

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO  
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

---

Corso di Laurea in Lingue e Culture Moderne  
**La Germania e l'avvento dell'Orientalismo**

**L'Indologia in terra tedesca**



*Tesi di Laurea di:*

**ANTONINA LEVATINO**

*Relatore:*

**Ch.mo Prof. AGATA PELLEGRINI**

## ***INTRODUZIONE***

Il termine Orientalismo, oggi caduto pressoché in disuso (ad esso vengono preferiti, infatti, termini più specifici, quali “studi orientali” e “Area studies”<sup>1</sup>) può essere inteso nella duplice accezione di studio scientifico delle culture orientali e di simpatia, passione, infatuazione, ecc. nei confronti di tali culture. Anche Raymond Schwab, nel suo libro *La Renaissance orientale* (Paris 1950), coglie questa duplicità di accezione del termine quando lo definisce “entusiasmo dilettantistico e professionale per ogni cosa asiatica”. Quest’entusiasmo, paragonato da Schwab (come si evince dal titolo stesso della sua opera<sup>2</sup>) all’interesse nei confronti dell’antichità greca e latina, che aveva conquistato l’Europa all’inizio del Rinascimento (in francese *Renaissance* appunto)<sup>3</sup>, coinvolse tutta l’Europa, e in particolare la Germania, a partire dalla fine del Settecento. Victor Hugo riuscì a riassumere bene questa idea nella frase: “Nel secolo di Luigi XIV eravamo ellenisti, ora siamo orientalisti”<sup>4</sup>.

La storia dell’Orientalismo costituisce un campo di studi di notevole importanza nell’esperienza intellettuale tedesca, sia per il contributo di interessanti tematiche e proposte interpretative, che l’Oriente riuscì ad offrirle e che aprirono la cultura tedesca ad un sistema di pensiero altro, sia ai fini di una conoscenza più precisa di alcuni aspetti rilevanti della storia tedesca stessa, aspetti evidenziabili soltanto grazie al confronto: la Germania, come tutto l’Occidente in generale, si rispecchiò nell’Oriente per trovare in

---

<sup>1</sup> E. W. SAID, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, trad. italiana di S. Galli, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 12.

<sup>2</sup> R. Schwab riprese il titolo da quello dato, nel 1841, da E. QUINET ad uno dei capitoli più significativi della sua opera *Le Génie des Religions* (“Il genio delle religioni”), dove celebrava l’avvento dell’Orientalismo. Cfr. R. SCHWAB, *La renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, p. 7.

<sup>3</sup> E. W. SAID, *op. cit.*, p. 57.

<sup>4</sup> V. HUGO, *Oeuvres Poétiques*, a cura di P. Albony, vol. I, Paris, Gallimard, 1964, p. 580. G. Marchianò attribuisce questa frase a Quinet in *Le génie des Religions* (1841), a tal proposito cfr. G. MARCHIANO’, *La rinascenza orientale nel pensiero europeo. Pionieri lungo tre secoli*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici internazionali, 1996, p. II.

esso la propria parte mancante, la propria complementarità. Di fatto, gli orientalisti tedeschi guardarono all'India con lo sguardo sognante di chi, criticando il presente, vedeva in essa il proprio passato incorrotto, e l'affermazione della parentela tra l'antica lingua dell'India e le lingue europee (che inizialmente portò molti studiosi a sostenere la monogenesi di queste lingue dal sanscrito) divenne, per loro, prova tangibile di tale supposizione. Studiosi tedeschi, o comunque studiosi formati in Germania, si volsero ad abbracciare il proprio antenato indiano attraverso approfonditi studi e meticolose ricerche, che portarono, in seguito, alla nascita della linguistica storico-comparativa, all'ipotesi dell'unità linguistica indoeuropea e alla ricostruzione di questo presunto idioma originario.

L'influsso dell'Orientalismo ebbe conseguenze, più o meno rilevanti, sul pensiero dei filosofi tedeschi dell'Ottocento. In particolare, sono tre le personalità interessanti a tal proposito: Hegel, Schelling e Schopenhauer, triade che riflette ed esemplifica il rapportarsi ambivalente e contraddittorio del mondo occidentale all'India. Altrettanto interessante è, però, anche l'incontro di Nietzsche con il pensiero indiano, perché anch'egli (questo aspetto, però, è spesso sottovalutato) attinse alla saggezza indiana, trovando in essa validi spunti per le sue speculazioni filosofiche.

Ma il rapporto tra l'Orientalismo e la cultura tedesca fu anche caratterizzato dalla pericolosa piega presa dall'uso e dall'abuso dell'Orientalismo e degli studi filologici (così come della mitologia germanica), fenomeno riconducibile al processo di evoluzione del sentimento nazionale tedesco e ai processi contraddittori protagonisti della graduale formazione del secondo Reich, i quali portarono col tempo a quegli audaci accostamenti che determinarono tristemente i destini della Germania e dell'intera Europa fino alla metà del XX secolo.

Questo lavoro si propone di esaminare l'influsso dell'Orientalismo e del pensiero indiano sulla cultura tedesca dell'Ottocento al fine di rendere evidente come menti, ideologie e sensibilità diverse abbiano interpretato, fatto propria e dato sensi differenti all'Indologia, a seconda della propria visione del mondo, della propria critica al sistema occidentale e alla società del tempo, dei propri fini e delle proprie esigenze spirituali, ideologiche e culturali.

## ***L'AVVENTO DELL'ORIENTALISMO IN EUROPA***

L'esplosione d'interesse nei confronti dell'Oriente e dell'India, che si verificò in Europa e, soprattutto, in Germania a partire dal 1790, è consequenziale alla “scoperta” del sanscrito<sup>5</sup> e alla diffusione in Europa delle traduzioni di opere della letteratura indiana.

Sia la “scoperta” del sanscrito, ossia, più precisamente, la constatazione delle sue affinità con la maggior parte delle lingue europee, sia le prime importanti traduzioni da questa lingua sono da attribuire agli Inglesi, colonizzatori del subcontinente indiano. Furono infatti gli Inglesi, che guardavano alla realtà indiana con gli occhi voraci del colonizzatore, ad essere spinti, per i loro fini economici e politici, ossia per meglio amministrare i propri possedimenti, a indagare nel sistema giuridico indiano e di conseguenza ad approfondire la conoscenza delle lingue indiane. A questo scopo, l'*East India Company* (fondata nel 1640), portò in India, con diversi incarichi, un notevole numero di giovani motivati e dotati di una buona cultura. Erano tra questi A. Hamilton (1762-1824), H. Th. Colebrooke (1765-1837) e C. Wilkins (1750-1833). Quest'ultimo trovò nel 1778 un *PaNdit* che lo introdusse allo studio della lingua sanscrita, che egli apprese tanto bene da diventare il primo occidentale a conoscere davvero questa lingua<sup>6</sup>. Sue sono le prime traduzioni di opere classiche della letteratura indiana; pubblicate in Europa e tradotte, a loro volta, in diverse lingue, esse infiammarono gli animi dei

---

<sup>5</sup> *Samskr ta*, “sanscrito”, è la lingua fissata e regolamentata dal grammatico Pāni ni nell'IV- III sec. a. C. nei suoi *Aṣṭādhyāyī*, “Gli Otto Capitoli”. La necessità di “fissare” la lingua nacque dall'esigenza di salvaguardare i testi vedici, che, essendo tramandati oralmente, rischiavano col tempo di essere travisati, a causa del continuo e naturale evolversi della lingua parlata. Sanscrito significa, infatti, “elaborato, fissato, perfetto” (cfr. lat. *confectus*). Vedi in proposito, A. PELLEGRINI, *Il Sanscrito, l'unità indoeuropea e la civiltà indiana antica*, in *Annali del Liceo classico “G. Garibaldi”*, Palermo, 1988, p. 280.

<sup>6</sup> G. C. LEPSCHY, *Storia della Linguistica*, vol. III, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 73-74; E. WINDISCH, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, p. I, Strasbourg, Verlag von Karl. J. Trübner, 1917, p. 23.

giovani Europei, che, a partire da quel momento, cominciarono a dedicarsi con entusiasmo ai nuovi studi. A Wilkins l’Orientalismo deve la prima traduzione della *Bhagavadgītā* che apparve a Londra nel 1785, seguita nel 1787 dalla sua traduzione dell’*Hitopadeśa* e dalla sua famosa grammatica sanscrita *Grammar of Sanskrita Language*, pubblicata a Londra nel 1808; inoltre, egli ebbe il merito di creare dei caratteri per riprodurre la lingua sanscrita. Altre traduzioni importanti si devono a Sir William Jones (1746-1796), giudice a Calcutta, che tradusse, nel 1789, la *Śakuntalā*, celebre dramma di *Kālidāsa*, nel 1794, il *Mānavadharmasāstra* (“Codice delle Leggi di Manu”) e successivamente lo *Ītopadeśa* (traduzione pubblicata postuma nel 1799)<sup>7</sup>. Queste traduzioni furono edite per la prima volta negli atti della *Royal Asiatic Society*<sup>8</sup>, che apparvero sotto il titolo di *Asiatic Researches*<sup>9</sup>. Le *Researches* avevano lo scopo, infatti, di pubblicare una vasta gamma di articoli legati in qualsiasi modo all’India, dai metodi di cattura degli elefanti a studi sui pracriti<sup>10</sup>, ecc.

È allo stesso Sir William Jones che viene universalmente attribuita la “scoperta” del sanscrito, “scoperta” fondamentale per la nascita della linguistica comparativa. Nel terzo dei suoi discorsi annuali, tenuto presso la *Royal Asiatic Society*, il 2 febbraio 1786 e pubblicato nel 1788, egli affermava con convinzione la parentela originaria del sanscrito col greco e col latino, ipotizzando una sua somiglianza col celtico e col gotico. Vale la pena riportare qui la dichiarazione di Jones, in quanto i suoi effetti sul clima dell’epoca furono profondi e di lunga portata: “*La lingua sanscrita, quale che possa essere la sua antichità, è di meravigliosa struttura: più perfetta del greco, più*

---

<sup>7</sup> Cfr. in proposito, W. HALBFASS, *India and Europe. An Essay in Understanding*, New York, State University of New York Press, 1988; R. SCHWAB, *op. cit.*; F. SQUARCINI (a cura di), *Verso l’India. Oltre l’India*, Bologna, Mimesis, 2002.

<sup>8</sup> Società fondata, nel 1784, a Calcutta dallo stesso Jones con lo scopo di “indagare la storia civile e naturale, le antichità, le arti, le scienze e la letteratura dell’Asia”.

<sup>9</sup> Venivano chiamate anche *Transactions of the Royal Asiatic Society*.

<sup>10</sup> Da *prakṛta*, “popolare” o “naturale, non elaborato”, ossia la lingua parlata non “fissata”. Vedi A. PELLEGRINI, *Il sanscrito, cit.*, pp. 279-280.

*abbondante del latino, e più squisitamente raffinata di entrambe, pur avendo con esse un'affinità maggiore, sia nelle radici dei verbi che nelle forme della grammatica, di quel che potrebbe essersi prodotto per puro caso; un'affinità tanto grande, che nessun filologo potrebbe esaminare queste tre lingue senza persuadersi che esse sono derivate da una stessa fonte comune*"<sup>11</sup>. Nel nono discorso, tenuto il 23 febbraio 1792, la sua conclusione era che i persiani, gli indiani, i greci, i romani, i goti e gli antichi egizi o etiopi *"parlavano in origine la stessa lingua e professavano la stessa religione"*. Dimenticando gli egizi e gli etiopi, come osserva Rocher (1980)<sup>12</sup>, l'osservazione di Jones si rivelò giusta e corretta.

La parentela delle lingue europee con l'antica lingua dell'India, in realtà, era stata già ipotizzata prima di Jones. A partire dal XVI secolo mercanti e missionari avevano di fatto, più volte, espresso il loro stupore nel constatare la stupefacente somiglianza lessicale tra il sanscrito e diverse lingue d'Europa. Il merito di aver per primo segnalato queste affinità sembra doversi attribuire al colto mercante fiorentino Filippo Sassetti, che rilevò con stupore, in diverse sue lettere dall'India, dove visse dal 1583 al 1588, le affinità formali tra alcune parole sanscrite e italiane, come si può leggere in una sua lettera all'amico Bernardo Davanzati: *"Et ha la lingua d'oggi molte cose in comune con quella (il sanscrito), nella quale sono molti dei nostri nomi, e particolarmente de' numeri il sei, sette, otto e nove"*<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than Greek, more copious than Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologer, could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source".* La citazione riportata è tratta dal discorso *On the Hindus*, in *The works of Sir William Jones*, III, London, Stockdale, 1807, pp. 34-35.

<sup>12</sup> R. ROCHER, *Nathaniel Brassey Halhed, Sir William Jones and comparative Indo-European linguistics. Recherches de linguistique: hommage à Maurice Leroy*, Bruxelles, édition de l'Université de Bruxelles, 1980, pp. 279-280.

<sup>13</sup> F. SASSETTI, *Lettere*, Firenze, ed. E. Marcucci, 1855, p. 415. In sanscrito *sas-*, "sei"; *sapta-*, "sette"; *aṣṭa-*, "otto"; *nava-*, "nove".

Successivamente, missionari cattolici, recatisi in India per via dei loro viaggi di apostolato, conobbero e diffusero la lingua e la cultura indiana in Europa. Il missionario tedesco Heinrich Roth elaborò, ad esempio, una grammatica sanscrita (che rimase inedita), il missionario olandese Abraham Roger diffuse conoscenze sulla cultura indiana antica in un libro del 1651<sup>14</sup>, che venne tradotto in tedesco nel 1663 e in francese nel 1670<sup>15</sup>. In tutta l'Europa, e in modo particolare in Francia, nacquero interesse e curiosità nei confronti dell'India antica e delle sue lingue e si raccolsero testimonianze e documenti di scritti in sanscrito. Il francese Coeurdoux<sup>16</sup> inviò dall'India all'*Académie des Inscriptions* una memoria in cui s'interrogava: “*Da dove viene il fatto che nella lingua sanscrita vi siano molti vocaboli, che le sono comuni con il greco e con il latino?*”<sup>17</sup>. Con perspicacia, egli stesso intuì che una “*parentela doveva certo esistere fra le tre lingue*”, allargando questa parentela allo slavo e al tedesco in una sua lettera al Barthélemy.

Le affermazioni di Jones non erano, dunque, una novità per la cultura europea, ma esse ebbero conseguenze profonde ed epocali, nemmeno paragonabili alle conseguenze che avevano avuto le felici intuizioni dei suoi precursori, rimaste solo delle voci isolate. La sua tesi non era che un riformulare delle tesi già avanzate da secoli, eppure a partire da essa, in Europa, sorsero diversi centri di studio e di insegnamento del sanscrito,

---

<sup>14</sup> Titolo del libro in fiammingo: *De open-deure tot her verborgen Heyden dom*, Leyde, 1651.

<sup>15</sup> Il titolo in francese fu: *La porte ouverte pour parvenir à la connaissance du Paganisme caché ou La vrai représentation de la vie, des moeurs, de la religion et du service divin des Bramines, qui demeurent sur les côtes du Coromandel et aux pays circonvoisins, par le sieur Abraham Roger, qui a fait sa résidence plusieurs années sur les dites côtes et a fort exactement recherché tout ce qu'il y avait de plus curieux; avec des Remarques des noms et des choses les plus importants, traduit en français par le sieur Thomas de la Grue, Maître ès art et Docteur en médecine*. Su Abraham Roger cfr. R: SCHWAB, *op. cit.*, pp. 149-152.

<sup>16</sup> Il gesuita francese Coeurdoux in una nota all'*Accadémie des Inscriptions* notava le analogie tra scr. *dāna*: lat. *donum*; scr. *ásmi*: gr. .

<sup>17</sup> A. PAGLIARO, *Opere. Storia della linguistica*, t. I, Palermo, ed. Novecento, 1993, p. 50: “*D’où vient que dans la langue sanxutane il se trouve un grand nombre de mots qui lui sont communs avec le latin et le grec?*”.



soprattutto in Germania, che divenne la culla di tali studi. Come motivare l'improvviso sorgere di tale interesse? Innanzi tutto la voce di Jones parlava attraverso il prestigio della Compagnia delle Indie, che enfatizzò questa "scoperta" alimentando il proprio orgoglio nazionalistico. Lo stesso sir William Jones affermava, infatti, nel 1788, che se la cultura europea doveva agli olandesi la conoscenza dell'arabo e ai francesi quella del cinese, era più che giusto che dovesse agli inglesi quella del sanscrito<sup>18</sup>. Inoltre, l'affermazione giungeva in un momento assai propizio, essa era, infatti, un buon inizio per soddisfare quel desiderio delle origini tipico del movimento romantico, soprattutto tedesco.

---

<sup>18</sup> G. C. LEPSCHY, *op. cit.*, p. 75.

## ***ROMANTICISMO E ORIENTE***

Il motivo delle origini e di un'infanzia umana non corrotta dalla civiltà, del paradiso perduto, di un'età dell'oro, motivi già introdotti alla fine del '700, erano enfatizzati ed esaltati dai romantici.

In Francia, J. J. Rousseau (1712-1778) aveva operato una distinzione tra un carattere positivo della natura (lo stato di natura) e la sua degradazione provocata dalla civilizzazione, causa d'infelicità. Secondo Rousseau, di conseguenza, il corso della storia era caratterizzato da un sempre maggiore allontanamento dalla felicità del perduto stato di natura. La critica alla civilizzazione da parte di Rousseau non era diretta contro lo sviluppo della civiltà in sé, bensì contro la struttura del vecchio stato feudale francese, ossia contro la civiltà in quanto ordine sociale in vigore. Quest'aspetto, palesemente politico, del pensiero di Rousseau andò, però, quasi totalmente, perduto, quando questa concezione venne rielaborata, in terra tedesca, da parte dello *Sturm und Drang* e soprattutto da parte di J. G. Herder (1744-1803). L'attenzione di Herder si fissò, infatti, esclusivamente sull'opposizione tra natura e cultura, fino ad arrivare al rifiuto di ogni forma di razionalità (cultura) a favore del puro "sentimento" (natura)<sup>19</sup>.

Herder introdusse, inoltre, un nuovo concetto, ossia quello della lingua come "genio" che nasce dalla natura pura e incontaminata, che costituisce, a suo avviso, il segreto di ogni creazione poetica. Nella lingua, intesa come "lingua nazionale", risiederebbe, secondo Herder, la specificità inconfondibile di ogni singola letteratura

---

<sup>19</sup> U. KINDL, *Storia della letteratura tedesca II. Dal '700 alla prima guerra mondiale*, Roma-Bari, ed. Laterza, 2001, p. 69. Su J. J. Rousseau e lo "stato selvaggio" come mito della libertà, vedi anche G. COCCHIARA, *L'eterno Selvaggio*, Palermo, Sellerio ed., 2000, pp. 61-62.

nazionale e del suo popolo, la forza espressiva di una nazione, del sentimento genuino e, quindi, della vera poesia<sup>20</sup>.

Nell'elaborazione delle teorie herderiane, l'idea di "nazione" assumeva, però, un significato diverso rispetto a quello che tale idea aveva avuto in Francia: mentre, infatti, in terra francese si continuava a considerare la nazione come un'entità basata sul diritto e sul concetto di ordine sociale, nella teoria linguistica di Herder, e quindi in seguito nell'accezione romantica tedesca, l'idea di nazione andava a collegarsi, piuttosto, con quella concezione di "popolo" (*Volk*<sup>21</sup>), che, in seguito, avrebbe condizionato tristemente il destino della Germania.

Come afferma giustamente U. Kindl: *"Il Volk di Herder è una comunità di persone che si riconosce nella stessa lingua e sviluppa una forte consapevolezza e un forte orgoglio della propria peculiarità nazionale, unica e inconfondibile, sempre legata alla propria lingua"*<sup>22</sup>.

Le caratteristiche peculiari del pensiero di Herder possono essere spiegate solo ripensando alla frammentarietà territoriale tedesca del periodo a cui ci stiamo riferendo. Mentre a Parigi, infatti, il concetto giuridico di nazione (costituita dalle persone nate sullo stesso suolo) era dato per scontato, in terra tedesca, ove mancava uno spazio territoriale con cui identificarsi<sup>23</sup>, non rimaneva altra soluzione che partire dal minimo

---

<sup>20</sup> U. KINDL, *Storia, cit.*, p. 70.

<sup>21</sup> La voce antico-alto-tedesca *folc* intende in origine semplicemente la "gente", cioè una comunità costituita da più tribù che si riconoscono come unitarie in nome di un'identità etnica più ampia. Cfr. PFEIFER (a cura di), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1993, II, p. 1521: „*Volk: aus einer Vereinigung von Stämmen hervorgegangene ethnische Gemeinschaft*“. Per la valutazione storico-critica del concetto di *Volk* cfr. il saggio di SCHOENEMANN, GESCHNITZER, KOSELLECK, WERNER, „*Volk, Nation, Nationalismus, Masse*“, in *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, VII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 141-431.

<sup>22</sup> U. KINDL, *Storia, cit.*, p. 70. Su J. G. Herder e il mondo primitivo, vedi anche G. COCCHIARA, *op. cit.*, pp. 65-67.

<sup>23</sup> Il nome del Paese, *Germania*, era allora, soltanto, un *geographischer Begriff*, un "concetto geografico", come lo definì, nel 1814, l'austriaco Metternich, al Congresso di Vienna.

comune denominatore che univa assiali e sassoni, austriaci e prussiani, partire, cioè, dalla comune lingua tedesca<sup>24</sup>.

Il nazionalismo linguistico herderiano era, di conseguenza, privo di alcun senso politico, giacché la costituzione del Reich tedesco non era ancora all'orizzonte. Il suo concetto di *Volk* non aveva alcuna connotazione etnica, ma indicava, sulle orme di Rousseau, la quintessenza della natura incorrotta, in cui la lingua naturale, fondamento della capacità espressiva e forza creatrice di “sentimento nazionale”, possedeva la sua originaria integrità, “*che lo sviluppo della società borghese e gli obblighi imposti dalle convenzioni avrebbero poi sepolto*”<sup>25</sup>.

Le idee illuministe erano fallite portando via la loro fede nel progresso e nella ragione. All'indomani della Rivoluzione francese, una rigenerazione diventava più che necessaria; secondo i romantici tedeschi, il primo e più importante passo da compiere in tal senso era quello di riappropriarsi di un passato superiore e spirituale, rimpossessarsi delle proprie perdute origini.

Fu in questo momento favorevole che cominciarono a diffondersi in Europa, attraverso varie traduzioni, i testi indiani. Questi testi apparvero dapprima in inglese grazie alle traduzioni che ne fecero Wilkins e Jones e, immediatamente dopo, in

---

<sup>24</sup> Nel Cinquecento il tedesco era diventato, grazie alla traduzione della Bibbia, una specie di *Koinè* al di sopra della Babele dei dialetti e degli idiomi locali. Questo fatto creò i presupposti per la nascita di un primo elemento d'identità comune a tutti i vari principati, ducati, reami e territori autonomi dell'impero: la lingua tedesca appunto. Vedi U. KINDL, *I linguaggi e la storia*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 305.

<sup>25</sup> U. KINDL, *Storia, cit.*, p. 71.

francese e in latino<sup>26</sup>. Le prime traduzioni in tedesco si dovettero soprattutto a G. Foster, F. Majer e J. F. Kleuker.

Majer tradusse la *Bhagavadgītā* insieme al *Gītāgovinda*, opere che colpirono profondamente le cerchie romantiche tedesche, in cui spiccavano A. Schopenhauer e W. von Humboldt. Docente a Jena, Majer, che definiva i poemi indiani “sogni d’infanzia della nostra specie” (*Morgenträume unseres Geschlechts*), impressionò notevolmente persino Novalis (1772-1801), il cui nome viene associato poco all’Orientalismo, ma che pensò di accludere al suo celebre romanzo *Heinrich von Ofterdingen* un capitolo sull’India, rimasto incompleto. Diceva Novalis: “*La religione è il grande Oriente, di rado offuscato, che è dentro di noi*”<sup>27</sup>.

Lo stesso Herder fu personalmente coinvolto in alcuni lavori di orientalistica scrivendo, ad esempio, le premesse all’opera di Majer *Zur Kulturgeschichte der Völker* (“Storia della Civiltà dei Popoli”), pubblicata a Lipsia nel 1798, e alla seconda edizione della traduzione tedesca della *Śakuntalā* ad opera di Foster (pubblicata nel 1791 a Magonza e Lipsia<sup>28</sup>). Fu proprio la *Śakuntalā* di Kālidāsa, il testo che più affascinò i giovani tedeschi. Herder partì proprio da essa per formulare l’idea dell’India come patria dell’infanzia umana<sup>29</sup>, di cui Schelling aveva già parlato nel suo primo lavoro programmatico *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (“Sui Miti, le leggende e i filosofemi del mondo più antico”) del 1793.

<sup>26</sup> Grande consenso trovò l’*Oupnek’hat* di Anquetil Duperron, ossia le traduzioni sia francese, del 1787, sia latina, del 1801-1802, da lui fatte delle *Upaniṣad*, basandosi sulla versione persiana realizzata sotto Dārā Shukōh. Nel 1831 furono pubblicate *Le sentenze d’amore di Amaru (Amaruśataka)* tradotte da A. L. de Chézy e, nel 1837, il *Gītāgovinda*, tradotto da Rückert; tra il 1806 e il 1810 Carey e Marshman tradussero i primi due libri del *Rāmāyana*, e nel 1845-60, venne pubblicata a Parigi la traduzione italiana dell’intero *Rāmāyana* ad opera del Gorresio. La prima traduzione del *Ṛgveda* risale al 1830, quando Rosen (1805-1837), discepolo di Bopp, ne tradusse una parte. Cfr. A. PELLEGRINI, *Aspetti dell’incontro Oriente-Occidente*, in *Appunti del corso di Filosofia, Religioni e Storia dell’India*, Palermo, 2002-2003. Su Rosen cfr. E. WINDISCH, *op. cit.*, p. 93.

<sup>27</sup> “*Religion ist der große Orient in uns, der selten getrübt ist*”.

<sup>28</sup> E. WINDISCH, *op. cit.*, p. 47.

<sup>29</sup> A tal proposito cfr. E. SCHULIN, *L’idea di Oriente in Hegel e Ranke*, ed. italiana a cura di M. Martinaro, Napoli, Liguori ed., 1999, p. 34.

Friedrich Schlegel<sup>30</sup>, che, insieme al fratello maggiore August Wilhelm, era uno dei maggiori rappresentanti di quel gruppo di Jena che stava diffondendo le idee romantiche, arrivò perfino a definire il popolo indiano come il più filosofico insieme a quello della Grecia e della Germania. Egli affermava, inoltre, nel 1800, che “il massimo Romanticismo doveva essere cercato in Oriente, e soprattutto in India”<sup>31</sup> e “che in India era la fonte di ogni poesia dello spirito umano e di ogni filosofia”, a suo avviso, tutto, tutto senza eccezioni veniva dall’India, come si può leggere in una sua lettera del 15 Settembre 1803 all’amico Ludwig Tieck (1773-1853). Da parte sua, Max Müller (1830-1900)<sup>32</sup> affermava, nel 1883, che una vera e adeguata ricerca antropologica dovesse basarsi sullo studio "della più antica espressione del pensiero indiano", ossia del *Ṛgveda*<sup>33</sup>.

Nell’immaginario herderiano e dei romantici tedeschi, l’India assumeva, in questo modo, un ruolo determinante: incarnava tutto quello che mancava in quel preciso momento storico all’Occidente. Calda e sognante terra di poesia, corrispondente ai desideri di totalità e di unità armoniosa tipici dei romantici, diventava l’antitesi della fredda e prosaica Europa illuminista. L’interesse romantico per l’India era, quindi, direttamente proporzionale alla critica dei romantici nei confronti del presente, dell’Occidente, dell’Europa del tempo. Al presente i romantici rimproveravano la ricerca dell’utile economico, la razionalità gretta e fredda, la perdita della fede e la

---

<sup>30</sup> Sulle idee di F. Schlegel sull’India e l’Oriente, cfr. M. E. D’AGOSTINO, *Il Paese altro. Presenze orientali nella cultura tedesca moderna*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 33-61; E. AGAZZI, *I mille volti di Suleika. Orientalismo ed esotismo nella cultura europea tra ‘700 e ‘800*, Roma, Artemide ed., 1999, pp. 87-98.

<sup>31</sup> “*Im Orient, besonders in Indien, müssen wir das höchste Romantische suchen*“, F. SCHLEGEL, *Athenaeum* 3 (1800), f. 103.

<sup>32</sup> Grazie a Max Müller venne approfondita la storia comparata delle religioni. Cfr. E. WINDISCH, *op. cit.*, pp. 286-290.

<sup>33</sup> Cfr. W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 81-82. Il *Ṛgveda*, o “*Veda degli inni*”, è la prima e la più antica delle quattro raccolte (*samhitā*) che compongono il *Veda*, primo documento letterario indoeuropeo, considerato di ispirazione divina (*śrīti*) dagli Hindū. Cfr. A. PELLEGRINI, *Il sanscrito, cit.*, pp. 278-279.

cecità spirituale<sup>34</sup>. In questo modo, l'India divenne per loro un simbolo da "sfruttare", da manipolare, da re-inventare e miticizzare; un rimedio all'impoverimento spirituale; una medicina capace di curare tutti i mali del tempo; una bandiera da issare contro i tanti ideali che avevano deluso e causato tanti dolori.

L'India fu per i romantici il porto in cui naufragare, l'esotico in cui scappare. Il ritorno a questo grembo materno da cui poter rinascere -ritorno vagheggiato liricamente e in modo sognante- non rispecchiò, però, queste premesse: la prosaica fredda Europa tornò, infatti, alla poetica e spirituale India in un modo confacente, non alla mèta da raggiungere, ma al punto di partenza di questo viaggio; approdò alla sua terra, ascoltò la sua lingua, non con orecchie di fanciullo che ascolta la voce della madre, bensì con orecchie esperte di filologo scrupoloso e attento.

---

<sup>34</sup> W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 83.

## ***STUDI FILOLOGICI E LINGUISTICI IN GERMANIA***

Nel 1802 F. Schlegel arrivò a Parigi, dove cominciò lo studio del persiano sotto la guida di A. Léonard de Chézy. La fortuna volle che in quel periodo tornasse dall'India A. Hamilton<sup>35</sup>, da cui egli poté apprendere il sanscrito, come desiderava da tempo. Il primo libro in lingua tedesca in cui la lingua, la letteratura e la storia indiane vennero studiate e approfondite partendo dalle fonti originali<sup>36</sup> si deve proprio a F. Schlegel, che ebbe il merito di partecipare alla cultura tedesca la “scoperta” del sanscrito, già acquisita dall'orientalistica negli ultimi decenni del secolo precedente. Egli pubblicò, infatti, nel 1808, ad Heidelberg il libro *Über die Sprache und die Weisheit der Indier* (“Sulla lingua e la saggezza degli Indiani”). Si trattava di un testo d'importanza fondamentale<sup>37</sup>, in quanto non solo F. Schlegel estendeva al persiano e al germanico la parentela del sanscrito, ma soprattutto perché poneva le basi della futura linguistica storico-comparativa, parlando per la prima volta di “*vergleichende Grammatik*” (“grammatica comparativa”) e sottolineando l'importanza di indagare le “strutture interne” delle lingue, ossia la fonologia e la morfologia, e non il lessico, meno stabile e più suscettibile di rapide variazioni<sup>38</sup>. Egli dimostrò, quindi, come le somiglianze lessicali delle lingue

<sup>35</sup> Cadetto scozzese nell'esercito del Bengala che, dopo il suo arrivo in India, nel 1783, aveva dedicato molto tempo ad imparare le lingue. Giunto a Parigi per consultare alcuni manoscritti della Biblioteca Nazionale, dovette rimanervi fino al 1806, per l'aggravarsi della situazione politica. Ammesso nel circolo degli orientalisti francesi, insegnò il sanscrito ad alcuni di loro.

<sup>36</sup> E. BEHLER, “Über die Sprache und die Weisheit der Indier“, in *Kindlers Literatur Lexikon*, VII, voll. 8, Zürich, 1965-1974, p. 40, riportato in W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 75.

<sup>37</sup> Pur tuttavia, al saggio di Schlegel vengono imputati tre “errori” fondamentali: la distinzione rigida tra lingue flessive e le altre, che successivamente saranno chiamate agglutinanti; l'indicazione del sanscrito come lingua-madre e, infine, la scelta della concezione poligenetica delle lingue umane. Quest'ultima tesi, sostanzialmente giusta, come hanno dimostrato gli studi successivi, viene accusata di avere operato una errata distinzione tra lingua nobili e lingue inferiori e, di conseguenza, tra popoli superiori e inferiori, offrendosi ad interpretazioni di tipo razziale. Questi capi d'accusa sono stati espressi in modo dettagliato in S. TIMPANARO, “Friedrich Schlegel e gli inizi della linguistica indoeuropea in Germania”, in *Critica Storica*, a. IX, n. s., n. 1, marzo 1972, pp. 72-105, opera che costituisce un'analisi approfondita del saggio schlegeliano, citata in G. MARCHIANO' (a cura di), *op. cit.*, p. 78.

<sup>38</sup> A. PELLEGRINI, *Il sanscrito*, cit., p. 270-271. Cfr. anche R. ROCHER, *Alexander Hamilton (1762-1824). A chapter in the early History of Sanskrit Philology*, New Haven, 1968.



europee con l'ebraico non attestavano quella parentela così a lungo accettata come dato di fatto<sup>39</sup>, ma erano solo prova di commistione. La parentela del sanscrito con le lingue europee era fondata, invece, su un confronto morfologico.

In questo testo Friedrich Schlegel divise le lingue in due classi distinte fin dalle origini: quella delle lingue flessive, nelle quali le relazioni (tempo, persona, ecc.) sono parte integrante della radice; e quella delle lingue con affissi, nelle quali queste vengono espresse mediante prefissi o suffissi giustapposti alla radice. La sua tesi è interessantissima non solo in quanto dichiarò falsa l'ipotesi che vedeva tutti i suffissi e le desinenze come parole originariamente autonome aggiunte alla radice e poi fuse con essa (tesi poi approfondita da Franz Bopp), ma soprattutto per le implicazioni ideologiche che essa portava. Innanzi tutto, la distinzione in due classi metteva definitivamente in discussione l'ipotesi della monogenesi di tutte le lingue e di tutti i popoli, teoria dura a morire in quanto accreditata da secoli; inoltre, questa distinzione in lingue flessive e lingue con affissi implicava un giudizio di valore: secondo F. Schlegel, infatti, le lingue flessive erano le lingue organiche<sup>40</sup>, in quanto le sue "radici" erano capaci di "germinare" e di svilupparsi al loro interno; le "radici" delle lingue con affissi

---

<sup>39</sup> La leggenda biblica della dispersione delle lingue seguita alla rinuncia di costruire la cosiddetta Torre di Babele, era stata data da sempre come infallibile. Era stata la lingua ebraica ad essere parlata da Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre e ciò era stato almeno fino alla seconda metà del 1500 universalmente accettato da tutti. Il dogma della monogenesi di tutte le lingue dall'ebraico entrò in crisi con Scaligero e poi con Leibniz, ma la tesi venne completamente confutata solo nell'Ottocento. A tal proposito vedi: A. PELLEGRINI, *Il sanscrito, cit.*, pp. 269-270; sulla leggenda della Torre di Babele: *Genesi*, X-XI; sull'influenza di questa tesi sulla cultura europea leggi: DANTE ALIGHIERI, *De Vulgari Eloquentia*, Libro I, cap. 9. La tesi dell'ebraico come lingua originaria o lingua madre restò ancora dominante nel XVIII secolo, al punto da essere sostenuta nell'*Enciclopedia* di d'Alembert e Diderot. Vedi L. POLIAKOV, *Il mito Ariano. Storia di un'antropologia negativa*, Milano, Rizzoli ed., 1976, p. 204. Cfr. anche G. MOUNIN, *Histoire de la Linguistique des origines au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 144 e 150.

<sup>40</sup> E. Cassirer nel primo volume della sua *Philosophie der symbolischen Formen* ("Filosofia delle forme simboliche", 1923), dedicato alla lingua (*Die Sprache*), riconosce a F. Schlegel il merito di aver, per primo, introdotto e concretamente applicato al campo del linguaggio quel concetto di forma organica (*organische Form*) che già Herder aveva delineato scostandosi dal concetto di "forma di riflessione" (*Reflexionsform*), con il quale la filosofia illuministica risolveva la natura e l'origine della lingua. Cfr. C. GENTILI, "Friedrich von Schlegel e la sapienza indiana", in G. MARCHIANO' (a cura di ), *op. cit.*, p. 76.

erano, invece, sterili, prive di germi di sviluppo vitale e tendevano per questo motivo a complicarsi col tempo. Esse inoltre, a suo avviso, non erano riconducibili ad un ceppo unico. Secondo questa teoria, le lingue organiche o flessive derivavano, invece, tutte dal sanscrito (definito da lui la lingua-madre e non una lingua derivata) ed erano perfino ordinabili secondo una genealogia, la quale implicava un processo graduale di decadenza. Ne derivava che le due classi di lingue erano estranee tra loro e incomunicabili. Le implicazioni di ordine antropologico sono evidenti. Lo stesso Schlegel trasse le conseguenze di tale ragionamento: non c'era un modulo unico nel processo di produzione delle lingue e, in generale, nel processo evolutivo di tutti i gruppi umani. Secondo la tesi di F. Schlegel, per la lingua sanscrita, ad esempio, non sarebbe valsa la tesi dell'origine ferina della lingua, in quanto essa era stata capace, fin dall'inizio, di esprimere con estrema chiarezza i più alti ed elevati concetti filosofici e religiosi. Per Schlegel, l'organicità e la flessibilità erano, dunque, principi discriminanti, tra lingue nobili e lingue inferiori.

Un'opera di ulteriore divulgazione degli studi di sanscrito e delle loro applicazioni in sede di linguistica storico-comparativa fu compiuta negli anni successivi non da Friedrich Schlegel, passato ad altri interessi soprattutto filosofici e religiosi, bensì dal fratello maggiore August Wilhelm Schlegel (1767-1845)<sup>41</sup>. Egli, critico e traduttore, professore a Jena, a Berlino e a Bonn, era stato negli anni 1798-1800 al centro della prima scuola romantica, di cui aveva curato la rivista *Athenaeum*. Negli ultimi decenni di vita, come scrisse ironicamente Heinrich Heine (1797-1856) nel suo saggio polemico contro la scuola romantica (*Die romantische Schule*, 1833), egli “si ritirò nella pagoda del dio *Brahma*”, dedicandosi solo al sanscrito e alla letteratura indiana, pubblicando un

---

<sup>41</sup> Su A. W. von Schlegel cfr. E. WINDISCH, *op. cit.*, pp. 75-82.

periodico: *Indische Bibliothek*<sup>42</sup>. In *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters* (“Sulla Letteratura, l’arte e lo spirito di quest’epoca”)<sup>43</sup> A. W. Schlegel denunciava l’utilitarismo sfrenato e lo spirito della moderna Europa, designando l’India e l’Oriente come il potenziale punto di partenza di una possibile rigenerazione. Con lui, l’”Indomania” si trasformò in Indologia istituzionalizzata<sup>44</sup>: egli, infatti, s’impegnò per l’istituzione della prima cattedra di lingua sanscrita in Germania<sup>45</sup>, presso l’Università di Bonn, cattedra che detenne egli stesso dal 1818.

Uno studioso che, influenzato dal saggio di F. Schlegel del 1808, si dedicò allo studio del sanscrito, ma rivolgendosi per lo più agli studi comparativi, fu Franz Bopp (1791-1867)<sup>46</sup>. Il suo interesse per le lingue orientali fu, inoltre, in gran parte influenzato dal suo insegnante e protettore K. J. Windischmann, medico-filosofo dalle inclinazioni mistiche, che ben conosceva alcuni esponenti del Romanticismo ed era affascinato dalle religioni e dalle letterature orientali. Tramite Windischmann, Bopp era, quindi, in contatto con i circoli romantici e ci sono pochi dubbi sul fatto che egli condividesse, entro certi limiti, alcuni dei loro presupposti. Con F. Schlegel Bopp aveva in comune, oltre all’entusiasmo per il sanscrito, la fede nella comparazione come mezzo per ricostruire stadi linguistici perduti e la convinzione che questa perdita fosse stata causata da un processo di degenerazione. Tuttavia non si coglie in Bopp un autentico interesse per quel legame tra lingua e nazione, fondamentale nelle teorie romantiche<sup>47</sup>. A partire dal 1812, studiò l’ebraico, l’arabo, il persiano e (in gran parte da solo) il sanscrito a

---

<sup>42</sup> Il periodico venne fondato nel 1820. Cfr., in proposito, *ibidem*, p. 76; L. FORMIGARI, *La linguistica romantica*, ed. Loescher, Torino, 1977, p. 161.

<sup>43</sup> Queste letture di A. W. Schlegel furono pubblicate per la prima volta in *Europa* 2, 1803, 40 ff.

<sup>44</sup> W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 81.

<sup>45</sup> La prima cattedra di sanscrito in Europa era stata istituita a Parigi, presso il *Collège de France* nel 1814 e detenuta da A. L. de Chézy. La prima cattedra di sanscrito e letteratura indogermanica in Italia fu istituita, nel 1824, presso l’Università di Torino e detenuta da G. Gorresio (1807-1891), traduttore capace ed editore della prima traduzione integrale del *Rāmāyana* (Paris, 1843-1858). Cfr. R. SCHWAB, *op. cit.*, pp. 86-88.

<sup>46</sup> E. WINDISCH, *op. cit.*, p. 67.

<sup>47</sup> G. C. LEPSCHY, *op. cit.*, p.140.

Parigi. Nel 1815 era già in grado di aiutare A. W. Schlegel, che tentava, anche lui, di apprendere la lingua sanscrita<sup>48</sup>. Il suo primo lavoro, pubblicato nel 1816, a cura di Windischmann, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit dem jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* (“Sul sistema di coniugazione della lingua sanscrita in comparazione con quello del greco, del latino, del persiano e del germanico”), è considerato il primo studio comparativo delle lingue indoeuropee (anche se a quel tempo, egli non parlava ancora di indoeuropeo). In questo primo lavoro, Bopp non si propose di stabilire lo sviluppo storico delle forme verbali nelle singole lingue partendo da una forma comune, bensì di rintracciare l’origine di esse nell’ambito di ciascuna lingua con l’aiuto soprattutto della lingua sanscrita, considerata la “sorella maggiore” di tutte le altre lingue citate nel suo lavoro. Bopp partiva dal presupposto che la parentela tra queste lingue non avesse alcun bisogno di dimostrazione, egli procedeva, di conseguenza, con una dettagliata analisi comparativa della loro morfologia verbale.

Una borsa di studio portò Bopp, per un certo periodo, a Londra, dove pubblicò un’edizione di una parte del *Mahābhārata* con una traduzione in latino (*Nalus carmen sanscritum e Mahābhārato*, Londra 1819) e una versione inglese, radicalmente riveduta, del *Conjugationssystem* del 1816. Nel 1821 gli venne offerto un posto come professore straordinario di “Letteratura orientale e linguistica generale” (*orientalische Literatur und allgemeine Sprachkunde*) presso l’Università di Berlino. Fra il 1828 e il 1830 pubblicò un *Glossarium Sanscritum*, ma il suo *magnum opus* è sicuramente *Die Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zends, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gotischen und Deutschen* (“La grammatica comparativa del sanscrito, del persiano, del greco, del latino, del lituano, del gotico e del tedesco”) pubblicato per la

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 135-136.

prima volta nel 1833 (2a ediz. 1857- 1861; la terza edizione del 1868 s'intitolava: "Grammatica del sanscrito, persiano, armeno, greco, latino, lituano, antico slavo, gotico e tedesco"<sup>49</sup>). In quest'opera la prospettiva è più ampia rispetto al suo lavoro del 1816. Già nella prefazione, Bopp dichiarava di voler ricercare l'organismo del gruppo di lingue indicate nel titolo, le "leggi fisiche e meccaniche" e l'origine delle forme indicanti relazioni grammaticali. Ogni morfema fu, quindi, trattato, lingua per lingua, allo scopo di identificare e, se possibile, spiegare la forma originaria. Il risultato fu, dal punto di vista meramente tecnico, l'edificazione della grammatica comparativa di una lingua originaria, precedente a tutte queste lingue. Egli andò, quindi, al di là di una pura enunciazione di parentela tra le varie lingue, cercò, invece, di definire quale fosse la connessione tra queste. Il numero delle lingue aumentò: nella seconda *Abteilung* (sezione) della "Grammatica Comparativa" comparve lo slavo e, nel frontespizio della seconda edizione, apparve l'armeno. Nel frattempo, però, Bopp nel 1838 aveva fornito una dimostrazione esemplare della natura "indoeuropea" del celtico e sostenuto, nel 1854, una collocazione corretta dell'albanese tra questo gruppo di lingue.

Altra personalità di notevole importanza per gli studi linguistici dell'Ottocento in Germania fu sicuramente W. von Humboldt (1769-1859). Dal 1819 egli studiò sanscrito approfonditamente e questa lingua giunse ad occupare una parte notevole nella sua vita intellettuale, grazie anche ai frequenti incontri con F. Bopp e ad un carteggio sempre più importante con A. W. Schlegel, allora professore a Bonn. Un articolo sui gerundi sanscriti, gli scritti sulla *Bhagavadgītā*<sup>50</sup> e le sue traduzioni di quest'opera provano che egli raggiunse un alto livello di competenza. Il nucleo della sua produzione risale agli anni '20: due saggi generali, *Über das vergleichende Sprachstudium in*

---

<sup>49</sup> Titolo originale: *Grammatik des Sanskrits, Sends, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gotischen und Deutschen*.

<sup>50</sup> W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 81.

*Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (“Sullo studio linguistico comparativo in relazione alle diverse epoche dello sviluppo linguistico”, 1820-1821) e *Über das Entstehen der grammatischen Formen und deren Einfluss auf die Ideenentwicklung* (“Sulla formazione delle forme grammaticali e del loro influsso sullo sviluppo delle idee”, 1822-1828), contengono già la maggior parte delle idee di von Humboldt sullo sviluppo intellettuale del linguaggio e sul legame tra esso e i processi cognitivi. Come F. Schlegel, von Humboldt ritenne che vi fosse una differenza di valore tra le lingue ma, a suo avviso, tale differenza non era originaria e costitutiva, come aveva affermato Schlegel, bensì solo tecnica, culturale, dovuta alla temperie spirituale e storica dei vari popoli. Questa differenza aveva però, secondo von Humboldt, delle importanti implicazioni sulla *Weltansicht* dei parlanti, ossia sulle loro modalità di interpretazione e comprensione del mondo<sup>51</sup>.

W. von Humboldt conobbe anche il metodo comparativo, di cui offrì una lucida spiegazione ed esemplificazione nel suo *Essay über die besten Methoden, um die Verwandtschaften der orientalischen Sprachen zu prüfen* (“Saggio sui migliori metodi per verificare le affinità delle lingue orientali”), che fu letto presso la *Royal Asiatic Society* di Londra nel 1828 e pubblicato nel 1830<sup>52</sup>.

Se in Bopp è da vedere colui che per primo ha introdotto il metodo della comparazione, lo studioso danese Rasmus Rask (1787-1832)<sup>53</sup> e Jacob Grimm (1785-1863) sono da considerare i veri fondatori della grammatica storica. Essi, per primi, con

und Roether, 1949, p. 26. Sulle idee di von Humboldt cfr., R. ROBINS, *Storia della linguistica*, Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 218-224.

<sup>52</sup> G. C. LEPSCHY, *op. cit.*, p. 109.

<sup>53</sup> La maggior parte dei suoi contributi di linguistica, tra quelli pubblicati, è costituita da grammatiche, mirabilmente concise, di varie lingue moderne e classiche, da due edizioni delle due *Edda*, da un trattato sull'avestico (in cui riuscì a dimostrare che esso non fosse un dialetto sanscrito) e da un saggio di concorso sull'origine dell'antico islandese (in danese: *Undersogelse om det gamle Nordiske eller Islandske Sprogs Oprindelse*), saggio scritto nel 1814 e pubblicato nel 1818, elogiato da Grimm nella prefazione alla prima edizione del primo volume (1819) della sua *Deutsche Grammatik*.

le loro ricerche, mostrarono quale doveva essere il compito della linguistica, in altre parole quello di collocare e intendere il singolo fatto tra la storia della lingua.

Il Rask ebbe il merito nelle sue ricerche sull'antico islandese (1811) di aver, per primo, cercato di dare una sistemazione dei fatti grammaticali, soprattutto delle forme, fondata su considerazione storica<sup>54</sup>: egli riteneva, infatti, che una grammatica non dovesse essere soltanto normativa, ma che dovesse descrivere l'uso delle varie forme, spiegandone le cause e le origini<sup>55</sup>. In una lettera inedita del 1825, Rask dichiarava di essere particolarmente orgoglioso del sistema di descrizione grammaticale da lui sviluppato per le lingue germaniche, che riteneva applicabile anche al sanscrito e all'avestico<sup>56</sup>.

Merito del Grimm fu, invece, quello di avere, nella sua *Deutsche Grammatik*<sup>57</sup> ("Grammatica tedesca"), ricercato la natura che differenzia in varie zone dialettali il dominio del germanico. La scoperta della prima "Mutazione consonantica"<sup>58</sup> germanica che, intuì dal Rask nel 1818, fu più precisamente formulata dal Grimm, segnò l'inizio di quell'attento studio dello sviluppo fonetico delle lingue che doveva condurre a quella rigorosa sistemazione dei fatti fonetici, che costituisce l'impalcatura della scienza linguistica. Il lavoro del Grimm, nel suo insieme, costituiva di fatto una trattazione comparativa delle lingue germaniche a partire dagli stadi più antichi. Il successo di Grimm come linguista si dovette all'interesse che i suoi assunti più generali esercitarono

---

<sup>54</sup> A. PAGLIARO, *op. cit.*, pp. 55-56.

<sup>55</sup> G. C. LEPSCHY, *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>56</sup> Ricordiamo a tal proposito che Rask, pur arrivando alle stesse conclusioni di altri linguisti contemporanei, non conobbe il sanscrito. Cfr., *ibidem*, p. 132.

<sup>57</sup> La prima edizione del primo volume fu pubblicata nel 1819, mentre la seconda nel 1822; altri tre volumi, pubblicati nel 1826, nel 1831 e nel 1837, completarono la "Grammatica". La terza edizione di parte del terzo volume uscì nel 1840, ma non fu proseguita.

<sup>58</sup> *Lautverschiebung*, termine tedesco, che indica lo "spostamento dei suoni" consonantici. La prima *Lautverschiebung*, essendo stata esposta sistematicamente, per la prima volta, da Jacob Grimm è nota anche come la "Legge di Grimm". Sulla prima mutazione consonantica del germanico, cfr., N. FRANCOVICH ONESTI, *Filologia germanica*, Roma, ed. Carocci, 2002, pp. 55-58.

sui suoi contemporanei, ma anche sull'effetto delle sue scoperte tecniche, che si rifletté nel successo della terminologia che egli adottò o creò<sup>59</sup>.

Il periodo di vera e propria ricostruzione dell'indoeuropeo si aprì nel 1861, con il lavoro di A. Schleicher (1821-1868) *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* ("Compendio sulla grammatica comparativa delle lingue indogermaniche"). Da Schleicher l'esistenza di un'antichissima lingua madre, che da Bopp era stata soltanto ipotizzata, venne ammessa già come dimostrata e, di conseguenza, compito fondamentale, per lui, fu quello di dimostrare come dal ceppo comune si fossero diramate le varie lingue. Egli stesso spiegò la sua teoria utilizzando l'immagine dell'albero genealogico (*Stammbaumtheorie*): prima si preoccupò di ricostruire questa lingua primitiva originaria (*Ursprache*) e, poi, si dedicò alla ricerca delle leggi, per le quali le singole lingue se ne sarebbero distaccate<sup>60</sup>. Una caratteristica importante della *Stammbaumtheorie* è che, con essa, il sanscrito cominciò a prendere il posto che gli compete nella "famiglia": Schleicher gli assegnò, infatti, un posto uguale a quello delle altre lingue, sebbene supponesse che il sistema vocalico sanscrito fosse identico a quello della lingua madre. Come è facile notare, la teoria di Schleicher sulla storia delle lingue è in linea con le idee di Darwin, che predominarono nella seconda metà dell'Ottocento<sup>61</sup>.

Tutti questi studi filologici e linguistici giunsero alla conclusione, quindi, che la maggior parte delle lingue europee e alcune lingue parlate in Asia costituivano un'unica famiglia linguistica, discendevano da un'unica lingua comune, ignota e preesistente a

<sup>60</sup> A. PAGLIARO, *op. cit.*, p. 60.

<sup>61</sup> Schleicher stesso riconobbe tale fatto e nel 1863 pubblicò un trattatello dal titolo *Die darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft* (La teoria di Darwin e la linguistica), dove sosteneva che la teoria di Darwin, elaborata com'era per i regni animale e vegetale, era largamente applicabile alla storia delle lingue. A tal proposito, cfr., R. ROBINS, *op. cit.*, pp. 228-229.



tutte le lingue storiche (delle quali cioè abbiamo attestazioni). Questa lingua originaria, non attestata, poteva, però, essere ricostruita mediante il processo di comparazione degli stadi più antichi delle lingue facenti parte della “famiglia”, tenendo sempre presente che questa ricostruzione non avrebbe potuto verosimilmente rappresentare questa lingua, ma sarebbe stata pur sempre un’astrazione scientifica<sup>62</sup>.

L’area presa in considerazione era molto vasta (dalla penisola iberica al Turkestan cinese), è ovvio, quindi, che, originariamente questa lingua non doveva essere diffusa su un’area così estesa, bensì su un territorio più ristretto, a noi non chiaramente noto, ma collocabile, secondo studi più recenti, in Europa centro-orientale, tra i Carpazi e la Vistola. Da questa antica sede, piccoli gruppi si sarebbero poi staccati dalla comunità originaria, forse per motivi di carattere religioso e sociale, quali forse un mutamento della religione originaria, emigrando in epoche diverse e in vari scaglioni: in questo modo avrebbero portato la loro lingua in territori anche molto lontani. Di conseguenza, le varie lingue riflettono fasi diversi dell’evoluzione di questa lingua originaria, poiché il gruppo etnico che via via si staccava dal gruppo originario, non partecipava più dell’evoluzione di quest’ultimo; si evolveva invece esso stesso in modo indipendente, anche per effetto del contatto coi vari popoli autoctoni che abitavano le zone in cui esso andava ad insediarsi<sup>63</sup>. Le variazioni rispetto alla cultura originaria, che appaiono evidenti, sono giustificate, quindi, da contatti con altri popoli, contatti che, essendo diversi per i vari gruppi avrebbero portato alla “differenziazione” ed, infine, alla “disgregazione” dell’originaria unità.

1990, pp. 18-19, citato in F. SQUARCINI, *op. cit.*, pp. 319-320.

<sup>63</sup> A tal proposito, cfr. A. PELLEGRINI, *Il sanscrito, cit.*, p. 276.

Recentemente la studiosa lituana Maria Gimbutas, attraverso degli scavi archeologici in tutto il territorio delle steppe russe, ha individuato una cultura con caratteristiche ricollegabili all'ipotesi indoeuropea. Questa cultura, chiamata *Kurgan* (= tumulo), per il particolare rituale di sepoltura, risalirebbe al 6000 a. C. e ha lasciato segni, i tumuli appunto, in un vastissimo territorio, da Est ad Ovest<sup>64</sup>. I dati archeologici confermano che questo popolo conosceva gli animali, i cui nomi costituiscono parte del “ lessico compatto ”<sup>65</sup> \*ie.

Questo idioma originario, ipotizzato e ricostruito, fu detto indogermanico, indoeuropeo, indoceltico, arioeuropeo o, in modo meno esatto, ario. Il termine *indogermanisch* (indo-germanico), abbreviazione dell'espressione “indiano-persiano-germanico”, creata dallo Schlegel (1819), comparve per la prima volta nel 1823 e fu usato nel 1833 dal Pott, mentre il termine *Indoeuropean* (indoeuropeo) comparve già dal 1814 in Inghilterra, ma evidentemente non nel senso che avrà dopo il riconoscimento della parentela da parte di Bopp.

All'epoca del *Conjugationssystem* (“Sistema di Coniugazione”), ossia nel 1816, Bopp non usava il termine indo-europeo, esso comparirà invece nella seconda edizione della *Vergleichende Grammatik* (“Grammatica comparativa”), nel 1857-1861. In generale, possiamo dire che il termine Indo-European prevalse nei paesi di lingua anglosassone, dopo che fu usato (senza trattino) dal fisico ed egittologo T. Young in una recensione del *Mithridates* di J. C. Adelung (1813- 14)<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> M. GIMBUTAS, *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe: Selected articles from 1952 to 1993*, Athens, ed. American School of Classical Studies, 1997.

<sup>65</sup> Le lingue indoeuropee hanno in comune gran parte del lessico, il che significa che moltissime parole nelle diverse lingue indoeuropee hanno radici comuni. Cfr. N. FRANCOVICH ONESTI, *op. cit.*, p. 50.

<sup>66</sup> Il *Mithridates* di Adelung era una rassegna di lingue, che anticipò gli studi della scuola storico-comparativa. Adelung costruì i suoi gruppi linguistici in base alla prossimità geografica. Includere, quindi, il sanscrito fra un gruppo di lingue, chiamate da lui indiane, pur additando l'incontestabile evidenza dei rapporti storici fra il sanscrito e molte lingue europee. Cfr. R. ROBINS, *op. cit.*, p. 211.

In Germania prevalse il termine *Indo-germanisch* (indogermanico), probabilmente sul modello dell'orientalista, poligrafo e chimico tedesco M. H. Klaproth (1743-1817)<sup>67</sup>, che lo aveva utilizzato nella sua opera *Asia polyglotta* (1823)<sup>68</sup>, dove sosteneva la tesi secondo la quale il confronto genealogico doveva basarsi sul lessico e non sulla grammatica. Presumibilmente Klaproth prese, a sua volta, il termine dal francese *indo-germanique*, usato dal geografo danese C. Malte-Brun (1775-1826) nella sua opera *Précis de la géographie universelle* ("Compendio della geografia universale", 1810)<sup>69</sup>. Questa designazione, sebbene fosse rifiutata dallo stesso Bopp e ricusata da von Humbolt (allora ministro della cultura), da Schlegel e dallo stesso Schopenhauer, si affermò sempre di più e sempre di più si cominciò a considerare il tedesco la lingua più pura tra le lingue indo-germaniche.

Alla fine dell'Ottocento il quadro tradizionale della preistoria germanica ed indoeuropea si cominciò a definire in base ad alcuni presupposti teorici di Gustav Kossinna<sup>70</sup>, il quale riteneva che "regioni culturali ben delimitate corrispondessero a precise unità etniche" ("*Kulturgebiete sind Völkerstämme*")<sup>71</sup>. Anche concetti essenzialmente linguistici, quali quelli di germanico e di indoeuropeo, cominciarono così ad essere assunti a designare delle entità etniche alle quali vennero attribuite arbitrariamente culture individuali dalle scoperte archeologiche<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> M. H. Klaproth viene definito talvolta il "padre della chimica analitica".

<sup>68</sup> Klaproth allegò a questo lavoro anche una "Vita di Buddha", ancora alquanto schematica.

<sup>69</sup> Possiamo leggerci, infatti: «*Nous nommerons en premier lieu la famille des langues indo-germaniques, qui règnent depuis les bords du Gange jusqu'aux rivages de l'Islande*», ossia: «*Nomineremo in primo luogo la famiglia delle lingue indogermaniche che regnano dalle rive del Gange fino ai fiumi islandesi*».

<sup>70</sup> Per G. Kossinna, cfr. M. V. MOLINARI, *La filologia germanica*, II ed., Bologna, Zanichelli, 1987, p. 10.

<sup>71</sup> G. KOSSINNA, *Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlung-Archäologie*, Würzburg, 1911.

<sup>72</sup> Oggi si è dimostrato come la sua tesi non fosse valida: popoli etnicamente diversi possono, infatti, aver condiviso gli stessi fenomeni culturali.

A partire da quel momento la linguistica cominciò ad acquistare un ruolo quasi politico<sup>73</sup>. Già Schlegel aveva parlato della superiorità delle lingue organiche e K. Richard Lepsius (1810 - 1884)<sup>74</sup> diceva che le lingue dotate di genere erano superiori a quelle che ne erano prive: tra le prime soltanto le lingue indoeuropee possedevano tre generi, e perciò, a suo avviso, ad esse appartenevano “*le future speranze del mondo*”. Queste opinioni, diffuse tanto in Gran Bretagna, in Francia e in Italia quanto in Germania, potevano assai facilmente essere interpretate in termini razziali.

---

<sup>73</sup> A tal proposito, cfr. R. SCHWAB, *op. cit.*, pp. 198-202.

<sup>74</sup> Nato in Germania, dove studiò Filologia e Linguistica comparativa (a Lipsia, Gottinga e Berlino), R. Lepsius detenne la cattedra di Egittologia presso l'Università di Berlino e diresse la spedizione prussiana in Egitto.

## ***DAI FATTI LINGUISTICI ALLE TEORIE ETNICHE:***

### ***IL NUOVO CONCETTO DI VOLK E***

#### ***IL “MITO ARIANO”***

Sostenere un legame tra lingua e razza non fu una novità della metà del secolo diciannovesimo, come non lo fu l'idea della disuguaglianza delle razze; la nuova certezza che la linguistica comparativa fosse riuscita a fornire una dimostrazione scientifica dei legami genealogici tra alcune lingue che si prestava, però, a fini politici.

Ricondurre la formazione di queste idee e la loro diffusione alla situazione politica della Germania e al contesto storico del periodo in cui, lentamente, queste cominciarono a formarsi, può aiutare a comprendere meglio quali furono le motivazioni profonde che portarono a quelle travisazioni che determinarono in modo funesto i destini di tutta l'Europa fino alla fine della seconda guerra mondiale.

Dopo la battaglia di Jena (1806), che vide Napoleone vincitore e la Prussia minacciata, gli intellettuali prussiani, pur restando convinti degli ideali liberali in cui avevano creduto, si erano schierati al fianco della patria in pericolo, dando inizio ad un altero patriottismo prussiano diretto prima di tutto contro Napoleone e poi, in modo sempre crescente, contro la vicina Francia. *“Durante le guerre di liberazione contro Napoleone il nascente sentimento nazionale tedesco riuscì ad unificare la frammentata realtà politica della Germania e il pensiero rivoluzionario cominciò a credere fiduciosamente di poter operare un profondo rinnovamento della società arretrata dei vari staterelli tedeschi”*<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> U. KINDL, *Storia, cit.*, p. 194.

Fu quello il momento di gloria di autori come F. L. Jahn (1778-1852) e E. M. Arndt (1769-1860). Arndt, con la sua opera *Geist der Zeit* (“Lo spirito del tempo”, pubblicato in quattro volumi apparsi tra il 1806 e il 1818) e Jahn, con *Deutsches Volkstum* (“Il carattere del popolo tedesco”, 1810), orientarono il patriottismo prussiano verso una sorta di misticismo volto alla “redenzione” del *Volk* tedesco, termine che acquistava il significato di soggetto portatore della lingua, dell’eredità storica e della specificità biologica. Il “carattere del popolo tedesco”, definito da Jahn, fu, in misura sempre crescente, contrapposto al “carattere francese”. In “Lo spirito del tempo” di Arndt troviamo addirittura un’esortazione a non imparare più la lingua francese, perché ciò avrebbe rappresentato un’insopportabile mescolanza della “razza tedesca” con un carattere straniero<sup>76</sup>.

Queste idee, che muovevano allora i primi passi, non presero piede finché non fallì ogni speranza nelle riforme liberali. Ben presto, infatti, dopo la sconfitta della Francia e la restaurazione messa in atto dal Congresso di Vienna, apparve chiaro che le due grandi potenze, la Prussia e l’Austria, non avevano sicuramente intenzione di mantenere la promessa di riforme liberali. Il fallimento delle speranze di emancipazione e di progresso spinse il tardo Romanticismo<sup>77</sup> alla fuga rassegnata dal mondo e al rifiuto di ogni impegno sociale.

Nulla riuscì a contrastare il pericoloso accostamento dell’idea di nazione (di matrice culturale) a quella di *Volk* (di matrice biologica), neanche l’idea di nazione in quanto comunità unita da un comune patrimonio artistico-culturale, idea portante del

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 135-136.

<sup>77</sup> La seconda fase del Romanticismo tedesco è definita per lo più “tardo Romanticismo” o anche “Romanticismo di Heidelberg”, perché Achim von Arnim (1781-1831), Brentano (1772-1842) ed Eichendorff (1788-1857) fecero i loro studi di letteratura popolare proprio a Heidelberg. È però da notare che questa città non divenne mai un vero e proprio centro culturale, come lo era stato Jena per il primo Romanticismo. Cfr. *ibidem*, pp. 194-197.

Risorgimento italiano, dato che il patrimonio culturale era conteso tra le due grandi potenze: Prussia e Austria, mentre l'origine etnica affondava, comunque, le sue radici nell'antichità germanica.

Il romanticismo di Heidelberg adottò, quindi, l'idea di *Volk*, popolo in quanto etnia, cioè comunità nata da un'origine comune e quindi legata da vincoli di sangue, al posto di quello progressista di *Volk* in quanto nazione, ossia in quanto organizzazione sociale e politica sulla base di comuni tradizioni culturali. Herder aveva già sviluppato il concetto di *Volk* al posto di *Nation*, ma finché egli intendeva con ciò, nello spirito dell'Illuminismo, le caratteristiche peculiari, culturali, linguistiche e storiche di un popolo, “*non c'erano problemi*”<sup>78</sup>. Invece, il secondo Romanticismo cercò rifugio e consolazione nel calore dell'*Heimat*, della piccola patria, nella “gente comune”, per ritrovare la parte rimasta sana della società, non coinvolta nei fallimentari tentativi di rinnovamento storico. Secondo le nascenti teorie, solo lo “spirito del popolo” (*Volksgeist*) tedesco aveva mantenuto l'innocenza dei pensieri e dei sentimenti genuini; esso, tramandando la ricchezza delle usanze e delle tradizioni nazionali, “*sarebbe stato immune dai dubbi moderni sull'agire giusto o sbagliato, dubbi prodotti soprattutto dall'azione “civilizzatrice” di sospetta impronta francese*”<sup>79</sup>.

Lo sguardo romantico si fissò sull'*Urzeit* (tempo primigenio), identificato con i miti antecedenti al tempo e alla storia. Ai due fratelli Grimm, Jacob e Wilhelm (1786-1859) si deve l'opera scientifica più importante della fase iniziale della germanistica<sup>80</sup>.

Ricollegandosi all'interesse di quest'ultima per il Medioevo, l'Orientalismo assumeva ora un compito importante: era, infatti, anch'esso promosso dalla ricerca di un'identità nazionale da parte dei tedeschi. “*La dimostrazione empirica che le lingue occidentali*

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>79</sup> U. KINDL, *I linguaggi*, cit., pp. 320-321.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 198.

avessero dei legami genealogici col sanscrito significava, infatti, cercare anche in Oriente le radici della civiltà occidentale, per rendere possibile una ricostruzione dello sviluppo della cultura e della lingua originarie fino all'età moderna"<sup>81</sup>.

Quando nel 1870-71 fu fondato il Reich, il primo stato nazionale tedesco, il *Volksgeist* dei Grimm, nato come concetto progressista e legato all'eredità liberale dell'Illuminismo, era stato già da tempo soffocato da un infausto spirito nazionalistico che rifiutava ogni collegamento con la storia e con la cultura europea e che aveva usurpato l'idea di *Volksgeist*, considerandolo ormai come erede esclusivo del "sangue tedesco", ancorato quindi alla sua sostanza biologica, alla "purezza" razziale<sup>82</sup>. In effetti, nella Germania dell'impero guglielmino, il patriottismo prussiano, ormai trasformato in un forte sentimento nazionalistico, inondò l'opinione pubblica di retorica su *Heimat und Vaterland*<sup>83</sup>.

L'intero problema della lingua e della razza acquistò, in quel momento, notevole rilevanza e costituì una parte dello sfondo culturale in rapporto al quale andrebbe considerata la storia del pensiero linguistico<sup>84</sup>. Tutte le elucubrazioni del periodo furono come un vortice che trascinò la collettività in un labirinto fatto di errori, di travisazioni e di tentativi di dare risposte corrispondenti a ciò che si voleva sentire nel momento stesso di porre l'interrogativo. Risposte inedite a domande riguardanti la vocazione e l'origine di un Occidente in crisi d'identità nazionale, politica e religiosa: la patria "ariana"<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> G. C. LEPSCHY, *op. cit.*, p. 85.

<sup>82</sup> U. KINDL, *Storia, cit.*, pp. 164 e segg.

<sup>83</sup> Secondo U. KINDL (*I linguaggi, cit.*, p. 324) questa formula è da ricollegare alla più tarda: *Blut und Boden; Vaterland*, letteralmente "terra dei padri", alluderebbe all'appartenenza al *Volk*, nella sua accezione etnica. Ad esso, a sua volta, si ricollegerebbe il concetto di *Blut*, "sangue"; *Heimat*, il paese nativo, evocherebbe invece l'identificazione sentimentale con il suolo, *Boden* appunto.

<sup>84</sup> G. C. LEPSCHY, *op. cit.*, pp. 163-165.

<sup>85</sup> Oltre ai termini indoeuropeo e indogermanico, l'idioma originario ricostruito dai comparatisti venne chiamato anche indoario o ario.



riscoperta, rappresentava, di fatto, un nuovo antenato per una Germania alla ricerca di una legittimazione<sup>86</sup>.

La razza “ariana” venne definita soprattutto su basi linguistiche, come razza dei parlanti indoeuropei, e fu contrapposta alle altre razze, considerate inferiori. Nella pericolosa confusione tra fatti linguistici e teorie etniche gran parte ebbe anche A. Schopenhauer (1788-1860), il quale rilevava il contrasto tra una spiritualità sana derivata dall’India e una tradizione semitica, “causa di mali”<sup>87</sup>. Ma soprattutto ebbe un ruolo negativo il filosofo, storico e novellista francese J. A. Gobineau (1816-1882). Egli, nel 1853, pubblicò i primi due volumi del suo *Essai sur l’inégalité des races humaines* (“Saggio sull’ineguaglianza delle razze umane”) <sup>88</sup>. Il suo lavoro fu in poco tempo tradotto in inglese e in tedesco, diventando famosissimo in tutta Europa. Secondo Gobineau tutto il pensiero europeo aveva avuto origine in Asia. Egli era, inoltre, convinto che il termine ariano fosse simbolo della nobiltà dell’umanità, che fosse più che legittimo riconoscere alle nazioni ariane una supremazia reale nei confronti di tutte le altre specie umane<sup>89</sup> e che l’*<Arian German>* (“ariano germanico”) appartenesse alla razza dei signori della terra, razza superiore a tutte le altre per la sua intelligenza e per la sua energia<sup>90</sup>; egli affermava così l’ineguaglianza delle razze e annullava le conquiste della Rivoluzione Francese, facendo entrare l’Orientalismo e il Romanticismo tra le armi della propaganda razziale<sup>91</sup>. Secondo Gobineau, infatti, la “razza bianca” era superiore rispetto alle altre (gialla, nera e rossa) per la sua abilità e capacità di creare e

---

<sup>86</sup> M. OLENDER, *Le lingue del paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 200.

<sup>87</sup> R. SCHWAB, *op. cit.*, p. 199.

<sup>88</sup> Il terzo e il quarto volume furono pubblicati nel 1855.

<sup>89</sup> A. GOBINEAU, *Essai sur inégalité des races humaines*, in *Oeuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1983, p. 980.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 981.

<sup>91</sup> A. PELLEGRINI, *Aspetti, cit.*, p. 16.

diffondere la cultura<sup>92</sup> e il caso indiano era visto da lui come un esempio per dimostrare la validità delle sue idee: “*gli Ariani, che rappresentano il più alto potenziale della “razza bianca”, invasero il subcontinente indiano e cominciarono a mescolarsi con la popolazione nativa. Comprendendo il pericolo, il legislatore indiano implementò il sistema castale come mezzo di preservazione. Per questo motivo, i processi di degenerazione e bastardizzazione sono stati in India molto più lenti rispetto alle altre civiltà*”<sup>93</sup>. Jean Gaulmier, professore di Lettere a Strasburgo, definisce l’opera di Gobineau incoerente, arbitraria, tutta giocata su una logica puerile e uno sconcertante apriorismo, che fanno dell’*Essai* non un’opera filosofica, bensì una grandiosa e lugubre utopia, che pretendeva di rappresentare simbolicamente tutta l’avventura umana da un punto di vista assolutamente pessimista. Egli ritiene infine, che “*una visione così desolante della storia universale riveli la violenza odiosa delle passioni che agitano questo romantico (Gobineau) dell’ombra e della negazione e lo inducono a scegliere in modo bizzarro l’erudizione per esprimere la sua frenesia. Carattere, non privo di grandiosità, che si nasconde dietro una solitudine disdegnosa*”<sup>94</sup>.

I linguisti si opposero a questa prospettiva: nel 1856 A. F. Pott (1802-1887) reagì violentemente, ad esempio, contro lo stesso Gobineau e contro l’abuso che egli faceva dei dati linguistici. Anche F. Bopp, nella prefazione alla seconda edizione della sua “Grammatica comparativa” (1857), insisteva sulla necessità di tenere lontane le nuove scienze del linguaggio dalle idee nazionalistiche, affermando: “*Non posso approvare l’espressione indogermanico, né vedo il motivo di fare dei germani i rappresentanti di*

<sup>92</sup> A. GOBINEAU, *Essai, cit.*, pp. 541-603.

<sup>93</sup> H. V. WHITE esemplifica con queste parole la teoria di Gobineau nel suo “Gobineau”, in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, New York, ed. P. Edwards, 1967, p. 343; citato in W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 138-139.

<sup>94</sup> Testo originale : “*une vision aussi désolante de l’histoire universelle révèle la violence hautaine des passions qui agitent ce romantique de l’ombre et de la négation et lui font choisir bizarrement l’érudition pour exprimer sa frénésie. Caractère qui n’est pas dépourvu de grandeur et se drape dans une solitude dédaigneuse*”. Cfr. J. GAULMIER, Préface, in A. GOBINEAU, *Nouvelles Asiatiques*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1965, pp. XI-XIV.

*tutti i popoli del nostro continente, quando la famiglia da designare è tanto vasta. [...] Momentaneamente, per motivi di chiarezza, mi servirò del termine “indoeuropeo”<sup>95</sup>, in una certa misura già consacrato in Francia e in Inghilterra”<sup>96</sup>.*

Pur ad onta delle critiche, l’opera di Gobineau si diffuse e venne continuata da personalità come R. Wagner (1813-1883) e H. S. Chamberlain (1855-1927). Wagner aveva incontrato il conte Gobineau nel 1876 ed era diventato il più fanatico sostenitore delle sue idee in Germania. In India, così come nell’epopea germanica, Wagner cercava la sostanza dell’ispirazione, ma soprattutto un aiuto all’insoddisfazione nei confronti dell’arte contemporanea, che coincideva, in ultima analisi, con un’insoddisfazione nei confronti della tradizione latina. Fece così del Buddismo un fenomeno annesso ai cicli epici cristiani medievali<sup>97</sup>.

Chamberlain cercò, invece, di dimostrare “l’arianità” del Cristianesimo, scrivendo: *“Consideriamo per esempio, la concezione della divinità: si ha da una parte Iahveh; dall’altra la concezione della trinità ariana. [...] La chiesa cristiana è riuscita ad aggirare facilmente il pericoloso scoglio del monoteismo semitico; essa ha salvato incorporandola alla sua nozione di divinità, del resto così spiacevolmente ebraicizzata, la triade sacra degli Ariani”<sup>98</sup>.* Anche Chamberlain, come è chiaro dalla lettura di questo brano, contrapponeva agli Ariani il popolo semitico; in effetti, la propaganda di fine Ottocento inondò l’opinione pubblica di retorica sulla disuguaglianza delle razze e

---

<sup>95</sup> Siamo a Berlino, nell’agosto del 1857. Oggi, eccetto che nelle Università tedesche, dove il suggerimento di Bopp non è ancora stato accettato, vi è unanimità intorno al termine “indoeuropeo”. Vedi, a tal proposito: M. OLENDER, *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 27-29.

<sup>96</sup> F. BOPP, *A comparative Grammar of the Sanskrit, Zend, Greek, Latin, Lithuanian, Gothic, German and Slavonic Languages*, trad. ingl. di E. Backhouse Eastwick, Hildesheim-Zürich-New York, Gorge Olm Verlag, 1985, pp. V-XV.

<sup>97</sup> Richard Wagner fu molto interessato al Buddismo e profondamente influenzato dal filosofo Arthur Schopenhauer. Su R. Wagner e il Buddismo e sugli influssi di quest’ultimo sull’opera wagneriana, cfr. R. SCHWAB, *op. cit.*, pp. 465-466.

<sup>98</sup> H. S. CHAMBERLAIN, *La Genèse du XIX siècle*, trad. francese a cura di R. GODET, Paris, 1913, pp. 1058-1059.

sulla superiorità della razza “ariana” rispetto a quella delle popolazioni parlanti lingue “semitiche”<sup>99</sup>. E. Renan (1823- 1892)<sup>100</sup> contrapponeva, ad esempio, allo spirito ariano “la spaventosa semplicità dello spirito semitico, che restringe il cervello umano, precludendolo da ogni idea raffinata”<sup>101</sup>. Secondo queste teorie, infatti, ai numerosi idiomi indoeuropei corrispondevano popoli dalla tendenza migratoria: grandi conquistatori, essi si erano sparpagliati dall’India all’estrema punta occidentale dell’Europa. Nell’immaginario europeo ottocentesco, i Semiti, invece, si erano aggrappati staticamente alla loro lingua, alla loro cultura e alla loro religione. In questo modo, agli Ariani (Indoeuropei o Indogermani) cominciarono ad essere attribuite tutte le virtù superiori che presiedevano alla dinamica storica e di cui, da sempre, si era fatto credito ai Greci, ossia intelletto, fantasia, arte, politica, scienza

Negli anni intorno al 1870, in tutta Europa, i termini “Ariano” e “Semita” si estesero a nuovi ambiti ideologici e politici che, pur restando estranei all’antropologia fisica e agli studi filologici, spesso cercarono e trovarono in essi la loro pseudo-legittimazione. Gli effetti furono disastrosi e incontrollabili e accompagnarono tristemente la storia umana fino al crollo del nazismo nel 1945.

Una personalità importantissima in questo contesto fu, senza dubbio, A. Pictet. Da ogni pagina della sua trilogia *Les origines indo-européennes ou les Aryans primitifs. Essai de paléontologie linguistique* (“Le origini indoeuropee o gli Ariani primitivi. Saggio di paleontologia linguistica”, 1859) traspare il desiderio di rivelare al pubblico la

---

<sup>99</sup> Queste per molto tempo dette “aramaiche” o “orientali”, prendono nome da Sem, figlio di Noé e fratello di Jafet (Genesi, 5, 32), da quando A. L. von Schloetzer (1735-1809) e Herder lanciarono il termine “semitico”. A. L. von Schloetzer è colui che introdusse la cronologia moderna: quella che conta gli anni a partire dalla nascita di Gesù Cristo. Egli propose di distinguere, come Leibniz già faceva, fra una famiglia di lingue “semitica” e una famiglia di lingua “jafetica”. La prima fu subito accettata e comprese col tempo anche la seconda, che non conobbe la stessa fortuna. Cfr. L. POLIAKOV, *op. cit.*, p. 205.

<sup>100</sup> Ernst Renan fu professore di ebraico al *Collège de France*.

<sup>101</sup> E. RENAN, *Discours d'ouverture au Collège de France*, 1862, *Oeuvres*, II, p. 333. Vedi anche L. POLIAKOV, *op. cit.*, p. 225.

civiltà dei primi indoeuropei. In quest'opera, egli, da etnologo del linguaggio, interrogò il vocabolario per resuscitare la vita quotidiana dei primi Aarii, i quali, a suo avviso, sarebbero stati chiamati, fin dal loro primo apparire, ad avere un ruolo provvidenziale, in quanto favoriti dalla razza, dalla "bellezza del sangue" e dai "doni dell'intelligenza": erano destinati, cioè, a conquistare il mondo<sup>102</sup>: *"In un'epoca anteriore a qualunque testimonianza storica e avvolta dalla notte dei tempi, una razza destinata dalla Provvidenza a dominare un giorno su tutta la terra cresceva poco a poco nella culla primitiva dove già faceva presagire il suo brillante avvenire. Privilegiata fra tutte le altre per bellezza del sangue e i doni dell'intelligenza, immersa in una natura grandiosa ma severa che elargiva i suoi tesori senza prodigarli, questa razza fu subito chiamata alla conquista [...] Mentre così gioiosamente cresceva in numero e in prosperità, questa razza feconda si adoperava a costituirsi, come un potente mezzo di sviluppo, una lingua mirabile per ricchezza, armonia e perfezione di forme; una lingua dove andavano spontaneamente a riflettersi tutte le sue impressioni, i suoi teneri affetti, le sue ingenuie ammirazioni, ma anche i suoi slanci verso un mondo superiore; una lingua piena d'immagini e d'idee intuitive che recava in germe tutte le future ricchezze di un grandioso sboccio della più sublime poesia e del pensiero più profondo"*<sup>103</sup>. Fu proprio Pictet che, nel frontespizio di questo testo, associò il termine "ariano"<sup>104</sup> al termine *ārya*, riprendendolo dal vocabolario vedico, dove, si riteneva, significasse "nobile".

---

<sup>102</sup> M. OLENDER, *op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>103</sup> A. PICTET, *Les Origines indo-européennes ou les Aryans primitifs. Essai de Paléontologie linguistique*, I ed., 2 voll., Paris 1859 e 1863 ; II ed. 3 voll., Paris, 1877, t. 1, pp. 7-8.

<sup>104</sup> Il termine "ariano" era stato ripreso da Anquetil Duperron (il quale l'aveva trovato in Erodoto) per designare i Persiani e i Medi e fu utilizzato con questo significato da diversi autori tedeschi. Ricevette il suo diritto di cittadinanza allargato e generico, ossia quale sinonimo di "indoeuropeo" o di "indogermanico" grazie a F. Schlegel, il quale giustificava la scelta ricollegando la radice *ari* alla parola germanica *Ehre*, cioè onore. Cfr. L. POLIAKOV, *op. cit.*, 209. Sulla trasformazione del termine "ariano" cfr.: H. SIEGERT, "Zur Geschichte der Begriffe *Arisch* und *arisch*", in *Wörter und Sachen*, Heidelberg, 4/1941-1942, pp. 73-79.

Negli ultimi anni, però, quest'etimologia è stata rivista. Nel 1985 F. Bader, infatti, ha sostenuto, con fermezza, l'appartenenza di scr. *ārya*- ai nomi indoeuropei “dell'altro” (lat. *ālius*, iran. *\*arya*), rivedendo, quindi, le tesi del primo Orientalismo, che collegavano *ari*- al prefisso greco - (*ari*), ricollegabile al gruppo etimologico di (*aristos*), attribuendogli, come abbiamo visto con Pictet, il significato di “migliore, eccellente, superiore, nobile”<sup>105</sup>. Riprendendo la tesi di P. Thieme (*Der Fremdling im Rgveda*, Leipzig, 1938), la Bader, sostenne la derivazione dell'indoeuropeo *\*arya* dal vedico *arí*-, cui Thieme aveva dato il significato originario di “straniero” nella doppia valenza di “amico”, “ospitale”, “che protegge gli stranieri”, e “nemico”<sup>106</sup>.

D'altra parte, rileva B. Lincoln<sup>107</sup>, *ārya* è dato in opposizione a *dāsa*<sup>108</sup>, nome che gli Arii diedero agli aborigeni, e *dāsa* passò presto a designare, a livello mitico, i dèmoni/*asura* con i quali gli dèi/*deva* dovettero lottare; mentre gli *ārya*, divennero, verosimilmente, in contrapposizione ai *dāsa*, i “signori”, significato che il termine ha in vedico e ha mantenuto in sanscrito classico.

Inoltre, l'autodefinirsi *ārya* era proprio del solo gruppo indo-iranico, che, verosimilmente, costituì un gruppo unico, il quale, probabilmente, si era staccato dall'originario gruppo indoeuropeo ed era migrato verso l'Iran orientale. Qui il gruppo si sarebbe scisso ulteriormente e, mentre alcune tribù restarono in Iran, altre penetrarono in India, intorno al 1500 a. C., attraverso i valichi posti a nord-ovest dell'India (il

<sup>105</sup> F. BADER, « De scr. anyā- à scr. ānya, noms ie. de l'autre », in *Bulletin de la Société linguistique de Paris*, LXXX, t. I, Paris, 1985, pp. 57-90.

<sup>106</sup> Cfr., in proposito, anche D. MAGGI, “Interpretazione ed evento: per un'interpretazione del mondo vedico”, in *Bandhu. Scritti in onore di Carlo della Casa*, vol. I, Torino, ed. dell'Orso, 1997, pp. 224-225.

<sup>107</sup> B. LINCOLN, *Priest, warriors and cattle: a study in the ecology of religions*, Berkeley, University of California Press, 1981, p. 135.

<sup>108</sup> Termine a cui egli attribuisce il significato di “servo”, “sottomesso” (iran. *dāh*).

cosiddetto “angolo delle tempeste”<sup>109</sup>) e si insediarono nella zona del Panjab, trovando la resistenza delle popolazioni locali, chiamate dagli Arii *dasyu* o *dāsa*<sup>110</sup>.

La propaganda razziale di fine Ottocento parlò spesso della discriminazione razziale operata dagli Arii nei confronti delle popolazioni autoctone e quest’aspetto venne spesso visto come fatto straordinario e atipico. Le vicende degli Arii in India sono, però, da vedere come le vicende di un qualsiasi popolo che cerca di conquistare un territorio e affermare la propria individualità. Il vero motivo dell’iniziale discriminazione<sup>111</sup> si può fare risalire proprio alla difficoltà di sterminare le popolazioni autoctone per conquistarne il territorio. Infine gli Arii arriveranno ad accettare e tollerare i *dāsa* e la stessa istituzione delle caste, dove essi appaiono integrati, tuttavia, negativamente nella quarta casta<sup>112</sup>, ne è la testimonianza tangibile: essa è indicativa, infatti, sia dell’iniziale intolleranza e dell’originaria volontà di esclusione, ma anche della necessità di inserirli nel sistema sociale<sup>113</sup>. La propaganda razziale di fine Ottocento fece leva anche sul fatto che la parola paleoindiana, tradotta in Europa con il termine spagnolo-portoghese “casta” (dal lat. *castum*, “non mescolato”) è *varNa* (“colore”)<sup>114</sup>. La connessione di *varNa* con il patrimonio genetico ispirò, in effetti, la cosiddetta teoria razziale di Risley (esposta nella sua opera *The people of India*, London, 1908), la quale si basava sulla presunta correlazione tra le caratteristiche razziali e lo

<sup>109</sup> Denominazione attribuita, in quanto attraverso i secoli, i conquistatori sono sempre scesi da questi valichi.

<sup>110</sup> A. PELLEGRINI, *Il sanscrito, cit.*, p. 277.

<sup>111</sup> In alcuni inni del *R̥gveda* si parla delle pelle bianca degli Arii come loro motivo di orgoglio nei confronti delle popolazioni indigene di “pelle scura” e “senza naso” e della conseguenziale condanna di ogni mescolanza razziale. Cfr. A. T. EMBREE, F. WILHELM, *India. Dalla civiltà della valle dell’Indo all’inizio del dominio inglese*, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 28-29.

<sup>112</sup> Negativamente, in quanto questa casta è la peggiore e ad essa sono preclusi taluni diritti, come, ad esempio, la partecipazione alla vita religiosa *ārya*.

<sup>113</sup> A. PELLEGRINI, *L’io e l’altro nella cultura indiana: aspetti linguistici e valenza sociale*, in *Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell’Università di Palermo-Studi e Ricerche 31*, Palermo, 1999, pp. 212-213.

<sup>114</sup> A. T. EMBREE, F. WILHELM, *op. cit.*, p. 29. Solo all’inizio del Seicento il termine venne utilizzato nel significato indiano; cfr. M. FERRARA, *Eguaglianza e disuguaglianza in Grecia e in India nell’età antica*, tesi di laurea dell’anno accademico 2003/2004, corso di laurea in Filosofia, Università degli Studi di Palermo, p. 41.

*status* sociale: Risley sosteneva, in ultima analisi, che le caste presentassero tipi fisici e razziali uniformi e che il sistema castale era un modo per distinguere le varie razze che abitavano il subcontinente indiano. Ma se è probabile che i *varNa* connotassero originariamente le differenze somatiche tra i *dāsa* e gli Aarii, la differenza razziale non è sufficiente a rendere conto della tripartizione dei “nati due volte”<sup>115</sup>. Inoltre, la scelta del termine *varNa* per designare le caste era, presumibilmente, non legata alla differenza del colore della pelle tra colonizzatori arii e colonizzati, bensì al colore che caratterizzava ciascuna classe sociale, ossia, il bianco dei *brāhmana*, il rosso degli *ksatriya*, il giallo dei *vaiśya* e il nero degli *śudra*<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> In particolare i *brāhmana*, ma anche gli *ksatriya* e i *vaiśya* vengono detti *dvija* (due volte nati), sono cioè candidati alla liberazione (*mokśa*), ossia all’uscita dal ciclo delle rinascite (*samsarā*), che si ottiene attraverso la “seconda nascita”, l’iniziazione spirituale ricevuta da un maestro autorevole (*guru, acarpa*). Gli *śudra* e i “fuori casta” sono esclusi dallo studio dei sacri testi, ossia del *Veda*, e dai sacrifici e, quindi, dalla liberazione che con essi si consegue.

<sup>116</sup> M. FERRARA, *op. cit.*, p. 38.



## ***FILOSOFI TEDESCHI E ORIENTE***

*“Legga ora, anche i meravigliosi scritti della sapienza indiana, che le raccomando caldamente, e così lei avrà conosciuto tutto quello che il lettore dovrebbe sapere per capire appieno le mie opere [...] le raccomando soprattutto, per uno studio più approfondito, le Upanisad, che può trovare, tradotte in latino da Anquetil-Duperron<sup>117</sup>, nella biblioteca civica”.* Questo passo riportato è l’invito che Arthur Schopenhauer rivolse nel Marzo 1857 a C. G. Beck, ma che egli era solito rivolgere a chiunque volesse veramente avvicinarsi alla sua filosofia; riteneva, infatti, che essa fosse comprensibile solo tramite la conoscenza della spiritualità orientale.

In effetti, data la grande influenza e il forte consenso suscitato dai testi indiani nell’Ottocento in Germania, un’influenza di questi testi nella filosofia, o comunque un confrontarsi dei filosofi con questa realtà, fu inevitabile<sup>118</sup>. Confronto, in quanto gli approcci furono differenti: ci fu chi abbracciò la spiritualità indiana esaltandola, come Schelling o Schopenhauer; chi, come Hegel, non riuscì a spiegarsi l’entusiasmo romantico nei confronti dell’Oriente. Queste risposte all’India e all’Oriente, seppur diverse, sono tra loro complementari e imprescindibili l’una dall’altra; testimoniano carismi diversi, prospettive diverse ed esemplificano le problematiche fondamentali dell’incontro tra Oriente e Occidente, India e Europa.

G. W. F. Hegel (1770-1831) approfondì la sua conoscenza dell’India nel periodo del suo incarico accademico, quale professore di filosofia, presso l’Università di

---

<sup>117</sup> Grande consenso avevano trovato, infatti, la *Bhagavadgītā*, il *Mānavadharmasāstra*, l’*Oupnek’hat* di Anquetil Duperron, ossia le traduzioni sia francese, del 1787, sia latina, del 1801-1802, da lui fatte delle *Upanisad* basandosi sulla versione persiana realizzata sotto Dārā Shukōh. A. PELLEGRINI, *Aspetti, cit.*, p.12.

<sup>118</sup> Cfr., a tal proposito, H. H. SCHAEDELER, *Der Orient in deutscher Forschung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1944, p. 158.

Berlino<sup>119</sup>. Durante quegli anni fu collega e amico del sanscritista e linguista Franz Bopp e si dedicò con interesse allo studio di nuove pubblicazioni sull'India<sup>120</sup>. Fu lettore e ammiratore delle opere di H. Th. Colebrooke, in modo particolare dei suoi due saggi *On the Philosophy of the Hindus* (“Sulla filosofia degli Indiani”), pubblicati in *Transactions of the Royal Asiatic Society* nel 1824<sup>121</sup>. In questi saggi Colebrooke presentava i sistemi classici della filosofia indiana, in modo particolare i sistemi *SāMkhya*<sup>122</sup> e *Nyāya-Vaiśeṣika*<sup>123</sup>. Allo stesso modo Hegel apprezzò le opere di W. von Humboldt sulla *Bhagavadgītā*, di cui fece un'importante recensione negli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (“Annali per la critica scientifica”, 1827); in essa egli non parlò soltanto dell'interpretazione di Humboldt, ma soprattutto si soffermò ad analizzare la visione del mondo, come espressa nella *Bhagavadgītā*, e su quello che, egli credeva, fosse il ruolo dello *Yoga* e della meditazione nella cultura indiana. Hegel considerava la *Bhagavadgītā* il poema più rappresentativo dell'India e pensava che lo *Yoga* fosse “il centro generale della religione e della filosofia indiane”<sup>124</sup>.

A suo avviso *Yoga* è “astratta devozione”, involuzione verso l'essere puro indefinito che è identico al puro non esistere; è l'isolamento dal mondo verso l'unità di *brahman*, rappresenta, quindi, quel “quietismo e misticismo orientale”, tipico

<sup>119</sup> Incarico che detenne fino alla morte, nel 1831. Cfr. E. SCHULIN, *op. cit.*, p. 81.

<sup>120</sup> Ricordiamo che Hegel non fu un Indologo, non conobbe il sanscrito o qualsiasi altra lingua indiana.

<sup>121</sup> Non utilizzò, invece, gli studi più tardi di Colebrooke, pubblicati anch'essi nelle *Transactions of the Royal Asiatic Society*, ossia gli studi di Colebrooke sul *Vedānta* e sui sistemi eterodossi (che non riconoscono cioè l'autorità del *Veda*), come, ad esempio, il Buddhismo.

<sup>122</sup> Sistema brahmanico ortodosso (*darśana*), in quanto riconosce l'autorità dei *Veda*. *SāMkhya* (= “numero”) è il (sistema) “fondato sui numeri”, ossia è il sistema che enumera i principi cosmici. Per una spiegazione più approfondita del Sistema vedi: A. PELLEGRINI, *Appunti, cit.*, pp. 96-98; A. PELLEGRINI, *Motivi indiani in Mario Rapisardi*, estratto da *E il buio albeggia da Oriente. Aspetti d'Orientalismo in Sicilia*, Palermo, 1999, pp. 146-147.

<sup>123</sup> Sistema brahmanico ortodosso (*darśana*), in quanto riconosce l'autorità dei *Veda*. Dottrina atomistica, secondo la quale gli atomi nel corso del processo cosmico si riuniscono e si separano, per permettere alle creature, non pervenute alla salvezza dell'era precedente, di eliminare il loro *karman*. Secondo questo sistema, quindi, è la legge del *karman* ciò che regola l'intero processo cosmico. Per una spiegazione più approfondita del Sistema vedi: A. PELLEGRINI, *Appunti, cit.*, pp. 92-96.

<sup>124</sup> G. W. F. HEGEL, *Berliner Schriften*, 1818-1831: “*Wir dürfen daher mit Recht das, was Joga heißt, für den allgemeinen Mittelpunkt indischer Religion und Philosophie betrachten*”

dell'interpretazione occidentale dell'Oriente e diametralmente opposto all'orientamento hegeliano.

Nelle sue *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (“Lezioni sulla filosofia della religione”) si trova, invece, un'analisi attenta dell'Induismo. Secondo Hegel, il principio distintivo orientale, e specificamente indiano, è il principio della “sostanzialità”. L'Induismo è “religione della sostanza”, nella misura in cui gli Indiani vedono Dio come ultima “sostanza”, “astratta unità” da cui tutto è generato e in cui tutto svanisce, esistente in se stesso. *Brahman* è, per Hegel, “sostanza senza soggettività”, “astratta unità indeterminata”<sup>125</sup>, “sostanza senza spirito”<sup>126</sup>. In Esso sono contenuti gli essere-finiti, privi di identità e dignità proprie.

Secondo Hegel, la mente indiana ha il merito di aver trovato la sua via all'Uno e all'Universale, ma è stata incapace di trovare la strada del ritorno al particolare: l'Assoluto e il mondo, in tal modo, non sono conciliati nel pensiero indiano e sono destinati ad escludersi a vicenda. La superiorità dell'Occidente sta, a suo avviso, proprio in questo: il “forte intelletto europeo” ha saputo compiere questo passo importante, ha saputo trovare l'auto-affermazione dell'individuo nella consapevolezza della libertà individuale. È necessario, però, notare, che nell'interpretazione hegeliana del pensiero indiano non è mai presente il concetto di *ātman*<sup>127</sup>, o meglio il principio d'identità tra *ātman* e *brahman*<sup>128</sup>, fondamentale nella filosofia upanisadica. A tal proposito si ricordi

---

<sup>125</sup> “Substanz ohne Subjektivität“ e “Abstrakte Einheit ohne Bestimmung”; espressioni citate in W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 89.

<sup>126</sup> “geistlose Substanz” in G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (“Lezioni sulla filosofia della storia del mondo”), citato in W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 89.

<sup>127</sup> L' *ātman*, all'origine “respiro” (cfr. germ. *Atem*), è l'essenza dell'uomo, il sé individuale, soggetto di ogni nostro pensiero e di ogni nostra conoscenza. A tal proposito cfr. A. PELLEGRINI, *Incontro con le religioni dell'India*, estratto da *Labor*, n. 4, Palermo, 1991, p.10.

<sup>128</sup> La dottrina dell'identità *ātman* e *brahman*, ossia dell'identità dell'essenza ultima d'ogni individuo, o sé individuale, con l'essenza dell'universo, o Sé universale. Il termine *Brahman* designa, in origine la formula sacra, che dà potenza al sacrificio e costituisce fondamento di esso; per quell'assimilazione già avviata nei *Brahmana* tra sacrificio e universo, passò a designare la realtà imperitura, fondamento di tutto ciò che ci circonda. Cfr. *ibidem*.

che Hegel non fu un Indologo e che non apprese mai, né fece mai alcuno sforzo per apprendere, la lingua sanscrita; quello che lui conobbe dell'India, lo apprese da studi effettuati da altri e tutto ciò che disse e affermò a riguardo è pur sempre influenzato dalla sua convinzione *a priori* della superiorità occidentale. In ogni modo, nelle sue ultime asserzioni, sono presenti sintomi di cambiamento e segni di una maggiore apertura nei confronti dell'Oriente. Mentre, infatti, nelle sue prime opere affermava con convinzione l'esclusione del pensiero indiano dalla storia della filosofia, più tardi arriverà ad affermare che in India c'erano "veri sistemi filosofici", che, però, fino a quel momento erano stati confusi dagli europei con "idee religiose"; affermò, quindi, che sebbene la "mèta ultima" della filosofia indiana fosse identica a quella religiosa, la forma e il metodo filosofico sviluppati dagli Indiani, permettevano di distinguere nettamente la "vera filosofia" dal "modulo prettamente religioso".

Il punto di partenza dell'approccio di Hegel all'India è costituito, in ogni modo, dalla sua prospettiva antiromantica. A differenza dei romantici, Hegel non accetta l'idea della "rivelazione originaria", di uno "stato originario unitario e perfetto", poiché egli ritiene queste idee portatrici di una visione invertita della storia<sup>129</sup>. A suo avviso, infatti, la storia è un processo evolutivo, in cui il presente integra e comprende il passato: essa ci mostra la genesi e l'evoluzione della nostra esistenza. In particolare, la storia della filosofia aiuta a comprendere le strutture interne della nostra consapevolezza, in quanto la sequenza dei vari sistemi filosofici nella storia è identica alla sequenza della deduzione logica nella determinazione concettuale dell'idea; ne consegue che lo studio della storia della filosofia è, per Hegel, uno studio della filosofia stessa. Ogni sistema filosofico del passato rappresenta uno stadio particolare dello sviluppo e lo stadio successivo integra, comprende e completa sempre lo stadio precedente: nella storia,

---

<sup>129</sup> W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 79.

quindi, non vi è ritorno. Una tale concezione del processo storico, non lascia spazio all'idea di altri sviluppi storici indipendenti e paralleli<sup>130</sup>. Per quanto riguarda il posto dell'India nell'unico percorso evolutivo della storia, Hegel accetta l'idea romantica dell'India come "culla della civiltà" ma, ritenendo che quanto viene prima non possa, in alcun modo, essere migliore rispetto al presente, non riesce a motivare l'entusiasmo romantico nei suoi confronti. A suo avviso l'Oriente è inizio, preparazione, passato immobile e statico di un Occidente dinamico, che lo ha soppiantato<sup>131</sup>.

Diversa è la prospettiva di F. W. J. Schelling (1775-1854). Già negli scritti giovanili, e specialmente nella sua corrispondenza con A. W. Schlegel, egli rivela interesse ed un atteggiamento di apertura nei confronti del pensiero orientale. Da una lettura delle sue *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* ("Lezioni sul metodo dello studio accademico", 1802)<sup>132</sup> si può rilevare la sua convinzione che i testi sacri degli indiani siano, in un certo senso, "superiori ai testi biblici". Sebbene egli non manchi anche di commenti critici, come quando definisce le *Upanisad* "una lettura molto insoddisfacente"<sup>133</sup>, molte sue idee possono essere associate al pensiero e alla filosofia dell'India: l'idea del "ritorno all'Assoluto", ad esempio, o ancora l'idea dell'"illusorietà del mondo". In *Darstellung meines Systems der Philosophie* ("Presentazione del mio sistema filosofico", 1801), spiega il mondo come la "sola realtà"; in *Philosophie und Religion* ("Filosofia e Religione", 1804) afferma che "le cose limitate non sono reali, ma derivano dall'Assoluto". La teoria della natura illusoria

---

<sup>130</sup> In *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ("Lezioni sulla storia della filosofia") Hegel afferma: „Die Geschichte der Philosophie betrachtet nur EINE Philosophie, nur EINE Handlung, die aber in verschiedene Stufen abgeteilt ist“ ("La storia della filosofia considera solo una filosofia, solo un processo, il quale, però, è diviso in diversi stadi.")

<sup>131</sup> Sull'idea dell'Europa dell'età moderna come la vetta dell'autoconsapevolezza, cfr. E. SCHULIN, *op. cit.*, p. 204. Su Hegel e i suoi rapporti con l'Oriente, cfr. W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 86-102; A. PELLEGRINI, *Aspetti, cit.*, pp. 16-25;

<sup>132</sup> Queste *Vorlesungen* furono pubblicate per la prima volta nel 1803.

<sup>133</sup> F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, 14 voll, II/2, Stuttgart und Augsburg, ed. K. F. A. Schelling, 1856-1861, p. 480, riportato in W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 102.

del mondo limitato e di una “emanazione” dall’Assoluto, sostenuta nell’ultima versione di *Philosophie der Mythologie* (“Filosofia della mitologia”, 1845-1846), trova peraltro una corrispondenza nel sistema *Vedānta*. In esso, infatti, il mondo è visto come *mayā*, “illusione”. Schelling, come A. W. Schlegel e W. von Humboldt, postula un collegamento etimologico tra *māyā* e *magia*; associando il termine anche al tedesco *Macht* (potere, ma anche *Möglichkeit*, possibilità, potenzialità) e lo spiega come “la possibilità di essere altro, e così di creare il mondo”<sup>134</sup>.

Le idee di Schelling, espresse sistematicamente durante le sue conferenze sulla *Philosophie der Mythologie* (pubblicate dopo la sua morte, nel 1854), sono un validissimo tentativo di analizzare la storia spirituale dell’umanità e di rapportarsi alla realtà indiana. Schelling, che conobbe non solo l’Induismo, ma anche il Buddhismo<sup>135</sup>, era convinto che non ci fosse in India, una sola religione o una sola mitologia, ma diverse religioni e diverse mitologie, comprese però tutte in un’unica tradizione, capace di abbracciarle tutte.

A differenza di molti suoi contemporanei, egli negò un originale monoteismo nell’India antica; ritenne, invece, che la tradizione indiana fosse stata sempre dominata dalla separazione e dalla tensione di tre principi o potenze, che trovano espressione nella *trimūrti* di *Brahmā*, *Śiva* e *Viṣṇu*, anche se tutto, compreso lo *Yoga*, tende ad una riunificazione.

Pur partendo da un sistema di pensiero profondamente cristiano, Schelling non criticò mai gli dèi degli Hindū. Essi rappresentavano per lui gli dèi “della mitologia”, e, essendo convinto che la mitologia fosse requisito necessario per la vera rivelazione, non

---

<sup>134</sup> “die dem Schöpfer sich selbst darstellende Möglichkeit des anders- Sein, und demnach der Welthervorbringung”, citato in W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 102.

<sup>135</sup> A lui noto attraverso l’opera di E. BURNOUF, *Introduction à l’histoire du Bouddhisme indien* (“Introduzione alla storia del Buddhismo indiano”), Paris, Imprimerie Royale, 1844.

li ritenne falsi, anzi, a suo avviso, essi esprimevano una relazione genuina con Dio. La mitologia è, quindi, per Schelling, religione naturale, presupposto per la rivelazione, che è, invece, religione soprannaturale<sup>136</sup>.

Ma il filosofo occidentale che più si appassionò all'India è sicuramente Arthur Schopenhauer (1788-1860). La sua posizione nei confronti dell'India si può collocare agli antipodi rispetto a quella di Hegel<sup>137</sup>: essi riflettono, in questo modo, l'ambivalenza nei confronti dell'India e del mondo non-europeo tipica dell'Europa del XIX secolo. Per quanto riguarda i rapporti personali tra i due, è necessario precisare che Hegel, più grande di Schopenhauer di ben diciotto anni, non fece alcun riferimento né alcun commento su Schopenhauer, al contrario quest'ultimo non risparmiò mai, nei suoi scritti, commenti critici e giudizi sprezzanti su Hegel.

Fu l'orientalista F. Majer<sup>138</sup>, a sua volta influenzato da Herder, a suscitare l'interesse di Schopenhauer per l'India.

Schopenhauer mostrò sin dall'inizio un interesse particolare per il Buddhismo<sup>139</sup> e le *Upanisad*<sup>140</sup>, che considerò, per tutta la sua vita, "la più remunerativa ed edificante lettura, che potrebbe essere possibile in questo mondo", affermando: "È stato il conforto della mia vita e sarà il conforto della mia morte"<sup>141</sup>.

Il concetto centrale della filosofia schopenhaueriana è quello della Volontà, che si evolve ciecamente, senza scopo e senza direzione. La vera causa di ciò che avviene nel

---

<sup>136</sup> Per un approfondimento sull'argomento cfr. W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 100-105; A. PELLEGRINI, *Aspetti, cit.*, pp. 25-28.

<sup>137</sup> Ricordiamo che Schopenhauer, così come Hegel, non apprese il sanscrito. Ma essendo sopravvissuto ad Hegel di quasi trent'anni (Hegel morì nel 1831 e Schopenhauer nel 1860) ebbe accesso a traduzioni, studi e ricerche (soprattutto sul Buddhismo) che Hegel non ebbe la possibilità di conoscere.

<sup>138</sup> Su Majer, vedi R. F. MERKEL, *Schopenhauers Indien-Lehrer, Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 32 (1945/48), pp. 158-181.

<sup>139</sup> Conobbe diversi studi sul Buddhismo, fra i quali quello già ricordato, cfr. nota 134, di E. Burnouf.

<sup>140</sup> Venne a conoscenza delle *Upanisad*, attraverso la traduzione latina, fatta da Anquetil Duperron, *Oupnek'hat* (1801-1802).

<sup>141</sup> A. SCHOPENHAUER, *Parerga e Paralipomena*, II, 1851: "Es ist die belohnendeste und erhebendste Lektüre, die auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein".

mondo è cieca. Secondo Schopenhauer, il mondo si dispiega e questo dispiegarsi non ha né un inizio determinabile, né uno scopo, né, di conseguenza, una direzione. Al pensiero non rimane altro che negare e sopprimere tale evoluzione. Significato e Sostanza rimangono nel regno della Rappresentazione, l'intero mondo è solo un'idea: la mia idea. A suo avviso, di conseguenza, in questo mondo non esiste alcuna verità certa, ma essa dipende da altre: tutto ciò che è conoscibile, ossia l'intero mondo, è semplicemente un oggetto in relazione ad un soggetto, esiste cioè solo a causa del soggetto. Ma quest'ultimo, da parte sua, non è oggettivabile, cioè non esiste nello spazio e nel tempo, non è, quindi, definibile. Il mondo, in quanto idea, è mera apparenza, proiezione della "cosa in sé", che, per Schopenhauer, è la cieca Volontà<sup>142</sup>. Quando si comprende tutto ciò, non c'è altro scopo da raggiungere, se non l'annullamento della Volontà (*Verneinung des Willens*) e l'annullamento di ogni attaccamento alle sue oggettivazioni, vuote e prive di ogni scopo. Le idee di base della sua filosofia, quali il mondo come rappresentazione, la concezione di un'unità fondamentale della Realtà e di una sua proiezione apparente nella molteplicità spazio-temporale, trovano dei corrispettivi nella filosofia indiana; similmente, lo scopo della sua dottrina, ossia forare il velo della molteplicità spazio-temporale e liberarsi dal ciclo della vita e della sofferenza, si può ritrovare presso gli Indiani.

In India, però, Schopenhauer non trovò solo una corrispondenza di idee con la sua filosofia, ma anche espressioni adatte ad esprimere il suo pensiero, espressioni e concetti di cui fece un uso ripetuto e costante. Considerò, ad esempio, il concetto di *māyā* come l'equivalente della sua nozione di *principium individuationis* del "mondo in cui viviamo" o di "noi stessi nella misura in cui apparteniamo a questo mondo". Un

---

<sup>142</sup> Vedi l'opera di Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung (Il Mondo come Volontà e Rappresentazione)*, vol. I, 1814-1818; vol. II, 1844.



altro concetto, cui egli fece ripetutamente riferimento è quello buddhistico del *nirvāna*, che, considerò come corrispondente alla sua idea di esigenza di liberazione dalle forze cieche della Volontà. Nondimeno, Schopenhauer trovava l'idea vedāntica di *brahman* corrispondente alla sua teoria della Volontà cosmica, per questo motivo, fece moltissimi tentativi per trovare un significato per la parola *brahman* che si approssimasse al suo concetto di “Volontà”. Lo trovò in un'asserzione di Max Müller, che dava al termine *brahman* una valenza originaria di “forza, volontà, desiderio” e “forza propulsiva della creazione”.

Secondo Schopenhauer, il superamento della Volontà, inoltre, è governato da un principio che l'antica saggezza indiana ha racchiuso nella formula upanisadica *tat tvam asi* (“Quello sei tu”). Schopenhauer riutilizza tale formula per sottolinearne la valenza cosmica e unitiva: egli insiste, cioè, sul fatto che la sacra sentenza indiana suggerisca che in tutti gli esseri, benché fenomenicamente, ossia esteriormente, diversi, è depositata un'unica essenza che tutti li accomuna. Questa consapevolezza consente di sperimentare il nobile sentimento della Compassione Cosmica, che si pone come alternativa alla *māyā*, *principium individuationis*. Schopenhauer è consapevole, inoltre, della corrispondenza della sua “volontà” al concetto di *prakṛti* del *SāMkhya*<sup>143</sup>.

Se da un lato Schopenhauer vede in India una fonte storica, da cui attingere per dare validità al suo pensiero filosofico, dall'altro il suo guardare all'India riflette l'entusiasmo tipico del Romanticismo tedesco nei confronti dell'India: essa è anche per lui, infatti, la terra della saggezza più antica dalla quale gli Europei sono derivati e dalla quale sono stati in diversi modi influenzati. “Voi andaste colà come maestri e ne

---

<sup>143</sup> Il *SāMkhya* passò da una dottrina monistica, che insegnava l'evoluzione dei principi cosmici da uno “spirito-tutto” o “dio” (*īśvara*) a un dualismo. A questo si riferiva Schopenhauer che opponeva la natura primordiale, *prakṛti*, causa prima del mondo materiale, allo spirito, *puruṣa*, la pluralità delle anime individuali. A tal proposito cfr. A. PELLEGRINI, *Motivi, cit.*, pp. 146-147.

ritornaste come discepoli”<sup>144</sup>: con questa formula, Schopenhauer deride i messaggeri della cultura europea, arrivati in Oriente per “civilizzare e convertire” e rimasti invece surclassati dalla superiorità della primeva spiritualità orientale. Occorre sottolineare, a tal proposito, che Schopenhauer è stato tra i primi, nell’Europa moderna, a mettere radicalmente in discussione la tesi del “miracolo greco”, della Grecia antica come culla dell’umanità. Basti pensare che egli ritenne, persino, che Pitagora fosse stato un allievo dei saggi indù: “Secondo Apuleio, Pitagora sarebbe addirittura giunto sino in India, e sarebbe stato ammaestrato dagli stessi *brahmani*. Di conseguenza, io credo che la filosofia e la conoscenza di Pitagora, certo altamente apprezzabili, non sono consistite tanto in ciò che egli ha pensato, quanto in ciò che egli ha imparato”<sup>145</sup>.

Secondo Schopenhauer persino il Cristianesimo ha “sangue indiano nelle sue vene”, specialmente per quanto si riferisce all’accettazione della sofferenza, alla rinuncia al mondo, al pessimismo e all’ascetismo, che lo distingue dal Giudaismo. Afferma, infatti: “Il Nuovo Testamento deve essere in qualche modo di origine indiana: questo è confermato dalla sua etica completamente indiana, che trasforma la morale in ascetismo, dal suo pessimismo e dal suo *avatāra* (=discesa), ossia l’incarnazione di Cristo: [...] il Cristianesimo, dunque, non ha fatto altro che insegnarci ciò che l’India sapeva e molto tempo prima”<sup>146</sup>. E ancora: “Il vero spirito del Cristianesimo, così come del Brahmanesimo e pure del Buddhismo, è la consapevolezza della vanità di ogni felicità terrena e il totale disprezzo nei confronti di essa. [...] Dunque, il Buddhismo è molto più simile al Cristianesimo di quanto non lo sia al Giudaismo ottimista, o alla sua variante, l’Islam<sup>147</sup>”. Per questo motivo, egli definì la saggezza indiana come la

---

<sup>144</sup> A. SCHOPENHAUER, *Sull’etica*, in *Parerga e paralipomena*, VIII, 1851.

<sup>145</sup> A. SCHOPENHAUER, *Frammenti sulla storia della filosofia*, 2, in *Parerga e paralipomena*.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> A. SCHOPENHAUER, *The World as Will and Representation*, vol. II, cap. XXXVIII, cfr. GOPINATH N. SHARMA, *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Disillusion*, Bangalore, Ultra publications, 1998, p. 118.

“saggezza originaria della razza umana” (*Urweisheit des Menschengeschlechts*)<sup>148</sup> o anche la “religione originaria della nostra razza” (*Urreligion unseres Geschlechts*), e considerò i *Veda*, termine con cui faceva però riferimento innanzi tutto alle *Upanisad*<sup>149</sup>, “il frutto della più sublime umana conoscenza e saggezza”.

Egli riteneva, di conseguenza, che così come il sanscrito aveva consentito una più perfetta comprensione del greco e del latino, la conoscenza del Brahmanesimo e del Buddismo fosse presupposto indispensabile per la reale e completa comprensione del Cristianesimo.

Schopenhauer definì se stesso come il “continuatore dei saggi indù”, in quanto, a suo avviso, “quei saggi che, all’inizio del tempo, seppero comprendere l’essenza delle cose più profondamente e chiaramente”<sup>150</sup> di quanto non si faccia oggi, non seppero esporre sistematicamente tale Verità: cosicché poterono soltanto intuirlo, ma non già coglierla nella sua totalità. Il suo compito, quindi, a suo avviso, era quello di formulare queste idee in modo chiaro e sistematico, portando così a compimento gli insegnamenti indiani<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, prima ed. del 1814-1818, seconda edizione, del 1844, in due volumi; riportato in R. SCHWAB, *op. cit.*, p. 450.

<sup>149</sup> Schopenhauer ha infatti mostrato poco interesse per il *Rgveda* e il *Sāmaveda*, che conobbe e che giudicò una “lettura assolutamente insipida”, come è possibile leggere in A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, ed. a cura di P. Deussen, München, 1911-1942, p. 185, citazione riportata in W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 106.

<sup>150</sup> A. SCHOPENHAUER, *Handschriftliche Nachlass*, opere postume pubblicate, a cura di P. Deussen, a partire dal 1911.

<sup>151</sup> A. PELLEGRINI, *Aspetti, cit.*, pp. 28-33; W. HALBFASS, pp. 105-120.

Nella seconda metà dell'Ottocento nacque, in Germania, il movimento filosofico del "Pessimismo ideologico" (*Weltanschaulischer Pessimismus*), le cui personalità più significative furono P. Mainländer (alias P. Batz, 1841-1906) e E. von Hartmann (1842-1876). Questi due uomini riuscirono, fuori dalla tradizione accademica, a combinare il pessimismo di Schopenhauer con le idee hegeliane, facendo, allo stesso tempo, continui riferimenti al pensiero indiano, soprattutto buddhistico.

Mainländer trovò nel Buddhismo una descrizione esemplare della dottrina della "volontà di morire" (*Wille zum Tode*), che egli aveva elaborato. La sua opera *Philosophie der Erlösung* ("Filosofia della salvezza", 1876) spiegò il mondo come un processo divino di dissoluzione e definì il pensiero schopenhaueriano come una sorta di hegelismo ribaltato e invertito: teologia della decadenza<sup>152</sup>.

E. von Hartmann, meno radicale di Mainländer, tenne, allo stesso modo, in grande considerazione il Buddhismo e l'Induismo. La sua interpretazione della tradizione indiana e dei rapporti tra questa e la tradizione cristiana europea dimostra come la sua filosofia sia una sorta di compromesso tra i due estremi Hegel e Schopenhauer. Nel suo *Religionsphilosophie* ("Filosofia della religione", 1881-1882) egli sostiene di non ritenere la religione indiana la religione assoluta, come aveva fatto Schopenhauer, né di ritenere il Cristianesimo superiore, come facevano i filosofi cristiani e Hegel<sup>153</sup>. Secondo Hartmann entrambi i sistemi religiosi sono guidati dalla Provvidenza e si sono evoluti indipendentemente e in modo parallelo; egli prevede, però, una terza fase unificatrice, nella quale esse si riconcilieranno in un "concreto monismo"<sup>154</sup>. La sua tesi, non priva di contraddizioni, si può, in ultima istanza, definire, un'ecllettica sintesi tra il monismo idealistico di Hegel, in quanto in *Philosophie des Unbewussten* ("Filosofia

<sup>152</sup> W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 122.

<sup>153</sup> Hegel rivaluta il Cristianesimo durante il suo periodo francofortese (1797-1801). Cfr. E. SCHULIN, *op. cit.*, p. 53 e p. 58.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 123.

dell'inconscio“, 1869) definisce l'Inconscio come unità indissolubile di pensiero e essere, spirito e materia, e il dualismo di Schopenhauer, in quanto, sul piano della coscienza, materia e spirito sono definiti espressioni parziali e distinte dall'Inconscio<sup>155</sup>.

Altra notevole personalità sulla cui speculazione filosofica è evidente un influsso del pensiero indiano e dell'Indologia è quella di F. Nietzsche (1844-1900). Il suo pensiero è consapevolmente asistemico e ciò si riflette anche nella trattazione delle sue idee sull'India: esse, infatti, non sono mai esposte in modo esauriente e coerente, come nei lavori di Hegel o di Schopenhauer.

La sua relazione personale con l'Indologia si deve soprattutto alla sua lunga amicizia con P. Deussen (1845-1919)<sup>156</sup>. Per Nietzsche, così come per Deussen, l'interesse nei confronti dell'India passa attraverso l'esperienza schopenhaueriana<sup>157</sup>, che rappresenta, però, in ultima istanza, anche il tratto distintivo tra i due amici: mentre Nietzsche finì per allontanarsi dall'interpretazione del pensiero indiano, fatta da Schopenhauer, Deussen fu uno dei maggiori discepoli di quest'ultimo.

In generale la critica non attribuisce molta importanza all'influsso del pensiero indiano sulla speculazione filosofica nietzscheana. Lou Andréas Salomé, amica di Nietzsche, in *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (“Friedrich Nietzsche nelle sue

---

<sup>155</sup> A. PELLEGRINI, *Motivi, cit.*, p. 148.

<sup>156</sup> Deussen fu l'unico detentore di una cattedra di Filosofia tedesca (a Kiel dal 1889) a dedicare la maggior parte del suo tempo, del suo interesse e delle sue energie alla filosofia indiana. Tradusse sessanta *Upanisad* nel 1897 e curò l'edizione critica dei lavori di Schopenhauer, che cominciò ad essere pubblicata a partire dal 1911. La sua amicizia con Nietzsche risaliva ai tempi della scuola a Pforta. Nietzsche ha con lui un importante carteggio tra il 1875-1888 e deve a lui la conoscenza del sistema *Vedānta*. Cfr. W. HALBFASS, *op. cit.*, pp. 128-129. Sull'importanza di questa amicizia sulla conoscenza nietzscheana della cultura indiana, cfr. G. PARKES, *Nietzsche and Asian thought*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991, pp. 76-77 e 83-85.

<sup>157</sup> Secondo E. Parkes l'interesse per i testi indiani da parte dei due amici deve farsi, invece, verosimilmente, risalire ai tempi della scuola a Pforta. Non essendoci, però, presso tale scuola alcun insegnamento che riguardasse l'Indologia, Parkes ipotizza un notevole interesse da parte degli insegnanti della scuola di Pforta, interesse, che poi, essi, avrebbero trasmesso ai propri allievi. In particolare Parkes cita due insegnanti: A. Steinhart, docente di greco ed ebraico e K. A. Koberstein, docente di tedesco. Quest'ultimo, in particolare, avrebbe proposto ai propri studenti un confronto tra i poemi epici greci, il *Mahābhārata*, il *Rāmāyana* e il *Nibelungenlied* (“Canto dei Nibelunghi”). Cfr. E. PARKES, *op. cit.*, pp. 51-61.

opere”, Wien 1911) riconobbe nelle opere tarde dell’amico una notevole influenza vedāntica. Ma, in realtà, Nietzsche, che conobbe il sistema *Vedānta* grazie ad una copia del libro *Śankara’s Advaita Vedānta* dell’amico Deussen (1883), non prestò ad esso molta attenzione; è lecito, quindi, supporre, che per Nietzsche il *Vedānta* non possedesse lo stesso grande significato, che egli attribuiva, invece, al Buddhismo<sup>158</sup>.

Nietzsche oppone il Buddhismo, dottrina antiascetica, all’ascetismo dell’Induismo e del Cristianesimo. Secondo Nietzsche il Buddhismo è dottrina antiascetica, nella misura in cui, in esso, “la preghiera è esclusa, così come l’ascesi” (*Der Antichrist*, “L’anticristo”, 1887)<sup>159</sup>. La sua ammirazione nei confronti del pensiero buddhistico nasce, quindi, innanzi tutto, dalla critica all’ascetismo da parte di Nietzsche<sup>160</sup>, che come si evince da un’attenta lettura di *Also sprach Zarathustra* (“Così parlò Zarathustra”, I e II parte, 1883, III parte, 1884) biasima aspramente “chi fugge dal mondo”; per il profeta Zarathustra dell’opera nietzscheana “santo è colui che sopraffà il mondo”.

Nietzsche ammira, inoltre, la dimensione “negativa” del Buddhismo, ossia il suo maturo pessimismo. Anche in questo caso, egli coglie l’occasione per criticare, a spada tratta, il Cristianesimo<sup>161</sup>. Sebbene, infatti, il Buddhismo e il Cristianesimo, le due “religioni della decadenza”, siano i “due grandi movimenti nichilistici”, essi sono, tra loro, secondo Nietzsche, nettamente distinti. Il pessimismo buddhistico è, infatti, costante, elitario, a differenza di quello cristiano che è, invece, “inconsistente, volgare e non libero”. Inoltre la dottrina di *Buddha* è, per Nietzsche, più realistica di quella

---

<sup>158</sup> Non sembra, però, che la conoscenza di Nietzsche del Buddhismo implicasse la distinzione tra le varie forme di esso, ossia *Mahāyāna*, Tantrismo, della equazione enigmatica di *samsāra* e *nirvāna* elaborata da Nāgārjuna o della reinterpretazione giapponese del Buddhismo. Cfr., in proposito, W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 125.

<sup>159</sup> In effetti, sembra che, nella famosa “predica di Benares”, primo sermone di *Buddha*, che contiene l’essenza della sua dottrina o *dharma*, lo stesso *Buddha* esortasse a tenersi lontani dai due estremi, ossia dal piacere dei sensi e dalla mortificazione di sé, dolorosa, ignobile, senza scopo. Cfr. A. PELLEGRINI, *Motivi, cit.*, p. 151.

<sup>160</sup> Sulla critica all’ascetismo da parte di Nietzsche, cfr. E. PARKES, *op. cit.*, pp. 64-65.

<sup>161</sup> Secondo Parkes, il fatto che anche il Buddhismo avesse un fondatore storico, avrebbe fatto sì che Nietzsche lo paragonasse di più (a differenza del Bramanesimo) al Cristianesimo. Cfr. *ibidem*, p. 71.

cristiana, in quanto è dottrina della salvezza di sé, in cui “l’egoismo diventa dovere” senza alcun tentativo moraleggiante (*Ecce homo*, 1887). Per tutti questi motivi, Nietzsche ritiene che il Buddhismo debba sostituire l’esausto e sonnolento Cristianesimo europeo, permettendo all’Europa di riguadagnare il tempo perduto con “ciò che era stato raggiunto già diversi millenni prima in India” (*Morgenröte*, “Aurora”, 1881). L’avvento del Buddhismo in Europa non rappresenterà, però, la mèta ultima, bensì uno stadio intermedio, una sorta di trampolino di lancio per un nuovo tipo di Buddhismo, specificamente europeo, volto a deificare il mondo, a distruggere il Cristianesimo e alla trasvalutazione di tutti i valori. Il Buddhismo nella sua forma asiatica, infatti, poiché “stanco e passivo”<sup>162</sup>, non possiede, secondo Nietzsche, la forza violenta di distruzione, presupposto indispensabile per la vera catastrofe nichilista.

Il pensiero nietzschiano risulta, in ultima istanza, caratterizzato da una radicale messa in discussione della civiltà e della filosofia dell’Occidente, che si traduce in una distruzione programmatica delle certezze presenti della civiltà occidentale<sup>163</sup>.

La sua retorica pungente e la sua inquieta personalità hanno contribuito all’asservimento di alcune sue affermazioni alla deformazione propagandistica nazionalsocialista. In effetti, il pensiero nietzschiano è ricco di spunti antidemocratici e reazionari, che ben si prestarono ad un’interpretazione antiegalitaria. Nietzsche vede, per esempio, nel *Mānavadharmasāstra* (“Codice delle leggi di Manu”), l’espressione di una “religione arya positiva” (*jasagende arische Religion*) e un esempio di accettazione della vita più profonda, orgogliosa e realistica di quella rintracciabile nella tradizione cristiana. Questo libro è, secondo Nietzsche, diverso da qualsiasi altro esempio di

---

<sup>162</sup> In *fröhliche Wissenschaft* (“Gaia Scienza”, 1882) Nietzsche attribuisce questa passività del Buddhismo indiano alla “debolezza” causata dall’alimentazione a base di riso, tipica degli Indiani. A tal proposito, cfr. W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 127. Sulla critica di Nietzsche all’alimentazione degli Indiani, vedi anche E. PARKES, *op. cit.*, p. 66.

<sup>163</sup> N. ABBAGNANO, G. FORNERO, *Protagonisti e testi della Filosofia*, vol. D, t. I, Torino, Paravia, 2000, p. 7.

Bibbia, per il “non celato apprezzamento del potere da parte di un’élite superiore” e in quanto in esso “le classi nobili, i filosofi e i guerrieri tengono le mani sopra la folla”<sup>164</sup>. Il sistema castale, descritto da Manu, è celebrato entusiasticamente da Nietzsche, in quanto esso “segrega rigorosamente l’escremento della società”<sup>165</sup>. Come queste formule, strappate dal loro contesto, poterono essere manipolate e integrate facilmente nelle teorie razziste e reazionarie della Germania nazista, è facilmente comprensibile.

---

<sup>164</sup> F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, a cura di K. Schlehta, 3 voll., vol. II, München, Hanser, 1956, p. 1224.

<sup>165</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, XIII, München-Berlin, ed. G. Colli e M. Montinari, 1980, p. 378. „Der offizielle Begriff des Tschandalas ist genau der eines Auswurfs und Excrements der vornehmen Classen...“, riportato in W. HALBFASS, *op. cit.*, p. 126.



## ***L'EGEMONIA DELLE TRADUZIONI***

Uno dei problemi che gli Orientalisti dovettero presto affrontare fu il problema della traduzione, che, ancora oggi, rimane un aspetto attuale e alquanto dibattuto<sup>166</sup>. Per gli occidentali, infatti, tradurre i concetti filosofici degli Hindū fu compito assai difficile, in quanto molti aspetti della cultura e della filosofia indiane non erano presenti in Occidente e, di conseguenza, non esistevano, nelle lingue occidentali, termini corrispondenti e atti a tradurre i termini indiani perfettamente, ossia senza alterarne il significato.

In Germania il problema delle traduzioni, inoltre, rivestiva un compito molto importante per gli intellettuali, i quali cercavano di riscattare la condizione dei territori tedeschi, assai arretrata rispetto a quella degli altri Paesi europei<sup>167</sup>, assumendo il ruolo di guida dal punto di vista culturale.

Il progetto indologico tedesco fu, quindi, solo apparentemente privo di qualsiasi “volontà di potenza”. Dal punto di vista politico, è vero, però, che la Germania, si dichiarò esente da qualsiasi mira espansionistica nel subcontinente indiano, insistendo sulla superiorità spirituale che questo rivelava rispetto ai paesi colonialisti. Di conseguenza, l’Orientalismo tedesco ebbe caratteristiche alquanto diverse da quello inglese, il quale era mosso da interessi coloniali nei confronti dell’India: scopo delle prime traduzioni fatte dagli Inglesi era, infatti, quello di permettere una più approfondita

---

<sup>166</sup> Cfr., in proposito, E. GARZILLI, *Translating, translations, translators from India to the West*, vol. I, Cambridge, Harvard Oriental Series-Opera Minora, 1996.

<sup>167</sup> La condizione tedesca era arretrata sia dal punto di vista economico sia dal punto di vista politico: la Germania non aveva ancora uno stato nazionale ed era divisa in tanti piccoli staterelli ad economia feudale.

conoscenza del sistema giuridico e delle lingue del luogo per poter permettere all'Inghilterra di gestire e amministrare meglio i propri possedimenti<sup>168</sup>.

Tuttavia, ciò non significa affatto che il progetto indologico tedesco non avesse, in generale, alcuna mira egemonica. Le sue aspirazioni, seppur non dirette verso l'India, erano rivolte, in un certo senso, in direzione della stessa Europa, ossia degli altri Paesi europei: la Germania mirava, infatti, ad ottenere il monopolio della cultura universale, desiderio scaturito, molto probabilmente, come si è già accennato, dalla condizione di arretratezza economica e politica che essa aveva rispetto alle altre nazioni.

La cultura tedesca cercò di riscattare questa sua condizione deficitaria, ponendosi come mediatrice tra Oriente e Occidente e investendosi del compito di integrare i prodotti culturali indiani nel contesto europeo, divenendo quasi un "ponte" tra l'Europa moderna e l'India. La Germania aspirava, in questo modo, al ruolo di mediatore culturale tra l'Occidente e ogni alterità. Secondo il progetto degli intellettuali tedeschi, infatti, l'antichità, la Grecia antica, l'Oriente e l'India dovevano passare per la Germania prima di essere resi accessibili al resto d'Europa.

F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), in un suo saggio sulla traduzione del 1813, fornisce una spiegazione chiara di questi intenti, scrivendo: "Un'intima necessità, nella quale si esprime con sufficiente chiarezza una vocazione peculiare del nostro popolo, ci ha spinti in massa verso il tradurre [...] a causa della sua natura mediatrice, il nostro popolo può essere destinato a riunire contemporaneamente nella sua lingua tutti i tesori della scienza e dell'arte straniera insieme a quelli propri, inserendoli, per così dire,

---

<sup>168</sup> All'*East India Company* si devono anche pubblicazioni sul carattere volgare e corrotto dei principi indiani, per giustificare il colonialismo davanti al Parlamento. Tuttavia, la valutazione era equilibrata e bilanciata grazie alle *Asiatik Researches*. Sia Colebrooke sia Jones tentarono, in questo modo, di opporsi al disprezzo per l'India che dominava tanto nello spirito puritano quanto in quello illuministico-classicistico dell'Inghilterra. A tal proposito, cfr. E. SCHULIN, *op. cit.*, pp. 126-127.

in un grande tutto storico, che venga custodito al centro e nel cuore dell'Europa [...]”<sup>169</sup>. Lo stesso proposito sembra animare il progetto goethiano di una *Weltliteratur*<sup>170</sup>, ossia di una letteratura mondiale in lingua tedesca. Il progetto di J. W. Goethe, da come si può evincere in una nota sulle traduzioni, pubblicata alla fine del suo *west-östlicher Divan* (“Divano occidentale-orientale”, 1819), era quello di una letteratura orientale in tedesco, nella quale le traduzioni tedesche avessero la stessa dignità delle opere originali. In una lettera a Th. Carlyle del 20 luglio del 1827, Goethe tradisce il suo scopo, ossia quello della cultura tedesca come spazio comune, nel quale ogni civiltà, presente e passata, potesse essere rappresentata, affermando: “Chi comprende e studia la lingua tedesca si trova al mercato dove tutte le nazioni espongono le loro merci”<sup>171</sup>.

Ma come poter soddisfare questi ideali ambiziosi, effettuando delle traduzioni ineccepibili, se le opere da tradurre riflettevano una cultura ben diversa da quella tedesca, nella quale, quindi, erano presenti concetti che in quest’ultima non esistevano?

Mentre in Francia il dibattito sulla difficoltà oggettiva di tradurre i testi dal sanscrito si esaurì rapidamente, in Germania, proprio perché la traduzione rivestiva questo ambizioso importante compito di riscatto, il problema della traduzione dei concetti filosofici indiani divenne una vera e propria controversia sul problema del tradurre in generale, nella quale furono coinvolte importanti personalità, quali A. W. Schlegel, W. von Humboldt e G. W. F. Hegel.

---

<sup>169</sup> F. D. E. SCHLEICHERMACHER, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, (1813), in *Sämtliche Werke*, sez. 3 (*Zur Philosophie*), vol. 2, Berlin, Reimer, 1838, pp. 243-244. La trad. italiana è di G. Moretto: F. SCHLEICHERMACHER, *Etica ed ermeneutica*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 85-120.

<sup>170</sup> Il termine fu coniato da Goethe nel gennaio 1827 in una sua lettera a Karl Streckfuss (27 gennaio 1827): “*Ich bin überzeugt, dass eine Weltliteratur sich bilde; dass alle Nationen dazu geneigt sind und deshalb freundliche Schritte tun. Der Deutsche kann und soll hier am meisten wirken*“, citato in F. SQUARCINI, *op. cit.*, p.89-90.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 90: “*Wer die deutsche Sprache versteht und lernt befindet sich auf dem Markt wo alle Nationen ihre Waren anbieten*“.

L'occasione per il dibattito venne offerta dalla pubblicazione, nel 1823, di un'edizione critica della *Bhagavadgītā*, accompagnata da una traduzione in latino<sup>172</sup> da parte di A. W. Schlegel, la quale venne recensita in termini fortemente critici da parte di A. L. de Chézy e dal suo allievo A. Langlois, tra il 1824 e il 1825, nel *Journal Asiatique*. Le ragioni profonde che avevano spinto i due francesi alla critica del lavoro di Schlegel si possono attribuire a una sorta di atteggiamento di rivalsa da parte del maestro nei confronti dell'allievo. Schlegel era, infatti, stato allievo di Chézy a Parigi e Chézy e Langlois stavano lavorando, anch'essi, all'edizione e alla traduzione del poemetto indiano. Essi si vedevano, di conseguenza, sottratta, da Schlegel, la gloria che spettava loro. Tuttavia, le critiche portate avanti dai due erano, in qualche caso, fondate, nonostante le proteste di Schlegel<sup>173</sup>, e costituirono il pretesto per aprire una discussione sulla terminologia filosofica indiana e sul modo più giusto per tradurla.

Il dibattito scaturito dalla traduzione latina della *Bhagavadgītā* da parte di Schlegel, verteva soprattutto sul problema di tradurre diversi termini sanscriti, quali *manas*, *buddhi*, *ātman*, *tat*, *karman*, ecc. Ma la critica di Langlois s'indirizzava, in modo particolare, contro le scelte operate da Schlegel per tradurre il termine *yoga* e il suo derivato *yogin*. Schlegel aveva tradotto i due termini con diversi termini latini a seconda del contesto, Langlois riteneva, di contro, che egli avrebbe dovuto tradurre coerentemente i termini utilizzando sempre la stessa terminologia che, a suo avviso, doveva essere *devotio* per *yoga* e *devotus* per *yogin*.

Per la difesa della propria posizione, Schlegel, intanto, aveva coinvolto nella disputa anche W. von Humboldt, con il quale aveva condiviso epistolarmente<sup>174</sup> tutte le

---

<sup>172</sup> A. W. SCHLEGEL, *Bhagavad-Gītā. Id est Thespision melos, sive almi Crishna et Arjunae Colloquium de rebus divinis*, Bonn, 1823.

<sup>173</sup> A. W. Schlegel reagì, infatti, in modo sdegnato, pretendendo la pubblicazione di una sua contro-recensione sul *Journal Asiatique*, che apparve nel 1826.

<sup>174</sup> A. LEITZMANN (a cura di), *Briefwechsel zwischen W. von Humboldt u. A. W. Schlegel*, Halle, Niemeyer, 1908.

scelte durante il suo lavoro di traduzione. Humboldt mandò, allora, all'amico un lunghissimo commento, che questi dopo aver corredato di ulteriori note e appunti, pubblicò sul periodico *Indische Bibliothek*.

Humboldt comprendeva la posizione di Langlois, giudicandola, però, eccessiva, “giacché le varie lingue non sono sinonimie di concetti costruiti nello stesso modo”<sup>175</sup>. Secondo Humboldt, in presenza di termini filosofici dalle innumerevoli sfaccettature, quale ad esempio *yoga*, e in assenza di un valido corrispettivo nella lingua d'arrivo, non restava altra soluzione che rendere i vari significati del termine con varie parole, che aiutassero il lettore a comprendere. Nel caso di questa soluzione estrema, però, Humboldt sollevava, a sua volta, un'ulteriore obiezione, ossia quella che al lettore venisse a mancare, in ultima analisi, l'originaria unità del concetto originale. Inoltre, egli restava alquanto sorpreso dal fatto che sia Wilkins sia Schlegel e Langlois avessero utilizzato più volte il termine *devotio*, giudicato da lui decisamente non indicato per il rendimento del termine *yoga*. Humboldt proponeva allora di rendere *yoga* con il sostantivo *Vertiefung* (“sprofondamento”, “approfondimento”), in quanto il carattere distintivo dello *yogin* era, a suo avviso, quello di essere ripiegato su se stesso (*die Insichgekehrtheit*).

Schlegel riuscì a ribattere agli argomenti humboldtiani soltanto con un discorso, non privo di *pathos*, sulla sua attività di traduttore, nel quale egli ammetteva che il tradurre era un compito ingrato, giacché il buon traduttore è sempre consapevole dell'inesattezza del suo lavoro. Nel caso specifico della sua traduzione del poemetto indiano, egli riteneva, però, che le richieste di Langlois fossero insostenibili, in quanto riuscire a tradurre ogni termine sanscrito della *Bhagavadgītā* con un singolo termine latino era impossibile. Secondo Schlegel, infatti, nel caso dei termini più complessi,

---

<sup>175</sup> Per le osservazioni di Humboldt, cfr. F. SQUARCINI, *op. cit.*, p. 93.

quali *dharma* o, appunto, *yoga*, due erano le possibili soluzioni che il traduttore poteva adottare: lasciare il termine in lingua originale o rendere il termine nelle sue varie accezioni con vari termini latini. La prima soluzione, adottata da Wilkins in molti passi e dai traduttori persiani delle *Upanisad*, non fu adottata mai da Schlegel (né comunque da Humboldt).

Come si evince dalla prefazione alla sua traduzione della *Bhagavadgītā*, Schlegel, dopo aver citato i nomi di alcuni traduttori che avevano mantenuto le espressioni sanscrite, affermò orgogliosamente: “Ho fatto lo sforzo di tradurre tutto in latino” (*conatus sum omnia latina facere*), pur ammettendo di non aver, in questo modo, sempre indovinato le intenzioni del poeta indiano. In ultima istanza, per Schlegel “tradurre tutto” era più importante di “comprendere tutto”, citando, come giustificazione al suo metodo traduttivo, quello di Cicerone, il quale si era sforzato di rendere tutto in latino, pur sapendo che, in questo modo, molti concetti sarebbero risultati, in ultima analisi, soltanto approssimati<sup>176</sup>.

Hegel rispose alle prese di posizione di Schlegel e di Humboldt con una recensione ai saggi accademici humboldtiani. Con essa, egli cercò di dimostrare che nessuna traduzione europea della *Bhagavadgītā* era fedele all’originale, in quanto i traduttori avevano reso familiari al pensiero occidentale i contenuti del poema, li avevano cioè “europeizzati”. La critica di Hegel era un attacco all’idea stessa di integrare testi non europei nel sistema di pensiero dell’Europa, in quanto ciò avrebbe reso inevitabile un “addomesticamento dell’alterità”.

Secondo Hegel voler tradurre un’espressione di un popolo, che possiede una sensibilità diversa dalla nostra, con un’espressione nella nostra lingua, è impossibile dal

---

<sup>176</sup> A. W. SCHLEGEL, *Observations sur la critique du Bhagavad Gītā, insérée dans le Journal Asiatique*, in *Journal Asiatique*, 9 (1826) p. 7, citato da F. SQUARCINI, *op. cit.*, p. 97.

punto di vista meramente linguistico, soprattutto se quest'espressione è portatrice di un contenuto spirituale. Una parola della nostra lingua ci dà, infatti, a suo avviso, la *nostra* specifica rappresentazione dell'oggetto e non quella di un altro popolo, che di quest'oggetto ha un'altra rappresentazione. Secondo Hegel, però, i diversi significati di una parola, che troviamo nei nostri dizionari, sono determinatezze diverse di una medesima accezione fondamentale. Questo significato fondamentale è attingibile al di là dalla sua espressione linguistica e può essere sempre compreso da ogni uomo di ogni popolo, perché fra tutti i popoli esiste un denominatore comune, ossia lo spirito. La risposta alla domanda -che cos'è lo *yoga*?- dev'essere data, quindi, secondo Hegel, dall'analisi delle determinatezze dello spirito che corrispondono a quel contenuto.

Per Hegel lo *yoga* non è *Vertiefung* in un oggetto, né *Vertiefung* in se stessi, come aveva detto Humboldt, esso è, invece, *Vertiefung* senza alcun contenuto, cessazione di ogni attività sensoriale verso oggetti esterni, ma anche cessazione di ogni moto d'animo, acquietamento di ogni passione e inclinazione. Questo concetto può forse, in un certo senso, essere reso col termine occidentale "devozione" (in latino *devotio*, in tedesco *Andacht*), ma il termine non sarebbe, secondo Hegel, perfettamente corrispondente al concetto indiano, in quanto, in Occidente, esso si lega all'esperienza religiosa, a Dio. Il raccoglimento yogico è, invece, "astratta devozione", elevazione senza contenuto non legata al particolare, in cui l'oggetto della devozione è solo il *brahman*, essere astratto per eccellenza, sostanza priva di oggettività. In questo caso la mentalità occidentale aveva tradotto in base alla sua esperienza, che è soprattutto concreta, legata agli oggetti, non riuscendo, pertanto, a cogliere l'astrattezza del concetto indiano. Hegel criticava, a quel punto, anche la traduzione europea del concetto di *brahman*, in modo particolare

Humboldt, che lo traduceva come *Gott* (“Dio”), ma anche Schlegel che aveva tradotto il termine con il latino *numen*<sup>177</sup>.

Questo dibattito esemplare sul problema delle traduzioni e sulla teoria della traduzione può essere interpretato come una delle prime dispute sull’ermeneutica transculturale. Inoltre, esso riflette emblematicamente un aspetto dell’Orientalismo in Germania, ovvero l’interesse degli intellettuali tedeschi per i testi orientali quale mezzo per soddisfare le proprie “pretese egemoniche” nei confronti del sapere universale<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> La sua critica era rivolta anche ai termini *proprium officium*, utilizzato da Schlegel per tradurre *dharmā* e *mīlites* per tradurre *ksatriya*. Diceva, infatti: “Le espressioni generali *proprium officium* e *mīlites* [...] non possono che collocarci in un ambito di concezioni europee, tolgono al contenuto il suo colore e ci inducono troppo facilmente ad ingannarci circa il significato proprio e a prendere le frasi per qualcosa di meglio di quanto non dicano in realtà”. Cfr. E. SCHULIN, *op. cit.*, p. 192.

<sup>178</sup> Su questo argomento consulta F. SQUARCINI, *op. cit.*, pp. 87-102.



## CONCLUSIONE

*“La conoscenza -si accresce- nella discontinuità e nel confronto dialogico con ciò che non è familiare [...] ogni interesse per la realtà presuppone l’iterazione tra una pluralità di portatori di conoscenza”*<sup>179</sup>

L’incontro tra Oriente e Occidente non aprì soltanto una stagione produttiva di intensi e importanti studi, di speculazione filosofica e di conoscenza di sistemi di pensiero differenti, esso fece nascere anche l’esigenza di una ridefinizione e ricollocazione dello stesso sapere e delle stesse istituzioni occidentali.

*“L’Orientalismo insinuò, infatti, nella coscienza europea, il disagio di misurarsi con una –diversità- che minava il primato etnocentrico del vecchio continente”*<sup>180</sup>.

Rendendosi conto di non essere il solo detentore di un apprezzabile passato intellettuale<sup>181</sup>, l’Occidente si ritrovò avido di conoscere il suo nuovo interlocutore, ma, soprattutto, spiazzato, per cui si mosse per ritrovare il proprio posto nella storia della cultura. L’altro, ambito e ricercato al fine di un dialogo fruttuoso, una volta trovato e svelato, sfidava, metteva in discussione, sovvertiva e disorientava gli equilibri raggiunti da secoli.

Il confronto intellettuale tra la cultura europea e la cultura indiana, che caratterizzò la storia europea dalla metà del Settecento, può essere, di conseguenza, definito come uno dei tanti episodi di “dialogismo identitario”<sup>182</sup>, ossia di quel processo dinamico, in virtù del quale un soggetto, sfruttando l’occasione offertagli dall’incontro con un altro

---

<sup>179</sup> J. ROBERTS, *The logic reflection: German philosophy in the twentieth century*, New Haven, Yale University, 1992, pp. 286-287.

<sup>180</sup> G. MARCHIANO’ (a cura di), *op. cit.*, p. II.

<sup>181</sup> R. SCHWAB, *op. cit.*, p. 7.

<sup>182</sup> F. SQUARCINI, *op. cit.*, p. 10.

soggetto, cerca di definirsi per contrasto. Afferma giustamente Squarcini: “*Rivolgersi all’altrove è da sempre via maestra, rischiosa, ma proficua, per definire e legittimare il qui*”<sup>183</sup>.

L’interesse accademico per le culture orientali, pur muovendo dal cuore del continente europeo, mosse, nelle sue fasi successive, in diverse direzioni geografiche, ma anche ideologiche. Il confronto-dialogo assunse, di fatto, le fisionomie più disparate: dall’edificante prospettiva “comprendere l’altro per comprendere meglio se stessi”, o “comprendere l’altro per consolidare la propria consapevolezza di sé”, all’imperialistica “comprendere l’altro per conquistare”. Quest’ultima prospettiva è quella che, più di ogni altra, viene associata al termine Orientalismo. La storia dell’Orientalismo, infatti, viene spessissimo proposta soltanto come una questione di potere, di dominio e di bramosia egemonica<sup>184</sup>. Ma se è vero che l’Occidente ha spesso rivestito i panni del colonizzatore, assumendo un atteggiamento di superiorità nei confronti dell’Oriente, è altrettanto vero che, nell’immaginario europeo (e questo è l’atteggiamento che prevalse in Germania), l’Oriente ha rappresentato spesso l’occasione per avanzare sprezzanti e serrate critiche allo statuto del sapere del mondo occidentale; l’Oriente è stato la sorgente inesauribile atta a dissetare la sete spirituale, ideologica e metafisica dell’arido Occidente.

È necessario, inoltre, ricordare che il processo di formazione del sapere è sempre subordinato alle condizioni dettate dalla storia e dalla biografia istituzionale e personale dei protagonisti di tale processo. Essere consapevoli di tale assunto deve permetterci di comprendere che l’interpretazione dell’Oriente da parte dell’Europa e, nel nostro caso, in modo specifico, da parte della Germania, è sempre, innanzi tutto, riflesso della sensibilità e dei bisogni di chi ha interpretato. Un’interpretazione non può, giammai,

---

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> Cfr., a tal proposito, E. W. SAID, *op. cit.*, p. 15; e ancora K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance*, London, Allen & Unwin, 1953 [trad. it. *Storia della dominazione europea in Asia dal Cinquecento ai nostri giorni*, Torino, Einaudi, 1958]

essere *in toto* oggettiva, così come un interesse sorge sempre da una motivazione insita nel soggetto in cui esso nasce. Alla fine dell'Ottocento, ad esempio, nell'ambito della formazione delle idee nazionaliste in Germania, "l'Orientalismo era diventato uno strumento al servizio dell'ambizione nazionale dei tedeschi; il che, d'altronde, non significava affatto che i suoi rappresentanti fossero necessariamente in mala fede", come disse bene R. Guénon nella sua opera *Orient et Occident* ("Oriente e Occidente", 1924). Guénon non conosceva, ancora, cosa tutto ciò avrebbe portato, ma profetizzava già: "non è facile sapere fin dove possa spingersi la cecità provocata dall'intrusione del sentimento in campi che dovrebbero essere riservati all'intelligenza"<sup>185</sup>. La nefasta e temeraria trasposizione razziale delle teorie di alcuni studiosi è dimostrazione di questa strumentalizzazione, anche forse inconscia, degli assunti dell'Orientalismo. Sul versante indiano L. Fischer (divenuto celebre antropologo e indologo col nome di *Agehananda Bharati*) ne ha parlato in un valido articolo del 1965<sup>186</sup>, mostrando a quali aberrazioni si poté giungere: dall'uso e abuso di simboli come lo *svastica*, a leggere il cognome di Hitler come *hitalaharī* ("onda di bene"), dal vedere la persona di Hitler come un *avatāra* o ai continui rimandi, anche fantasiosi, all'antichità *ārya*<sup>187</sup>.

Il viaggio in Oriente da parte dell'Occidente si può definire, quindi, in ultima analisi, un viaggio nell'inconscio stesso della collettività occidentale. La "svolta ad est" (*Drang nach Osten*) dell'Occidente a partire dalla metà del Settecento, ha permesso, quindi, un'approfondita e valida conoscenza dell'Oriente, ma, anche e soprattutto, è stata occasione di arricchimento spirituale per l'Occidente e specchio delle sue più intime esigenze.

---

<sup>185</sup> R. GUÉNON, *Oriente e Occidente*, Milano, Luni ed., 1993, p. 121.

<sup>186</sup> L. FISCHER, "Hindu scholars, Germany and Third Reich", in *Quest*, n. 44, inverno 1965, pp. 74-77.

<sup>187</sup> G. R. FRANCI ( a cura di), *Contributi sulla storia dell'Orientalismo*, Bologna, ed. Clueb, 1985, pp. 266-267.

## ***APPENDICE***

## ***DEUTSCHLAND UND DER BEGINN DES ORIENTALISMUS***

In der deutschen Kulturgeschichte begründet der Orientalismus einen Forschungsbereich von bemerkenswerter Bedeutung, sowohl wegen seines Beitrages an interessanten Thematiken und Interpretations-Vorschlägen, die der Osten der deutschen Kultur anbieten konnte und die ihr zu ein „anderes“ Gedankensystem eröffneten, als auch damit man eine genauere Kenntnis einiger Gesichtspunkten der deutschen Kultur selbst erlangen kann, die erst nach der Gegenüberstellung offenkundig werden.

Der Ausdruck „Orientalismus“, der heute fast nicht mehr gebraucht wird (heute werden ihm spezifischere Ausdrücke wie „Östliches Erlernen“ oder „*Area Studies*“ vorgezogen), kann in der zweifachen Bedeutung von wissenschaftlichem Lernen und von Sympathie und Begeisterung für die östlichen Kulturen verstanden werden. Raymond Schwab hat diese Doppelbedeutung des Wortes gut erfasst, als er es in seinem Buch „*La Renaissance Orientale*“ (Paris 1950) als „laienhafte und berufliche Begeisterung für alles Asiatische“ bestimmt hat. Schwab verglich diese Begeisterung, wie aus dem Titel seines Werks hervorgeht, mit dem großen Interesse für griechisches und römisches Altertum, das zu Beginn der Renaissance Europa erobert hatte. Diese neue „Orientalische Renaissance“ erfasste jedoch ab dem Ende des 18. Jahrhunderts ganz Europa und besonders Deutschland.

Die Begeisterung für indische Sprache und Kultur setzte ein, nachdem William Jones der *East India Company* die „Verwandtschaft“ zwischen Sanskrit (der alten Sprache Indiens) und Latein und Griechisch angenommen und diese auch für Keltisch und Gotisch vorausgesetzt hat. Die Behauptung Jones fiel in eine günstige Zeit: was er sagte, konnte nämlich das für die Romantiker typische Verlangen nach der Kenntnis des Ursprungs befriedigen. Die Romantiker Jenas fingen also an, Indien und den Osten zum Mythos zu erheben und viele wichtige sprachwissenschaftliche und philologische Studien durchzuführen.

Deutschland, wie der ganze Westen allgemein, betrachtete sein Spiegelbild im Osten, um dort den eigenen fehlenden Teil, die eigene Komplementarität zu finden. Die deutschen Romantiker schauten nämlich mit träumerischem Blick nach Indien, um ihre gegenwärtige Lage zu kritisieren. Indien war für sie ihre eigene unverdorbenere Vergangenheit und die angenommene Verwandtschaft zwischen Sanskrit und den europäischen Sprachen wurde greifbarer Beweis solcher Vermutung, weil viele Sprachwissenschaftler am Anfang die These des gemeinsamen Ursprungs allen Sprachen von Sanskrit aufgestellt hatten.

Deutsche oder Forscher, die in Deutschland ihre Studien geführt hatten, sowie die zwei Brüder Schlegel, F. Bopp, W. von Humboldt, R. Rask, J. Grimm und A. Schleicher, waren die wichtigsten Wissenschaftler, die vertiefte und gewissenhafte Untersuchungen einleiteten. Diese brachten mit der Zeit die geschichtlich-komparative Sprachwissenschaft hervor, sowie die Vermutung der indogermanischen sprachwissenschaftlichen Einheit und den Wiederaufbau der Ursprache, aus der die Sprachen der indogermanischen „Familie“ entstanden sein sollten.

Der Orientalismus hatte auch auf die Philosophie der deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts einen sehr wichtigen Einfluss. In dieser Hinsicht sind besonders Hegel, Schelling und Schopenhauer interessant. Sie erläutern, wie die Beziehung zwischen der westlichen Welt und dem „Osten“ ambivalent und manchmal auch widerspruchsvoll gewesen ist. Ebenso interessant ist auch die Begegnung Nietzsches mit den indischen Gedanken, weil auch er von der indischen Weisheit schöpfte und in ihr gültige Ausgangspunkte für seine philosophische Denktätigkeit fand (Dies wird aber oft unterschätzt).

Die Beziehung zwischen dem Orientalismus und der deutschen Kultur wurde aber auch durch die gefährlichen Folgen des Gebrauchs und des Missbrauchs des Orientalismus und der philologischen Lehren (so wie der germanischen Mythologie) charakterisiert. Darauf kann der Entwicklungsprozess des deutschen Nationalgefühls und die sich widersprechenden Prozesse der graduellen Ausbildung des Zweiten Reiches zurückgeführt werden, die mit der Zeit zu jenen abenteuerlichen Konstellationen führten, die bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs das Schicksal Deutschlands und ganz Europas in tragischer Weise mitbestimmten.

## *L'Allemagne et l'avènement de l'Orientalisme*

L'Orientalisme a ouvert la culture allemande à un système de pensée différent, en lui offrant des thématiques intéressantes et de nouvelles propositions interprétatives. D'ailleurs étudier l'histoire de l'Orientalisme donne une connaissance plus profonde de l'histoire de l'Allemagne, parce que des aspects nombreux et considérables de sa culture émergent seulement grâce à la comparaison avec l'altérité.

Aujourd'hui le mot Orientalisme n'est plus utilisé, des termes plus spécifiques comme «études orientales» ou «*Area Studies*» lui ont, en effet, été préférés. Ce terme peut être entendu dans la double acception d'étude scientifique des cultures orientales et de passion, sympathie, infatuation pour ces cultures; Raymond Schwab dans *La renaissance orientale* (Paris 1950) a saisi la duplicité de l'acception du terme en le définissant «enthousiasme professionnel ou des amateurs pour toutes les choses asiatiques». Comme l'indique le titre même de l'oeuvre, Schwab compare ce grand enthousiasme qui caractérisa l'Europe toute entière à partir de la fin du XVIIIe siècle, à l'intérêt pour l'antiquité grecque et latine du début de la Renaissance. Victor Hugo disait bien: « Dans le siècle de Louis XIV on était hellénistes, on est maintenant orientalistes ».

Cette explosion d'intérêt pour la langue et la littérature indiennes fut bien sûr l'une des conséquences de la « découverte du sanscrit » (c'est-à-dire de la langue classique de l'Inde) par sir William Jones de l'*East India Company*, qui releva la parenté originaire de cette langue avec le grec et le latin et la supposa aussi pour le celtique et le gothique. Cette affirmation fut très importante parce qu'elle arriva dans une période très propice : elle était, en principe, à mesure de satisfaire le désir des origines, qui était typique du



Romantisme, surtout dans sa variante allemande. À Jena les romantiques allemands commencèrent à mythifier l'image de l'Inde, en y voyant le berceau du genre humain et ils commencèrent des études linguistiques et philologiques intenses. L'Orient représentait pour l'Allemagne, mais en général, pour tout le monde occidental ce que leur manquait à cette époque-là et le regard rêveur, avec lequel les orientalistes allemands considéraient l'Inde explique leur critique du présent et leur recherche d'un passé intact. La déclaration de la parenté originaire entre le sanscrit et beaucoup de langues européennes (qui portait en premier temps à supposer la monogenèse de toutes ces langues à partir du sanscrit) fut pour eux une preuve tangible de ce qu'ils voulaient découvrir.

Le centre des études philologiques et linguistiques fut aussi l'Allemagne. Ce sont des savants allemands ou des spécialistes qui avaient étudié dans les universités allemandes (parmi les plus connus on doit rappeler les deux frères Schlegel, F. Bopp, W. von Humboldt, R. Rask, J. Grimm et A. Schleicher) qui, grâce à leurs recherches méticuleuses et approfondies, ont favorisé la naissance de la linguistique historique comparative et la reconstruction d'une langue des origines « supposée », dont les langues de la « famille » seraient dérivées.

La diffusion des traductions des oeuvres littéraires classiques de l'Inde porta aussi à une influence de la pensée indienne sur la philosophie allemande du XIXe siècle. Les trois personnalités les plus intéressantes en ce contexte sont: Hegel, Schelling et Schopenhauer, parce qu'ils représentent la triade emblématique du rapport ambigu et parfois contradictoire entre le monde occidentale et l'Orient. Mais la relation entre Nietzsche et la pensée et la culture indiennes est aussi intéressante, parce qu'il s'est

inspiré aux sources de la sagesse indienne, en y trouvant des idées valables pour sa spéculation philosophique.

Le rapport entre l'Orientalisme et la culture allemande fut cependant caractérisé par les conséquences dangereuses de l'abus des études orientalistes et philologiques (mais aussi de la mythologie germanique). Ce phénomène peut être ramené à l'évolution du sentiment national allemand et aux processus contradictoires protagonistes de la formation graduelle du deuxième Reich, lesquelles portèrent avec le temps à l'élaboration des théories dangereuses, qui ont déterminé de façon funeste les destinées de l'Allemagne et de l'Europe toute entière jusqu'à la moitié du XXe siècle.

## **BIBLIOGRAFIA**

- AA. VV., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, VII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- ABBAGNANO N., FORNERO G., *Protagonisti e testi della filosofia*, vol. D, t. I, Torino, Paravia, 2000.
- AGAZZI E., *I mille volti di Suleika. Orientalismo ed esotismo nella cultura europea tra '700 e '800*, Roma, Artemide ed., 1999.
- BADER F., "De scr. anyā- à scr. ārya-, noms i.e. de l'autre", in *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, LXXX, tomo I, 1985.
- BOPP F., *A comparative Grammar of the Sanskrit, Zend, Greek, Latin, Lithuanian, Gothic, German and Slavonic Languages*, trad. ingl. di E. Backhouse Eastwick, Hildesheim-Zürich-New York, George Olm Verlag, 1985.
- COCCHIARA G., *L'eterno Selvaggio*, Palermo, Sellerio ed., 2000.
- D'AGOSTINO M. E., *Il Paese altro. Presenze orientali nella cultura tedesca moderna*, Napoli, Bibliopolis, 1983.
- EMBREE A. T., Wilhelm, F., *India. Dalla civiltà della valle dell'Indo all'inizio del dominio inglese*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- FERRARA M., *Eguaglianza e disuguaglianza in Grecia e in India nell'età antica*, tesi di laurea dell'anno accademico 2003/2004, corso di laurea in Filosofia, Università degli Studi di Palermo.
- FORMIGARI L., *La linguistica romantica*, ed. Loescher, Torino, 1977.
- FRANCI G. R., *Contributi alla storia dell'Orientalismo*, Bologna, ed. Clueb, 1985.

- FRANCOVICH ONESTI N., *Filologia germanica. Lingue e culture dei germani antichi*, Roma, Carocci ed., 2002.
- GARZILLI E., *Translating, translations, translators from India to the West*, vol. I, Cambridge, Harvard Oriental Series-Opera Minora, 1996.
- GOBINEAU A., *Nouvelles Asiatiques*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1965.
- GOBINEAU A., *Essai sur l'inégalité des races humaines*, in *Oeuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1983.
- GOPINATH N. SHARMA, *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Disillusion*, Bangalore, Ultra Publication, 1998.
- GUÉNON R., *Oriente e Occidente*, Milano, Luni ed., 1993.
- HALBFASS W., *India and Europe. An Essay in Understanding*, New York, State University of New York Press, 1988.
- HEGEL G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II ed., Leipzig, ed. J. Hoffmeister, 1944.
- HUGO V., *Oeuvres poetiques*, a cura di P. Albony, vol. I, Paris, Éditions Gallimard, 1964.
- HUMBOLDT W., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Darmstadt, Claasen und Roether, 1949.
- KINDL U., *I linguaggi e la storia*, Bologna, Il Mulino, 2003.
- KINDL U., *Storia della letteratura tedesca II. Dal '700 alla prima guerra mondiale*, Roma- Bari, ed. Laterza, 2001.
- LEITZMANN A. (a cura di), *Briefwechsel zwischen W. von Humboldt u. A. W. Schlegel*, Halle, Niemeyer, 1908.
- LEPSCHY G. C., *Storia della linguistica*, vol. I, Bologna, Il Mulino, 1990.
- LEPSCHYG. C., *Storia della linguistica*, vol. II, Bologna, Il Mulino, 1990.

- LEPSCHY G. C., *Storia della linguistica*, vol. III, Bologna, Il Mulino, 1994.
- LINCOLN B., *Priest, warriors and cattle: a study in the ecology of religion*, Berkley, University of California Press, 1981.
- MAGGI D., “Individuazione ed evento per un’interpretazione del mondo vedico”, in *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa*, 2 voll., Torino, ed. dell’Orso, 1997.
- MARCHIANO’ G., *La rinascenza orientale nel pensiero europeo. Pionieri lungo tre secoli*, Pisa-Roma, Istituto Editoriali e Poligrafici internazionali, 1996.
- MOLINARI M. V., *La filologia germanica*, II ed, Bologna, Zanichelli, 1987.
- MOUNIN G., *Histoire de la linguistique des origines au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- NIETZSCHE F., *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, Milano, Adelphi, 1969.
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, a cura di B. Allason, Torino, Utet, 1964.
- NIETZSCHE F., *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Milano, Adelphi, 1969.
- NIETZSCHE F., *Der Antichrist*, a cura di Schlechta K., München, Hanser, 1956.
- NIETZSCHE F., *Nachgelassene Fragmente*, XIII, München-Berlin, ed. G. Colli e M. Montinari, 1980
- PAGLIARO A., *Opere. Storia della linguistica*, t. I, Palermo, ed. Novecento, 1993.
- PARKES G., *Nietzsche and Asian thought*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.
- PFEIFER (a cura di), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1993, II.
- PELLEGRINI A., *Appunti delle lezioni del corso di Filosofia, religioni e storia dell’India*, a. a. 2002/2003.

- PELLEGRINI A., *Incontro con le religioni dell'India*, estratto da *Labor n. 4*, Palermo, 1991.
- PELLEGRINI A., *Il Sanscrito, l'unità indoeuropea e la civiltà indiana antica*, in *Annali del Liceo classico "G. Garibaldi"*, Palermo, 1988.
- PELLEGRINI A., *L'io e l'altro nella cultura indiana: aspetti linguistici e valenza sociale*, estratto da *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo- Studi e Ricerche*, 31, Palermo, 1999.
- PELLEGRINI A., *Motivi indiani in Mario Rapisardi*, estratto da *E il buio albeggia da Oriente. Aspetti d'Orientalismo in Sicilia*, Palermo, 1999.
- POLIAKOV L., *Il mito Ariano. Storia di un'antropologia negativa*, Milano, Rizzoli ed., 1976.
- RAU W., *Bilder hundert deutscher Indologen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1965.
- ROBERTS J., *The logic reflection: German philosophy in the twentieth century*, New Haven, Yale University, 1992.
- ROBINS R. H., *Storia della Linguistica*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- ROCHER R., *Nathaniel Brassey Halhed, Sir William Jones and comparative Indo-European linguistics. Recherches de linguistique: hommage à Maurice Leroy*, Bruxelles, édition de l'Université de Bruxelles, 1980.
- SAID E. W., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. italiana di S. Galli, Milano, Feltrinelli, 2004.
- SASSETTI F., *Lettere*, Firenze, ed. E. Marcucci, 1855.
- SHAEDER H. H., *Der Orient in deutscher Forschung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1944.

- SCHELLING F. W. J., *Sämtliche Werke*, 14 voll., Stuttgart-Augsburg, ed. K. F. A. Schelling, 1856-1861.
- SCHENDGE M. J., *The Aryans. Facts without Fancy and Fiction*, Delhi, Abhinav Publications, 1996.
- SCHLEICHERMACHER F. D. E., *Etica ed Ermeneutica*, Napoli, Bibliopolis, 1985.
- SCHLEICHERMACHER F. D. E., *Sämtliche Werke*, Berlin, Reimer, 1838.
- SCHOPENHAUER A., *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione*, Milano, Mursia, 1930.
- SCHOPENHAUER A., *Parerga und Paralipomena*, 2 voll., Zürich, Diogenes, 1977.
- SCHULIN E., *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, ed. italiana a cura di M. Marinaro, Napoli, Liguori ed., 1999.
- SEIGERT H., "Zur Geschichte der Begriffe *Arisch* und *arisch*", in *Wörter und Sachen*, Heidelberg, 4/1941-1942.
- SQUARCINI F. (a cura di), *Verso l'India. Oltre l'India*, Bologna, Mimesis, 2002.
- SCHWAB R., *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.
- WHITE H. V., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, New York, ed. P. Edward, 1967.
- WINDISCH E., *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, parte I, Strasbourg, Karl J. Trübner Verlag, 1917.
- ZECCHI S. (a cura di), *Estetica. Oriente e Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- ZIMMER S., *Ursprache, Urvolk und Indogermanisierung. Zur Methode der indogermanischen Altertumskunde*, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1990.

# ***INDICE***

## INTRODUZIONE

L'avvento dell'Orientalismo in Europa

Romanticismo e Oriente

Studi filologici e linguistici in Germania

Dai fatti linguistici alle teorie etniche: il nuovo concetto di

*Volk* e il "mito ariano"

Filosofi tedeschi e Oriente

L'egemonia delle traduzioni

## CONCLUSIONE

## APPENDICE

Deutschland und der Beginn des Orientalismus

L'Allemagne et l'avènement de l'Orientalisme

## BIBLIOGRAFIA