divisibili sul piano intellettuale e della circolazione e pubblicazione dei testi, ma anche l'Egitto entra in un circuito virtuoso di scambio di idee. Studiosi siriani hanno studiato in Egitto o si ispirano a pensatori egiziani, senza che ciò sia percepito come uno scarto.

Sono state condotte ricerche nelle principali biblioteche (e librerie) di Beirut e Damasco³⁶⁸. Inoltre, sono state raccolte informazioni e opinioni

* Nella trascrizione dall'arabo in caratteri latini si farà eccezione per i nomi propri degli autori europei o di derivazione europea (tra i quali il nome "Hegel" e gli aggettivi derivati), che saranno resi nelle rispettive lingue. Inoltre, per i casi in cui l'autore stesso si presenti con un nome occidentalizzato. Citazioni e titoli, dove non diversamente specificato, si intendono tradotti dall'autrice.

³⁶⁸ Nel caso delle università libanesi, i cataloghi delle biblioteche sono reperibili anche su internet, mentre la Siria non ha ancora provveduto a fornirsi di cataloghi telematici, rendendo così particolarmente necessaria la ricerca sul posto. Per quanto riguarda le librerie, va tenuto presente che spesso è molto difficile reperire informazioni su opere che non siano materialmente presenti nella libreria stessa. Principali biblioteche consultate a Beirut: Università Americana di Beirut, Università Saint Joseph, Università Libanese e Università Kaslik; a Damasco: Biblioteca Nazionale "Al-Asad", Università di Damasco (Biblioteca di Studi Superiori della facoltà di Lettere e Biblioteca della facoltà di Lettere), Istituto francese per il Vicino Oriente.

attraverso colloqui con importanti studiosi³⁶⁹. Queste, da un lato permettono di avere una visione più aggiornata della situazione presente, dall'altro aggiungono dei punti di vista spesso inediti sul pensiero di Hegel. Per questo motivo si è deciso di includere a pieno titolo nella presente ricerca il materiale raccolto attraverso detti colloqui. In generale va detto che la ricezione di Hegel, anche rispetto ad altri filosofi occidentali e tedeschi (come Heidegger e Nietzsche) è molto tarda e si può far risalire al periodo che va dalla metà degli anni '60 all'inizio degli anni '70 del '900. A partire da questo periodo, l'interesse è poi cresciuto e ha portato alla traduzione di molte sue opere, che è ancora in corso. Come si è mostrato nel corso di questa ricerca, il motivo della mancata ricezione va ricercato soprattutto nella mancanza di familiarità linguistica e culturale che si diceva sopra, mentre non si può parlare di una distanza nei contenuti e nelle idee fondamentali, Mohamed Turki, nel suo articolo sulla ricezione di Hegel in arabo³⁷⁰, sostiene che i fattori che hanno determinato questo ritardo nella ricezione sarebbero tre. Tra questi, anche Turki include il fattore linguistico. Egli aggiunge che, anche se in teoria il pensiero di Hegel poteva entrare indirettamente attraverso le università straniere, in pratica era escluso dai curricula di queste, poiché Hegel rimaneva il filosofo dello stato prussiano, quindi non era visto in modo molto

³⁶⁹ Nell'Università Libanese di Beirut Josef Ma'alūf; nell'AUB Joshua Andresen. Nell'Università di Damasco (dipartimento di Filosofia) Aḥmad Barqāwī, Yūsuf Salāma, Munīra Muḥammad, Sūsan Ilyās, 'Iṣām 'Abūd, 'Alī Isbir, Shādī al-'Omar, Ḥusayn 'Isā. Inoltre, Jūrj Ṣaddiqnī, membro direttivo del giornale del partito Ba'ath siriano (*al-Ba'th*); Nadrah al-Yāzajī, scrittore e uomo di cultura siriano, e lo studioso egiziano, residente a Beirut, Ḥasan al-Bannā'.

³⁷⁰ M. Turki, *Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, in W. Schmied-Kowarzik, H. Eidam (hrsg.), *Anfänge bei Hegel*, Kassel University Press, Kassel 2008, pp. 181-203.

favorevole³⁷¹. Un altro fattore, secondo Turki, riguarda lo status della filosofia occidentale in generale, rispetto alla quale le università del mondo arabo si sarebbero mostrate a lungo inadeguate, poiché hanno iniziato ad istituire delle facoltà di filosofia solo dal XX secolo e queste rimangono comunque poco numerose. In effetti, questa lettura non si discosta molto da quella da noi proposta. Se si tiene fermo alla distinzione tra ricezione diretta e indiretta, si vedrà che effettivamente manca una ricezione diretta e consapevole. Quello che abbiamo visto nel capitolo precedente avviene in modo prevalentemente o quasi esclusivamente indiretto, così può avvenire anche in mancanza delle facoltà di filosofia. I contenuti passavano attraverso visioni politiche, storiche, religiose, morali, prima ancora che attraverso la filosofia presa di per se stessa. Sul terzo punto, invece, vedremo che le nostre ricerche portano a conclusioni decisamente distanti da quelle di Turki, anche per via della diversa prospettiva adottata. Secondo Turki, infatti, la posizione hegeliana nei confronti della filosofia araba e il mondo orientale avrebbe imperdito la ricezione del suo pensiero. Egli rappresentava lo spirito eurocentrico e per questo motivo sarebbe stato ignorato a lungo dagli intellettuali arabi. Turki prende come esempio in particolare le lezioni tenute da Hegel sulla storia della filosofia e l'esclusione da questa dell'Oriente, poiché la filosofia propriamente inizia in Grecia, insieme all'autocoscienza libera. Tra le "filosofie" orientali da lui escluse, Hegel intenderebbe "nicht nur die arabisch-islamische, sondern ebenso die chinesische und indische Philosophie"³⁷². Questa posizione di Hegel può essere senza dubbio presa come indicativa del suo eurocentrismo.

³⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 182. Turki, riprendendo Sartre, fa notare che il pensiero di Hegel è stato inserito nei curricula universitari francesi solo negli anni '30.

³⁷² *Ivi*, pp. 183-184.

“Mehr braucht man nicht hinzufügen, sie spiegelt deutlich den Geist des Eurozentrismus im hegelschen System wider. Das erklärt auch, weshalb Hegel für lange Zeit von den arabischen Intellektuellen ignoriert bzw. außer Acht gelassen wurde”³⁷³.

Questa lettura della posizione di Hegel rispecchia un discorso molto in voga, ma evidentemente poco interessato ad addentrarsi nelle pieghe del testo, poiché tende a scambiare e sovrapporre il discorso hegeliano sull'Oriente con quello sugli arabi e sull'islam. Questo, come vedremo, accade anche ad alcuni studiosi arabi (come Ḥanafī), ma, come abbiamo avuto già modo di evidenziare, non corrisponde alle affermazioni di Hegel. Che questi due mondi vadano tenuti ben separati, infatti, è dimostrato dalla stessa partizione del discorso hegeliano nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dove i due momenti (Oriente e islam-mondo arabo) sono collocati in parti diverse. Ma non è solo per questo che non si può sostenere che la filosofia araba sarebbe esclusa dalla storia della filosofia, come quelle orientali. Nel modo di vedere orientale, che a stretto rigore non è una filosofia, Hegel include ogni visione che mette al centro la sostanza e toglie valore al finito (quindi, in certo senso, anche ebraismo e filosofia di Spinoza). In queste visioni non si arriva a pensare la compenetrazione tra finito e infinito, poiché manca l'idea del valore della libertà individuale, e il finito può inverarsi solo perdendosi nella sostanza, mentre quando è separato da essa non ha valore.

“Negli *Orientali* troviamo perciò soltanto arido intelletto, una nuda enumerazione di determinazioni, una logica simile alla vecchia logica wolfiana. Avviene come nel loro culto, ch'è un sommergersi nella meditazione, e poi una folla immensa di cerimonie e

³⁷³ Ivi, p. 184.

d'atti religiosi, e dal lato opposto la sublimità dell'illimitato, in cui tutto si dissolve. Sono due i popoli orientali, dei quali intendo far menzione: i *Cinesi* e gl' *Indiani*³⁷⁴.

Nonostante la filosofia araba abbia caratteristiche “orientali”, che vanno intese soprattutto come “spinoziane”, la filosofia araba è inclusa da Hegel a pieno titolo nel cammino della storia della filosofia e non ne è affatto esclusa³⁷⁵. Mentre nelle filosofie orientali vere e proprie egli include solo quella cinese e quella indiana.

Possiamo riprendere da 'Aṭiya³⁷⁶, un'ultima osservazione generale sulla ricezione. Egli osserva che questa si è data in un primo momento attraverso il filtro di altre posizioni filosofiche, assumendo così le caratteristiche di una “lettura di un'altra lettura”. Così, l'immagine di Hegel assume diversi contorni, secondo che il suo pensiero sia letto attraverso Aristotele, Nietzsche, Husserl, Marx, Heidegger, Kojève³⁷⁷. Questa, possiamo aggiungere, è una caratteristica che accompagna la ricezione e interpretazione di Hegel (e forse di ogni filosofo) anche in Occidente ed è molto difficile trovare letture che ripartano direttamente dal testo.

2. L'interesse per il pensiero di Hegel in Libano e Siria

A Beirut vi è una grande concentrazione di importanti università, tra le quali l'*American University of Beirut* e l'*Université Saint-Joseph* sono

³⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., vol. I, p. 136.

³⁷⁵ Su questo tema, in particolare la doppia definizione della filosofia araba come “orientale”-“spinoziana” e “medievale”, rimandiamo al nostro *La filosofia araba nelle Lezioni sulla storia della filosofia di Hegel*, cit., dove questo argomento è pienamente sviluppato.

³⁷⁶ Aḥmad 'Abd al-Ḥalīm 'Aṭiya, *Hegel fī al-fikr al-'arabī al-mu'aṣir*, in “Awraq falsafiya”, n. 18, 2008, pp. 219-257.

³⁷⁷ Cfr. ivi, pp. 219-257. Questa trattazione è ripresa anche da M. Turki, *Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, cit., pp. 184-191.

istituzioni straniere con una lunga presenza nell'area. Il legame con i paesi occidentali di queste università fa sì che il dibattito culturale risulti almeno in parte legato a questi paesi e ciò ha delle conseguenze sul materiale a disposizione nelle suddette università, che è abbondante e molto aggiornato, e sugli argomenti al centro dell'interesse. In particolare, per quanto riguarda l'opera di Hegel e la letteratura secondaria sull'autore nelle lingue europee, si può contare sulla presenza di numerose pubblicazioni, aggiornate, che possono allo stesso modo trovarsi a Beirut come in una qualsiasi città occidentale. Va però notato che queste opere si trovano nella loro versione inglese o francese e molto di rado si trovano in tedesco.

Se passiamo alla situazione della Siria, vedremo che anche qui vi sono molte opere di Hegel presenti direttamente nelle lingue europee e si fa notare l'assenza di opere in tedesco. Come esempio prenderemo il catalogo della biblioteca "Al-Asad"³⁷⁸. Di alcune opere si hanno due versioni, in inglese e francese: *Lineamenti di filosofia del diritto*³⁷⁹, *Lezioni sulla filosofia della storia* e, separatamente, *La ragione nella storia* (introduzione delle *Lezioni sulla filosofia della storia*)³⁸⁰. Di altre opere si ha la sola versione francese: *Estetica*³⁸¹, *Lezioni sulla storia*

³⁷⁸ In questo elenco e nella ricerca in generale non si è tenuto conto delle eventuali opere in lingua russa o altre lingue dell'Est europeo.

³⁷⁹ *The Philosophy of right*, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1952; *Principes de la philosophie du droit*, trad. di André Kaan, prefaz. di Jean Hypolite, VI ed., Gallimard, Paris 1940.

³⁸⁰ *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad. di J. Gibelin. J. Vrin, Paris 1945; *Reason in history: a general introduction to the philosophy of history*, trad. e introduz. di Robert S. Harman, Bobbs-Merrill, NewYork 1953; *The Philosophy of history*, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1952; *La Raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduz. di Kostas Papaioannou, Union Générale, Paris 1965.

³⁸¹ *Esthétique*, trad. di S. Jankélévitch, 4 voll., Flammarion, Paris 1979.

della filosofia³⁸², *Logica e metafisica di Jena*³⁸³, *Propedeutica filosofica*³⁸⁴, l'articolo su *Il diritto naturale*³⁸⁵ e un'antologia di *Scritti scelti*³⁸⁶. Poiché non è possibile valutare e mettere in conto tutte le possibili letture effettuate direttamente nelle lingue europee di testi non necessariamente presenti nelle biblioteche, è evidente che tutto questo versante della ricezione di Hegel rimane in un certo senso "sommerso", per emergere poi nelle citazioni e nelle bibliografie. Esso emerge anche dalle testimonianze di alcuni intellettuali, in particolare nel dipartimento di Filosofia dell'università di Damasco, che sostanzialmente affermano di aver letto le opere di Hegel in lingue diverse dall'arabo.

Vi sono poi una serie di opere di Hegel tradotte in arabo, che circolano sia in Libano, sia in Siria. Di queste traduzioni non sempre è possibile specificare quale sia la fonte, pertanto non ci concentreremo su questo aspetto. Ci limiteremo qui ad osservare che, generalmente, non si traduce dal testo tedesco. Se si fa eccezione per una *Lettera di Hegel a Schelling* tradotta nel 1965 e acclusa alla traduzione della *Vita di Hegel* di Rosenkranz, la prima traduzione reperibile è quella dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che è del 1974³⁸⁷. Risalgono alla fine degli anni '70 e primi anni '80 le traduzioni dell'*Estetica*³⁸⁸, quella degli *Scritti scelti*³⁸⁹,

³⁸² *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, traduz. di J. Gibelin, Gallimard, Paris 1954.

³⁸³ *Logique et Métaphysique=Jaenaer Logik und Metaphysik*, trad. di D. Souche-Dagues, commento di André Kaan, Gallimard, Paris 1980.

³⁸⁴ *Propédeutique philosophique*, trad. di Maurice de Gandillac, Gonthier, Paris 1963.

³⁸⁵ *Le Droit naturel*, traduz. e annotaz. di André Kaan, Gallimard, Paris 1972.

³⁸⁶ *Morceaux choisis*, trad. di Henri Lefebvre, Norbert Guterman, Gallimard, Paris 1939. Si tratta di una selezione di brani molto brevi, tratti da diverse opere di Hegel, organizzati in modo da illustrare la totalità del suo pensiero.

³⁸⁷ *Mabādi' falsafat al-ḥaqq* (Lineamenti di filosofia del diritto), trad. di Taysīr Shaykh al-Ard, Wazārat ath-thaqāfa, Damasco 1974.

³⁸⁸ L'*Estetica* è stata divisa in diverse parti, tradotte separatamente, tra il 1978 e il 1981. *Madkhal ilā 'ilm al-jamāl* (Introduzione all'estetica), 1978; *Fikrat al-jamāl* (L'idea

delle *Lezioni sulla filosofia della storia* (che hanno conosciuto diverse edizioni)³⁹⁰, dei *Lineamenti di filosofia del diritto*³⁹¹ (una nuova traduzione con un titolo modificato) e, parziale, della *Fenomenologia dello spirito* (fino all'*Autocoscienza*), uscita con due titoli diversi in due aree geografiche diverse del mondo arabo³⁹². Intorno alla metà degli anni '80 sono stati tradotti la *Vita di Gesù*³⁹³, le *Lezioni di storia della filosofia*³⁹⁴ e *l'Enciclopedia delle scienze filosofiche*³⁹⁵. Tra il 2001 e il 2004 sono state tradotte le *Lezioni sulla filosofia della religione*³⁹⁶. La

del bello), 1978; *Al-fann ar-ramzī* (L'arte simbolica), 1979; *Al-fann al-klāsīkī* (L'arte classica), 1979; *Al-fann ar-rūmānsī* (L'arte romantica), 1979; *Fann al-'amāra* (L'architettura), 1979; *Fann al-naḥat* (La scultura), 1980; *Fann ar-rasm* (La pittura), 1980; *Fann al-musīqā* (La musica), 1980; *Fann ash-shi'r* (La poesia), 1981. Tutte le traduzioni sono curate da Jūrj Tarābīshī e pubblicate dalla Dār aṭ-ṭalī'a, Beirut.

³⁸⁹ *Mukhtārāt* (Scritti scelti), trad. di Ilyās Murqus, Dār aṭ-ṭalī'a, Beirut 1978.

³⁹⁰ *Muḥāḍarāt fī falsafat at-tārīkh* (Lezioni sulla filosofia della storia, voll. I-II), trad. e introduzione di Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām, Dār ath-thaqāfa, al-Qāhira 1980; II ed., Dār at-tanwīr, Beirut 1981 e Cairo 1986 nella collana *Al-maktaba al-hegeliya*, della quale costituisce i primi due volumi: *Al-'aql fī at-tārīkh* (La ragione nella storia); *Al-'alam ash-sharqī* (Il mondo orientale).

³⁹¹ *Uṣūl falsafat al-ḥaqq* (Lineamenti di filosofia del diritto), trad. di Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām, Dār ath-thaqāfa, Cairo 1981.

³⁹² *'Ilm zuḥūr al-'aql* (Fenomenologia dello spirito, capp. I-IV), trad. di Muṣṭafā Ṣafwān, I ed., Dār aṭ-ṭalī'a, Beirut 1981. La stessa traduzione è uscita anche con il titolo *Finūmīnūlūjīyat al-fīkr*, Algeri 1981. Si noti che, per tradurre "spirito", la prima usa il termine *'aql* e la seconda *fīkr*.

³⁹³ *Hayāt Yasū'* (Vita di Gesù), trad. di Jirjī Ya'qūb, Dār at-tanwīr, Beirut 1984

³⁹⁴ *Muḥāḍarāt fī tārīkh al-falsafa* (Lezioni sulla storia della filosofia, parte I), trad. di Khalīl Aḥmad Khalīl, I ed., Al-mū'assasa al-jāmi'iya li-ad-dirāsāt, Beirut 1986. Questa traduzione va a costituire il terzo volume della collana *Al-maktaba al-hegeliya*.

³⁹⁵ *Mawsū'at al-'ulūm al-falsafiya* (Enciclopedia delle scienze filosofiche), trad. di Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām, Dār ath-thaqāfa, Cairo 1985.

³⁹⁶ *Muḥāḍarāt fī falsafat ad-dīn* (Lezioni sulla filosofia della religione), trad. di Mujāhid 'Abd al-Mun'im Mujāhid, Maktabat dār al-kalima, Cairo 2001-2004 (divisa in 9 volumi).

traduzione completa della *Fenomenologia dello spirito* risale al 2006³⁹⁷, è dunque molto recente, come anche la traduzione della *Filosofia dello spirito jenesse*, uscita nel 2008 a Damasco³⁹⁸ e quella de *La differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling*³⁹⁹.

A partire da questi dati, si possono avanzare alcune considerazioni preliminari. Per prima cosa, va notato che questi due elenchi non coincidono totalmente, anche se si avvicinano molto. Si noterà, ad esempio, che la *Fenomenologia dello spirito* non figura tra le opere in lingue europee, presenti nella biblioteca “al-Asad”, il che potrebbe suggerire una mancanza di centralità, ma è presente tra le opere tradotte. Inoltre, le traduzioni qui elencate sono piuttosto recenti. Una volta appurato che nelle biblioteche sono presenti opere in lingue europee (prevalentemente in francese) e gli stessi intellettuali da noi intervistati affermano di averlo letto in francese, inglese o lingue dell’Est europeo, la questione della mancanza di traduzioni di Hegel in arabo si rivela secondaria. Ma, senza dubbio, il fatto che si decida di tradurre un’opera mostra che, in qualche modo, la sua conoscenza si allarga oltre una ristretta cerchia di intellettuali per diventare un fenomeno generalizzato, o almeno aspirare ad esserlo.

Se si prendono in considerazione alcuni degli studi su Hegel nelle lingue europee, che sono stati tradotti in arabo, si può notare che alcune traduzioni sono anteriori a quelle delle opere di Hegel. A parte un’eccezione che risale agli anni ‘50 (*Hegel: sa vie, son oeuvre avec un*

³⁹⁷ *Finūmīnūlūjīyat ar-rūḥ* (Fenomenologia dello spirito), trad. di Nājī al-’Awnillī, I ed., Markaz dirāsāt al-waḥda al-’arabiya, Beirut 2006.

³⁹⁸ *Falsafat ar-rūḥ al-insānī* (Filosofia dello spirito jenesse), trad. di Mujāhid ‘Abd al-Mun’im Mujāhid, Maktabat dār al-kalima, Cairo 2008. Letteralmente: “Filosofia dello spirito umano”. Si tratta delle lezioni sulla filosofia dello spirito tenute da Hegel a Jena.

³⁹⁹ *Fi al-farq bayna nasaq Fichte wa nasaq Schelling fi al-falsafa*, trad. e introduz. di Nājī al-’Awnillī, Al-munattama al-’arabiya li-at-tarjama, Beirut 2007.

expose de sa philosophie, di A. Cresson e R. Serreau, tradotto nel 1955) e la già ricordata traduzione della *Vita di Hegel* di Rosenkranz del 1965, troviamo molte traduzioni degli anni '70. Del 1969 è la traduzione dell'*Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* di J. Hyppolite⁴⁰⁰ e del 1970 è la traduzione di *Hegel* di Francois Chatelet, ad opera di Jūrj Şaddiqnī. Quest'ultimo ha tradotto anche *Studi su Marx e Hegel* di Hyppolite nel 1981. Nel 1973 esce la traduzione di Ilyās Murqus del libro di Roger Garaudy *La Pensée de Hegel* e nel 1976 quella di *Hegel et l'Hégélianisme* di Rene Serreau da parte di Niḥād Riḍā. Grande fortuna conosce l'opera di W. Stace *The philosophy of Hegel: a systematic exposition*, con diverse edizioni dalla prima traduzione del 1975. Nel 1978 viene tradotto *La logica dialettica. Prima parte*, di Henry Lefebvre⁴⁰¹. Infine del 1979 è la traduzione di *Ragione e rivoluzione* di Marcuse⁴⁰². Poi si passa agli anni '80 e '90, con Bourgeois⁴⁰³, Löwith⁴⁰⁴, Weil⁴⁰⁵, Fukuyama⁴⁰⁶, tra gli altri, e nel 2001 la traduzione di *A Hegel dictionary* di Michael Inwood⁴⁰⁷.

Vi sono poi molti studi in arabo su Hegel. Il primo in ordine cronologico è quello di Ḥanān Dimiyān sulle prove dell'esistenza di Dio in Hegel, una tesi di laurea che risale al 1953⁴⁰⁸. Alcuni studi risalgono agli anni '60, come ad esempio una serie di articoli di Mujāhid 'Abd al-Mun'im

⁴⁰⁰ Traduzione di Antūn Himsī, Damasco 1969.

⁴⁰¹ Traduzione di Ibrāhīm Fathī, Cairo 1978.

⁴⁰² *Ragione e rivoluzione*, trad. di Fu'ād Zakariyā, Beirut 1979; *L'ontologia di Hegel*, trad. di Ibrāhīm Fathī, Beirut 1983.

⁴⁰³ *Il pensiero politico di Hegel*, trad. di Ilyās Zaḥlawī, Damasco 1981.

⁴⁰⁴ *Da Hegel a Nietzsche*, trad. di Mīshīl Kīlū, Damasco 1988.

⁴⁰⁵ *Hegel e lo stato*, Beirut 1986.

⁴⁰⁶ *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. di Ḥusayn Aḥmad Amīn, Cairo 1993.

⁴⁰⁷ Traduzione di Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām, Cairo 2001.

⁴⁰⁸ Ḥanān Dimiyān, *Risālat fī al-barāhīn 'ala wujūd Allāh fī falsafat Hegel*, Al-jāmi'a as-Sūriya, Damasco 1953.

Mujāhid, apparsi sulla rivista libanese “al-Ādāb” o un lavoro di Zakariyā Ibrāhīm, sulla filosofia politica di Hegel⁴⁰⁹.

Il numero del settembre 1970 della rivista “Al-Fikr al-mu‘āšir”, pubblicata al Cairo sotto la guida di Fu‘ād Zakariyā, è dedicato a “Hegel nel ventesimo secolo”⁴¹⁰. Essa, nel bicentenario della nascita di Hegel, testimonia di un interesse che era poi destinato a crescere. Scorrendo i titoli degli articoli, vi troviamo, tra gli altri, *Hegel e il pensiero contemporaneo* di Ḥasan Ḥanafī (sul quale si tornerà più avanti), *La lettura leniniana di Hegel* di Dīmītrī Adīb, *La rivoluzione hegeliana* di Yaḥyā Hawīda, e il *Dizionario della terminologia hegeliana* di Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām⁴¹¹. Quest’ultimo è uno studioso egiziano che gode di grande considerazione tra gli hegelisti, essendo il curatore delle traduzioni ed edizioni più recenti, che perlopiù escono nella collana *Al-maktaba al-hegeliya* (Biblioteca hegeliana). Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām ha pubblicato un saggio su *Il metodo dialettico in Hegel*, nel 1969, e gli *Studi hegeliani* nel 1984⁴¹². Nel 1970 esce *Hegel o l’idealismo assoluto* di un altro pensatore egiziano, Zakariyā Ibrāhīm⁴¹³. Un autore molto

⁴⁰⁹ Zakariyā Ibrāhīm, *Falsafat as-siyāsa ‘inda Hegel*, 1966. Per queste notizie si veda Wā’il Ghālī, *Niḥāyat al-falsafa*, cit., p. 4.

⁴¹⁰ “Al-Fikr al-mu‘āšir”, n. 67, Settembre 1970. Cfr. M. Turki, che stabilisce quasi una relazione di causa-effetto tra la celebrazione del bicentenario e la nascita dell’interesse (*Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, cit., p. 181). Dal nostro punto di vista, questo momento rappresenta una tappa importante, ma non il punto di inizio.

⁴¹¹ Dīmītrī Adīb, *Qirā‘at Lenin li-Hegel*, Yaḥyā Hawīda, *Ath-thawra al-hegeliya*; Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām, *Qāmūs al-muṣṭalahāt al-hegeliya*.

⁴¹² Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām, *Al-manhaj al-jadālī ‘inda hegel* (Il metodo dialettico in Hegel), Dār al-ma‘ārifa, al-Qāhira 1969; *Dirāsāt hegeliya* (Studi hegeliani), Cairo 1984 (a pp. 386-405 vi è incluso il glossario tedesco-inglese-arabo dei termini principali usati da Hegel, già uscito sotto forma di articolo).

⁴¹³ Zakariyā Ibrāhīm, *Hegel aw al-mithāliya al-muṭlaqa* (Hegel o l’idealismo assoluto), Maktaba Miṣr, Cairo 1970.

importante nel contesto siriano e internazionale è senza dubbio Yūsuf Salāma, con i suoi *Il concetto di negazione in Hegel*, del 2001 e *Dalla negazione all'utopia. Studio su Hegel e Marcuse* del 2008⁴¹⁴.

Vi sono diversi lavori dedicati a temi politici e di filosofia della storia, come *Il popolo e la storia: Hegel*, di Ismā'īl Ḥusayn Nāzīlī, del 1974⁴¹⁵; *Hegel roccaforte della libertà*, di Mujāhid 'Abd al-Mun'im Mujāhid, uscita a Damasco nel 1985⁴¹⁶; la tesi di dottorato di Munīra Muḥammad, del 1993, sulla filosofia della storia⁴¹⁷; la tesi di laurea della siriana Munā al-Naqshbandī, dal titolo *Il nazionalismo e la religione in Hegel e nel pensiero arabo*, compilata nell'università di Bagdad⁴¹⁸; infine, il recente lavoro sulla filosofia del diritto di Rūzīt Ḥasan Shaykh Mūsā⁴¹⁹.

Per quanto riguarda il contesto libanese, è interessante notare la presenza di altri saggi in arabo sul pensiero di Hegel. Troviamo ad esempio: *Il dualismo Oriente-Occidente* di 'Afīf Farrāj⁴²⁰, che confronta sei posizioni filosofiche tra Est e Ovest, tra le quali quella di Hegel; *La*

⁴¹⁴ Yūsuf Salāma, *Mafhūm as-Salb 'inda Hegel*, (Il concetto di negazione in Hegel), Al-hay'a al-'amma, Damasco 2000 e *Min as-salb ilà al-yūtūpiā. Dirāsa fī Hegel wa Marcuse* (Dalla negazione all'utopia. Studio su Hegel e Marcuse), Dār ḥawrān, Damasco 2008.

⁴¹⁵ Ismā'īl Ḥusayn Nāzīlī, *Ash-sha'b wa at-tārīkh: Hegel* (Il popolo e la storia: Hegel), Dār al-ma'ārif, Cairo 1976.

⁴¹⁶ Mujāhid 'Abd al-Mun'im Mujāhid, *Hegel qal'at al-hurriya* (Hegel roccaforte della libertà), I ed., Sa'd ad-dīn, Damasco 1985.

⁴¹⁷ Munīra Muḥammad, *Falsafat at-tārīkh 'inda Hegel* (La filosofia della storia di Hegel), tesi di dottorato, Università di Damasco 1993.

⁴¹⁸ Munā al-Naqshbandī, *Al-qawmiya wa ad-dīn 'inda Hegel – wa mawqif al-fikr al-'arabī minhumā* (Il nazionalismo e la religione in Hegel e nel pensiero arabo), tesi di laurea, Università di Bagdad 2000.

⁴¹⁹ Rūzīt Ḥasan Shaykh Mūsā, *Mushkilat al-ḥaqq fī al-falsafa al-hegeliya* (Il problema del diritto nella filosofia di Hegel), tesi di laurea, Università di Damasco 2007.

⁴²⁰ 'Afīf Farrāj, *Thunā'iyyat Sharq-Gharb* (Il dualismo Oriente-Occidente), Dār al-Ādab, Beirut 2008.

storia e lo stato tra Ibn Khaldūn e Hegel, di Ḥusayn Hindāwī⁴²¹; *Heidegger contro Hegel*, di ‘Abd as-Salām bin ‘Abd al-‘Alī⁴²²; *La fine della filosofia. Studio sul pensiero di Hegel* di Wā’il Ghālī⁴²³; *La Fenomenologia dello spirito di Hegel* di Maḥmūd Shurayḥ⁴²⁴. Si noti, che, nonostante il sottotitolo reciti in tedesco: “Zusammenfassung von Hegels Phänomenologie und Kommentar zu Hegels Philosophie in arabischer Sprache”, Shurayḥ utilizza come fonti le traduzioni in inglese di Baillie (New York 1967) e Miller (Oxford 1977). Vale la pena anche segnalare l’articolo di Faṭḥi al-Maskīn *La filosofia dell’ultimo Dio: Heidegger di fronte a Hegel*, uscito su un periodico libanese⁴²⁵. In questo breve elenco “libanese”, con tutte le cautele del caso, si può osservare che si tratta di opere che recepiscono le tendenze del pensiero filosofico internazionale. Si va, così, dai più recenti studi sulla filosofia della storia e sul dialogo Oriente-Occidente ai più datati studi sul confronto tra Hegel e Heidegger.

La presenza di una grossa quantità di opere su e di Hegel nelle università libanesi non autorizza a trarre conclusioni sull’importanza e influenza del suo pensiero in Libano, poiché nelle biblioteche filosofiche

⁴²¹ Ḥusayn Hindāwī, *At-tārīkh wa ad-dawla mā bayna Ibn Khaldūn wa Hegel* (La storia e lo stato tra Ibn Khaldūn e Hegel), Dār as-Sāqī, Beirut 1996.

⁴²² ‘Abd as-Salām bin ‘Abd al-‘Alī, *Heidegger didd Hegel* (Heidegger contro Hegel), Casablanca 1985. Come si vede, argomento trattato e data di pubblicazione risalgono a qualche tempo fa.

⁴²³ Wā’il Ghālī, *Niḥāyat al-falsafa. Dirasa fī fikr Hegel* (La fine della filosofia. Studio sul pensiero di Hegel) Al-ḥay’a al-miṣriya al-‘amma li-l-kitāb, II ed., Dār ath-thaqāfa, Cairo 2000.

⁴²⁴ Maḥmūd Shurayḥ, *Hegel Finūmenūlūjiyāt ar-rūḥ* (La Fenomenologia dello spirito di Hegel), Al-Hadara Publishing, Cairo 1985.

⁴²⁵ Faṭḥi al-Maskīn, *Falsafat al-ilah al-akhīr: Heidegger amāma Hegel* (La filosofia dell’ultimo Dio: Heidegger di fronte a Hegel), in “Al-fikr al-‘arabī al-mu’āṣir”, n. 126-127, 2003, pp. 139-159.

di stampo occidentale non può mancare un'ampia sezione su Hegel. Per giudicare dell'influenza e dell'interesse che il pensiero hegeliano riscuote nel contesto culturale libanese è molto utile una ricognizione delle tesi di laurea e di dottorato. Uno strumento prezioso a questo scopo è dato dall'*Index Libanicus* di G. Saliba, che parte dal 1906 e si ferma al 1980⁴²⁶. Vi sono inoltre gli elenchi delle tesi e dei progetti di tesi dell'AUB⁴²⁷ e i cataloghi delle biblioteche delle diverse università. Le tesi di dottorato (dissertations) su Hegel in inglese svolte all'AUB sono solo tre e risalgono a periodi molto lontani tra loro (1951, 1985, 1997)⁴²⁸; vi sono poi due tesi di dottorato (Thèse pour un Doctorat) della Université Saint-Esprit-Kaslik⁴²⁹; tre tesi di laurea dell'Université Saint-Joseph⁴³⁰; infine otto "Mémoire"⁴³¹ in francese tra Università

⁴²⁶ M. Saliba, *Index Libanicus*, National Archives Centre, Beirut 1982, 2 voll.: I. Analytical survey of publications in European Languages in Lebanon; II. Theses submitted at universities in Lebanon, 1906-1980.

⁴²⁷ N. Mikdashi (compiled by), *Masters' theses, 1909-70*, American University of Beirut - Jafet Library, Beirut 1971; A. Fathallah (compiled by), *Supplement to Master's theses and doctoral dissertations list, 1981-1994*, Beirut 1994; Id. (compiled by), *List of master's projects: 1982-1992*, Beirut 1993.

⁴²⁸ D. C. Gordon, *The Reformation and the crisis of Western civilization: three historico-philosophical interpretations: Hegel, Marx, Toynbee*, Dissertation Thesis (M.A.), History Dept., AUB. Beirut, 1951; M. Shurayh, *Hegel's concept of the dialectical relationship between form and content in poetry and some Marxist critiques*, Dissertation Thesis (M.A.), Dept. of Philosophy, AUB, Beirut 1985; R. H. Haj-Ismaïl, *Desire and its implications on subjectivity*, Dissertation Thesis (M.A.), Dept. of Philosophy, AUB, Beirut 1997.

⁴²⁹ M. Malek Zoghbi, *Lecture utopologique de la pensée de Hegel*, Thèse pour un Doctorat en Philosophie et Sciences humaines, Kaslik, Liban 1986; Père Georges Farès, *La conception de Dieu chez Hegel*, Thèse pour un Doctorat en Philosophie et Sciences humaines, Kaslik, Liban 2000.

⁴³⁰ M. Baaklini, *Le Progrès historique et la relativité des cultures*, Tesi di laurea magistrale, Université Saint-Joseph, Beirut 1973; J. Boustani, *Les Origines de la*

Libanese e Université Saint-Esprit-Kaslik⁴³². Va anche notato che non risulta la presenza di alcun lavoro in arabo. Delle “Mémoire” in francese dell’Università Libanese, due sono seguite dallo stesso relatore, il Dr. Nayef Maalouf, nel 1971 e una di esse non si concentra in particolare su Hegel, ma sull’idealismo tedesco in generale; per il resto, le tesine e tesi su Hegel, di laurea e dottorato, sono in fin dei conti sporadiche e con relatori diversi. Da questa panoramica si mostrano soprattutto legami con le correnti di pensiero di volta in volta in voga in Occidente, come ad esempio esistenzialismo ed ermeneutica e si evidenzia la mancanza di una scuola e di una qualche continuità nell’interesse per Hegel. Questo è confermato anche dalla mancanza di una tradizione di pensiero ricollegabile alla filosofia di Hegel nella stessa AUB. A questo proposito abbiamo sentito il Prof. Joshua Andresen, docente di Filosofia moderna e contemporanea all’AUB. Secondo Andresen, non si danno e non si sono dati particolari contatti tra il pensiero di Hegel e l’impostazione filosofica dell’AUB, che è generalmente distante dai

violence, Tesi di laurea magistrale, Université Saint-Joseph, Beirut 1973; E. Samaha, *Violence et Liberté dans les Principes de la Philosophie du droit de Hegel*, Tesi di laurea magistrale, Université Saint-Joseph, Beirut 1995.

⁴³¹ Si tratta di lavori che hanno meno valore delle tesi di laurea magistrale, e per questo è a volte omesso il nome dell’autore. Vi sono quelle per il CAPES (Certificate of professional aptitude for secondary teaching), per il DES (Diplôme d’Etudes Supérieures), per il DEA (Diplôme d’Etudes Approfondies) o per la Licence.

⁴³² E. Dbeis, *La conception de l’Etat chez Hegel et sa critique par Marx*, Université Libanese, 1961; S. Aouad, *La mort: sa signification chez Hegel et Heidegger*, Université Libanese, 1971; A. Chehade, *L’idéalisme allemand et la révolution française*, Université Libanese, 1971; E. H. Khalil, *Conscience et aliénation. Etudes Hégéliennes*, USEK, 1977; *La réalisation de la liberté dans le droit Hegelien*, USEK, 1985; *La philosophie de l’Histoire chez Hegel*, USEK, 1987; *La liberté dans la pensée politique de Hegel*, USEK, 1992; *Violence et reconnaissance dans la pensée de Hegel*, USEK, 1997.

movimenti filosofici “continentali”. Egli esclude vi possa essere stata una significativa influenza hegeliana, anche nel passato, che non fosse limitata a qualche pensatore isolato⁴³³.

3. Dialettica e libertà: la lettura di Hegel in Siria

Molto diversa è la situazione della Siria, che appare più legata al dibattito e alle dinamiche interni e meno a quelli internazionali. In particolare, è la politica interna ad avere un ruolo fondamentale nella ricezione di Hegel. Visto il suo aspetto peculiare, ci soffermeremo sul caso della Siria, dove il marxismo e la sua centralità culturale non sono ancora stati messi del tutto da parte e gli echi del dibattito occidentale, che pure arrivano, non hanno il ruolo predominante che abbiamo avuto modo di osservare nel Libano attuale e vedremo anche in Egitto.

Come anche in Libano ed Egitto, la filosofia di Hegel è entrata massicciamente in Siria soprattutto con il marxismo negli anni '60 e '70, ma a questo è rimasta ancora legata, più che in altri paesi. Questo spiega in parte anche un altro fenomeno, che potrebbe apparire sorprendente, vale a dire il fatto che il legame tra Hegel e l'“orientalismo” non sia tematizzato. Hegel è letto attraverso Marx e i marxisti: idealista, creatore della dialettica che però va rovesciata. Le stesse opere di Hegel tradotte mostrano un interesse prevalentemente politico e il fatto che siano state tradotte suggerisce che abbiano avuto lo status di strumenti utili alla formazione filosofico-politica generale. Gli autori dei saggi europei sono spesso coinvolti nell'attività politica, come François Chatelet o Roger Garaudy, iscritti al partito comunista francese, o sono studiosi anche di Marx, come Jean Hyppolite. Anche tra i traduttori di questi e delle opere di Hegel troviamo alcuni

⁴³³ Dal colloquio con Joshua Andresen del 9 aprile 2010.

personaggi politici, quali Ilyās Murqus e Jūrj Ṣaddiqnī⁴³⁴. Il legame tra Hegel e Marx, quindi, è difficilmente districabile. Fino in tempi molto recenti Hegel appare prevalentemente come il filosofo della libertà e del diritto, molto più legato a Marx che non alla filosofia di Kant-Fichte-Schelling. La stessa visione dell'“idealismo” di Hegel appare più legata alla critica marxiana e poi marxista della dialettica hegeliana, che non alla filosofia dell'idealismo tedesco. Così, pur non mancando le trattazioni di Kant, Fichte e Schelling, le tematiche teoretico-morali dell'idealismo “soggettivo” non sembrano riscuotere un interesse profondo da parte del mondo intellettuale siriano.

A riprova del carattere prevalentemente politico dell'interesse per Hegel, si fa notare la mancanza di una traduzione della *Scienza della logica* (presente solo quella della “Piccola Logica” dell'*Enciclopedia*). Anche la stessa traduzione della *Fenomenologia dello spirito* è stata completata solo nel 2006 e, prima di allora, significativamente, la traduzione si concludeva con il capitolo sull'*Autocoscienza*. Si evidenzia un certo disinteresse non solo per le tematiche logico-teoretiche, ma anche per quelle morali-religiose (e la mancanza del termine *Sollen* nel dizionario di Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām è molto indicativa⁴³⁵). E' presente un certo interesse per l'*Estetica*, testimoniato da di studi importanti come quello di ‘Abd ar-Raḥmān Badawī⁴³⁶ e dalla traduzione dell'*Estetica*. L'interesse per le opere sulla religione non sembra molto spiccato. Il lato più propriamente logico-teologico del discorso hegeliano sulle religioni, così come quello antropologico-etnologico, non hanno

⁴³⁴ Anche lo stesso Mīshīl Kīlū è un noto intellettuale e attivista di sinistra.

⁴³⁵ Cfr. Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām, *Dirāsāt hegelīya*, cit., pp. 386-405. Il concetto di *Sollen*, come è noto, ricollega Hegel al suo tempo e alla critica alla morale e alla visione del mondo kant-fichtiana.

⁴³⁶ ‘Abd ar-Raḥmān Badawī, *Falsafat al-jamāl wa al-fann ‘inda Hegel* (La filosofia della bellezza e dell'arte in Hegel), I ed., Dār ash-shurūq, Cairo 1996.

destato sufficiente curiosità da spingere a tradurre un'opera come le *Lezioni sulla filosofia della religione*, se non in tempi molto recenti (2001-2004)⁴³⁷. Questo non solo mostra la prevalenza di un approccio "politico", come si diceva, ma risente anche di altri fattori, che è importante tenere in considerazione: da un lato il fatto che la religione messa al centro dell'interesse di Hegel è quella cristiana ed è vista, inoltre, da un punto di vista razionalistico. Dall'altro lato, si può ipotizzare che qui sia anche operante una sorta di divisione di competenze tra filosofia e teologia-religione. Vi è invece un certo interesse, storico-politico, per gli *Scritti teologici giovanili*, tradotti nel 2003⁴³⁸. Tra questi, *La vita di Gesù* ha avuto un destino a parte: tradotto anche separatamente, nel 2007 è arrivato alla terza edizione (la prima nel 1984).

Per gli intellettuali siriani Hegel è un filosofo molto importante, con il quale ci si deve in qualche modo confrontare. Per Munā al-Naqshbandī è il pensatore occidentale che segna il passaggio dal Medioevo all'era moderna⁴³⁹ e rappresenta lo spartiacque tra due epoche: quella da Aristotele a Hegel stesso e quella dopo di lui. E' Hegel che ha insegnato ai tedeschi come pensare in modo storico e gli ha insegnato il significato dello "spirito oggettivo"⁴⁴⁰. La sua posizione filosofica è in certo modo "rivoluzionaria", sia perché rompe con la tradizione accademica, sia per il suo interesse per la libertà dell'uomo: "il

⁴³⁷ Come si vedrà meglio più avanti, Ḥasan Ḥanafī si è interessato delle *Lezioni sulla filosofia della religione* già nel 1971, ma ha lavorato sulla traduzione francese di Gibelin (dell'edizione Lasson).

⁴³⁸ *Kitābāt ash-shabāb* (Scritti giovanili), trad. di Ḥamīd Mawrānī Anṭūn, Dār aṭ-ṭalī'a, Beirut 2003.

⁴³⁹ Cfr. Muna al-Naqshbandī, *Al-qawmiya wa ad-dīn 'inda Hegel*, cit., p. 1.

⁴⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 16.

problema più importante del quale si è occupato il pensiero di Hegel”⁴⁴¹. Sin dalla giovinezza, infatti, egli ha lottato per la liberazione della persona dai ceppi della Chiesa e dalle sue leggi, che servivano a sottomettere l’uomo nel nome di Dio⁴⁴². Come si vede, gli accenti usati da al-Naqshbandī sono molto intensi e rivelatori di una certa aura di rispetto che circonda la figura di Hegel, anche quando poi, come in questo caso, ci si accinge a criticare le sue posizioni. Egli, infatti, è considerato un filosofo libertario. Qui sarebbe interessante approfondire il discorso sul concetto di “libertà” così come è declinato in questa area del mondo: indipendenza dalle occupazioni straniere, autodeterminazione del popolo, laicità dello stato e della cultura. I significati possono essere molteplici, in momenti diversi della storia di questo paese e secondo i diversi punti di vista. Il fatto di essere associato all’idea di libertà, Hegel lo deve principalmente alla dialettica e, da questo punto di vista, il suo nome è legato a quello di Marx, che, generalmente e prevedibilmente, è considerato “superiore”. Anche se è l’inventore della dialettica, infatti, egli è anche un pensatore considerato “idealista” in senso astratto.

All’opposto della critica di “idealismo”, Hegel può essere anche criticato come “materialista”, soprattutto dal pensiero di orientamento religioso. Sul materialismo è fin troppo facile l’accostamento con Marx, che, in alcuni casi, sembra essere l’obiettivo primario⁴⁴³. La dialettica, anche

⁴⁴¹ Ivi, p. 52.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ Si pensi, ad esempio, a Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *Awhām al-māddiya al-jadaliya* (Le illusioni del materialismo dialettico), Dār al-fikr, Damasco [s.d.]. Egli critica anche Hegel e il suo concetto di contraddizione. Anche Muḥammad al-Bāhī, dotto egiziano, nella parte dedicata a Hegel del suo *Al-fikr al-islāmī al-ḥadīth wa silātuhu fī al-istiʿmār al-gharbī* (Il pensiero islamico moderno e il suo legame con l’imperialismo

per i motivi politici che abbiamo ricordato sopra, è considerata un'altissima conquista del pensiero, con la quale il pensiero religioso è spinto a confrontarsi. Nel pensiero teologico musulmano, diversamente da come è avvenuto con quello cristiano, non vi sono echi della filosofia di Hegel. Ciò nonostante, la filosofia di Hegel e ciò che rappresenta sono oggetto di confronto e riflessione, anche per i depositari di una tradizione culturale legata all'islam. Sia che si tratti di un desiderio di "militanza" attiva contro il pensiero dialettico marxiano e quindi di neutralizzazione del suo creatore, sia che si voglia rispondere ad uno dei rappresentanti più "potenti", filosoficamente parlando, del mondo occidentale, Hegel è tenuto presente come termine di confronto. Dunque, pur non potendo parlare di influenza e forse neanche di una conoscenza approfondita, si può tuttavia constatare un certo interesse per la filosofia di Hegel da parte del pensiero tradizionale e di orientamento religioso. Come abbiamo osservato, però, le *Lezioni sulla filosofia della religione* e i capitoli finali della *Fenomenologia dello spirito* sono stati tradotti in arabo solo in tempi molto recenti. Inoltre, il fatto che *La vita di Gesù* sia stato invece tradotto già nel 1984 e la presenza di citazioni di altri scritti giovanili (ad esempio da parte di al-Naqshbandī), mostra più che altro un interesse storico-politico e probabilmente un'attenzione per aspetti che si trovano in qualche modo in consonanza con la sensibilità musulmana, quali la considerazione di Gesù come un profeta e non il figlio di Dio e la critica a cristianesimo ed ebraismo⁴⁴⁴.

occidentale), pp. 306-318, si concentra sulla dialettica e sul confronto tra Hegel e Fichte.

⁴⁴⁴ L'introduzione, del traduttore Jirjī Ya'qūb, è ricca di richiami all'opera di Dilthey. Interessante il retro di copertina, dove si sottolineano l'interesse per l'etica e il legame con Kant. Inoltre, si richiama la critica all'aspetto "duro" e legalista della religione ebraica.

Un esempio di approccio teoretico e “interno” alla filosofia di Hegel è dato dal pensiero di Yūsuf Salāma. Nel suo *Il concetto di negazione in Hegel*, presenta un’analisi di come gioca il concetto di negazione nell’impianto della filosofia di Hegel, in particolare attraverso il percorso della *Fenomenologia dello spirito*. Salāma è considerato il principale hegelista siriano (e uno dei più importanti dell’area). Egli vede nel concetto di negazione hegeliano la possibilità di risolvere il problema del dualismo, che affligge la coscienza (*wa’i*) europea. Per Hegel la storia è uno degli ingredienti che concorrono alla formazione dei concetti filosofici. L’idealismo hegeliano riesce così a superare il soggettivismo che caratterizza la filosofia occidentale e a “trasformare il soggettivismo in idealismo storico”⁴⁴⁵. Questo significa che per l’idealismo hegeliano la verità ultima non è il soggetto, ma questa verità si scopre attraverso la pratica e il contatto con l’altro⁴⁴⁶. Come si vede, da un lato la posizione di Salāma effettivamente si discosta dal dibattito che abbiamo visto finora, legato alla dialettica nel suo carattere di strumento politico. Dall’altro, anche se il tema riguarda contenuti logici, anche qui l’interesse di fondo è molto “politico”, nel senso che ci si interroga sull’agire umano e sulla possibilità di realizzazione della libertà (politica) secondo Hegel, di uno stato perfetto.

L’idea dell’attività umana e della realizzazione dell’ideale torna nel lavoro di Salāma sulla negazione e l’utopia, dove egli si è concentrato sul movimento dialettico. Il centro è la negazione non solo dal punto di vista logico-epistemologico, ma anche dal punto di vista ontologico, come essenza stessa della realtà. Da questa fondazione ontologica della negazione si passa alla storia e nella storia è l’“utopia” a determinare il movimento, come suo fine, teleologicamente. In questo

⁴⁴⁵ Yūsuf Salāma, *Mafhūm as-Salb ‘inda Hegel*, cit., p. 11.

⁴⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

modo l'utopia e la negazione si intrecciano l'una con l'altra in diverse fasi del movimento storico. Salāma evidenzia che la dialettica stessa si applica non solo all'agire e al pensiero che mettono in discussione la realtà, la negano, poichè mirano all'attuazione dell'utopia, ad una idea di bene e giustizia da realizzare, che non è ancora presente. Essa coinvolge anche il risultato stesso del movimento, che viene sempre di nuovo messo in discussione. Così, la negazione non vale solo per il movimento che permette di raggiungere l'utopia, lo scopo finale, ma vale anche per l'utopia stessa, che, una volta raggiunta, non solo non soddisfa per via della sua fissità, ma anche, ontologicamente, è sempre sottoposta al movimento del divenire e al cambiamento. Quando si arriva alla realizzazione di un'utopia, la negazione perde il suo potere di spinta e si passa così ad una nuova negazione, mossa da una nuova utopia.

Come è prevedibile, non mancano studi sulla filosofia della storia, anche se il dibattito sull'"orientalismo" di Hegel sembra molto lontano. Rispetto all'attuale dibattito in ambito occidentale, potrebbe sorprendere il fatto che lo Hegel di cui si parla nell'università di Damasco spesso non è affatto considerato la causa di tanti mali. Anche quando si parla della posizione di Hegel verso l'Oriente, l'approccio dei pensatori siriani è prevalentemente (anche se non esclusivamente) politico, concentrato sul dispotismo orientale e mancanza di libertà più che su altre considerazioni (carattere degli arabi, fanatismo ecc.). L'aspetto della "ragione nella storia", il meccanismo sotteso al movimento storico nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, oltre che al ruolo riservato agli arabi nella storia mondiale, è affrontato da Munā al-Naqshbandī, che parte dalla ricostruzione della posizione di Hegel sul nazionalismo e sulla religione, per arrivare ad alcune critiche agli "errori" di Hegel. Da un lato il meccanismo sotteso al movimento storico è ravvicinabile a teorie che appartengono all'ebraismo: un'idea simile a quella ebraica del "popolo

eletto” sarebbe dietro alla visione della supremazia del popolo tedesco, e una teoria millenaristica, della “fine dei tempi”, sarebbe ravvicinabile all’idea della “fine della storia”⁴⁴⁷. Dall’altro lato, la filosofia della storia di Hegel, con il suo movimento che mostra come ogni popolo abbia significato storico solo una volta, si dimostrerebbe sbagliata rispetto alla storia degli arabi, che avrebbe visto diverse fasi di preminenza e di protagonismo storico (ma qui poi al-Naqshbandī fa riferimento alle antiche popolazioni dell’area, sulla cui definizione come “arabe” non si può dire ci sia accordo)⁴⁴⁸. A prescindere dalle posizioni attribuite a Hegel e dalle argomentazioni, che su questi punti appaiono molto difficili da sostenere, a nostro avviso è il tentativo ad essere molto interessante. Un certo interesse anche nella bibliografia, nella quale troviamo, oltre a Fukuyama, Hyppolite e molte opere su Hegel tradotte in arabo, ‘Alī Husayn al-Jābrī. Qui siamo a Baghdad (anche se al-Naqshbandī è siriana) e la centralità che lei e il suo maestro ‘Alī Husayn al-Jābrī, di orientamento strutturalista e foucaultiano, conferiscono a temi della filosofia della storia piuttosto che a quelli politico-dialettici possono rispecchiare una situazione intellettuale diversa e diversi interessi, rispetto a quelli prevalenti in Siria. Oppure, semplicemente, il segno che qualcosa sta cambiando.

Alla fine di questo breve percorso, appare chiaro che il pensiero di Hegel è stato ed è tuttora ben presente nel mondo accademico siriano. Ma ha avuto un’influenza nella vita politica e nella società? Il problema, oggi come ieri, è quello dell’accessibilità dei testi, per questo il lavoro di traduzione di Imām ‘Abd al-Fattāḥ Imām è molto apprezzato. A proposito delle traduzioni, è importante rilevare le difficoltà di rendere in arabo alcuni termini e concetti. Un esempio riguarda il termine *Geist* del

⁴⁴⁷ Cfr. Munā al-Naqshbandī, *Al-qawmiya wa ad-dīn ‘inda Hegel*, cit., pp. 173-174.

⁴⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 180-181.

titolo della *Fenomenologia dello spirito*, che ha conosciuto diverse traduzioni. Dal 2006 si è affermato *ruh* (spirito), ma si è avuto anche *'aql* (intelletto, ragione), con il quale nel contesto del pensiero hegeliano si traduce generalmente con *Vernunft*, e anche *fikr* (pensiero, idea). Questo è il caso più vistoso, ma non è unico⁴⁴⁹. Quelle che sembrano incertezze nel tradurre alcuni termini o disattenzioni per il linguaggio specifico di Hegel, perlopiù rispecchiano delle difficoltà oggettive, dovute anche ai passaggi attraverso altre lingue. Tuttavia, nonostante le traduzioni, la filosofia di Hegel rimane accessibile solo ad una cerchia ristretta di intellettuali. Inoltre, soprattutto in Siria, come si è visto, vi è ancora poco interesse per la filosofia di Hegel presa per se stessa, sciolta dal legame con Marx e con il marxismo. Questo è un legame scomodo, poiché può portare a considerare il pensiero di Hegel come positiva forza liberatoria e rivoluzionaria, ma anche attirargli la critica di idealismo (dal marxismo stesso) o quella di materialismo (dal pensiero teologico-religioso).

4. Hegel oggi: a colloquio con Yūsuf Salāma e Josef Ma'alūf

Durante la nostra ricerca, abbiamo raccolto dei pareri sulla filosofia di Hegel da parte di pensatori contemporanei. Anche se si tratta di testimonianze orali, vale la pena soffermarsi brevemente su di esse, ripercorrendone e riassumendone i punti essenziali, poiché essi possono servire a dare il polso della situazione e a mostrare degli esempi dei diversi orientamenti intellettuali che possono darsi rispetto al pensiero di Hegel nell'attualità. Le domande che abbiamo rivolto ai diversi pensatori sono molto simili e vertono sulla conoscenza di Hegel

⁴⁴⁹ Riguardo al problema della terminologia, Salāma (durante il nostro colloquio del 17 maggio 2009) osserva che, a stretto rigore, *ruh* sta per "spirito", *fahm* per "intelletto", *'aql* per "ragione".

nel mondo arabo e sulla sua influenza. Abbiamo inoltre chiesto il parere dei diversi studiosi sul pensiero di Hegel in generale e una valutazione delle posizioni di Hegel rispetto ad Oriente, mondo arabo e islam.

Yūsuf Salāma, da noi sentito più volte⁴⁵⁰, rappresenta una visione “interna” del pensiero di Hegel, essendo egli propriamente un esperto hegelista, formatosi in parte anche in Egitto, con pensatori del calibro di Ḥasan Ḥanafī e Zakariyā Ibrāhīm.

Secondo Salāma, il fatto che l’influenza di Hegel nel Bilād ash-Shām non si sia fatta sentire presto, si deve al fatto che, nel XIX secolo sono stati tradotti soprattutto filosofi francesi e illuministi e, dopo l’indipendenza, l’interesse principale si è concentrato sulla politica e sull’economia, e ci si è rivolti ad altri pensatori, come Marx. Egli evidenzia un dato sul quale già abbiamo avuto modo di ragionare e che fa parte della stessa visione marxiana di Hegel, vale a dire il fatto che Hegel, se da un lato è condannato come “idealista”, dall’altro è visto nel suo aspetto positivo poiché è considerato l’inventore della dialettica. Solo in un secondo momento ci si cominciò a chiedere se queste visioni corrispondessero effettivamente al pensiero di Hegel e ci si è rivolti alle sue opere, iniziando una ricerca che si è concentrata su Hegel stesso e non filtrato attraverso Marx e il marxismo. Secondo Salāma, il pensiero politico è stato maggiormente influenzato da altri tipi di filosofia, come quella di Bergson, che, incentrandosi sulla spiritualità e sulla creatività, sapeva rispondere meglio e in modo più immediato alle esigenze di liberazione e riscatto del mondo arabo. Hegel invece è un razionalista e non ha influenzato molto le masse; inoltre, è molto difficile da leggere, ed egli stesso afferma di averlo letto in francese e inglese, non in tedesco. Dal punto di vista della valutazione del pensiero di Hegel

⁴⁵⁰ Abbiamo avuto modo di incontrare Salāma tre volte e precisamente il 4 aprile e il 17 maggio 2009, e il 22 aprile 2010.

sull'islam, Salāma osserva che la mancanza di una trattazione dedicata all'islam nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* è da attribuirsi alla qualità del materiale e delle informazioni che Hegel aveva a disposizione. Egli ritiene che, se Hegel avesse avuto più materiale, avrebbe modificato la propria opinione. Per Yūsuf Salāma, Hegel è "il filosofo dei filosofi", poiché la sua filosofia ha la potenzialità di poter essere ripresa e attualizzata in tutte le epoche e molto del suo pensiero è ancora valido e fertile, come la considerazione della storia e il metodo.

Salāma distingue le affermazioni di Hegel sull'Oriente da quelle sulla filosofia araba. A proposito dell'Oriente, in particolare sulla mancanza di libertà, Hegel non ha tutti i torti, soprattutto quando si guardi alla vita religiosa, che è riflesso di quella sociale. Chi critica Hegel per le sue affermazioni sulla mancanza di libertà in Oriente, probabilmente non l'ha letto direttamente e si limita a riprendere e ripetere concetti ripresi da lavori francesi e inglesi, oppure lo conosce attraverso Marx. Ma le affermazioni di Marx stesso sul "dispotismo orientale" passano inosservate o vengono in qualche modo giustificate. Secondo Salāma, la trattazione della filosofia della storia segue semplicemente un metodo (dividere in parti, fasi), senza il quale sarebbe impossibile scrivere la storia. Non ha molto senso parlare di un vero e proprio "orientalismo" di Hegel, anche perché nel suo tempo questo atteggiamento culturale non si era ancora affermato a pieno, anche se va detto che nelle pagine della sua opera si rileva una influenza di alcune idee tipicamente "orientaliste", soprattutto nella considerazione dell'islam nel Medio Oriente. Per quanto riguarda la filosofia araba, invece, Hegel ha sbagliato di grosso nel dire che non rappresenta un progresso per la filosofia, probabilmente perché non disponeva delle informazioni necessarie per poterla valutare. A proposito di un possibile interessamento del pensiero islamico contemporaneo alla filosofia di

Hegel, Salāma è scettico. Il pensiero islamico contemporaneo, infatti, è molto tradizionalista, aristotelico, “medievale”, e per questo non può interessarsi a Hegel. I religiosi non conoscono Hegel e lo criticano insieme a Marx per la sua dialettica materialista, come nel caso di al-Būṭī.

Salāma sottolinea la mancanza di una vera e propria scuola di pensiero che si riferisca alla filosofia di Hegel e si pone come una presenza isolata, soprattutto a Damasco⁴⁵¹, nonostante vi siano suoi ex-studenti che hanno prodotto lavori su Hegel (ad esempio Munīra Muḥammad).

Nell’Università Libanese di Beirut abbiamo sentito Josef Ma’alūf, responsabile del Dipartimento di Filosofia e del Master all’Università Libanese, e responsabile del dottorato nella Scuola di dottorato cui fanno riferimento tutte le università libanesi. Insegna etica e storia della filosofia e tiene dei corsi di lezione anche sul pensiero di Hegel⁴⁵². A dire di Ma’alūf, il panorama degli studi hegeliani in Libano appare molto deludente. Egli attribuisce questa carenza soprattutto alle difficoltà dovute alla lingua, poiché sono in gioco orizzonti culturali profondamente diversi, che è molto difficile, anche se non impossibile, mettere in relazione. Per questo motivo è molto difficile avere buone traduzioni. Anche quelle molto recenti sono spesso inadeguate, come nel caso dell’ultima traduzione della *Fenomenologia dello spirito* e spesso sono condotte dall’inglese, come nel caso di quella delle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Non sempre la responsabilità è del traduttore, come si diceva, ma è piuttosto da ascrivere alla difficoltà del testo, soprattutto se preso dal tedesco. Ad esempio “al-mithāliya”, l’ideale, non è la traduzione giusta per “idealismo” e non rende l’idea, ma il

⁴⁵¹ Egli si richiama ai pensatori egiziani Zakariyā Ibrāhīm e Ḥasan Ḥanafī, che hanno seguito la sua tesi di dottorato.

⁴⁵² Riportiamo nei suoi tratti essenziali il nostro colloquio con Josef Ma’alūf, del 15 aprile 2010.

problema consiste proprio nella mancanza di un termine adatto. Riferendosi alla sua esperienza come insegnante al Master della Università Libanese, dove tiene corsi su Hegel, rileva che, anche quando si conosce molto bene il suo pensiero, nell'insegnarlo non si può andare oltre una mera presentazione generale e superficiale, poiché gli studenti non sono preparati a comprendere questo tipo di discorso. Ma'alūf si occupa anche dell'idealismo tedesco, che a lezione espone mostrandone lo sviluppo a partire da Kant, molto amato dagli studenti per la sua sistematicità, per poi arrivare a mostrare che il significato stesso di "idealismo" è diverso in Fichte, Schelling, Hegel, che lo modificano profondamente rispetto alla visione di Kant.

Per quanto riguarda la considerazione della filosofia della storia, secondo Ma'alūf quando si è messi in grado di comprenderla adeguatamente, non si può che apprezzarla, come succede ai suoi studenti⁴⁵³. Ma spesso ci si sofferma su una visione marxista del movimento storico e del mondo arabo e non sempre si chiarisce sufficientemente che per Hegel l'Islam ha dato quello che aveva da dare. A proposito dell'influenza del pensiero di Hegel su quello arabo, secondo Ma'alūf è "ancora scarsa". Finora gli autori più importanti per il mondo arabo sono stati Marx (e il marxismo) e Nietzsche. Gli intellettuali conoscono molto bene il pensiero di Hegel, ma nella società

⁴⁵³ A questo proposito, è interessante la testimonianza di Munīra Muḥammad, tratta dal nostro colloquio del 5 maggio 2009. Munīra Muḥammad si è occupata per la sua tesi di dottorato delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, che sono oggetto anche di alcuni suoi corsi all'università di Damasco. Nel suo lavoro, si concentra soprattutto sull'idea di "ragione nella storia" e non sui contenuti particolari che riguardano Oriente e mondo arabo-musulmano; durante i corsi affronta anche la descrizione del mondo orientale da parte di Hegel. Da noi intervistata, mette in evidenza come la parte del pensiero di Hegel che riguarda il mondo extra-europeo susciti un grande stupore tra i suoi studenti, abituati come sono a vedere Hegel in modo positivo: come si trattasse di un "tradimento" da parte del filosofo.

e nella vita di tutti i giorni non arriva alcuna traccia del suo pensiero, poiché c'è un modo diverso di pensare, "islamico". Gli studiosi, anche quelli che studiano in Europa, sono poco ascoltati. Inoltre, ci sono difficoltà oggettive, dovute alla scarsità di lettori preparati per argomenti così complessi. Non sempre è possibile semplificare, quando si tratta di Hegel. Anche per questo, nonostante ci siano molti studi su Hegel, non si sente la sua influenza. Per Ma'alūf questa è una grande perdita, poiché egli ritiene che Hegel potrebbe aiutare dal punto di vista dell'approccio critico alla propria storia (relativizzare l'islam come una religione tra le altre). Soprattutto, la sua filosofia è utile per impostare concettualmente il discorso sul dialogo-riconoscimento tra diversi. Quando si capisce Hegel si impara ad accettare gli altri: non era totalitarista e la dialettica servo-padrone non descrive una sua idea, ma il conflitto che si dà nella storia. Per Hegel la storia è conflitto, potere, non amore. Ma'alūf sottolinea l'importanza dell'idea di riconoscimento, che è anche al centro delle correnti di studi più recenti. Questo ci riporta al grosso interesse, riscontrabile nelle università libanesi, per i temi al centro dell'attuale dibattito occidentale. Tra questi gli studi sull'"orientalismo" o che ad esso si ricollegano sono ormai una grande quantità, alcuni di essi promossi da personaggi che insegnano proprio in Libano, come il prof. Samir Khalaf, dell'AUB. Come si è visto nella parte precedente di questa ricerca, egli sviluppa una riflessione sul ruolo delle università straniere nell'educazione dei giovani arabi e sulla loro influenza, nel senso di un "colonialismo culturale".

5. Due punti di vista differenti: i colloqui con Ḥasan al-Bannā' e Aḥmad Barqāwī

A Beirut abbiamo incontrato anche Ḥasan al-Bannā', studioso egiziano che si è formato con Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām e che, attualmente, risiede a Beirut, dove è impegnato come docente in diversi istituti di

formazione di orientamento religioso sciita⁴⁵⁴. Al-Bannā' è un profondo conoscitore della filosofia di Hegel, che ha insegnato in diverse università del mondo arabo (insieme al pensiero di Kant, Marx, Hume), in Egitto, Siria, Libia, Dubai, ma da un punto di vista critico e per questo la sua visione si discosta da quelle viste fin qui di Salāma e Ma'alūf. Egli stesso sostiene di essere stato influenzato dalla visione di Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām sul pensiero di Hegel, anche se poi l'ha sviluppata in senso più critico rispetto al suo maestro. Al-Bannā' sviluppa una critica del pensiero occidentale in generale, nel quale egli trova un estremo soggettivismo e la mancanza di una cornice comune all'interno della quale sviluppare il dibattito filosofico, come invece avviene nel pensiero islamico. In questo modo, manca un vero e proprio progresso del pensiero, che si frammenta in varie scuole, senza che alcuna di esse possa pretendere un punto di vista assoluto, privilegiato.

La critica principale che al-Bannā' muove a Hegel è di estremo idealismo. Non solo egli, come filosofo della ragione e dello spirito, manca di considerare adeguatamente la natura, ma soprattutto, nella centralità che conferisce alla ragione, egli non si cura dell'oggetto esterno. Secondo al-Bannā', quindi, Hegel non vedrebbe la realtà, l'esistenza esterna. Lo spirito assoluto controllerebbe tutto il movimento storico, pretendendo anche di predire ciò che sarà, solo sulla base di idee, del pensiero, senza considerare la realtà pratica e storica. Qui possiamo pensare alla nota critica mossa all'uso della contraddizione nel pensiero di Hegel e Marx, che consiste nell'usare un concetto logico per spiegare ciò che accade sul piano della realtà, ma che non funziona senza che vi si introducano surrettiziamente elementi ulteriori, estranei

⁴⁵⁴ Riportiamo qui i punti essenziali dei due colloqui avuti con al-Bannā', il 10 e il 13 aprile 2010.

a campo prettamente logico⁴⁵⁵. Secondo al-Bannā' Hegel unifica conoscenza ed esistenza, idealisticamente, dal lato della conoscenza, laddove invece il rapporto dovrebbe essere rovesciato. In questo modo, l'esistenza esteriore viene ignorata e, al posto del dualismo tra mondo interiore e mondo esteriore, abbiamo un'unità astratta, con il risultato di svalutare e depotenziare la differenza in generale e, soprattutto, le differenze concrete. Nel pensiero di Hegel la differenza, considerata come produttrice di conflitti, assume un senso negativo, secondo al-Bannā', diversamente dal Corano, che presenta un'idea positiva della differenza.

Se passiamo dalla logica alla filosofia della storia, le critiche mosse da Ḥasan al-Bannā' a Hegel sono soprattutto quelle di anti-umanismo, eurocentrismo e razzismo. Hegel è soprattutto il filosofo della Germania del tempo e delle sue aspirazioni, e le sue idee hanno contribuito a porre le basi del colonialismo e a portare al disastro della Seconda Guerra Mondiale. Soprattutto per la centralità e il potere assoluto conferiti alla ragione nella storia. Una storia, inoltre, vista come storia del mondo unica, senza riconoscere che vi sono tante storie. Al-Bannā' ricorda poi le affermazioni di Hegel sull'Africa come esempio del suo atteggiamento razzista⁴⁵⁶.

Nonostante egli su alcuni punti accosti il pensiero di Hegel e quello di Marx (soprattutto sull'uso della contraddizione), egli distingue tra la ricezione liberale, che vede Hegel al primo posto, e quella marxista, che

⁴⁵⁵ Si pensi alla critica di F. A. Trendelenburg a Hegel (nelle *Logische Untersuchungen*) e si noti che lo stesso approccio di Imām è logico-aristotelico.

⁴⁵⁶ Molto interessante l'aneddoto che ci riferisce a proposito della sua esperienza durante le lezioni di Imām: alle critiche, viste qui, mosse da al-Bannā', Imām avrebbe risposto nel primo caso di "badare al metodo e lasciare fuori l'Africa" e nel secondo caso che la responsabilità non è tanto nella filosofia di Hegel quanto nell'uso che ne è stato fatto da coloro che l'hanno letta e interpretata.

si incentra su Marx e vede Hegel come secondario. Il liberalismo ha i suoi riferimenti storici concreti nella rivoluzione industriale e in quella francese, che hanno avuto come risultato lo stato nazionale moderno. Dal punto di vista dell'influenza, al-Bannā' ritiene che Hegel ne abbia avuta soprattutto sul pensiero liberale, anche se molto poca, visto che il pensiero di Hegel rimane confinato alla cerchia della comunità intellettuale. Su questo punto è interessante notare come l'analisi di al-Bannā' sulla ricezione del pensiero di Hegel si discosti da quella di Salāma e in generale da quello che abbiamo visto accadere in Siria. Gli aspetti che essa evidenzia (come il legame tra Hegel e il liberalismo) rispecchiano il dibattito attuale in corso in Libano ed Egitto, legato ai temi della filosofia occidentale e soprattutto liberato dal legame con il marxismo, che ancora invece si conserva in Siria. Infine, riguardo al pensiero islamico, quando esso distingue tra Hegel e Marx, vede in Hegel un pensatore razionalista e in Marx un pensatore materialista (come nel caso di 'Abd al-Mun'im al-Khafājī o dell'iraniano Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī). Lo stesso al-Bannā' sostiene che Marx ha trasformato in senso materialistico la filosofia di Hegel.

Fin qui si sono visti pareri di studiosi del pensiero di Hegel. Aḥmad Barqāwī, dell'università di Damasco, come storico delle idee e del pensiero arabo moderno, parte da un punto di vista diverso. Anche a Barqāwī abbiamo chiesto un parere sulla ricezione del pensiero di Hegel in Siria-Libano⁴⁵⁷.

A parere di Barqāwī, Hegel non è stato tradotto in arabo sia perché le esigenze pratiche, di carattere economico e politico, spingevano ad avvicinarsi ad altri filosofi, più radicali, come Nietzsche, sia per via della preminenza della filosofia francese. A proposito della possibile influenza sul nazionalismo, le affermazioni di Barqāwī vanno a sostegno della

⁴⁵⁷ Riportiamo qui i punti essenziali del colloquio con Barqāwī, del 15 maggio 2009.

nostra tesi, poiché egli sottolinea che il tipo di nazionalismo diffuso nel Bilād ash-Shām, era il nazionalismo arabo in generale o quello della “grande Siria” (*qawmī*), e per questo in Siria si sono letti anche i filosofi tedeschi, come ad esempio Fichte, del quale sono stati tradotti i *Discorsi alla nazione tedesca*, diversamente che in Egitto, dove era diffuso soprattutto un forte nazionalismo patriottico (*watānī*). Hegel, in particolare, è inoltre il filosofo dello stato (*dawla*), e in questo senso si possono trovare tracce del suo pensiero anche nel nazionalismo siriano e arabo. In Hegel il pensiero statalista si accompagna a quello nazionalista nel senso dell’*umma*, vale a dire il popolo, inteso sulla base della condivisione concreta di profondi legami storici. Lo stato è concepito da Hegel come entità che corrisponde a questi legami, come, ad esempio, lo stato tedesco per i tedeschi.

Il marxismo ha ripreso la filosofia di Hegel ed è proprio attraverso i pensatori marxisti che questa è arrivata in Siria: se non ci fosse stato Marx non avremmo Hegel. Barqāwī sottolinea il debito che la ricezione siriana del pensiero di Hegel ha verso il marxismo sovietico, dove prevaleva l’idea di un Hegel criticabile come idealista e della necessità di un rovesciamento della dialettica. D’altra parte, egli ricorda anche che la visione di Hegel in Siria si è poi distaccata da questa impronta e ha preso vie proprie, sia nelle università, dove ci sono studiosi che si interessano alla filosofia di Hegel presa per se stessa (Yūsuf Salāma, Munīra Muḥammad), sia in ambito marxista. Alcuni pensatori marxisti hanno compreso il significato del “concetto” per Hegel, come nel caso del già ricordato Ilyās Murqus, nel suo significato autenticamente dialettico e rivoluzionario. Essi hanno compreso la centralità della dialettica, distinguendosi sia dalle posizioni che vedono in Hegel un puro idealista, sia da quelle che lo vedono come materialista. Egli, non è solo un filosofo idealista, ma è un filosofo dialettico. Ciò non toglie che l’idea che Hegel sia un filosofo idealista in senso astratto e che la sua

filosofia vada rovesciata è un'immagine molto diffusa nel mondo arabo. Molti pensatori arabi, infatti, non si sono preoccupati di studiare Hegel e di comprenderlo, ma si sono mossi sul percorso già tracciato dalla visione dei sovietici. Secondo Barqāwī, comunque, nel mondo arabo non si è creata una vera e propria corrente che segua il pensiero di Hegel, perché c'è bisogno di filosofi che parlino di libertà e democrazia. In questo senso si può dire che il pensiero di Hegel non è adatto per i problemi degli arabi, ai quali serve qualcuno che difenda direttamente la libertà, invece di fare discorsi troppo complicati come quelli di Hegel. Per questo motivo, egli è conosciuto e apprezzato soprattutto a livello accademico e l'effetto del suo pensiero sul pensiero arabo è più debole di quello di altri filosofi. In generale, egli è poco presente nel pensiero arabo contemporaneo. Inoltre, attualmente egli non è al centro dell'interesse internazionale e non è escluso che, se ci fosse un "revival" dell'interesse per Hegel nel mondo occidentale, la cultura araba ne parteciperebbe. Secondo Aḥmad Barqāwī, Hegel offre buoni argomenti all'"orientalismo", dicendo che i filosofi arabi non hanno prodotto niente di nuovo e che tra gli arabi non c'è libertà, che non sono razionali. Date queste valutazioni, non ci si può aspettare che gli arabi accettino facilmente questo aspetto della sua filosofia e forse è anche per questo che essa non è molto diffusa nel mondo arabo. Egli è comunque un filosofo grande, che non tramonta mai. Per quanto riguarda la sua visione dell'islam, Barqāwī dubita che molti ne siano a conoscenza. Sicuramente la visione hegeliana dell'islam è coerente con la sua concezione dello sviluppo dello spirito, che si deve progressivamente liberare degli elementi materiali per arrivare all'idea assoluta. Hegel, così come il cristianesimo, pensano ad uno spirito alleggerito dalla materia, mentre l'islam è una religione della vita

quotidiana (mangiate, bevete, sposatevi)⁴⁵⁸. Per questo Hegel vede l'islam come una religione ancora "materiale".

Barqāwī è un fiero rappresentante del pensiero laico e tiene a sottolineare la differenza tra filosofia e teologia: la filosofia non si appoggia su una rivelazione, ma è un esercizio della mente. La grande differenza non è tra islam e filosofia, ma tra filosofia e religioni rivelate, che sono chiuse rispetto al confronto con la filosofia. I pensatori islamici (ma anche cristiani) rifiutano Hegel, perché fondamentalmente non c'è possibilità di dialogo tra le due posizioni e anche sulla base del loro rifiuto dei marxisti e della dialettica.

6. La filosofia della storia di Hegel e il pensiero di Nadrah al-Yāzajī

Un intellettuale siriano molto interessante è senza dubbio lo scrittore Nadrah al-Yāzajī. Egli, nel suo *Trans-cultural Understanding or Varieties of Cultures and Oneness of Human Thought*⁴⁵⁹, riassume il suo pensiero e parla di un movimento progressivo unico delle culture, che è il movimento del *Logos*, di volta in volta incarnato da una diversa nazione "leader"⁴⁶⁰. Nella visione di al-Yāzajī, che, pur conoscendo il pensiero di Hegel, non vi fa alcun riferimento diretto e privilegiato, sembrano riemergere i temi visti nella parte precedente di questa ricerca, a proposito della visione della storia e del ruolo delle nazioni. Per questo motivo, la sua posizione su questi temi può essere presa come un esempio di legame tra le visioni emerse nel capitolo precedente, soprattutto da parte dei protestanti americani, e il periodo

⁴⁵⁸ Il sufismo in questo quadro rappresenta un modo nuovo dell'islam e uno spostamento dalla linea principale.

⁴⁵⁹ Nadrah al-Yāzajī, *Trans-cultural Understanding or Varieties of Cultures and Oneness of Human Thought*, Dar al-Ghirbal, Damasco senza data di pubblicazione.

⁴⁶⁰ Cfr *ivi*, pp. 13-15.

attuale. Queste visioni si avvicinano molto a quelle hegeliane e possono rappresentare un esempio di ricezione indiretta e inconsapevole.

Il modello è quello dell'unità della diversità. Egli sostiene l'esistenza di una "diversity in Oneness and Oneness through diversity" e crede che "all cultures, with their different attributes, are expressions of one humanity". In questo quadro, i vari aspetti del pensiero non sono altro che "interpretations of One perennial Wisdom"⁴⁶¹. Le culture, presenti e passate, sono come degli affluenti dell'unico fiume della cultura umana. E le nazioni, antiche e moderne, hanno sempre contribuito allo sviluppo di questa singola cultura umana, soprattutto nel campo dell'educazione.

"So, various cultures represent one bundle of diverse, variant and multiform flowers and roses whose splendor glitters in the beauty of variety and multiplicity"⁴⁶².

Ma questa varietà e molteplicità non è qualcosa di statico e di dispersivo; essa confluisce, come si è detto, nello sviluppo di un singolo ideale. La verità, infatti, è una. E ogni cultura, nella storia umana, rappresenta una torcia che illumina la strada e cerca di realizzare quella forma archetipica che è il *Logos*, "the unity underlying the wholeness of Mankind, and the personified representations of the Spirit in history"⁴⁶³. Il riferimento allo "spirito" in questo caso è qualcosa di più di una casualità. Nella frase successiva si rivela la profonda vicinanza con lo schema della filosofia della storia hegeliana:

"When culture comes to its full consummation, thus fulfilling the will of the Logos, reaping its own crop, and attaining the summit of its achievement, its torch-light, by which its illumination has been glowing, is transferred to another culture, so that the

⁴⁶¹ Ivi, p. 23.

⁴⁶² Ivi, p. 13.

⁴⁶³ *Ibidem*.

Logos-Spirit (or Form) fulfills its cosmic and ultimate teleological end and continues its pilgrimage and itinerary through natural and human history”⁴⁶⁴.

Questo è il meccanismo del cammino generale della storia e della cultura, così vicino a quello descritto da Hegel, così come lo è la causa del possibile blocco di questo cammino, che risiede nell’individualismo e nella chiusura nel proprio particolarismo. Il meccanismo che permette il progresso dell’umanità si basa sulla condivisione e trasmissione, mentre ciò che blocca questo progresso è l’atteggiamento di quelle nazioni, che si tengono chiuse in se stesse e rifiutano di trasmettere la propria cultura alle altre nazioni, ignorando così le proprie responsabilità.

“Behaving in such manner, the egoistic nation delays the progress of humanity towards a higher plane of consciousness”⁴⁶⁵.

Inutile sottolineare che si tratta di un progresso spirituale, verso un livello più alto di consapevolezza, e non di qualcosa di materiale. Quando avviene questa chiusura in se stessa, con un atteggiamento di superiorità, la nazione e la sua cultura incontrano il destino che potremmo dire dell’”anima bella” della *Fenomenologia dello spirito*: “fades away, degenerates and declines”⁴⁶⁶. A livello globale, in questo caso, è la barbarie a prevalere e si arriva ad una “cristallizzazione” che è falsa, vuota, diversamente da un altro tipo di “cristallizzazione”, positiva. Quest’ultima consiste nel superamento, da parte di una

⁴⁶⁴ Ivi, pp. 13-14.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 15

⁴⁶⁶ *Ibidem*. Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1988; trad. it. di E. de Negri, *Fenomenologia dello spirito*, introd. di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, pp. 191-193. L’”anima bella” si consuma perché rifiuta di comunicare e di condividere, sentendosi superiore all’altro.

cultura, della sua transitorietà: è la “classicità” di una cultura, la sua corrispondenza all’universale. In sostanza, dei due modi di conservarsi e di restare, il primo è solo un’apparenza, poiché è un fissarsi “contro” il movimento universale. Questo movimento incessante e il fatto che la chiusura nella propria autosufficienza sia destinata ad uno scacco, mostrano che non siamo lontani dal campo del pensiero di Hegel, anche dal punto di vista delle strutture formali. Il movimento della storia verso il meglio è caratteristico anche di alcune delle visioni che abbiamo considerato nella parte precedente di questo lavoro, così come l’insistenza sul destino e ruolo delle nazioni nel progresso dell’umanità. Qui va notato che si tratta di qualcosa di diverso da un avvicinarsi e mostrare nelle loro manifestazioni una superiorità culturale e tecnico-scientifica (si pensi a Renan): è piuttosto un succedersi nell’interpretare un ruolo che va a beneficio di un altro elemento, comune a tutta l’umanità, che è lo “spirito” hegelianamente inteso. Con questo si intende il “sapere assoluto”, una consapevolezza che è anche libertà. L’idea è che la nazione che, di volta in volta, assurge a protagonista abbia anche un compito e che, una volta svolto questo compito, essa – se pure riesce a conservarsi e a “cristallizzarsi” – rimanga inevitabilmente senza più nulla da dire e debba passare la “torcia” (come si è visto, Hegel parla di “morte”). Al-Yāzajī parla di due dimensioni, una orizzontale e l’altra verticale, che devono essere ambedue tenute presenti. L’universalità è il momento perpendicolare, che supera i confini artificiali che l’uomo stesso si costruisce, per inseguire quell’ideale che costruisce il fine ultimo. Questa è la vera espansione, e non la conquista territoriale.

“So, we know that historical movements and expansion which extended to distant foreign countries, regressed to their previous position because they had disregarded their perpendicular dimension. The perpendicular distinctive aspect of culture is known

for its slow externalization, crossing the artificial borders, and overcoming man-made barriers and impediments. In this way, philosophies spread throughout the world, ideas were diffused in all directions, and universality prevailed”⁴⁶⁷.

L’idea che vi sia un solo movimento e un solo scopo “spirituale” (quindi consapevolezza e anche libertà) è anche quella di un certo pensiero protestante americano sulla storia, così come abbiamo visto. Queste posizioni ripartono dal “vertice” raggiunto dal movimento descritto da Hegel e lo portano avanti. Si può ipotizzare che al-Yāzajī abbia costruito la sua personale visione su questo punto attingendo non solo al pensiero di Hegel, ma anche ad un “clima” culturale diffuso, che riguarda soprattutto il ruolo delle nazioni nel progresso della consapevolezza e della libertà. Infatti, anche se vi sono diversi punti che si possono collegare alle affermazioni di Hegel, ci si potrebbe chiedere quanto questo sia plausibile, in un panorama come quello visto fin qui in Siria e Libano, dove si evidenzia la mancanza di un *background* culturale tale, da permettere lo sviluppo di tali posizioni e riflessioni in connessione con le opere hegeliane. Inoltre, va tenuto conto del fatto che al-Yāzajī non è un filosofo e non si occupa in particolare di Hegel. Da questo punto di vista, è molto più plausibile che egli abbia attinto ad un “sentire comune” e ad alcune idee che sono in circolazione, almeno riguardo all’aspetto qui evidenziato, che poi ha interpretato e rielaborato per sviluppare un discorso complessivo originale e interessante⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ Nadrah al-Yāzajī, *Trans-cultural Understanding*, cit., p. 18.

⁴⁶⁸ Questo è anche confermato dall’autore stesso, che, riguardo alla sua formazione filosofica, pone Hegel insieme ad altri grandi nomi, come Spengler e Toynbee, senza conferirgli un ruolo specifico (dal colloquio con Nadrah al-Yāzajī del 23 marzo 2010).

7. Movimento di traduzione e critica all' "orientalismo" nella ricezione di Hegel in Egitto

Nonostante la presente ricerca si sia concentrata in particolare su Siria e Libano, sia nel passato, sia nel presente, la particolare situazione culturale dell'area impone di prendere in considerazione la situazione dell'Egitto, seppur brevemente. Si procederà a grandi linee, rinviando ad una eventuale ricerca successiva un approfondimento della situazione culturale egiziana⁴⁶⁹.

Un nome "eccellente" di pensatore egiziano è quello di Ḥasan Ḥanafī, che, protagonista del dibattito sull' "orientalismo" e sull' "occidentalismo"⁴⁷⁰, si è occupato anche di Hegel, affrontando il suo pensiero in modo critico. Va notato che egli, nonostante mostri di conoscere abbastanza bene alcune opere del filosofo (dalla traduzione francese), cade in alcune imprecisioni, che evidenziano il suo intento critico, anche a scapito della fedeltà al testo. Il primo dei tre saggi contenuti nel suo *Il pensiero occidentale contemporaneo*⁴⁷¹, è dedicato

⁴⁶⁹ Sulla ricezione di Hegel, soprattutto da parte di autori egiziani, rinviamo agli ottimi lavori, già ricordati, di A. 'Aṭīya (*Hegel fī al-fikr al-'arabī al-mu'āṣir*, cit.) e di M. Turki (*Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, cit.), che riprende ampiamente i temi trattati da 'Aṭīya. Questi due lavori entrano anche nel dettaglio delle diverse posizioni e interpretazioni. D'altra parte, occupandosi in generale della ricezione di Hegel in arabo, non si concentrano sulla situazione particolare dei diversi paesi. Così facendo, si precludono la possibilità di cogliere alcuni fenomeni, come quelli da noi evidenziati.

⁴⁷⁰ Alla base dell' "orientalismo" c'è un rapporto soggetto-oggetto nel quale gli orientali e l'Oriente sono oggetti di studio e non soggetti. L'idea di Ḥanafī è di rovesciare questo rapporto e produrre una visione della storia e dell'Occidente che sia funzionale alla propria posizione.

⁴⁷¹ Cfr. Ḥ. Ḥanafī, *Fī al-fikr al-gharbī al-mu'āṣir (Il pensiero occidentale contemporaneo)*, vol. 2, Beirut 1982. *Muḥādarāt fī falsafat ad-dīn li-Hegel (Le Lezioni sulla filosofia della religione di Hegel)*, pp. 155-192, già pubblicato in "*Turāth al-insāniyya*" ("Eredità dell'umanità"), vol. 8, 1971; *Hegel wa al-fikr al-mu'āṣir (Hegel e il pensiero contemporaneo)*, pp. 193-214, già pubblicato in "*Al-fikr al-mu'āṣir*" ("Il

alle *Lezioni sulla filosofia della religione*⁴⁷². Qui si sofferma ad esporre alcuni punti della trattazione di Hegel e arriva così a parlare anche dell'islam, o meglio dell'assenza di una trattazione dedicata dell'islam tra le "religioni determinate". Prima di arrivare alla parte espositiva e poi critica, egli premette che la filosofia di Hegel è considerata giustamente una tra le più belle che l'uomo abbia mai conosciuto. Hegel "è colui che divide la filosofia europea tra moderna e contemporanea, è il vertice raggiunto dalla coscienza (*shu'ūr*) europea"⁴⁷³ e la sua filosofia, attraverso Marx e la dialettica, ha conquistato il mondo. Evidentemente Hegel non rappresenta solo il vertice del pensiero europeo, ma anche della rappresentazione che l'Europa ha di se stessa e del proprio ruolo dominante nella storia. Ḥanafī passa poi all'esposizione e, quando arriva alle religioni storiche e all'islam, sottolineando la sua assenza dalla trattazione, afferma, in modo provocatorio, che "le cose più importanti che Hegel ricorda dell'islam sono due: l'unità astratta e il fanatismo!"⁴⁷⁴. Ḥanafī prosegue con le varie notizie sull'islam rintracciabili nella trattazione delle religioni determinate, senza approfondire molto. Egli sostanzialmente ripercorre le affermazioni di Hegel, corredando il testo di riferimenti puntuali alle pagine della traduzione di Gibelin e lascia trasparire la sua opinione attraverso punti esclamativi e brevissimi incisi. Per via della semplicità della sua fede l'islam è una religione che si presta ad essere diffusa tra i popoli; è anche la religione dell'unità dell'essere, così come in Rūmī. E' una religione della necessità e non della libertà: "religione dell'unità senza

pensiero contemporaneo"), n. 67, 1970; *Hegel wa hayātunā al-mu'āṣira* (*Hegel e la nostra vita contemporanea*), pp. 215-238, già pubblicato in "*Al-Kātib*" ("Lo scrittore"), n. 114, 1970.

⁴⁷² Cfr. *ivi*, pp. 155-192 (*Muḥādarāt fī falsafat ad-dīn li-Hegel*).

⁴⁷³ *Ivi*, p. 155.

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 179.

libertà e al contrario il cristianesimo è religione della trinità e della libertà!”⁴⁷⁵. L’islam sarebbe inoltre una religione che ha di mira la conquista del mondo, come quella romana. Qui possiamo osservare che Hegel distingue tra i due tipi di conquista, poiché la conquista a cui pensa l’islam è spirituale, come quella cristiana, mentre quella romana è materiale, politica. Ma, come abbiamo detto, l’intento di Ḥanafī è soprattutto critico e la sua lettura gli permette di aggiungere che Hegel probabilmente aveva presente l’esperienza dei turchi e i loro tentativi di conquista dell’Europa. Anche le pagine dedicate al ruolo dell’islam nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*⁴⁷⁶ sono fondamentalmente un’esposizione della posizione di Hegel, con alcune considerazioni critiche, come il fatto che la visione dell’Oriente di Hegel è quella diffusa dall’Occidente colonialista del XVIII secolo. Così, Hegel vede la cultura occidentale come erede e depositaria delle culture della civiltà orientale, greca e romana, e come compimento della storia, che finisce nell’impero germanico. Vi è anche una critica più generale all’impianto della filosofia della storia e al fatto che Hegel classificerebbe i popoli sulla base della geografia climatica, che ne determinerebbe il temperamento. In questo modo, sostiene Ḥanafī, egli “cade preda delle teorie razziali che imperavano nel XIX secolo”⁴⁷⁷. Come si vede, pur se critico verso alcune concezioni di Hegel, Ḥanafī tende ad inquadrarle nel contesto generale del suo tempo. Alla fine della sua trattazione, nella conclusione dell’ultimo dei tre saggi dedicati a Hegel, egli torna a parlare di “coscienza europea” e delinea un programma per gli intellettuali del terzo mondo. Si tratta di riscrivere la storia con sentimento imparziale e, anche attraverso la descrizione dello sviluppo

⁴⁷⁵ Ivi., p. 180.

⁴⁷⁶ Cfr. ivi, p. 233 e sgg.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 237.

della coscienza europea, collaborare alla costruzione di una coscienza nuova, visto che quella europea è in crisi, che la sostituisca nel ruolo di preminenza che ha avuto negli ultimi cinque secoli⁴⁷⁸. Questo è il programma dell'”occidentalismo” e il dato interessante è che venga proposto alla fine dell'esposizione e della critica alla filosofia della storia di Hegel. Questo significa che Hegel è visto come il vertice di un movimento di affermazione dell'Europa sul resto del mondo, che non è solo una conquista e un'occupazione politica, ma anche la produzione di un discorso egemonico. Da questo punto di vista, Ḥanafī si discosta dalle posizioni viste fin qui e si mostra in maggiore consonanza con l'attuale dibattito sull'”orientalismo” e sul colonialismo. Inoltre, proprio per questo intento critico-polemico, egli tende a sovrapporre la posizione di Hegel sull'Oriente a quella su mondo arabo e islam.

Se ci si limita alla considerazione della riflessione filosofica, senza dubbio il pensiero di Hegel appare tra i sistemi di pensiero più influenti dell'epoca moderna. Anche Ḥasan Ḥanafī considera Hegel il filosofo della modernità-contemporaneità, e in riferimento al suo sistema concepisce e propone la sua alternativa all'orientalismo come visione distorta dell'Oriente da parte occidentale. Qui va però notato che Ḥanafī stesso partecipa delle categorie che intende criticare. Egli afferma chiaramente di non voler proporre un'operazione etnocentrica:

“Non si tratta di fare dell'Oriente il culmine della civiltà se siamo orientali, o dell'islam l'ultima tappa dello sviluppo delle religioni, perché siamo musulmani, o di fare della nazione araba il risultato di tutti i popoli precedenti perché siamo arabi o fare dell'Egitto la fine delle civiltà del mondo e il loro compimento in quanto egiziani”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 237-238.

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 233.

Nonostante questa convinzione, però, in certo modo finisce per cadervi, poiché egli stesso procede per opposizioni e astrazioni, come nel modo di procedere dell' "orientalismo". Come sottolineano anche alcuni dei suoi critici⁴⁸⁰, infatti, Ḥanafī rischia di non riuscire a costruire una consapevolezza e una conoscenza realmente libere dai meccanismi tipici dell'orientalismo, ma di riproporli, proprio nel momento in cui si propone di combatterli. Si fanno giocare l'uno contro l'altro due opposti, senza riconoscere che la loro stessa opposizione è frutto di un'astrazione da un insieme complesso. Nella sua ricostruzione l'io, arabo o orientale in generale, finisce per mancare di complessità e storicità, così come l'Altro europeo. Questo, come si è cercato di mostrare, si rispecchia anche nella sua analisi della posizione di Hegel sull'islam, che, per quanto in certi punti approfondita e attenta dal punto di vista filologico, risulta fondamentalmente riduttiva. Senza arrivare a parlare di vere e proprie forzature, si può pensare ad una lettura almeno in parte già orientata da una precisa visione, che tende a inquadrare le posizioni di Hegel in quella che si ritiene essere la tendenza fondamentale del XIX secolo, che possiamo dire, con Rodinson, di "eurocentrismo consapevole"⁴⁸¹.

Un'altra posizione della quale è necessario occuparci è quella di Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām, indiscusso protagonista del movimento di traduzione, che procede a pieno ritmo.

"Diesem Autor kommt als erstem das Verdienst zu, eine kontinuierliche und systematische Rezeption von Hegel in Gang gesetzt zu haben"⁴⁸².

⁴⁸⁰ Cfr. Y. Wahyudi, *Arab Responses to Ḥasan Ḥanafī Muqaddima fī 'ilm al-Istighrāb*, in "The Muslim World", n. 93, 2003, pp. 233-248.

⁴⁸¹ M. Rodinson, *Il fascino dell'Islam*, cit., pp. 90-92. Già visto nella prima parte di questo lavoro.

⁴⁸² M. Turki, *Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, cit., p 185.

Questo, anche attraverso la già ricordata collana “Biblioteca hegeliana”, che, come si è visto, ha pubblicato libri di Hegel e studi significativi sull’opera del filosofo, con traduzioni condotte dall’inglese. Imām rappresenta anche una vera e propria corrente della ricezione di Hegel in arabo, che si può definire “aristotelica”⁴⁸³, poiché nel suo approccio a Hegel si riferisce a categorie e schemi derivati dall’impostazione della logica aristotelica e formale. L’uso delle categorie logiche nella lettura di Hegel può presentare grandi problemi, come ad esempio il fatto di non comprendere fino in fondo la dialettica hegeliana e il suo superamento delle categorie logiche tradizionali, che sono formali. Questo tipo di impostazione, infatti, dal punto di vista hegeliano, consiste soprattutto nel procedere secondo la logica dell’identità, che non permette di cogliere la complessità della realtà e del Concetto, perché rimane intrappolata in sterili opposizioni.

Anche Imām si confronta con Hegel sul piano della sua visione dell’Oriente, che tende ad identificare con quella del mondo arabo. D’altra parte, non si è ancora arrivati a tradurre e pubblicare le *Lezioni sulla filosofia della storia* al completo, ma si è rimasti alla seconda parte, dedicata al mondo orientale (mentre l’islam, lo ricordiamo, si trova nella quarta). Proprio nell’introduzione di Imām alla traduzione della seconda parte delle *Lezioni sulla Filosofia della storia* troviamo delle affermazioni molto interessanti.

“L’Oriente è il nostro mondo ed è per noi interessantissimo. Qui troviamo un’analisi della personalità orientale, le cui caratteristiche negative purtroppo arrivano fino a oggi. [...] Ci troviamo davanti a questa analisi profonda dello ‘spirito orientale’ come di fronte a uno specchio che ingrandisce, sul quale si riflette la nostra personalità con tutte le sue qualità, belle e brutte. In questo modo, da un lato, il lettore ha la possibilità di paragonare quello che Hegel dice sulle caratteristiche e particolarità del mondo

⁴⁸³ Cfr. *ivi*, p. 184.

orientale dal punto di vista dell'etica, politica, arte, religione e dei diversi fenomeni della vita, con quelle che egli stesso vede in questi diversi campi. Dall'altro lato, è per noi molto importante raggiungere questo stadio di consapevolezza, perché presenta una posizione teorica rigorosa, che ci permette di prendere coscienza di tutto questo e diventare capaci di interpretarlo, modificarlo e poi iniziare a costruire, in modo da poter riprendere la via della civiltà"⁴⁸⁴.

Anche se, senza dubbio, è in atto un'operazione catartica e di presa di coscienza, per misurare la distanza delle proprie caratteristiche e dei propri punti di vista rispetto a quella che è la via della "civiltà", non si può dire che questa operazione sia fondata correttamente, poiché – se di Hegel si parla – non si può pensare di mettere tra parentesi la differenza, che egli sottolinea, tra mondo orientale e islam. D'altra parte, possiamo pensare che non si tratti tanto di vedere quali caratteristiche negative Hegel attribuisce agli "orientali", ma – per inverso – quali siano le qualità necessarie ad un popolo perché esso sia da annoverarsi tra quelli "civili", vale a dire "occidentali". Le caratteristiche degli orientali potrebbero essere viste come l'esatto opposto di quelle occidentali, come nel più classico atteggiamento "orientalista". In questo caso e in questo senso preciso, si potrebbero includere tra gli "orientali" tutti i popoli extraeuropei. Ma Imām non propone questo tipo di operazione, che si limiterebbe a relegare Hegel tra gli artefici del più arido "orientalismo". Egli sembra giocare sull'identificazione tra Oriente e mondo arabo-islamico per uno scopo soprattutto politico, come già Ḥanafī. Ma, mentre Ḥanafī propone questo accostamento con scopo critico verso Hegel e verso il pensiero "orientalista" eurocentrico, Imām si concentra sul futuro e sulla possibilità da parte degli arabi-orientali di

⁴⁸⁴ Imām 'Abd al-Fattāh Imām, cit. in M. Turki, *Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, p. 192. La traduzione dal tedesco è a cura di chi scrive.

superare la situazione attuale e avviarsi verso un progresso reale, che includa anche uno sviluppo delle libertà⁴⁸⁵.

Un altro personaggio di notevole fama, che si è occupato di Hegel con successo, è 'Abd ar-Raḥmān Badawī, studioso egiziano che ha scritto sull'*Estetica* e sulla filosofia politica⁴⁸⁶. Egli è stato un pensatore di rilievo e di fama internazionale, appartenente alla corrente esistenzialista heideggeriana, e rappresenta un altro esempio di lettura "filtrata" da posizioni filosofiche diverse. Anche per questo motivo, nonostante la ricerca e il confronto con il pensiero di Hegel siano molto attivi in Egitto, a nostro parere non è il caso di parlare di una vera e propria "scuola" hegeliana, come fa Wā'il Ghālī⁴⁸⁷. Allo stesso modo, non si può parlare propriamente di un "hegelismo islamico". Nel paragrafo "Islamic hegelianism?" della *History of islamic philosophy*⁴⁸⁸, Abu Rabi' presenta alcune posizioni filosofiche di pensatori arabi come sviluppi del pensiero hegeliano. Tra queste, troviamo la critica di Ḥanafī alla teologia, sulla quale è bene soffermarsi⁴⁸⁹. Ḥanafī intende richiamare la teologia al suo compito, che è quello di essere vicino all'uomo. Così a questa, considerata astratta e lontana, oppone l'antropologia, con argomentazioni che richiamano alla mente posizioni della "sinistra hegeliana". Ci riferiamo in particolare a Feuerbach e alla

⁴⁸⁵ Cfr. M. Turki, *Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, cit., p. 192.

⁴⁸⁶ 'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Falsafat al-jamāl wa al-fann 'inda Hegel*, cit.; *Falsafat al-qanūn wa as-siyāsa 'inda Hegel* (La filosofia della legge e della politica in Hegel), I ed., Dār ash-shurūq, Cairo 1996.

⁴⁸⁷ Wā'il Ghālī, *Niḥāyat al-falsafa*, cit., pp. 6-7. Ghālī si riferisce in particolare ai "grandi", che per primi hanno portato avanti la lettura di Hegel secondo le linee guida del marxismo, e la cui opera – pur se ormai da rivedere – rimane a fondamento degli studi contemporanei in Egitto.

⁴⁸⁸ I. Abu Rabi', *Islamic hegelianism?*, in S. Nasr, O. Leaman (eds.), *History of islamic philosophy*, Routledge, London-New York 2001, pp. 1100-1106.

⁴⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 1102-1103.

critica che questi muove proprio al pensiero di Hegel, che avrebbe preteso di dedurre il finito dall'infinito, così come pretendeva di fare la teologia. In realtà, secondo Feuerbach, bisogna partire dal finito e dal sensibile, non viceversa. Quindi, se da un lato siamo ancora interni all'orizzonte hegeliano, poiché Feuerbach è tra i rappresentanti della "sinistra hegeliana", che hanno ripreso le categorie hegeliane e le hanno usate come strumenti critici verso la religione e la politica (oltre che verso Hegel stesso), allo stesso tempo non possiamo parlare propriamente di una influenza di Hegel o di una scuola che si ricollega al suo pensiero.

8. Lo "spirito del tempo" e i diversi contesti politico-culturali

Anche Turki osserva che le categorie e gli strumenti critici hegeliani, nel mondo arabo sono stati utilizzati o possono esserlo per un confronto fecondo con la realtà. Nella conclusione del suo articolo egli sottolinea che, infatti, negli ultimi decenni sono in aumento le interpretazioni del pensiero di Hegel e l'influenza del suo pensiero nel mondo arabo, soprattutto nella direzione della domanda sulla propria eredità culturale e sulla secolarizzazione. Hegel rappresenta una guida per chi intende problematizzare la rottura con il patriarcato e il passaggio dalla tradizione alla modernità. Ora si tratta di continuare su questa strada.

"Dennoch hängt die Fortsetzung einer solchen Produktiven Geistesaktivität weiterhin nicht nur vom Willen der jeweiligen Leser, sondern auch von den objektiven Bedingungen ab, die der Prozess der Forschung begünstigen"⁴⁹⁰.

Questa osservazione è molto importante, anche perché, nelle condizioni oggettive, dalle quali dipende lo sviluppo di queste riflessioni, possiamo includere non solo lo stato delle università e l'aspetto

⁴⁹⁰ M. Turki, *Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, cit., p. 203.

linguistico, visti sopra, ma anche la situazione politica, che ha mostrato di avere grande influenza nella ricezione del pensiero hegeliano.

Nel breve percorso nella ricezione di Hegel in Egitto ci siamo soffermati soprattutto su due autori, che rappresentano delle posizioni particolarmente significative, nella direzione della autorappresentazione degli arabi, del loro ruolo nella storia, del dialogo con l'Occidente. Come accade in Siria, le categorie hegeliane sono conosciute e utilizzate, ma, diversamente da ciò che accade in Siria, possiamo dire che la ricezione del pensiero di Hegel segue da un lato le tendenze del dibattito occidentale e, dall'altro, quella che è sentita come un'esigenza primaria da una parte della cultura araba, vale a dire rispondere alla domanda sulla propria identità e sul proprio ruolo. Si tratta di un ruolo non tanto nella storia di per se stessa, quanto nella storia letta attraverso la categoria della "modernità", rispetto alla quale Hegel è visto come l'interlocutore privilegiato. Questo emerge soprattutto nella posizione di Imām, vista sopra. Mentre un certo rapporto complesso con Hegel, che da un lato è criticato e dall'altro preso a modello (anche se distorto), così come – si può pensare – il nocciolo di certo pensiero occidentale, è rappresentato dalla posizione vista sopra di Ḥanafi.

Nel panorama culturale siriano e in parte anche libanese, come si è visto, la filosofia di Hegel assume un diverso significato. Le sue categorie possono e devono essere utilizzate, nella direzione del dialogo tra posizioni diverse (a proposito della posizione di Hegel sul "riconoscimento"), oppure con attenzione alle loro potenzialità rivoluzionarie e critiche (come nell'utilizzazione del pensiero di Hegel da parte del marxismo francese). Le affermazioni di Hegel sull'islam, la filosofia araba, l'Oriente, pur se conosciute e in alcuni casi criticate, non hanno assunto un ruolo centrale nel rapporto al suo pensiero, così come egli non sembra aver assunto il ruolo di rappresentante, positivo

o negativo, del pensiero dell'Occidente moderno rispetto al mondo orientale e arabo-islamico.

Bibliografia

Per facilitare la consultazione, la bibliografia è suddivisa in tre parti, corrispondenti alla suddivisione del lavoro. Si tratta, infatti, di tre ambiti di ricerca distinti, che richiedono un approccio diverso. Resta inteso che questo non sta a significare una divisione netta e che le stesse opere possono essere state considerate in ognuna delle diverse parti, pur essendo citate in bibliografia una sola volta.

Parte I.

1. Opere di Hegel attinenti agli argomenti trattati

Phänomenologie des Geistes, Meiner, Hamburg 1988; trad. it. di E. de Negri, *Fenomenologia dello spirito*, introd. di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. v. G. Lasson und J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1949; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1963.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Mit den mündlichen Zusätzen, in *Werke in 20 Bänden*, Bde. 8-10, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte a cura di von Henning, Michelet, Boumann. Parte prima. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2010; *Parte seconda. Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2006; *Parte terza. Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2005.

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. G. Lasson, 2. Aufl., Meiner, Leipzig, 1923; trad. it. di G. Calogero, C.

Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1941-63.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hrsg. v. E. Gans und K. Hegel, 3. Aufl., Dunker und Humboldt, Berlin 1848; trad. it. G. Bonacina, L. Sichirolo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Editori Laterza, Bari 2003.

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 12, hrsg. v. K. H. Ilting, K. Brehmer, H. N. Seelmann, Meiner, Hamburg 1996; trad. it. di S. Dellavalle, *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822/23*, Einaudi, Torino 2001.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in *Werke in 20 Bänden*, Bde. 18-20, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verwigten*, Bde. XIII-XV, hrsg. v. K. L. Michelet, 2. Auflage, Dunker und Humboldt, Berlin 1840-44; trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 9, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986.

Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. v. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1966; trad. it. di E. Oberti, G. Borruso, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Laterza, Bari 1983

Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1, Der Begriff der Religion, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 2, Die bestimmte*

Religion, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1994;
Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 3, Die vollendete Religion, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1995; trad. it. di S. Achella, R. Garaventa, *Lezioni di filosofia della religione*, Guida, Napoli 2003-2011.

Ästhetik, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, voll. XIII-XV; trad. it. di N. Merker, N. Vaccaro, *Estetica*, Einaudi, Torino 1997.

Vorlesung über die Philosophie der Kunst (Berlin 1823), Nachschrift von H. G. Hotho, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert, Meiner, Hamburg 1998, in *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 2, Meiner, Hamburg 1998; trad. it. di P. D'Angelo, *Lezioni di estetica: corso del 1823. Nella trascrizione di H. G. Hotho*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Philosophie der Kunst oder Aesthetik. Nach Hegel im Sommer 1826. Mitschrift Kehler, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov. Unter Mitwirkung von F. Iannelli und K. Berr, Fink, München 2004.

Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert, J. Kwon und K. Berr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

2. Altre opere citate

J. Chardin, *Voyages en Perse et aux Indes orientales*, London 1686 (Lyon 1687).

I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, trad. it. di L. Novati, Fabbri editori, Bergamo 2001.

K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, Il Saggiatore, Milano 1960.

K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1973.

Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. di B. Boffito Serra, BUR, Milano 2007.

Id., *Lettere persiane*, trad. it. di G. Alfieri Todaro-Faranda, Rizzoli, Milano 1995.

C. Ritter, *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder Allgemeine vergleichende Geographie als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften*, 2 Bde, Berlin 1817-18.

J. J. Rousseau, *Del contratto sociale*, trad. it. di R. Mondolfo, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1988, p. 340

Id., *Emilio*, trad. it. di L. De Anna, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1988, pp. 347-712.

Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Tome I, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Tome XVI, Garnier Frères, Paris 1963.

Id., *Il Fanatismo ossia Maometto profeta*, trad. it. di R. Campi, Mucchi Editore, Modena 1995.

3. Letteratura secondaria

M. G. Badir, *Voltaire et l'Islam*, in "Studies on Voltaire and the eighteenth Century", volume CXXV, Cheney and Sons Ltd, Banbury Oxfordshire 1974.

C. H. Becker, *L'Islam come problema*, a cura di G. Costanzo, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2000.

N. Bisaha, "New Barbarian" or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy, in M. Frassetto, D. R. Blanks (eds.), *Western views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, St. Martin Press, New York, 1999.

- G. Bonacina**, *Deisti e puritani musulmani. Prime notizie europee sui wahhābiti (1722-1830)*, in "Rivista storica italiana", anno CXX, 2008, fascicolo I, pp. 54-131 (parte I); fascicolo II, pp. 883-967 (parte II).
- Id., *Introduzione. La storia narrata da Hegel, oggi*, in G. W. Hegel, *Lezioni sulla Filosofia della storia*, Laterza, Bari 2003, pp. VII-XLIV.
- R. Bonito Oliva, G. Cantillo** (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, 1998.
- K. Bremer, N. H. Seelmann**, *Nota introduttiva e Osservazioni sui criteri editoriali* in G. W. F. Hegel, *Filosofia della storia universale*, Einaudi, Torino 2001, pp. LVII-LX e LXI-LXXI.
- G. Cantillo**, *Le forme dell'umano*, ESI, Napoli 1996.
- Id., *La nascita del soggetto in Hegel*, in *Eticità del senso. Scritti in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. Cantillo e F. C. Papparo, Luciano, Napoli 2003, pp. 9-24.
- L. Capezzone**, *Di mori, filosofi, astronomi, o schiavi*, in O. Durand, A. D. Langone (a cura di), *Il filo di seta. Studi arabo-islamici in onore di Wasim Dahmash*, Aracne, Roma 2008, pp. 25-55.
- Id., *Fuori dalla città iniqua. Legge e ribellione nella filosofia politica dell'Islam medievale*, Carocci, Roma 2010.
- C. Cesa** (a cura di), *Hegel*, Laterza, Bari 1997.
- N. Daniel**, *Islam Europe and Empire*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1966.
- H. Djāit**, *L'Europe et l'Islam*, éditions du Seuil, Paris 1978.
- O. Durand, A. D. Langone** (a cura di), *Il filo di seta. Studi arabo-islamici in onore di Wasim Dahmash*, Aracne, Roma 2008.
- F. Fanon**, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007.
- M. Frassetto, D. R. Blanks** (eds.), *Western views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, St. Martin Press, New York, 1999.
- J. Fück**, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1955.

- P. Garniron, F. Hogemann**, *Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, in "Hegel Studien", XXVI, 1991, pp. 110-119.
- A. Giugliano**, *Hegel e il problema dell'Oriente*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano, 1998.
- J. Habermas**, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- W. Halbfass**, *India and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, New York 1988.
- B. Harlow, M. Carter** (eds.), *Imperialism and Orientalism. A Documentary Sourcebook*, Blackwell Publishers, 1999.
- P. Hazard**, *La crisi della coscienza europea*, Il saggiatore, Verona 1968.
- T. Hentsch**, *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est mediterraneen*, Edition de Minuit, Paris 1988.
- M. Hulin**, *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979
- W. Jaeschke**, *Tra mito e storia. Sulla filosofia hegeliana della storia delle religioni*, in D. Venturelli (a cura di), *Mito religione e storia*, Il Melangolo, Genova 2000, pp.135-152.
- Id., *Einleitung*, in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die bestimmte Religion*, Meiner, Hamburg, 1994.
- A. Kojève**, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.
- A. Laroui**, *La crise des intellectuels arabes*, Maspero, Paris 1974.
- Id., *L'ideologia araba contemporanea*, A. Mondadori, Vicenza 1969.
- F. Lomonaco**, *Tolleranza*, Guida, Napoli 2005.
- N. Loraux**, *Eloge de l'anachronisme en histoire*, in "Le genre humain", 27, 1993, pp. 23-40.
- A. L. Macfie** (ed.), *Eastern influences on western philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003.
- Id. (ed.), *Orientalism. A reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.

- Id. (ed.), *Orientalism*, Pearson Education, 2002.
- J. Maila**, *Hegel et l'Islam*, in "Annales de philosophie", III, 1982, pp. 39-89.
- S. Mezzadra**, *Tempo storico e semantica politica nella critica post-coloniale*, in "Storica", Anno XI, 2005, pp. 143-162.
- C. L. Michelet**, *Prefazione alla prima edizione tedesca*, in G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964, I, pp. VII-XVII.
- R. Minuti**, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Olschki, Firenze 2006.
- G. Morrone**, *Incontro di civiltà. L'Islamwissenschaft di Carl Heinrich Becker*, Liguori, Napoli 2006.
- A. P. Olivier**, *Hegel, la genèse de l'esthétique*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2008.
- M. Rodinson**, *Il fascino dell'Islam*, Edizioni Dedalo, Bari 1988.
- L. Rostagno**, *Mi faccio turco*, in "Oriente Moderno", supplemento n.1, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma 1983.
- Id., *Palestina: un paese normale. Un toscano del Settecento in Levante*, Edizioni Q, Roma 2009
- P. Rossi**, *La storia universale e il suo quadro geografico*, in Id. (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Bari, 1992, pp.169-206.
- E. Said**, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Id., *Shattered Myths*, in N. H. Aruri (ed.), *Middle East Crucible. Studies on the Arab-Israeli War of October 1973*, Medina University Press, Wilmette Illinois 1975, pp. 408-447.
- Id., *Cultura e imperialismo*, Gamberetti Editrice, Roma 1998.
- B. Scarcia Amoretti**, *Il mondo musulmano*, Carocci, Roma 1998.
- E. Schulin**, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, Liguori, Napoli, 1998.
- R. Schwab**, *Le renaissance orientale*, Payot, Paris 1950.

- G. Sofri**, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Einaudi, Torino 1973.
- F. Tessitore**, *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana*, Palomar, Bari 1995.
- T. Todorov**, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991.
- B. S. Turner**, *Marx and the End of Orientalism*, George Allen & Unwin, London 1978.
- F. Valentini**, *Soluzioni hegeliane*, Guerini e associati, Napoli 2001.
- L. Ventura**, *La filosofia araba nelle Lezioni sulla storia della filosofia di Hegel*, in "Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università di Ca' Foscari di Venezia", n. 83, 2009, pp. 163-182.
- V. Verra**, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- P. Vinci**, *L'azione e il suo perdono. Sulla filosofia della storia di Hegel*, in "Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale", Anno I, 2006, pp. 26-53.

Parte II.

1. Documenti e fonti dell'epoca

- T. X. Bianchi**, *Catalogue Général des livres arabes, persans et turcs, imprimés à Boulac en Égypte depuis l'introduction de l'imprimerie dans ce pays*, in "Journal Asiatique", IV serie, tomo II (1843), pp. 24-61.
- American Mission Press**, *Illustrated catalogue and price list of publications of the American Mission Press, Beirut, Syria*, Beirut 1887.
- M. A. Perron**, *Lettre sur les écoles et l'imprimerie du pacha d'Égypte*, in "Journal Asiatique", IV serie, tomo II (1843), pp. 5-23.

Syrian Protestant College, *Catalogue of the Syrian Protestant College*, 1905-1906, American Mission Press, Beirut 1906.

Syrian Protestant College, *Catalogue of the Syrian Protestant College*, 1905-1907, American Mission Press, Beirut 1907.

Syrian Protestant College – Board of Managers, *Annual reports: 1866/67-1901/02*, American University of Beirut, Beirut 1963.

Université Saint-Joseph, *Les Jésuites en Syrie 1831-1931*, Dillen, Paris 1931.

Remarks upon the Turks and the Nominal Christians, in “The Missionary Herald”, vol. 23, 1827, pp. 123-130.

G. B. Adams, *Medieval and Modern History*, Macmillan, New York 1902.

F. J. Bliss (ed.), *The Reminiscences of Daniel Bliss*, Fleming H. Revell Company, New York, Chicago etc. 1920.

H. S. Bliss, *The modern missionary*, Trustees of the Syrian Protestant College, Beirut 1920.

A. Bond, *Memoir of the rev. Pliny Fisk A. M., late missionary to Palestine*, Crocker and Brewster, Boston 1828.

G. B. Brocchi, *Giornale delle osservazioni fatte ne' viaggi in Egitto, nella Siria e nella Nubia*, A. Roberti, Bassano 1841.

G. de Chaulnes, *Lettre a M. le directeur de la Revue du monde catholique*, in “Revue du monde Catholique”, Anno 19, n. 61, III serie, 1880, pp. 284-290.

F. E. Coe, *Modern Europe*, Silver, Burdett and Co., New York-Boston-Chicago 1892.

B. Dodge, *Western Education and the Middle East*, in “Proceedings of the Academy of Political Science”, Vol. 24, n. 4, 1952, pp. 51-58.

C. Downer Hazen, *Europe since 1850*, Holt, New York 1910.

- F. Guizot**, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Pichon et Didier, Paris 1828.
- H. H. Jessup**, *Fifty-three Years in Syria*, 2 voll., Fleming H. Revell Co., New York, Chicago etc., 1910.
- H. Lammens**, *La Syrie, précis historique*, Imprimerie Catholique, Beirut 1921.
- J. Lord**, *Modern Europe: A School History*, Simkin, Marshall and Co., London 1875.
- E. March Tappan**, *England's Story*, Houghton Mifflin Company, Boston New York and Chicago 1901.
- G. S. Morris**, *Hegel's Philosophy of the State and of History*, S. C. Griggs and Company, Chicago 1887.
- P. van Ness Myers**, *Outlines of Ancient History*, Harper and Bros., New York 1882.
- Id., *Outlines of Medieval and Modern History*, Ginn and Co., Boston 1886.
- S. B. Penrose**, *That they may have life. The story of the American University of Beirut 1866-1941*, The Trustees of the American University of Beirut, New York 1941.
- E. Renan**, *Qu'est ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882*, II ed., Calmann Lévy, Paris 1882.
- Id., *L'Islamisme et la science. Conférence faite a la Sorbonne le 29 mars 1883*, Calmann Lévy, Paris 1883 (ristampa Kessinger Publishing).
- V. A. Renouf**, *Outlines of General History*, Macmillan, New York 1909.
- J. H. Robinson**, *An Introduction to the history of Western Europe*, Ginn & Co., Boston and London 1902.
- J. Strong**, *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis*, The American Home Missionary Society, New York 1885.

Id., *The New Era, or the Coming Kingdom*, The Baker and Taylor co., New York 1893.

W. Swinton, *Outlines of the World's History*, American Book Company, New York-Cincinnati-Chicago 1874.

W. Thomson, *The Land and the Book*, 2 voll., Harper and Brothers, New York 1859.

2. Letteratura secondaria

A. Abu-Gazaleh, *American Missions in Syria. A Study of American Missionary Contribution to Arab Nationalism in 19th Century Syria*, Amana Books, Brattleboro 1990.

B. Abu-Manneh, *The Christians between ottomanism and syrian nationalism: the ideas of Butrus al-Bustani*, in "International Journal of Middle East Studies, Vol. 11, n. 3, 1980, pp. 287-304.

M. Allan, *The limits of secular criticism: World literature at the crossroads of empires*, University of California, Berkeley 2008.

B. S. Anderson, *Liberal education at the American University of Beirut: protest, Protestantism and the meaning of freedom*, in C. Schumann (ed.), *Liberal thought in the Eastern Mediterranean: late 19th century until the 1960s*, Brill, Leiden 2008, pp. 99-122.

G. Antonius, *The Arab Awakening*, Khayat's College Book Cooperative, Beirut 1938.

M. M. Badawi, *A Short History of Modern Arabic Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993.

H. Badr, *Mission to "nominal Christians" : the policy and practice of the American Board of Commissioners for Foreign Missions and its missionaries concerning Eastern churches which led to the organization of a protestant church in Beirut (1819-1848)*, Dissertation Thesis, Princeton Theological Seminary 1992.

- M. A. Bashshur**, *The role of two Western Universities in the National Life of Lebanon and the Middle East. A Comparative Study of the American University of Beirut and the University of Saint Joseph*, Dissertation University of Chicago, Chicago 1964.
- M. Burrows**, *French Cultural Policy in the Middle East, 1860-1914*, in "The Historical Journal", Vol. 29, n. 1, 1986, pp. 109-135.
- Y. M. Choueiri**, *Arab History and the Nation state. A Study in Modern Arabic Historiography*, Routledge, London 1989.
- W. L. Cleveland**, *The Arab Nationalism of George Antonius Reconsidered*, in I. Gershoni, J. Jankowski (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 76-93.
- R. Dunch**, *Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity*, in "History and Theory", Vol. 41, n. 3, 2002, pp. 301-325.
- N. Farag**, *The Lewis Affair and the Fortunes of al Muqtataf*, in "Middle Eastern Studies", Vol. 8, n. 1, 1972, pp. 73-83.
- K. M. Firro**, *Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha*, in "Middle Eastern Studies", Vol. 40, n. 5, 2004, pp. 1-27.
- I. Gershoni, J. Jankowski** (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997.
- W. W. Haddad**, *Nationalism in the Ottoman Empire*, in W. W. Haddad, W. Ochsenwald (eds.), *Nationalism in a non-national State*, Ohio State University Press, Columbus 1977, pp. 3-24.
- W. W. Haddad, W. Ochsenwald** (eds.), *Nationalism in a non-national State*, Ohio State University Press, Columbus 1977.
- S. G. Haim**, *Islam and the Theory of Arab Nationalism*, in "Die Welt des Islams", New Series, Vol.4, n. 2/3, 1955, pp. 124-149.

- Id., *Introduction*, in Id. (ed.), *Arab Nationalism. An Anthology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1964.
- S. H. Hanna, G. Gardner**, *Arab Socialism. A documentary survey*, Brill, Leiden 1969.
- J. Heywoth-Dunne**, *Printing and Translations under Muḥammad ‘Alī of Egypt. The Foundation of Modern Arabic*, in “Journal of Royal Asiatic Society”, 1940, pp. 325-349.
- E. J. Hobsbawm, T. Ranger**, *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1983.
- A. Hourani**, *Arabic thought in the liberal age: 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- A. Kaufmann**, *The Formation of an Identity in Lebanon in 1920*, in “Middle Eastern Studies”, Vol. 37, n. 1, 2001, pp. 173-194.
- Id., *Reviving Phoenicia*, Tauris, London 2004.
- Id., *Tell Us Our History’: Charles Corm, Mount Lebanon and Lebanese Nationalism*, in “Middle Eastern Studies”, Vol. 40, n. 3, 2004, pp. 1-28.
- E. Kedourie**, *The American University of Beirut*, in “Middle Eastern Studies”, vol. 3, n. 1, 1966, pp. 74-90.
- S. Khalaf**, *Cultural Resistance. Global and Local Encounters in the Middle East*, Saqi Books, London 2001.
- R. Khalidi**, *Arab Nationalism in Syria. The formative Years, 1908-1914*, in W. W. Haddad, W. Ochsenswald (eds.), *Nationalism in a non-national State*, Ohio State University Press, Columbus 1977, pp. 207-237.
- W. Z. Laqueur**, *Communism and Nationalism in the Middle East*, Routledge and Kegan Paul, London 1957.
- D. Leavitt**, *Darwinism in the Arab World: the Lewis Affair at the Syrian Protestant College*, in “The Muslim World”, vol. 71, n. 2, 1981, pp. 85-98.

- U. Makdisi**, *Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity*, in "The American Historical Review", Vol. 102, N. 3 (Jun 1997), pp. 680-713.
- J. A. Massad**, *Desiring Arabs*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2007.
- E. S. Najjar**, *The Jesuits in Lebanon since 1831*, master thesis AUB, Beirut 1961.
- H. Oberzinger**, *Holy Land Narrative and American Covenant: Levi Parsons, Pliny Fisk and the Palestine Mission*, in "Religion & Literature", Vol. 35, n. 2/3 (2003), pp. 241-267.
- A. Pellitteri**, *Islam e riforma: l'ambito arabo-ottomano e l'opera di Rafiq Bey al-'Azam intellettuale damasceno riformatore (1865-1925)*, Palermo 1998.
- Id., *Nazionalismo arabo. Siria-Libano (1900-1950)*, Dario Flaccovio Editore, Palermo 1992.
- G. Piterberg**, *The Tropes of Stagnation and Awakening in Nationalist Historical Consciousness. The Egyptian case*, in I. Gershoni, J. Jankowski (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 58-75.
- J. E. Reed**, *American Foreign Policy. The Politics of Missions and Josiah Strong. 1890-1900*, in "Church History", Vol. 41, n. 2, 1972, pp. 230-245.
- D. M. Reid**, *The syrian christians and early socialism in the arab world*, in "International Journal of Middle East Studies", Vol. 5, n. 2, 1974, pp. 177-193.
- Id., *Nationalizing the Pharaonic Past. Egyptology, Imperialism, and Egyptian Nationalism, 1922-1952*, in I. Gershoni, J. Jankowski (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 130-208.

- M. Rodinson**, *Marxisme et monde musulman*, Édition du Seuil, Paris 1972.
- K. S. Salibi**, *The Lebanese Identity*, in “Journal of Contemporary History”, Vol. 6, n. 1 (*Nationalism and Separatism*), 1971, pp. 76-86.
- B. Scarcia Amoretti**, *A proposito di alcuni storici arabi contemporanei: la ripresa del 'modo di produzione asiatico'*, in *Marxismo Democrazia e diritto dei popoli. Scritti in onore di Lelio Basso*, Franco Angeli, Milano 1979, pp. 130-145.
- N. J. Scholz**, *Foreign Education and Indigenous Reaction in Late Ottoman Lebanon: Students and Teachers at the Syrian Protestant College in Beirut*, Dissertation Georgetown University, Washington D.C., 1997.
- W. I. Shorrock**, *French Imperialism in the Middle East*, University of Wisconsin Press, Madison 1976.
- C. Schumann** (ed.), *Liberal thought in the Eastern Mediterranean: late 19th century until the 1960s*, Brill, Leiden 2008.
- H. Sharabi**, *The transformation of ideology in the arab world*, in “Middle East Journal”, Vol. 19, n. 4, 1965, pp. 471-486.
- J. P. Spagnolo**, *The Definition of a Style of Imperialism: The Internal Politics of the French Educational Investment in Ottoman Beirut*, in “French Historical Studies”, vol. 8, n. 4, 1974, pp. 563-584.
- A. L. Tibawi**, *The Genesis and early History of the Syrian Protestant College*, in “The Middle East Journal”, Vol. 21, n. 1, 1967, pp. 1-15 (parte I); Vol. 21, n. 2, 1967, pp. 199-212 (parte II).
- Id., *A modern history of Syria*, St. Martin Press, New York 1969.
- F. Zachs**, *From the Mission to the Missionary: the Bliss Family and the Syrian Protestant College (1866-1920)*, in “Die Welt des Islams”, Nuova serie, Vol. 45, 2, 2005, pp. 255-291.
- Id., *Toward a proto-nationalist concept of Syria? Revisiting the american presbyterian missionaries in the nineteenth-century*

Levant, in “Die Welt des Islams”, New Series, Vol. 41, n. 2, 2001, pp. 145-173.

S. F. Zaka, *Education and civilization in the Third Republic: the University Saint-Joseph, 1875-1914*, Dissertation, Notre Dame, Indiana, Aprile 2006.

Parte III.

1. Documenti

List of master's projects: 1982-1992, compiled by A. Fatallah, Beirut 1993.

Supplement to Master's theses and doctoral dissertations list, 1981-1994, compiled by A. Fatallah Beirut 1994.

Masters' theses, 1909-70, compiled by N. Mikdashi, American University of Beirut - Jafet Library, Beirut 1971.

M. Saliba, *Index Libanicus*, National Archives Centre, Beirut 1982, 2 voll.: I *Analytical survey of publications in European Languages in Lebanon*; II *Theses submitted at universities in Lebanon, 1906-1980*.

Università di Damasco – Biblioteca di studi superiori della facoltà di Lettere, *Elenco delle tesi di laurea e di dottorato in Filosofia (1977-2005)* – scritto a mano.

2. Opere di Hegel tradotte in arabo

'Ilm zuhūr al 'aql (Fenomenologia dello spirito, capp. I-IV), trad. di Muṣṭafā Ṣafwān, I ed., Dār aṭ-ṭalī'a, Beirut 1981
(*Estetica*), trad. di Jūrj Tarābīshī, I ed., Dār aṭ-ṭalī'a, Beirut: *Madkhal ilā 'ilm al-jamāl* (Introduzione all'estetica), 1978; *Fikrat al-jamāl* (L'idea del bello), 1978; *Al-fann ar-ramzī* (L'arte simbolica), 1979; *Al-fann al-klāsīkī* (L'arte classica), 1979; *Al-fann ar-rūmānsī* (L'arte romantica),

- 1979; *Fann al-'amāra* (L'architettura), 1979; *Fann al-naḥat* (La scultura), 1980; *Fann ar-rasm* (La pittura), 1980; *Fann al-musīqā* (La musica), 1980; *Fann ash-shi'r* (La poesia), 1981.
- Falsafat ar-rūḥ al-insānī* (Filosofia dello spirito jenesse) , trad. di Mujāhid 'Abd al-Mun'im Mujāhid, Maktabat dār al-kalima, Cairo 2008.
- Fī al-farq bayna nasaq Fichte wa nasaq Schelling fī al-falsafa*, traduz. e introduz. di Nājī al-'Awnillī, Al-munaṭṭama al-'arabiya li-at-tarjama, Beirut 2007.
- Finūmīnūlūjiyat ar-rūḥ* (Fenomenologia dello spirito), trad. di Nājī al-'Awnillī, I ed., Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiya, Beirut 2006.
- Hayāt Yasū'* (Vita di Gesù), trad. di Jirjī Ya'qūb, Dār at-tanwīr, Beirut 1984.
- Kitābāt ash-shabāb* (Scritti giovanili), trad. di Ḥamīd Mawrānī Anṭūn, Dār aṭ-ṭalī'a, Beirut 2003.
- Mabādi' falsafat al-ḥaqq* (Lineamenti di filosofia del diritto), trad. di Taysīr Shaykh al-Arḍ, Wazārat ath-thaqāfa, Damasco 1974.
- Mawsū'at al-'ulūm al-falsafiya* (Enciclopedia delle scienze filosofiche), trad. di Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām, Dār ath-thaqāfa, Cairo 1985.
- Muḥāḍarāt fī falsafa ad-dīn* (Lezioni sulla filosofia della religione), trad. di Mujāhid 'Abd al-Mun'im Mujāhid, 9 voll., Maktabat dār al-kalima, Cairo 2001-2004
- Muḥāḍarāt fī falsafat at-tārīkh* (Lezioni sulla filosofia della storia, voll. I-II): *Al-'aql fī at-tārīkh* (La ragione nella storia); *Al-'alam ash-sharqī* (Il mondo orientale), trad. e introduzione di Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām, Dār ath-thaqāfa, Cairo 1980.
- Muḥāḍarāt fī tārīkh al-falsafa* (Lezioni sulla storia della filosofia, parte I), trad. di Khalīl Aḥmad Khalīl, I ed., Al-mū'assasa al-jāmi'iya li-ad-dirāsāt, Beirut 1986.
- Mukhtārāt* (Scritti scelti), trad. di Ilyās Murqus, Dār aṭ-ṭalī'a, Beirut 1978.

Uṣūl falsafat al-ḥaqq (Lineamenti di filosofia del diritto), trad. di Imām ‘Abd al-Fattāh Imām, Dār ath-thaqāfa, Cairo 1981.

3. Letteratura secondaria e saggi su Hegel in arabo

‘Abd as-Salām bin ‘Abd al-‘Alī, *Heidegger didd Hegel* (Heidegger contro Hegel), Casablanca 1985.

Aḥmad ‘Abd al-Ḥalīm ‘Aṭiya, *Hegel fī al-fikr al-‘arabī al-mu‘aṣir*, in “Awrāq falsafiya”, n. 18, 2008, pp. 219-257.

I. Abu Rabi’, *Islamic hegelianism?*, in S. Nasr, O. Leaman (eds.), *History of islamic philosophy*, Routledge, London-New York 2001, pp. 1100-1106; 1113-1114.

‘Abd ar-Rahmān Badawī, *Falsafat al-jamāl wa al-fann ‘inda Hegel* (La filosofia della bellezza e dell’arte in Hegel), I ed., Dār ash-shurūq, Cairo 1996.

Id., *Falsafat al-qanūn wa as-siyāsa ‘inda Hegel* (La filosofia della legge e della politica in Hegel), I ed., Dār ash-shurūq, Cairo 1996.

Muḥammad al-Bāhī, *Al-fikr al-islāmī al-ḥadīth wa silātuhu fī al-isti‘mār al-gharbī* (Il pensiero islamico moderno e il suo legame con l’imperialismo occidentale), III ediz., Maktaba Wahbah, Cairo 1964.

P. Branca, *Voci dell’islam moderno*, Marietti, Genova 1997.

Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Awhām al-māddiya al-jadaliya* (Le illusioni del materialismo dialettico), Dār al-fikr, Damasco [s.d.].

M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 2005.

Ḥanān Dimiyān, *Risālat fī al-barāhīn ‘ala wujūd Allāh fī falsafat Hegel*, Al-jāmi‘a as-Sūriya, Damasco 1953.

‘Afīf Farrāj, *Thunā’iyyat Sharq-Gharb* (Il dualismo Oriente-Occidente), Dār al-Ādab, Beirut 2008.

- Wā'il Ghālī**, *Niḥāyat al-Falsafa. Dirasa fī fikr Hegel* (La fine della filosofia. Studio sul pensiero di Hegel) Al-ḥay'a al-miṣriya al-'amma li-l-kitāb, II ed., Dār ath-thaqāfa, Cairo 2000.
- Ḥasan Ḥanafī**, *Fī al-fikr al-gharbī al-mu'āṣir (Il pensiero occidentale contemporaneo)*, Beirut 1982.
- Id., *Muqaddima fī 'ilm al-Istighrāb* (Introduzione alla scienza dell'occidentalismo), Beirut 1992.
- Ḥusayn Hindāwī**, *At-tārīkh wa ad-dawla mā bayna Ibn Khaldūn wa Hegel* (La storia e lo stato tra Ibn Khaldūn e Hegel), Dār as-Sāqī, Beirut 1996.
- Zakariyā Ibrāhīm**, *Falsafat as-siyāsa 'inda Hegel* (La filosofia politica di Hegel), 1966.
- Id., *Hegel aw al-mithāliya al-muṭlaqa* (Hegel o l'idealismo assoluto), Maktaba Miṣr, Cairo 1970.
- Imām 'Abd al-Fattāḥ Imām**, *Al-falsafa as-siyāsiya 'inda Hegel* (La filosofia politica di Hegel), Maktaba madbūlī, Cairo 1996.
- Id., *Al-manhaj al-jadālī 'inda hegel* (Il metodo dialettico in Hegel), Dār al-ma'ārifa, Cairo 1969.
- Id., *Dirāsāt hegeliya* (Studi hegeliani), Dār ath-thaqāfa, Cairo 1984.
- Mujāhid 'Abd al-Mun'im Mujāhid**, *Hegel qal'at al-hurriya* (Hegel roccaforte della libertà), I ed., Sa'd ad-dīn, Damasco 1985.
- Faṭḥi al-Maskīn**, *Falsafat al-ilah al-akhīr: Heidegger amāma Hegel* (La filosofia del Dio ultimo: Heidegger di fronte a Hegel), in "Al-fikr al-'arabī al-mu'āṣir", n. 126-127, 2003, pp. 139-159.
- Munīra Muḥammad**, *Falsafat at-tārīkh 'inda Hegel* (La filosofia della storia di Hegel), tesi di dottorato, Università Damasco 1993.
- Munā al-Naqshbandī**, *Al-qawmiya wa ad-dīn 'inda Hegel – wa mawqif al-fikr al-'arabī minhumā* (Il nazionalismo e la religione in Hegel e nel pensiero arabo), tesi di laurea, Università di Bagdad 2000.

- S. Nasr, O. Leaman** (eds.), *History of islamic philosophy*, Routledge, London-New York 2001.
- Ismā'īl Ḥusayn Nāzilī**, *Ash-sha'b wa at-tārīkh: Hegel* (Il popolo e la storia: Hegel), Dār al-ma'ārif, Cairo 1976.
- S. Pagani** (a cura di), *L'altro nella cultura araba*, Mesogea, Messina 2006.
- Yūsuf Salāma**, *Maḥūm as-Salb 'inda Hegel*, (Il concetto di negazione in Hegel), Al-hay'a al-'amma, Damasco 2000.
- Id., *Min as-salb ilā al-yūtūpiā. Dirāsa fī Hegel wa Marcuse* (Dalla negazione all'utopia. Studio su Hegel e Marcuse), Dār ḥawrān, Damasco 2008.
- H. Sharabi**, *Neopatriarchy. A theory of distorted change in Arab Society*, Oxford University Press, 1988.
- Rūzīt Ḥasan Shaykh Mūsā**, *Mushkilat al-ḥaqq fī al-falsafa al-hegeliya* (Il problema del diritto nella filosofia di Hegel), tesi di laurea, Università di Damasco 2007.
- Yūsuf Ḥāmid ash-Shayn**, *Mabādi' falsafat Hegel* (Fondamenti della filosofia di Hegel), Jāmi'at Qār Yūnis, Bengasi 1994.
- Maḥmūd Shurayḥ**, *Hegel Fīnūmenūlūjiyāt ar-rūḥ* (La Fenomenologia dello spirito di Hegel), Al-Hadara Publishing, Cairo 1985.
- M. Turki**, *Die Rezeption von Hegel auf arabisch*, in W. Schmied-Kowarzik, H. Eidam (hrsg.), *Anfänge bei Hegel*, Kassel University Press, Kassel 2008, pp. 181-203.
- Nadrah al-Yāzajī**, *Trans-cultural Understanding or Varieties of Cultures and Oneness of Human Thought*, Dar al-Ghirbal, Damasco [s.d.].
- Y. Wahyudi**, *Arab Responses to Hasan Hanafi Muqaddima fī 'ilm al-Istighrāb*, in "The Muslim World", n. 93, 2003, pp. 233-248.