FONDAZIONE BRUNO KESSLER
BIBLIOTECA

HEYJOE

ALBA CAGNINA, *L'Altro "orientale" come parte dell'Io "occidentale" : Implicazioni politiche di un circolo ermeneutico*, in «Il Margine. Mensile dell'Associazione Culturale "Oscar A. Romero"», 36/6 (2016), pp. 15-25.

Url: https://heyjoe.fbk.eu/index.php/ilmarg

Questo articolo è stato digitalizzato della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Associazione culturale Oscar A. Romero all'interno del portale HeyJoe - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Oscar A. Romero Cultural Association as part of the HeyJoe portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.

il margine AOR

FONDAZIONE BRUNO KESSLER
BIBLIOTECA

HEYJOE

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito HeyJoe, compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza Creative Commons Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the HeyJoe website, including the present PDF file, are made available under a Creative Commons Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



il margine AOR

L'Altro "orientale" come parte dell'Io "occidentale"

Implicazioni politiche di un circolo ermeneutico

ALBA CAGNINA

Il proposito di questo articolo è quello di analizzare, ripercorrendo momenti scelti della storia dell'Orientalistica, il sostrato antropologico della diversità in quanto esito della contrapposizione tra gruppi umani, politici e sociali. A essere proposta sarà la storia di uno sforzo: lo *streben* verso l'Altro. Si tenterà perciò un'indagine sulle condizioni di possibilità di una *Aufhebung*, di un superamento della polarità orientale-occidentale mantenendo e preservando quegli aspetti di antagonismo e di diversità, anche in ambito scientifico, che non possono essere semplicisticamente liquidati come la storia di un errore.

La trattazione mira a mostrare, nel rispetto delle fonti utilizzate, il grado di verosimiglianza di un dialogo reale ed effettivo attraverso o oltre l'*alterità* tra Oriente e Occidente. Si cercherà poi di mostrare quali vie percorra il processo di comprensione reciproca tra le suddette sfere di influenza, ponendo attenzione sulla nozione di riconoscimento. E, in tal senso, le conclusioni provvisorie della ricerca, lungi dall'essere compiute, si presentano a me, e auspicabilmente al lettore, come questioni aperte, ancora prive di una soluzione definitiva, presumo perché *umano troppo umano* sono il soggetto osservatore e l'oggetto osservato coinvolti.

Tentando una decostruzione dell'*orientalismo*, il cui paradigma ha rappresentato, almeno in taluni momenti storici, una forma sapientemente organizzata di imperialismo, esso appare come «proiezione occidentale sull'Oriente con la volontà di dominarlo, prima intellettualmente poi anche materialmente»[1]. E, dun-

[1] Edward W. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p. 101.

que, conseguentemente sembra assolvere la funzione di strumento di affermazione e di controllo dell'Io europeo sull'Altro orientale, indicando con «Io e Altro il soggetto vincente rispetto al soggetto subordinato», secondo la prospettiva del filosofo egiziano Hasan Hanafi (n. 1935)[2].

Non esisterebbe dunque un Oriente oggettivo, un Oriente *an sich für sich*, «così come non è mai esistito un orientalismo puramente scientifico, del tutto innocente e disinteressato»[3]. Si sarebbe arrivati pertanto a costituire una scuola di lavoro scientifico il cui oggetto di studi è solo nominalmente l'Oriente, rivisitato alla luce delle suggestive proiezioni occidentali. Tale tesi risulterebbe avallata dal fenomeno che Said definisce di *destituzione* prima e *sostituzione* poi, per mezzo del quale l'Oriente, fattualmente assente, è perlopiù sostituito dalla presenza dell'orientalista che, al pari del demiurgo platonico, non crea, ma sistematizza ordinando la *chora* orientale, attraverso le sue credenze e personali considerazioni. Donde la distinzione tra *orientalismo manifesto* e *orientalismo latente*, quest'ultimo inteso come primo atto di un processo di comprensione del fenomeno presunto "orientale", il cui noumeno però permane in uno stato, appunto, di latenza. L'assenza di un fondamentale riscontro con il reale ha sostanzialmente generato quella degradazione della conoscenza dei popoli e delle culture extraeuropee da Said decostruita nel suo celebre testo. Ed è per queste ragioni che lo studioso palestinese invitava a un approfondimento dell'esperienza umana e al mantenimento di un pensiero consapevolmente scettico e critico che non perdesse di vista l'importanza della libertà umana: una temperata compenetrazione di ricerca ed esperienza, nella quale quest'ultima fornisse le basi di un qualsivoglia processo in ambito teorico. Qualcosa di non dissimile dall'auspicio di trascendentalità husserliana come apparizione dell'esperienza nella sua purezza e datità assolute, attraverso quella che il fenomenologo classificava come *epoché* del sapere costituito[4].

Partendo dalle medesime premesse, la docente tedesca Angelika Neuwirth, una delle più importanti studiose contemporanee del fenomeno coranico, arriva a evidenziare, in calce all'articolo *Orientalism in oriental studies? Qu'ranic con-*

---

[2] Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo,* Il Mulino, Bologna, 2016[3], p. 66.

[3] Said, *Orientalismo*, p. 26.

[4] Si fa qui riferimento a Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

text as a case in point[5] la necessità di travalicare i tradizionali approcci accademici, proponendo tuttavia il superamento degli esiti post-canonici alla Abu Zayd[6], la cui secolarizzante proposta ermeneutica verteva attorno alla storicizzazione e pluralizzazione del testo sacro considerato non come l'esaustiva manifestazione della parola divina bensì come una delle varie modalità espressive di Dio. Gli studi di Neuwirth tentano, pertanto, di ricollocare la genesi coranica nel contesto a essa più adeguato, ossia la cultura caratterizzante la Tarda Antichità[7]. Necessità posta in evidenza dalla studiosa attraverso la ricollocazione coranica nel contesto di origine, quest'ultimo da sottrarre alla manipolazione scientifica cui è stato sottoposto dalla ricerca occidentale[8].

In uno studio più recente, tuttavia, *The Qur'an in context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*[9], l'approccio di Neuwirth appare mutato. Nella prefazione al testo redatto dall'allieva di Anton Spitaler, da Nicolai Sinai e Michael Marx, viene illustrato il panorama dell'Orientalistica contemporanea, indi viene mostrato come la generale mancanza di ulteriori approfondimenti sperimentali abbia finito per diventare, nel caso specifico degli studi coranici, scetticismo. Diretto appare il riferimento alla scuola di John Wansbrough, e in particolare al lavoro del 1977, *Qu'ranic Studies*, di cui Neuwirth pure condivide l'impianto critico (ossia l'analisi del Corano come opera letteraria), ma della cui ricostruzione storico-filologica non approva il dichiarato e radicale rigetto dell'intera struttura narrativa e del valore storico del Libro sacro dell'Islam. L'interpretazione dell'orientalista britannico infatti, facendo della tradizionale versione islamica dei fatti una costruzione mitica, e partendo dalla considerazione del Corano come testo cronologicamente successivo alla formazione della *Umma*, impediva qualsivoglia tentativo di ricerca intorno alle forme pre-canoniche di composizione del testo. In contrapposizione all'*impasse* scettica generata

---

[5] Si fa qui riferimento allo studio di Angelika Neuwirth, *Orientalism in Oriental studies? Qu'ran as a case in point*, "Journal of Qu'ranic Studies", 9, (2007), n.2.

[6] Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), filosofo ed ermeneuta egiziano, di cui ricordo *Islam e storia*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2002 e *Testo sacro e libertà. Per una lettura critica del Corano*, Marsilio, Venezia, 2012.

[7] Fondamentale la ricostruzione storica del Tardo Antico proposta da Peter Brown in *The world of Late Antiquity* del 1971, tradotta in italiano *Il mondo Tardo antico: da Marco Aurelio a Maometto*, Einaudi, Torino, 1974.

[8] Angelika Neuwirth, *Orientalism in Oriental studies? Qu'ran as a case in point*, p. 123.

[9] Nicolai Sinai, Angelika Neuwirth, Michael Marx, *The Qu'ran in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu,* Brill, Leiden, 2010.

dall'argomentare di Wansbrough, l'intenzione di Neuwirth e dei coautori è di permettere che lo studio delle fonti coraniche renda possibile un ritorno del Corano al Corano, un ritorno dunque alle origini autentiche del testo sacro.

Tornando quindi agli studi orientalistici *generaliter*, e parafrasando quanto scritto dallo storico marocchino Abdallah Laroui (n. 1933) a proposito della tipizzazione antropologica ossia al riduzionismo nella dottrina orientalistica, l'arabo è prima di tutto l'*Altro*, la cui comprensione avviene attraverso il filtro dell'opposizione con l'europeo o l'occidentale in genere. Ed è proprio in nome di queste convinzioni che l'autore, rifiutando le ricostruzioni degli storici francesi intrise di malcelato spirito coloniale, scrive una storia del Maghreb[10], il cui motivo ricorrente è certamente la presa di posizione critica nei confronti del colonialismo, considerato una *condanna alla morte storica* dell'Africa del Nord.

In Laroui sembra emergere con chiarezza il ruolo della verità come illusione[11], e nello specifico dunque della complementarità (da intendersi nei termini di coesistenza dell'altro) come categoria *a priori* dell'occhio occidentale. Qualcosa di non dissimile al discorso del filosofo americano Richard Rorty intorno alla verità come intesa intersoggettiva[12], nell'impossibilità di una presa di posizione non compromessa da alcuna impurità di carattere personalistico o sociale.

La domanda che dunque si agita non è altro che una riformulazione del quesito posto da Neuwirth nell'articolo sopra menzionato, ossia: come possono gli studi condotti in ambito orientalistico produrre una conoscenza che sia fertile, nonché accettabile in ambito ermeneutico, sia dai cultori occidentali della materia sia dagli studiosi musulmani? Ossia, per ritornare al più vasto ambito degli studi orientalistici, è possibile attualizzare quell'orientalismo manifesto spesso eclissato, se non confuso, con l'orientalismo latente? E quali sono le implicazioni politiche di siffatto orientamento?

---

[10] Abdallah Laroui, *Histoire du Maghreb: un essai de sinthèse*, Maspero, Paris, 1982.

[11] Si fa qui riferimento al passo nietzschiano contenuto in *Verità e menzogna extramorale*, in merito al linguaggio come «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria» e riportato da Edward Said, *Orientalismo*, p.213.

[12] Si consideri il testo di Richard Rorty: *Verità e progresso. Scritti filosofici* [1998], Feltrinelli, Milano, 2003.

«Da Erodoto in poi si è affermata un'immagine e un uso dell'Oriente come luogo geometrico degli elementi di polarità rispetto all'Occidente "nostro". Si sono così consolidati i miti del dispotismo orientale (opposto alla democrazia occidentale), dell'immobilismo tecnologico e culturale (opposto al progresso cumulativo delle civiltà europee), della sapienza occulta e magica (opposta alla scienza laica e razionale dei Greci e dei loro eredi)»[13].

Così rileva lo storico del Medio Oriente antico Mario Liverani che pure sottolinea come siffatto Oriente abbia ormai dismesso i panni dell'antimodello occidentale. Ciò detto, secondo Liverani, è «in nome dell'ampliamento dell'orizzonte culturale internazionale» e della «rivoluzione dei sistemi di trasmissione delle idee e delle conoscenze»[14] che dovrebbe essere compiuto lo scarto successivo: il superamento di ogni latente forma di etnocentrismo per giovarsi di esperienze la cui comprensione non derivi dall'introiezione di elementi esterni, bensì dal riconoscimento di quanto è già stato acquisito e conosciuto, ossia degli elementi indispensabili per l'agnizione della soggettività e dunque della peculiarità, intendendo con quest'ultima espressione il materiale che si è depositato *in interiore animo* e che ci permette di distinguere quale carattere inestinguibile la soggettività nell'Altro.

L'Occidentalismo, dunque, che deve essere sviluppato dalle *intellighenzie* dei popoli non europei, deve articolarsi non come atteggiamento di contrapposizione all'orientalismo, implicante una semplificazione e normalizzazione dell'Occidente e di quanto presenta caratteri "occidentali", ma secondo una differente accezione, ben più costruttiva.

Hasan Hanafi, professore di Filosofia all'Università del Cairo, muovendosi nella direzione della rivendicazione positiva dell'alterità cui faceva riferimento Edward Said, ha proposto non già il semplice superamento della presunta contrapposizione oriente-occidente, arabo-europeo, bensì una riformulazione dei termini fondamentali – Io e Altro – nel tentativo di stabilire una fertile e reale comunicazione con l'Occidente:

«La dialettica tra l'io e l'altro esprime la lotta tra il nuovo e l'antico sul piano delle culture nel divenire storico. Si verifica presso tutti i popoli ed è scandita da

---

[13] Mario Liverani, *Antico Oriente: storia, società, economia*, Laterza,Bari, 1988, pp. 7-8.
[14] Liverani, *Antico Oriente*, p. 9.

grandi cicli culturali quando l'Occidente era l'io, l'Oriente, in relazione a lui, era l'Altro e viceversa, quando l'Oriente era l'io, l'Occidente era l'Altro»[15].

In Hanafi tale dialettica dell'alterità si esplica in qualcosa di simile all'idealismo hegeliano, teorizzazione che passa attraverso non il divenire storico, bensì attraverso una teoria delle idee che vede l'alternarsi – tra apogeo e decadenza – ora del sistema occidentale ora di quello orientale. Ed il divenire storico hegeliano è mero divenire dello Spirito che della storia fa il mezzo per ritornare in sé.

L'Occidentalismo consta, poi, della riaffermazione del principio di appartenenza, inteso come vitale riconoscimento della ricchezza culturale orientale, rinnovamento del *turath (*l'*heritage* culturale in arabo) attraverso la ricostruzione delle discipline classiche del pensiero islamico e l'attuazione di un processo di riappropriazione della coscienza. In Hanafi ciò implica la creazione e l'assestamento di nuovi equilibri in materia di potere, ossia una riconquista da parte dei popoli afro-asiatici, e in specie musulmani, del proprio ruolo nella storia mondiale. Ciò certamente non si pone come un obiettivo facilmente raggiungibile dal momento che l'esperienza storica del Medio Oriente contemporaneo ci insegna che gli impulsi democratici sono spesso caratterizzati da non poche contraddizioni interne. Si pensi al governo Nasser (Presidente della Repubblica Araba Unita dal 1958 al 1961) incapace di tradurre l'ideologia egualitaria e il laicismo che professava in fruttifera prassi politica. Hanafi fu un "islamista nasseriano", per così dire, e ispirò il breve esperimento del movimento-partito "La Sinistra islamica" (*Al-Yasar al-islami*) in cui cercò di mettere in pratica le sue convinzioni teoriche[16].

L'atteggiamento occidentalistico per Hanafi si caratterizza per lo spiccato carattere periferico, teso a scardinare quel sistema di equivalenze negative secondo cui il centro crea, la periferia consuma; il centro è docente, la periferia discente; il centro guida, la periferia è guidata. Esso assolve, dunque, una funzione correttiva della stereotipizzazione comportamentale prodotta dall'orientalismo eurocentrico, e comporta in buona sostanza la fondamentale riscoperta del Sé da parte dell'Oriente, aspetto quest'ultimo non ostativo,

---

[15] Hasan Hanafi, *Muqaddima fi 'ilm al-istighrab (Introduzione alla scienza dell'Occidentalismo)*, Dar al-Fanniyya, Cairo, 1991, p. 695.

[16] Cfr. S. Kassab, *The Islamic Left of Hasan Hanafi*, in id., *Contemporary Arab Thought*, Columbia University Press, New York, 2010, pp. 200-207.

ma funzionale alla creazione e al mantenimento di una relazione intersoggettiva con l'Altro. Si tratterà pertanto di tracciare una terza via tra occidentalizzazione e fondamentalismo (che spesso rifiuta radicalmente l'Occidente *tout court*), come spiega Hanafi, considerando dunque l'occidentalismo la premessa e lo strumento di formazione di un sostrato culturale comune e all'Oriente e all'Occidente. Ciò in vista della riscoperta in prima istanza del Sé, ossia del riconoscimento di essere un "Io", indi pertanto dell'affrancamento dalla percezione sedimentatasi nel corso del tempo di essere un "Altro". Diventare Io, acquisire dunque consapevolezza, legittimando il proprio Sé rispetto a Se stessi e rispetto all'Altro. E in effetti in ogni costruzione identitaria la comunicazione fertile e profonda con l'Altro pone le proprie fondamenta solo nella costruzione e nel mantenimento dell'autonomia del Sé che acquisisce la piena coscienza di essere un "Io".

> «L'intersoggettività trascendentale e il suo accomunarsi trascendentale possono venir rilevati soltanto a partire dall'*ego*, dalla sistematica delle sue funzioni e delle sue operazioni trascendentali, nelle quali, sulla base del sistema fungente dei poli egologici si costituisce per ogni soggetto il "mondo per tutti" *in quanto* mondo per tutti»[17].

Così si esprime Edmund Husserl che, pur apparentemente in consonanza con la tematica hanafiana, finisce per produrre una forma di *westernization*, di occidentalizzazione, in netta controtendenza con l'occidentalismo. La trattazione del fenomenologo si muove infatti in una dimensione esclusivamente europea.

> «L'umanità storica effettiva non si articola sempre nello stesso modo e non rientra sempre sotto questa categoria. Questo fatto può essere rilevato proprio nella nostra Europa. L'appartenenza all'Europa è qualcosa di estremamente peculiare, qualcosa di sensibile anche per gli altri gruppi umani i quali, nella costante preservazione spirituale e a prescindere dal calcolo dell'utilità, possono sentirsi indotti al tentativo di europeizzarsi. Noi invece, se siamo consci di noi stessi, ben difficilmente cercheremo di diventare indiani»[18].

---

[17] Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 212.

[18] Edmund Husserl, Conferenza tenuta a Kulturbund di Vienna il 7 e 10 maggio 1935 con il titolo de *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*, in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 20018, p. 333.

Husserl suppone che nell'*umanità europea* sussista una forma di *entelechia* innata (idea peraltro deducibile dalla nozione di *umanità europea*, concetto elitario di appartenenza a un gruppo umano le cui caratteristiche secondo l'autore connotano distintamente ed esclusivamente gli europei).

È il sapere speculativo, secondo Husserl, a essere plasmato e teleologicamente usato. In tal senso esso atterrà a una dimensione mitico-pratica che sarebbe un errore, nonché «una falsificazione di senso»[19], applicare a quell'umanità Altra che certo non rientra nell'ambito di studi cui Husserl ha rivolto la propria attenzione.

Già Hegel, spiegando come a precedere l'autocoscienza sia sempre il riconoscimento da parte di un'altra autocoscienza, fa della reciprocità un elemento ineludibile del momento dell'instaurazione di una relazione oggettiva tra i soggetti (concetto quest'ultimo fondamentale nella costituzione della nozione di spirito). Un'intersoggettività, quella hegeliana, che si presenta dunque non già come la somma dei soggetti ma come un passo ulteriore verso lo Spirito Assoluto[20]. Evocativa in merito la critica di Jean Hyppolite alla Fenomenologia hegeliana[21]. Il filosofo francese nel porre la questione circa l'ingerenza della storia umana nella storia dello Spirito, sostiene l'impossibilità di legare lo sviluppo dell'opera di Hegel alla filosofia della storia, proponendo però un'ulteriore riflessione. Egli invita a considerare, infatti, che la riappropriazione dell'Assoluto da parte della coscienza passa attraverso il coinvolgimento coscienziale riguardante lo spirito del proprio tempo, inteso a sua volta nei termini di contingenza, come indicato nel passo di *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*: «per comprendere il senso dello sviluppo fenomenologico, il suo rapporto con la storia del mondo, occorre dunque pensare questa dialettica dell'individualità universale, che è poi un pensare l'universalità attraverso la particolarità e la particolarità attraverso l'universalità. La coscienza non è forse l'unità di questi due momenti?»[22] (considerando la particolarità come il *nunc* temporale e l'universalità come tempo in termini assoluti). Interessante, poi, l'attenzione rivolta da Hyppolite al negativo come momento nel quale la co-

---

[19] Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p.343.

[20] Si fa qui riferimento al testo del 1807 di Georg Wilhelm Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano, 1995.

[21] Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Bompiani, Milano, 2005.

[22] Hyppolite, *Genesi e struttura*, p. 63.

scienza si appresta a riappropriarsi della propria essenza[23]. Ed in tal senso, dunque, ritengo vada letto il concetto di comprensione dell'*Alter*. Comprensione che non può che, per definizione, passare dall'interno. Comprendere quanto si è già appreso. Comprendere come afferrare gadamerianamente quanto è determinato dalla precomprensione, nel cui alveo sembra dischiudersi il significato più radicale di ritrovamento dell'io nel tu, già presente nelle parole di Wilhelm Dilthey[24].

Esempi di questa comprensione intersoggettiva ci arrivano anche dal pensatore tunisino Mohammed Talbi (n. 1921).

> «Sono quindi non tollerante – non mi piace la tolleranza che trovo degradante e insultante, una generosità di bassa lega nei confronti dell'altro – ma profondamente votato al riconoscimento dell'altro. Il riconoscimento dell'altro, cioè il rispetto dell'altro per quello che è e desidera essere, e qualunque sia il suo desiderio. Soltanto così gli uomini possono essere realmente uguali in tutto. […] Perché nessuno ha il dovere di tollerare chiunque, ma tutti hanno il dovere di *riconoscere* l'altro e di rispettarlo, così come ciascuno ha il diritto di esigere il rispetto e il riconoscimento dell'altro»[25].

Ed è al tempo della comprensione autentica che il pensiero di Talbi risulta improntato. Comprensione autentica anche del Testo sacro. Lo storico tunisino difende una sacralità senza misteri e vicina alla dimensione terrena, ma che pure non si riduce né si appiattisce su di essa. Indubitabilmente divi-

---

[23] Per ulteriori spunti interessante la riflessione di Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee*, pp. 273-274: «io, a partire da me stesso, e ogni altro a partire da se stesso, abbiamo un mondo orientato, un mondo che presuppone gli altri in quanto altri che hanno a loro volta altri, e che perciò sono presupposti nelle mediatezze della connessione intenzionale quali soggetti di una comune appercezione del mondo, mentre ognuno ha la propria auto-appercezione». Nell'argomentare husserliano, l'intersoggettività sembra formarsi per mezzo di un processo costituito dal riconoscimento del soggetto come corpo vissuto dotato di senso da parte di ciascun altro soggetto, cui segue il riconoscimento del mondo ambiente della comunità *in toto*, in forza di un processo di empatia dell'*Erlebnis* (puro guardare e afferrare da parte della coscienza).

[24] Si consideri il testo del 1910 di Wilhelm Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* in *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino, 1954.

[25] Mohammed Talbi, Gwendoline Jarczyk, *Islam e libero pensiero*, UTET, Torino, 2005, p. 53 (corsivo dell'autore).

no perché *kalam Allah* (Parola di Dio), pur calato nel mondano e dunque umano nella misura in cui rimane intelligibile, è il Corano di Talbi, come pure la sua fede. Essa «è razionale, *ma non costrittiva*, perché è proprio della sua natura e della sua finalità restare un *atto libero*»[26].

E risultano piene manifestazioni del libero pensiero le opere di Talbi, soggette per tale ragione alle accuse di apostasia (*kufr*) lanciate da movimenti islamisti.

Il lavoro di Talbi appare propedeutico al riconoscimento di un'ermeneutica della differenza e della pluralità. Autentico e dialogico, perché radicalmente disvelato sul piano dell'interiorità, l'atteggiamento dell'autore che sviluppa nel testo citato una riflessione indubbiamente aderente al suo personale vissuto.

Dalle letture condotte, trovo che in alcuni casi siano state elaborate delle riflessioni la cui verità è stata presentata come afferente la dimensione epistemica (da intendersi nei termini di verità positiva, si ricordi l'etimologia del termine caratterizzante l'ambito della scientificità) piuttosto che la più adeguata dimensione critico-epistemologica, preludio di un'indagine condotta criticamente. Mi è sembrato di cogliere, perciò, una disposizione al dialogo effettivamente poco dialogica, nonché ispirata all'*erklären* piuttosto che al *verstehen*, dunque allo spiegare piuttosto che al comprendere il rapporto che l'uomo intrattiene con se stesso. Ciò ha fatto sì che quell'accezione di comprensione, cui si è fatto più volte riferimento, rimanesse, per quanto in taluni casi intenzionalmente perseguita, preclusa nella sua essenza, o in affinità al lessico diltheyano, non colta nella sua dimensione "spirituale" .

Non sarebbe opportuno trarre conclusioni definitive da un campo di ricerca sconfinato e aperto. Trovo però che si possa cercare di tirare le fila del discorso nell'ambito dell'incontro con l'"Altro", sebbene in maniera certamente temporanea, utilizzando l'incisiva immagine formulata da Albert Einstein per spiegare il fenomeno della relatività e ripresa da Claude Lévi-Strauss[27]. Il padre dell'antropologia era solito ricordare la metafora einsteiniana del treno in corsa, che appare diverso a seconda che si vada nella sua stessa o nella contraria direzione, per spiegare l'andamento selettivo dell'occhio dell'osservatore, il quale vedrà nitidamente soltanto quanti si

[26] Talbi, Jarczyk, *Islam e libero pensiero*, p. 94 (corsivo dell'autore).

[27] Si faccia riferimento al testo di Claude Levi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino, 2015.

muovono nella sua stessa direzione, tendendo invece a percepire confusamente, nonché indistintamente, la massa di cose e persone dirette verso l'opposta direzione. E tutti noi sperimentiamo, o abbiamo sperimentato, quanto difficile sia avere una visione chiara da un treno in corsa. E' forse a causa di tale percezione distorta che per tanto tempo si è ritenuto che l'unico treno in movimento fosse quello mossosi da Ovest e verso Ovest, e che le rotaie del treno orientale fossero state costruite proprio dagli occidentali. Si è creduto che l'imperialismo e la subordinazione coloniale fossero apportatori di civiltà. Ciò era tanto chiaro ai conquistatori inglesi del XX secolo, come Arthur James Balfour (1848-1930), al cui nome si lega la famosa "dichiarazione" che consentiva la nascita in Palestina di una *National home* ebraica, ed Evelyn Baring, conte di Cromer (1841-1917), per un quarto di secolo, dal 1882 al 1907, "amministratore-padrone" dell'Egitto colonizzato dagli inglesi. Per Balfour e Cromer la concettualizzazione dell'Oriente era strettamente correlata a qualsivoglia esperimento di conquista. Cromer, per esempio, non nascose mai di voler utilizzare lo studio e l'acquisizione di conoscenze sulle popolazioni arabe a fini meramente imperialistici, mentre impediva la nascita in Egitto di istituti di istruzione superiore riservati agli "indigeni", ritenendo gli egiziani geneticamente inferiori agli europei: buoni operai e contadini che non avevano alcun bisogno di acculturarsi[28]. Sembra qui delinearsi il *fardello dell'uomo bianco*, teorizzato da Kipling[29], che proprio nelle parole e nella volontà di Cromer trova un'applicazione pratica.

Richiamo, a chiusura del presente articolo, il detto nietzschiano: *le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria*[30], che risuona come l'eco di un eterno ritorno. Ma ritengo che, più che di verità *stricto sensu*, si debba parlare di verità *in fieri*. Forse troppo rapida è stata la corsa del treno nel quale tali verità vennero elaborate, e ancora oggi troppo lontano, quasi inesistente, è l'*Eldorado*, verso cui ci sembra di essere diretti. ■

---

[28] Per ulteriori chiarimenti intorno alla posizione di Lord Cromer (Evelyn Baring) si considerino: *Modern Egypt*, Macmillan, New York, 1908 e *Political and Literary Essays 1908-1913*, Books for Libraries Press, Freeport, 1969.

[29] Si fa qui riferimento a Rudyard Kipling, *The White Man's Burden*, in *Poesie*, Newton Compton Editore, Milano, 2012.

[30] Cfr. supra la nota 10.