



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Dottorato di ricerca
in Studi sull'Asia Orientale
Scuola di dottorato in Lingue, Culture e Società
Ciclo 23°
(A.A. 2011 - 2012)**

***Le tradizioni del pensiero confuciano
nel dibattito filosofico contemporaneo***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: L-OR/20
Tesi di dottorato di Amina CRISMA, matricola 955471**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Attilio ANDREINI

Tutore del dottorando

Prof. Maurizio SCARPARI

Indice

Premessa	p.1
Capitolo 1. Tra filologia e filosofia: la ridefinizione del concetto di confucianesimo nelle ricerche sinologiche contemporanee.	
1. Una complessa riconfigurazione della nozione di 儒家	p.7
2. Decostruzioni: la questione delle origini e il problema dei 儒	p.11
3. Le prospettive ermeneutiche del pragmatismo	p.17
4. Una questione di metodo: la centralità dei testi	p.21
5. Reinvenzioni della tradizione: <i>daotong</i> 道統, <i>xin rujia</i> 新儒家 e <i>xiandai xinrujia</i> 現代新儒家	p.28
6. Dimensioni etiche, estetiche e spirituali	p.41
7. Conflitti di interpretazioni	p.46
8. Bilanci provvisori e prospettive ulteriori	p.50
Capitolo 2. Prospettive critiche sul “nuovo confucianesimo contemporaneo”	
1. Aspetti di una prima approssimazione al problema	p.53
2. Un contesto peculiare: le dinamiche culturali dell’epoca post-maoista	p.56
3. Ma quanto è davvero nuovo il “nuovo confucianesimo contemporaneo”	p.59
4. Varietà di approcci a una materia complessa	p.62
5. Differenti valutazioni critiche e controverse ricostruzioni storiografiche	p.68
6. La controversa interpretazione di un documento importante: la <i>Dichiarazione</i> del 1958	p.87
Capitolo 3. Confucianesimo e dibattiti contemporanei: temi, aspetti, problemi ed aporie di una riattualizzazione della tradizione	
1. Confucianesimo e democrazia: due termini incompatibili?	p.98
2. Un paradigma ermeneutico tuttora influente	p.101
3. Tematizzazioni significative: il “dispotismo orientale” e la “burocrazia celeste”	p.109
4. 儒家 delle origini e 儒家 imperiale	p.114

5. Rivisitazioni critiche di convenzioni ermeneutiche	p.117
6. Aspetti del dibattito degli Anni Venti: il Movimento del 4 Maggio e John Dewy	p.122
7. Una “democrazia cinese” all’insegna dell’incontro fra Confucio e Dewey?	p.125
8. Quale rapporto è possibile tra diversi orizzonti di linguaggio e di pensiero?	p.131
9. Il concetto di 仁 <i>ren</i> : le acquisizioni dell’esegesi contemporanea	p.133
10. Una “repubblica socialista confuciana”? Proposte di accostamento fra Confucio e Marx	p.142
11. Confucianesimo e “valori asiatici”	p.149
12. Confucianesimo e diritti umani	p. 156
Bibliografia	p.164

Premessa:

considerazioni preliminari circa le difficoltà di un approccio interdisciplinare.

Affrontare la tematica che costituisce l'argomento di questo mio lavoro implica, a mio avviso, una peculiare difficoltà di ordine metodologico: essa è riconducibile all'esigenza, che è evidentemente intrinseca all'indagine ma che appare comunque di ardua concretizzazione, di porre in relazione i due ambiti della riflessione filosofica e della ricerca sinologica. Essi in larga misura si configurano, di fatto, come ambiti sostanzialmente separati e distanti, benché non siano mancati e non manchino interessanti tentativi di realizzarne un accostamento,¹ e nonostante le cospicue sollecitazioni a riavvicinarli che provengono, fra l'altro, dai problematici scenari della globalizzazione.²

Penso non sia superfluo soffermarsi brevemente a considerare le motivazioni di tale perdurante separazione e di tale oggettiva distanza, che verosimilmente non sono ascrivibili ad un'unica causa. Vi è una ragione di fondo che si può ricondurre alla lontananza e alla differenza fra orizzonti diversi di linguaggio e di pensiero, e che si può efficacemente riassumere ricorrendo, ad esempio, alle parole con cui le descriveva Paul Ricoeur in alcune sue limpide pagine risalenti a cinquant'anni fa, che appaiono tuttora quanto mai attuali.

¹ Un'opera particolarmente significativa in tal senso mi sembra, ad esempio, *Mensch und Natur im Alten China: Zum Subject-Object Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie* di Heiner Roetz, che peraltro, nonostante la novità dell'approccio e il grande interesse delle proposte teoretiche che vi sono formulate, non risulta aver generalmente riscosso un'adeguata attenzione (Roetz 1984, 12-76).

² Su tali aspetti, stimolanti contributi sono offerti, in particolare, da Marramao 2003, 11-99, 172-201.

La nostra filosofia è greca di nascita. Il suo intento e la sua pretesa di universalità sono situati. Il filosofo parla non da nessun luogo, ma dal fondo della sua memoria greca, da cui si leva la domanda: che cos'è l'essere? Questa domanda, che innanzitutto risuona in greco, ingloba tutte le domande ulteriori (...). Questa situazione iniziale della domanda greca orienta lo spazio aperto all'interrogazione filosofica (...). Non che alcuna cultura sia per principio esclusa; ma in quest'area orientata dalla domanda d'origine greca, vi sono delle relazioni di "prossimità" e di "distanza" che appartengono in modo ineluttabile alla struttura della nostra memoria culturale. (...) Vi sono culture che sono state accostate soltanto a livello erudito, ma mai incontrate al punto di trasformare in modo radicale la nostra tradizione: è il caso delle civiltà estremo-orientali. E' questo a mostrare come una fenomenologia orientata dalla domanda filosofica d'origine greca non possa render giustizia alle grandi esperienze dell'India e della Cina. Qui si manifesta, oltre alla contingenza della nostra tradizione, il suo limite. (...) Tale incontro, tale mutua esplicitazione non hanno ancora avuto luogo se non per individui e gruppi isolati, ma sono rimasti episodici per la nostra cultura, senza assumere il significato di una fondazione o di una ri-creazione (...) sicché la relazione della nostra cultura con l'Estremo Oriente rimane una relazione "di lontano".³

Oltre alla motivazione di carattere generale qui evocata, penso si debba comunque prendere in considerazione una ragione più specifica, legata a un cospicuo processo di codificazione e di specializzazione dei saperi accademici nel corso del quale, come ha in particolare mostrato Anne-Lise Dyck in un suo approfondito studio del 2005, il pensiero cinese e la sinologia che lo indaga sono stati risolutamente collocati "hors de la philosophie", in seguito a una rottura epistemologica che ha costituito la fondazione moderna della filosofia come disciplina autonoma entro una strutturata gerarchia di materie d'insegnamento:

³ Ricoeur 1960, 26-28.

L'institutionnalisation de la philosophie dans les premières décennies du XIX siècle suppose son inscription modifiée dans l'espace académique et surtout la rationalisation de son objet. La philosophie entreprend pour la première fois de légiférer officiellement, en tout rigueur scientifique et à fins d'enseignement, sur la nature de son activité et sur le passé qu'elle doit reconnaître comme sien. Les Histoires de la philosophie, les manuels, les dictionnaires et les encyclopédies de « sciences philosophiques » se multiplient tout au long du XIX siècle pour achever le découpage de cette discipline (...). La sinologie se constitue comme science à mesure que la philosophie se systématisa.⁴

Tale processo di specializzazione ha, ovviamente, le sue giustificazioni in termini di un'esigenza di organizzazione precisa e di strutturazione rigorosa dei saperi; e tuttavia, mi sembra, oggi si avverte con speciale pregnanza il bisogno di ripensarne e di ridefinirne taluni esiti, soprattutto in rapporto alle non eludibili istanze di confronto e di dialogo interculturale che caratterizzano questo nostro tempo, e che postulano, per essere adeguatamente tematizzate nella loro densità problematica, la messa a punto di prospettive interdisciplinari.

Non sono comunque di certo mancati, in particolare negli ultimi decenni, gli esperimenti volti a coniugare esercizio filosofico e pratica sinologica, esperimenti di cui *Thinking Through Confucius* di David L. Hall e Roger T. Ames (1987) rappresenta un esempio originale e insigne, ancorché alquanto controverso,⁵ né sono mancate cospicue sollecitazioni che hanno contribuito a ridefinire significativamente gli orizzonti della comparazione:⁶ in questa chiave penso, ad esempio, alla grande impresa

⁴ Dyck 2005, 16-17.

⁵ Hall, Ames 1987, 24-117.

⁶ Ho tentato di offrire un quadro globale degli studi sul pensiero cinese, corredato di una bibliografia ragionata, nella voce da me redatta nel *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento* (Crisma 2010, 1705-1729).

di Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (1956),⁷ o ai suggestivi spunti contenuti nella recente opera di Geoffrey Lloyd *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture* (2004)⁸. E tuttavia, nonostante vari e importanti tentativi di riannodare e di ricostituire un rapporto fra filosofia e sinologia, la condizione di separatezza di quest'ultima continua, a quanto pare, per molti versi a sussistere.

Se ne può ritenere un'eloquente riprova il fatto significativo, acutamente osservato da Anne Cheng nella sua recente *Leçon inaugurale de la Chaire d'histoire intellectuelle de la Chine* al Collège de France (2009), che rimane in auge e riscuote tutt'oggi larga popolarità un certo modello di comparativismo orientato a preferire visioni astratte e stereotipate del pensiero cinese alle ben più articolate e complesse rappresentazioni che ne vengono offerte dalle ricerche sinologiche.

C'est qu'il faut ici mettre en cause est un type de comparatisme encore très en vogue, d'autant plus qu'il s'est imposé désormais comme consigne de recherche prioritaire dans nos mœurs académiques et qu'il cautionne une volonté bien intentionnée de sortir de l'eurocentrisme. Mais il continue en fait à s'inscrire dans une perspective de type orientaliste, dans la mesure où il tend à « muséifier » la pensée chinoise et à la réduire au rôle de « l'autre » comme terme de comparaison pour mieux la sommer de répondre à des questions qui ne lui sont pas propres. Il y a là une manière de camper sur le registre de l'alterité qui fige les oppositions hors du temps et de l'espace, et qui ne permet pas de repérer la pluralité et la diversité *des* différences là où elles se trouvent réellement. Une conséquence fâcheuse en est le risque constant de basculer dans une forme ou une autre d'essentialisme et de finir par conforter, même sans le vouloir, des idées préconçues.⁹

⁷ Needham 1956.

⁸ Lloyd 2004, 7-78. Di quest'opera ho effettuato la traduzione italiana (2008).

⁹ Anne Cheng 2009, 36. E' plausibile che la garbata allusione polemica ravvisabile in questo passo sia fra l'altro un riferimento a ben note prospettive elaborate da François

Una nozione astratta e stereotipata di “confucianesimo” si presenta sovente nel tipo di comparativismo stigmatizzato nel passo sopra riportato, e appare costituire un ingrediente fondamentale del suo repertorio, consentendo di perpetuare la ben nota rappresentazione in cui si inscena il dualismo paradigmatico di “saggezza cinese” e “filosofia occidentale”, che forse proprio in ragione della sua ovvietà continua a riscuotere un largo successo di pubblico. Ritengo che il permanere di questo luogo comune sia attribuibile soprattutto alla codificata e persistente separazione fra gli ambiti disciplinari della filosofia e della sinologia, separazione che impedisce di fatto alla prima di avvalersi delle acquisizioni della seconda. E’ soltanto tramite il rapporto con i cantieri di lavoro dei filologi, e non affidandosi a inerti preconcetti, che la filosofia sarà in grado di dialettizzare le proprie categorie di riferimento, e aprirsi così a una considerazione della tradizione confuciana che smetta finalmente di confinarla in una sua presunta alterità esotica.

Per poter affrontare il tema del confucianesimo nel dibattito filosofico contemporaneo, mi sembra dunque che innanzitutto occorra compiere una preliminare ricognizione della ricca varietà di indagini sinologiche che hanno contribuito a ridisegnarne in modalità complesse e articolate la percezione e il profilo. In altri termini, ciò che tenterò di mostrare nelle pagine seguenti, sintetizzando quelli che mi sembrano alcuni esiti salienti delle ricerche, è come la sinologia possa ritrovare un ruolo che in effetti essa rivestì significativamente ai suoi primi esordi, all’epoca della

Jullien, ad esempio in opere quali *Un sage est sans idée* (1998), in cui si configura un’antitesi paradigmatica tra “saggezza cinese” e filosofia (Jullien 1998, 83-181; per un’analisi cfr. Crisma 2002). Intorno a tali posizioni si è sviluppato un vivace dibattito (Billeter 2006; Jullien 2007) sul quale mi soffermerò più avanti; ne ho offerto fra l’altro una ricostruzione in Crisma 2007 a, 2008.

comparsa del *Confucius Sinarum philosophus*: una funzione euristica per una filosofia che intenda orientarsi a un autentico dialogo interculturale.¹⁰

¹⁰ Golvers 1999, 1141-1164.

Capitolo I.

Tra filologia e filosofia:

la ridefinizione del concetto di confucianesimo nelle ricerche sinologiche contemporanee.

1. Una complessa riconfigurazione della nozione di 儒家.

Di contro alla nozione schematica di “confucianesimo” che appare tuttora largamente diffusa non solamente a livello divulgativo, ma anche in un certo tipo di comparativismo proclive a riproporre perennemente un’astratta contrapposizione dualistica fra “saggezza cinese” e filosofia a cui si è dianzi accennato, le ricerche sinologiche nel corso degli ultimi decenni hanno prodotto molteplici e cospicui contributi in direzione di una ridefinizione critica e articolata del concetto di 儒家 che risulta, sotto vari profili, discostarsi significativamente da tali modalità di rappresentazione.

Mi sembra dunque opportuno che il mio percorso di indagine inizi precisamente da uno sguardo d’insieme su tali ricerche e da un tentativo di sintetizzarne gli esiti salienti, che nella loro globalità mi sembrano configurare una vasta e polifonica impresa ermeneutica collettiva. Vi compaiono indubbiamente accenti diversi e discordi - talora anche vivacemente polemici -, e tuttavia essa mi appare in larga misura contrassegnata da un comune intento di sottrarre la riflessione sul confucianesimo all’inerzia delle convenzioni e alla riduttività degli stereotipi interpretativi per evidenziare la complessità di una grande tradizione di pensiero irriducibile a semplificazioni. Mi sembra, insomma, che l’orientamento generale di questo grande cantiere di studi si possa efficacemente riassumere ricorrendo a una bella espressione di Paul Ricoeur che si è già avuto occasione di evocare nelle pagine

precedenti: a ben vedere, il significato più profondo dei suoi sforzi consiste nel “rendere giustizia alla grande esperienza della Cina”.¹

Tali esiti delle ricerche sinologiche costituiscono a mio avviso, come cercherò di mostrare nelle pagine seguenti, delle fertili risorse per un discorso filosofico che si proponga di concretizzare un autentico orientamento interculturale. Ma per comprenderne appieno la qualità innovativa, occorre richiamare brevemente quelle che appaiono essere le acquisizioni degli studi delle epoche precedenti.

Com'è ben noto, una precisa immagine del confucianesimo venne nitidamente elaborata già a far tempo dal *Confucius Sinarum philosophus* del 1687, che ne costituì la prima presentazione sistematica al pubblico europeo.² Insomma, fu già la proto-sinologia dei gesuiti a costruire e a consegnare all'Occidente una coerente e affascinante rappresentazione della tradizione confuciana che esercitò una vasta e profonda influenza, segnatamente sulla cultura dell'illuminismo.³ Come un'ampia letteratura critica mette in luce, tale rappresentazione, sui cui notori e indubbi meriti è superfluo soffermarsi, era largamente ispirata alle prospettive esegetiche della 新儒家: in sostanza, essa conferiva al confucianesimo una posizione nettamente predominante, facendone *la* tradizione cinese per antonomasia, e ne sottolineava l'univocità, conformemente alla nozione neoconfuciana di 道統, tracciandone una linea di filiazione ortodossa costruita sul modello della legittima successione dinastica.⁴

¹ Ricoeur 1960, 28.

² Sul *Confucius Sinarum philosophus*, pubblicato dai gesuiti della missione cinese a Parigi nel 1687, si veda ad es. il già citato Golvers 1999, 1141-1164, e inoltre Lundbaek 1983, 19-30.

³ Per un recente contributo che ha riproposto significativamente all'attenzione in un'ottica innovativa la duratura importanza di tale rappresentazione, si veda in particolare l'importante lavoro di Lionel Jensen *Manufacturing Confucianism* (Jensen 1997), sulle cui sollecitazioni mi soffermerò specificamente nelle pagine seguenti nonché nelle considerazioni conclusive.

⁴ Cfr. Gernet 1982, 24-77; Mungello 1989, 15-65.

E' precisamente quest'idea di univocità e di compattezza del confucianesimo, mi sembra, a costituire l'oggetto privilegiato di molte delle rivisitazioni critiche prodotte dalle indagini della sinologia contemporanea. In proposito, mi pare comunque che vada innanzitutto evidenziato quanto sia radicalmente mutato lo sfondo complessivo della rappresentazione: la percezione della 儒家 si è venuta globalmente a ridisegnare nel contesto di una mutata immagine del pensiero cinese che, a partire dalle celebri opere storiografiche di Hu Shi⁵ e Feng Youlan⁶ negli anni Venti e Trenta per giungere negli anni Ottanta e Novanta a *Disputers of the Tao* di A.C. Graham⁷ e alla *Histoire de la pensée chinoise* di Anne Cheng,⁸ ne ha in crescente misura evidenziato la pluralità diacronica e sincronica e la complessa articolazione. A questa scoperta dell'irriducibile pluralità dello sfondo, si è legata la scoperta e la valorizzazione della pluralità interna al confucianesimo stesso, finalmente sottratto al condizionamento del paradigma ermeneutico neoconfuciano.⁹

In questo senso, una delle acquisizioni a mio avviso più cospicue delle ricerche sinologiche contemporanee è la riscoperta dell'opera di Xunzi 荀子. Questo grande protagonista del pensiero pre-imperiale, com'è noto, era stato rimosso dal canone dell'ortodossia neoconfuciana a far tempo dall'epoca Song, che in conformità all'idea di 道統 dianzi evocata additava in Mencio 孟子 l'autentico e fedele interprete di Confucio. Si può osservare come la tendenza alla sua rivalutazione attraversi significativamente tutto il secolo scorso, dalle pionieristiche opere di Homer H. Dubs alla fine degli anni Venti, alle traduzioni di Burton

⁵ Hu Shi 1922.

⁶ Feng Youlan 1931-34.

⁷Graham 1989.

⁸ Anne Cheng 1997. Di quest'opera ho offerto la traduzione e la curatela dell'edizione italiana (2000).

⁹ Ho tentato una sintetica rappresentazione di alcuni aspetti della storiografia sul pensiero cinese in Crisma 2008, 179-212.

Watson e di Hermann Köster negli anni Sessanta, ai lavori di Antonio Cua negli anni Settanta e Ottanta, per giungere allo studio e traduzione integrale che hanno costituito l'*opus magnum* di John Knoblock (1988-1994),¹⁰ e per conoscere infine vari e molteplici svolgimenti dagli anni Novanta.¹¹ Questa riscoperta, mi pare, ha contribuito in misura rilevante a evidenziare l'insopprimibile complessità della tradizione confuciana classica, complessità che viene sottolineata, ad esempio, in noti lavori quali *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio* di Maurizio Scarpari (1991) e *Confucian Ethics of the Axial Age* di Heiner Roetz (1993), su cui mi soffermerò più specificamente nelle pagine seguenti.¹²

Da prendere in considerazione come elemento significativo ai fini della riflessione che si va qui delineando vi è inoltre un ulteriore aspetto, le cui specifiche caratteristiche squisitamente filologiche esulano ovviamente dall'ambito di questo mio lavoro, ma le cui implicazioni di carattere generale appaiono comunque interessanti per il discorso che qui si svolge: si tratta di quell'insieme di rilevanti scoperte di manoscritti che ha avuto luogo a partire dagli anni Settanta e che ha conosciuto ingenti sviluppi ulteriori nei decenni successivi, rivelando volti inediti e sorprendenti volti del mondo del pensiero pre-imperiale.¹³ Negli ultimi trent'anni, le ricerche tuttora *in fieri* che su tali basi si sono sviluppate – e i cui protagonisti dichiarano che non appare ancora possibile redigerne dei bilanci definitivi, a causa delle peculiari difficoltà presentate da molti dei materiali scoperti¹⁴ – hanno offerto cospicue sollecitazioni a ridisegnare l'immagine della 儒家, pervenendo fra l'altro a una radicale

¹⁰ Cfr. Dubs 1927, 1928; Watson 1963; Köster 1967; Cua 1977, 1985; Knoblock 1988-1994.

¹¹ Si vedano ad es. Machle 1993, Scarpari 1996, 1997, 1998; Goldin 1999; Kline III, Ivanhoe 2000; Crisma 1996, 2000, 2004.

¹² Scarpari 1991; Roetz 1993.

¹³ Cfr. Shaughnessy 1997.

¹⁴ Cfr. Csikszentmihalyi, Nylan 2003.

problematizzazione del termine stesso “confucianesimo”.¹⁵ Di contro ad un’idea rigidamente codificata di “tradizione confuciana”, questi studi concorrono in misura cospicua, mi sembra, a configurarne una nozione dialettica e fluida, ponendo in luce, in particolare, le complesse dinamiche che hanno presieduto ai processi di formazione dei *texti recepti* e rimettendo così in discussione molti assunti convenzionalmente accettati.¹⁶

2. Decostruzioni: la questione delle origini e il problema dei *ru* 儒

La tendenza a problematizzare la nozione di “confucianesimo” che le ricerche dianzi evocate manifestano sulla base di recenti acquisizioni si può significativamente riscontrare, mi sembra, anche su altri versanti di indagini contemporanee. Se ne può ed esempio considerare un’eloquente espressione il saggio di Lionel Jensen *Manufacturing Confucianism* (1997), che in una chiave ermeneutica decisamente post-moderna “decostruisce” Confucio e il confucianesimo, mostrando, fra l’altro, quanto sia stato cospicuo il contributo occidentale, a partire dai gesuiti, nell’“invenzione” di entrambi, e offrendo così una significativa sollecitazione a una riflessione critica sui dati tradizionali.¹⁷

E peraltro, va osservato che non è stato nell’ambito di tale decostruzionismo post-moderno che si è inizialmente originata la propensione a mettere in guardia contro una ricezione ingenua delle rappresentazioni del pensiero antico. Come si ricorderà, *yigu* 疑古, “dubitare dell’antico”, fu lo slogan programmatico che negli anni Venti e Trenta riassunse la tendenza a revocare in dubbio l’autenticità d’ogni

¹⁵ Per un esame dell’opportunità di rendere 儒家 con “scuola dei letterati” o “lignaggio dei classicisti”, si veda ad es. Scarpari 2000, 2004.

¹⁶ Per i dibattiti su queste tematiche, cfr. ad es. Andreini 2004, 2005; Csikszentmihalyi 2004; Goldin 2000; Scarpari 2006.

¹⁷ Jensen 1997, 33-115.

classico fino ad allora venerato, di ogni testo fino ad allora riverito e consacrato, e che caratterizzò significativamente 古史辨 *Gu shi bian* (*Dibattiti di storia antica*), il più influente forum di discussioni archeologiche, testuali e filologiche dell'epoca di cui fu protagonista Gu Jiegang 顧頔剛¹⁸; con la sua carica dirompente, esso offrì stimoli decisivi alla modernizzazione del paesaggio intellettuale cinese e fruttuose sollecitazioni per gli studiosi d'ogni dove.

Fu su questo sfondo vivacemente polemico che si venne allora a formulare la questione di definire la nascita della *rujia* 儒家 in rapporto alla problematiche origini e ai discussi significati del termine *ru* 儒: un vocabolo che originariamente configurava sovente una nozione generica di “letterato” o “studioso” piuttosto che riferirsi specificamente ai seguaci di Confucio, come vari studi si incaricarono di mostrare. Così ebbe inizio un vasto e variegato filone di ricerca del quale Nicolas Zufferey in un recente lavoro (2003) ha offerto un'ampia e approfondita ricostruzione.¹⁹ Furono segnatamente gli anni Trenta a vedere la produzione di numerosi saggi sul tema delle “origini dei 儒”, a partire da Zhang Taiyan 章太炎 (Zhang Binglin 章炳麟) e Hu Shi 胡适; sono questi, in sostanza, i due pionieristici iniziatori di un dibattito che a tutt'oggi non si può ancora dire concluso. Il primo già in un suo importante scritto del 1918, *Yuan ru* 原儒, pone la questione in termini nuovi rispetto alle concezioni statiche del passato, procedendo a un ampliamento dell'ambito semantico del vocabolo che ne include anche una visuale dinamica: la parola 儒 ha per lui significati che oltrepassano il campo confuciano, e che inoltre sono evoluti e si sono trasformati nel tempo.²⁰

In particolare Zhang individua tre ambiti semantici del termine: un senso generico, per indicare esperti con conoscenze particolari, come maghi e astrologi (idea, questa, accolta da Hu Shi e respinta invece da molti confuciani contemporanei, che rifiutano che le origini della loro

¹⁸ Gu Jiegang 顧頔剛 1926.

¹⁹ Zufferey 2003, 25-149.

²⁰ Zhang Binglin 章炳麟 1918, 33 sgg.

tradizione si possano in alcun modo confondere con ambienti di stregoni e di *fangshi* 方士 “esperti esoterici”); un senso specifico, ossia “esperti delle Sei discipline” (*liuyi* 六藝; e infine, un’accezione ancor più ristretta, ossia “esperti dei Sei classici” (*liujing* 六經, ed è soltanto quest’ultima, che diverrà storicamente il senso prevalente, a designare i confuciani.²¹

E’ del 1934 il più rilevante saggio sull’argomento di Hu Shi, che già dal 1917 aveva dedicato attenzione al problema delle origini e della natura dei pensatori antichi: *Shuo ru* 說 儒 (“Intorno ai 儒”), che solleva ampi dibattiti e accese controversie tuttora non sopite. Si tratta di un’opera importante e influente sull’origine del confucianesimo, che ha offerto un contributo cospicuo all’elaborazione di una nuova immagine dell’antichità e che risulta anche sotto il profilo metodologico radicalmente innovativa, nel creativo ricorso a nuove fonti, a nuovi approcci attinti alle scienze sociali occidentali, e anche a fertili intuizioni desunte da inedite prospettive comparative.²²

Va inoltre rilevato che in quest’opera l’atteggiamento di Hu nei confronti del confucianesimo assume un’articolazione maggiore rispetto alle sue prese di posizione precedenti: egli rimane, certo, assai critico nei confronti di tutti gli aspetti di una tradizione a cui imputa la responsabilità dell’arretratezza cinese, ma al contempo ravvisa al suo interno anche la presenza di elementi di segno diverso, non incompatibili con la modernizzazione, e anzi utilizzabili in direzione di essa.²³ Ad esempio, Hu opera una distinzione, nello stesso pensiero di Confucio, fra aspetto religioso, da lui respinto come retrivo, e aspetto secolare e riformista, che egli ritiene importante valorizzare, come base positiva per sviluppi ulteriori; inoltre, egli sottolinea l’elemento dinamico e potenzialmente egualitario implicito nell’ideale confuciano

²¹ Ivi, 45.

²² Hu Shi 1934, 23.

²³ Ivi, 54-55.

dell'educazione, in via di principio aperto a tutti senza preclusioni e foriero di una trasformazione globale della società.²⁴

Questa impostazione di articolata complessità, che infrange l'idea tradizionale e convenzionale di una presunta univocità del magistero confuciano additandone le implicite e feconde tensioni, avrà sviluppi importanti nel corso dei dibattiti contemporanei, come si avrà modo più avanti di vedere, rivelandosi una lezione ermeneutica di inesaurita fertilità, nonostante le numerose ed aspre polemiche cui ha dato luogo fin dalla sua prima insorgenza. Segnatamente, Hu evidenzia il ruolo radicalmente innovativo, addirittura redentivo, svolto da Confucio nei confronti dei 儒: nella sua interpretazione, che sovente lo paragona a Cristo, egli avrebbe avuto il grande merito storico di conferire a tale ceto meschino e umiliato una nuova nobiltà e una nuova fierezza, affidandogli una grande missione ideale e universale, rivolta all'umanità intera²⁵ – e in questo senso, tale sua prospettiva rivela significative affinità con quella che in proposito aveva delineato il grande protagonista dello sfortunato movimento riformatore del 1898 Kang Youwei 康有為.²⁶

L'acceso dibattito che fa seguito al saggio di Hu dagli anni Trenta ad oggi vede numerosissimi interventi, di cui è impossibile dare qui conto in modo dettagliato, e al cui proposito rinvio al già citato lavoro di Zufferey.²⁷ Il disaccordo di vari studiosi – come ad esempio Feng Youlan - rispetto alle tesi di Hu sovente concerne la sua insistenza sulla natura religiosa degli antichi 儒, nei quali invece molti suoi critici preferiscono ravvisare i precursori dei moderni intellettuali; e tuttavia, su questo non c'è accordo, in particolare nell'assai composito e tutt'altro che univoco movimento di *revival* confuciano che si è vigorosamente manifestato soprattutto a partire dagli anni Ottanta e del quale tratterò in seguito più

²⁴ *ivi*, 66.

²⁵ *ivi*, 33.

²⁶ Cfr. Anne Cheng 1995, 33 sgg. Per una sintetica rappresentazione del riformismo di Kang Youwei 康有為, cfr. Crisma, 2007 a.

²⁷ Zufferey 2003, 45-97.

diffusamente, una cui significativa tendenza si caratterizza proprio per l'enfasi posta sulla connotazione religiosa attribuita al confucianesimo fin dai suoi esordi.

Le critiche a Hu assunsero caratteristiche marcatamente ideologiche nella RPC fra gli anni Cinquanta e la fine degli anni Settanta, per ritornare successivamente ai toni pacati delle argomentazioni scientifiche; ma tutta la vivace *querelle*, dall'inizio fino ad ora, presenta delle implicazioni sul piano dell'attualità che sono, inevitabilmente, anche politiche.

La questione dell'origine dei 儒, al cui esame ha conferito un rinnovato impulso il clima di liberalizzazione e di apertura della Cina post-maoista, lungi dall'essere una mera questione accademica e storiografica, è profondamente coinvolta anche oggi, così come lo era all'inizio del secolo, nel dibattito sulla natura, sul ruolo, sul destino della stessa cultura cinese. Essa rimane tuttora aperta, e su di essa mancano conclusioni universalmente condivise.²⁸

Un'ipotesi interessante che consentirebbe una conciliazione di teorie diverse è stata avanzata, ad esempio, dal già citato lavoro di Zufferey, che muove dalla considerazione di una probabile compresenza di culture regionali differenti nella Cina pre-imperiale. Quanto alla complessa evoluzione storica del termine, egli ne suggerisce un'analogia con l'europeo *clerk*: similmente, il vocabolo 儒 avrebbe inizialmente espresso un legame fra religione e conoscenza, per poi evolvere in direzione di un processo di secolarizzazione.²⁹

L'importanza del problema dei 儒 è stato recepito soprattutto a partire dagli anni Novanta dalla sinologia occidentale, e ha dato luogo talora alla proposta – già contenuta, ad esempio, nella Ph. D Dissertation di Robert Eno del 1984 – di sostituire con i neologismi *ruist* e *ruism* i termini *confuciano* e *confucianesimo*. Sono, queste, tematiche riprese e sviluppate nell'opera maggiore di Eno, *The Confucian Creation of Heaven* (1990), in cui, oltre alla controversa questione dell'etimologia

²⁸ Cfr. Guo Qiyong 郭齊勇 2002, 19-145.

²⁹ Zufferey 2003, 225-237.

del carattere 儒, ha largo spazio una stimolante interpretazione del *ruism* originario in termini di comunità unita attorno ad alcune pratiche (danza, musica, riti) piuttosto che di corpo dottrinario.³⁰ In ciò si esprime una prospettiva di ispirazione fondamentale pragmatica che rappresenta un influente orientamento delle ricerche contemporanee sul quale mi soffermerò più ampiamente nelle pagine seguenti.

Negli anni più recenti, la questione dei 儒 si è soprattutto declinata in collegamento con il più vasto problema della natura delle cosiddette “scuole di pensiero” (家) nella Cina antica, tema sul quale, come si è già in parte accennato, nuove scoperte hanno apportato sviluppi cospicui delle indagini: quest’argomento sarà più dettagliatamente ripreso in un paragrafo successivo. Mi limito qui ad accennare ad una tendenza caratteristica che recentemente è apparsa in vari studi cinesi sui manoscritti degli ultimi anni: all’atteggiamento critico fondato sul “dubitare dell’antichità” sembra sostituirsi oggi in prevalenza un atteggiamento definito come *shigu* 釋古, “spiegare l’antichità”, come osserva John Makeham in una sua articolata indagine del 2008 di cui si avrà modo ancora di parlare.³¹ Insomma, nel campo della filologia si assiste attualmente in Cina a un notevole distanziamento da quelli che sono oggi definiti come gli eccessi iconoclasti del radicalismo critico del secolo scorso.³² Questo fenomeno appare come un significativo indizio di un più vasto orientamento culturale a cui è opportuno dedicare, come farò più avanti, un’attenta e approfondita riflessione; esso si declina intorno all’istanza di un rinnovato legame con la tradizione, verso la quale oggi in Cina, non solo nel campo della filologia, sembra in sostanza prevalere il rispetto anziché la dissacrazione critica a cui propendevano molti studi del Novecento.³³

³⁰ Eno 1984, 25-76; 1990, 13-114.

³¹ Makeham 2008, 209-230.

³² Si veda ad es. in proposito Yang Chaoming 楊朝明 2002, 188-214.

³³ Un’eloquente espressione di questo atteggiamento mi sembra, in particolare, Chen Lai 陳來 2009, 17-88.

3. Le prospettive ermeneutiche del pragmatismo

“If you want to understand Confucius, read John Dewey. And if you want to understand John Dewey, read Confucius”: si può ricorrere a questa pregnante espressione di Alfred North Whitehead, che ci viene opportunamente ricordata da Joël Thoraval, per evocare sinteticamente il significativo ruolo esercitato dal pragmatismo negli orientamenti degli studi contemporanei sul confucianesimo.³⁴ Si tratta di un ruolo indubbiamente importante, che si può ad esempio constatare, fra l’altro, in riferimento allo stimolante saggio di Robert Eno sulla *Confucian Creation of Heaven* (1990) dianzi citato: il suo assunto centrale è che le argomentazioni dei grandi maestri d’età pre-imperiale quali Confucio, Mencio, Xunzi non erano finalizzate alla formulazione di una teoria, ma prevalentemente rivolte alla difesa di una *way of life* e di una pratica – segnatamente, della pratica rituale nella quale si addita l’autentico nucleo del magistero *ruista*.³⁵

Significativamente, l’aspetto della componente rituale (禮 *li*) come fulcro di una reinterpretazione di Confucio volta a sottolinearne la fecondità nel clima culturale contemporaneo, segnato dalla crisi delle “grandi narrazioni”, e dunque potenzialmente interessato a scoprire, o a riscoprire, il valore di convenzioni universalmente condivise, è fondamentale anche in un libro apparso quasi vent’anni prima del saggio di Eno, e che ha profondamente inciso sugli orientamenti delle indagini successive: si tratta di *Confucius, The Secular as Sacred* di Herbert Fingarette (1972). Divenuta ormai un classico, quest’opera ha avuto il merito di proporre un approccio fresco e innovativo alla lettura dei *Lunyu* 論語, che allo stesso Fingarette erano inizialmente parsi “nulla più che una banalità arcaica”, e nei quali ora egli scopriva l’espressione di un pensatore “dotato di profonda capacità di penetrazione, di una visione immaginativa dell’uomo pari nella sua grandezza a quella dei maggiori

³⁴ Thoraval 2007, 102.

³⁵ Eno 1990, 70-114.

filosofi”, tale da poter essere “un maestro per noi, un grande maestro, che ha una nuova lezione da darci” e che “ci parla di cose che non sono state dette altrove, di cose che necessitano di essere dette”.³⁶ L’insegnamento di Confucio non è dunque, in questa prospettiva, qualcosa di remoto e di esotico, ma si radica profondamente negli interrogativi essenziali del mondo attuale intorno alla responsabilità, alla moralità, al valore della tradizione.³⁷

L’approccio ispirato al pragmatismo ha trovato poi alcune fra le sue più significative espressioni nelle opere che sono il frutto del sodalizio intellettuale tra il sinologo Roger T. Ames e il filosofo David L. Hall,³⁸ da *Thinking Through Confucius* (1987) – lettura del pensiero confuciano che ne sottolinea energicamente, di contro alla passione per la trascendenza e al sostanzialismo tipici del *mainstream* della filosofia occidentale, la vocazione immanente e la caratteristica di “ontology of events”, interamente rivolta ai contesti umani e sociali in cui si origina - a *The Democracy of the Dead* (1999), che nel duplice riferimento a Confucio e a Dewey svolge un’originale riflessione sul futuro della democrazia in Cina.³⁹ In tale prospettiva, fra pragmatismo e confucianesimo sussisterebbe una sorta di affinità elettiva, che conferirebbe al primo un privilegio ermeneutico nel confronto con la tradizione cinese rispetto alla filosofia europea, tacciata di essere generalmente troppo proclive alla metafisica e al logocentrismo, e ritenuta dunque incapace di un’effettiva apertura a un diverso linguaggio. Questa visuale in alcuni odierni contributi, come ad esempio *John Dewey, Confucius, and Global Philosophy* di Joseph Grange (2004) giunge a configurare lo spazio transpacifico dischiuso nel segno del duplice richiamo a Confucio e a Dewey come l’ambito più promettente di

³⁶ Fingarette 1974, tr. it. di Attilio Andreini, 2000, 25.

³⁷ Ivi, 31-49.

³⁸ Questo sodalizio è stato purtroppo interrotto dalla prematura scomparsa di Hall nel 2001.

³⁹ Hall, Ames 1987, 44 sgg; 1999, 37 sgg..

una futura *global philosophy*.⁴⁰ La motivazione di tale privilegio è nitidamente formulata da Roger T. Ames in riferimento al “narrative rather than analytical understanding” a cui egli lo ascrive. Invece di chiedersi “che cos’è il confucianesimo” – una domanda che tenderebbe impropriamente ad essenzializzarlo come se si trattasse di una ideologia specifica, di una filosofia in senso tecnico – l’approccio pragmatistico propone invece la questione della sua *funzione storica, esistenziale e pratica* entro i mutevoli e peculiari contesti dell’evoluzione della cultura cinese. Invece di descriverlo in termini di teorie astratte, lo si comprende più adeguatamente se lo si intende come modalità di vita e di pensiero al contempo, come insieme articolato di atteggiamenti specifici volti a configurare il mondo. Se il compito della filosofia come lo ha definito Dewey non è quello di occuparsi dei problemi dei filosofi, ma di elaborare un metodo capace di confrontarsi con i problemi degli esseri umani, ebbene, la tradizione confuciana manifesta, secondo Ames, una propensione affine: non concepisce la conoscenza come accesso privilegiato a una realtà soggiacente a quella quotidiana, bensì come tentativo di “realizzare” un mondo, coltivando una comunità umana ricca di significato e di valore, per il tramite di un “meliorative aestheticism”.⁴¹ L’origine di questa prospettiva si può ricondurre alla visita compiuta da John Dewey in Cina tra il 1919 e il 1920. In quel memorabile viaggio, un giro di conferenze che era stato organizzato dal suo ex allievo alla Columbia University Hu Shi, il filosofo statunitense fu acclamato da un pubblico entusiasta, formato soprattutto da giovani intellettuali del Movimento del 4 Maggio (*Wu si yundong* 五四运动), come “un secondo Confucio”. In particolare, Dewey espresse fiducia nelle positive potenzialità di trasformazione e di progresso a suo avviso presenti nel cuore stesso della tradizione cinese, rinviando a una concezione dello

⁴⁰ Grange 2004, 45-112. Su questa specifica tematica mi soffermerò ulteriormente nel cap. 3.

⁴¹ Ames, *Foreward* a Grange, 2004, ix-xvii.

sviluppo come processo organico e spontaneo di crescita⁴² che ai suoi ascoltatori non mancò di apparire singolarmente affine ad antiche e classiche tematizzazioni, quali la celeberrima idea di Mencio (*Mengzi* 孟子 2 A6) intorno ai “germogli di bontà” (*duan* 端), che sarebbero presenti in ogni cuore/animo (*xin* 心) e che sarebbero caratteristica intrinseca della natura umana (*xing* 性).⁴³

Questa nozione di un potenziale inespresso racchiuso nella tradizione confuciana mi sembra costituisca uno spunto di grande fertilità ai fini di una riflessione filosofica interculturale. Essa viene oggi, fra l'altro, esplicitamente ripresa nell'orizzonte dei dibattiti attuali, segnatamente intorno ai controversi nodi dell'esistenza o meno di universali transculturali, e dell'universalismo/relativismo dei diritti umani e dei valori liberali e democratici.⁴⁴ In particolare, essa assume uno speciale rilievo nelle ricerche volte a esplorare le possibilità di un consenso etico fra culture che saranno specificamente esaminate nell'ambito di una più approfondita analisi svolta nel cap. 3.⁴⁵

Le implicazioni della prospettiva ermeneutica ispirata al pragmatismo non hanno comunque mancato e non mancano di sollevare vivaci discussioni ed anche espressioni di netto dissenso,⁴⁶ ma sono peraltro innegabili le fertili sollecitazioni da essa suscitate; dell'uno e dell'altro aspetto mi occuperò più ampiamente nei capitoli successivi.

⁴² Ho offerto una ricostruzione del viaggio in Cina di Dewey in Crisma 2009, 859-881.

⁴³ *Mengzi* 孟子 2 A6. Per un'analisi di questo celeberrimo passo menciano, si rinvia ai noti studi di Scarpari già evocati, e inoltre a Id. 2002, 97-98.

⁴⁴ Julia Tao 2010, 99-122.

⁴⁵ In riferimento a tale tematica che, come sopra si accenna, sarà specificamente sviluppata nel cap. 3, cfr. Bori 1991, 89-100, e 2003, 53-82.

⁴⁶ Cfr. Thoraval 2007, 103-134.

4. Una questione di metodo: la centralità dei testi.

Penso sia opportuno a questo punto del percorso che sto svolgendo, soffermarmi un momento, a scanso di equivoci, a chiarirne le intenzioni e gli scopi. Non si tratta qui di proporre come modello una sorta di identificazione fra pratica filologica e filosofica: com'è ovvio, a ciascuna delle due inerisce una specificità di procedure, di strumenti, di ambiti. Detto questo, rimango comunque convinta che la costruzione di un discorso filosofico interculturale non possa prescindere dal rapporto con le acquisizioni del lavoro filologico, come, mi sembra, mostrano significativamente alcune delle esperienze sopra richiamate. In questa direzione, mi pare, non si tratta soltanto di recepire e di attingere dai cantieri dei sinologi dati, informazioni, sollecitazioni, quanto piuttosto – e forse soprattutto – di interiorizzare un metodo: un metodo che non ha fretta di proclamare solenni e clamorose generalizzazioni intorno al Dialogo delle Civiltà e a quant'altro, ma che si configura, per dirla con le parole di Anne Cheng, come una scuola di umiltà. Esso pone al centro della sua attenzione non delle esangui astrazioni, bensì la viva e concreta realtà dei testi e la rete di relazioni che intorno ad essi si diramano, e che si offrono alla fatica paziente dell'interpretazione.

La sinologie est avant tout une école d'humilité. Comprendre les textes, ce n'est pas les traiter comme des abstractions exsangues et désincarnées, c'est au contraire tenter de les capter vivants et frétilants, tels les poissons du Zhuangzi dans l'eau du Dao, c'est-à-dire s'efforcer, autant que faire se peut, de restituer les conditions dans lesquelles ils ont pu produire du sens, mais aussi des effets intellectuels et sociaux, de percevoir comment ils ont été lus et reçus. Il y a – c'est bien connu – deux manières de lire et, de ce fait, de maintenir en vie un texte : on peut se demander ce qu'il pouvait signifier pour son auteur et pour ses lecteurs, question qui suscite une approche de type philologique et historique sur un objet resitué dans le passé ; on peut aussi se demander ce qu'il peut signifier pour un lecteur d'aujourd'hui en tant qu'objet universel susceptible de produire du sens, philosophique ou autre. Toute lecture suscite de manière implicite et concomitante ces deux types de questionnement, mais il vaut toujours mieux se rappeler

que les réponses au second ne peuvent véritablement faire sens que si les réponses au premier sont fondées sur une recherche solide.⁴⁷

Mi sembra che questa bella pagina datata 2009, oltre che opportunamente richiamarci all'esigenza di un contestualismo rigoroso come necessaria premessa di qualsiasi interrogazione attuale rivolta ai testi antichi, ben si presti a sintetizzare il significato e il valore di tutto il lavoro (tutt'altro che meramente erudito, bensì espressione di un rigoroso stile di pensiero) che ha al suo centro il rapporto con i testi. Esso si declina in diverse modalità, dalle indagini sulla genesi dei classici e sulla formazione dei *texti recepti* alle ricerche sui processi di trasmissione, di ricezione, di commento,⁴⁸ e ha consentito fra l'altro un rinnovato confronto con gli ardui problemi implicati dalla traduzione: problemi della cui densità filosofica, oltre che filologica, è emersa una profonda e accresciuta consapevolezza.⁴⁹ Varie e molteplici sono le importanti esperienze di traduzione dei testi confuciani che ne hanno approfondito, ampliato e articolato le possibilità di lettura, di comprensione, di traslazione interculturale, esprimendo una vasta gamma di sensibilità e di interpretazioni diverse, da Chan Wing-sit a D.C. Lau, da Anne Cheng a Pierre Ryckmans (Simon Leys), da A.C. Graham a Roger Ames, soltanto per citarne alcune.⁵⁰

⁴⁷ Anne Cheng 2009, 33-34. Il passo è tratto dalla *Leçon inaugurale* al Collège de France già in precedenza evocata.

⁴⁸ Cfr. Loewe, 1993.

⁴⁹ Sulla densità ermeneutica implicata dall'atto del tradurre si vedano ad es. alcune belle pagine sulla *traductibilité* di Paul Ricoeur (2003, 211-233) occasionate da un dialogo con François Jullien. Hanno costituito per me concrete occasioni di riflessione su questi temi le mie traduzioni del 天論 *Tianlun* e del 禮論 *Lilun* di Xunzi 荀子 (Crisma 1996, 2000, 2004).

⁵⁰ Cfr. Chan Wing-sit 1963a, 1963b, 1967; D.C. Lau 1979, Anne Cheng 1981; Ryckmans (Leys) (1987), Graham 1958, Ames 1998. Si è già avuto modo in precedenza di rammentare, in particolare, l'*opus magnum* di Knoblock (1988-1994), nonché i noti

Un altro importante indirizzo degli ultimi decenni mi sembra quello connotato dall'attenzione rivolta alla formazione e all'elaborazione della tradizione esegetica sui Classici, come rivelano, ad esempio, gli studi di Anne Cheng, dalla ricerca sul confucianesimo d'epoca Han all'indagine sui dibattiti esegetici dell'epoca moderna.⁵¹ Tramite di questi lavori, si è sviluppata la consapevolezza dell'importanza cruciale dell'interpretazione offerta dal commento come mediazione ineludibile del magistero confuciano: un retaggio bimillenario, che è una delle più cospicue fonti della storia intellettuale cinese, e che non si è limitato a glossare, ma che ha creativamente plasmato la lettura del testo, e spesso ha dato voce al pensiero originale dei commentatori.

Per il lettore moderno, tale consapevolezza consente di riflettere sulle precondizioni – e sui preconcetti - che orientano la sua comprensione. Il genere del commento ha dunque avuto la funzione di tramite per l'espressione filosofica, come evidenziano in modo articolato varie indagini, dallo studio comparativo di John B. Henderson sull'esegesi confuciana e occidentale *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (1991) all'indagine di Mark Edwards Lewis *Writing and Authority in Early China* (1999), dal lavoro di Michael Nylan sui Cinque Classici (2001) a quelli di Mark Csikszentmihalyi (2002) e di John Makeham (2003) sui commenti ai *Lunyu*, alle ricerche di Huang Chun-chieh sulle interpretazioni pre-moderne e moderne del *Mengzi* (1991, 1997, 2001).⁵² A questi sviluppi hanno contribuito significativamente, accanto all'impiego di raffinate strumentazioni filologiche e testuali, anche riflessioni attinte alla filosofia

lavori di Scarpari più volte evocati. Ovvi e imprescindibili riferimenti sono inoltre le traduzioni di Tiziana Lippiello dei 論語 *Lunyu* e del *Zhongyong* 中庸 (Lippiello 2003, 2010).

⁵¹ Anne Cheng 1985, 1995.

⁵² Henderson 1991, Lewis 1999, Nylan 2001, Csikszentmihalyi 2002, Makeham 2003, Huang Chun-chieh 1991, 1997, 2001.

ermeneutica e alla semiotica.⁵³ Da questa molteplicità di stimoli diversi, mi sembra, è scaturita un'acuta consapevolezza dell'esigenza di evitare il pericolo di reificare la tradizione, ossia di considerarla alla stregua di un immobile dato, e della necessità di rendere percepibile la pluralità di atti creativi che ne sostanziano la durata, in termini di mutevoli ricostruzioni meta-narrative.

In questa chiave, la riflessione critica sui testi canonici appare, fin dall'inizio, intrinseca alla tradizione: come ci ricorda Anne Cheng, nel confucianesimo dell'epoca Han ha per la prima volta luogo, simultaneamente, la definizione di un canone e l'elaborazione di un'esegesi sui Classici: insomma, si ha al contempo la nascita della tradizione e di una riflessione su di essa, che in uno dei suoi peculiari versanti assume precisamente la forma di critica essenzialmente filologica. Tale *dédoublement* introduce così, fin dal principio, una feconda e vitale dialettica entro un assetto codificato che altrimenti rischiava di cristallizzarsi precocemente in una rigida ortodossia.⁵⁴ In sintesi, vi è una fertile e complessa dialogicità che si dispiega tra definizione del *corpus* canonico e relativa esegesi; essa origina un creativo *interplay* di cui vari studi hanno ricostruito con abbondanza di dettagli le fasi e i momenti salienti, dall'epoca Han, appunto, che ne costituisce uno snodo fondamentale, alla riformulazione che ebbe luogo un millennio più tardi, nella specifica temperie della rinascita neoconfuciana (新儒家), cui si deve la principale e più sviluppata tradizione di commenti di tutto il pensiero confuciano, fino alle soglie della modernità e fin dentro i dibattiti che ne accompagnarono l'insorgenza.⁵⁵ Il farsi e il divenire del canone si è indagato dunque sia in riferimento ai mutamenti e alle trasformazioni che ne hanno configurato

⁵³ Tra i riferimenti, vi sono in particolare Paul Ricoeur, Hans Georg Gadamer, Michel Foucault, Roland Barthes, Umberto Eco (cfr. Henderson 1991, 24 sgg., Lewis 1999, 37 sgg.)

⁵⁴ Anne Cheng 1985, 7-17.

⁵⁵ A. Cheng, 1995; Makeham, 2003.

le lunghissime e complicate vicissitudini ermeneutiche, sia in riferimento alle specifiche forme del legame fra *autorità* e *scrittura* (Lewis, 1999) che nella Cina antica precedono e accompagnano le vicende della canonizzazione, e che attengono al processo stesso di formazione dei testi, come mostra fra l'altro la magistrale ricerca di Michael Nylan già evocata (2001).

Dall'insieme di queste indagini, in sostanza è emersa, mi sembra, una profonda consapevolezza dell'articolazione, della peculiarità e della specificità del canone confuciano – o per dir meglio, dei canoni, poiché di enumerazioni plurali si tratta, di cui si continuarono nel corso dei secoli a proporre revisioni e riforme, e al cui interno si diedero in tempi diversi enfaticizzazioni diverse e diverse gerarchie fra i testi, come sottolinea fra l'altro John B. Henderson (1991) nel saggio già dianzi citato, che si può annoverare fra i contributi più significativi su questa tematica apparsi negli ultimi anni. La connotazione relativamente amorfa e permeabile del canone confuciano, che è concepito, in sostanza, come una serie cumulativa di documenti e testimonianze, viene evidenziata come sua caratteristica specificità e viene generalmente posta in relazione con l'orientamento *non teocentrico* del confucianesimo. E tuttavia la sua eterogeneità non risulta peraltro così atipica se lo si compara con altre tradizioni: quasi tutti i canoni, infatti, come Henderson rileva, riferendosi fra l'altro alla Bibbia come “grande codice” tematizzato da Northrop Frye⁵⁶ e al carattere plurale ascrittovi dai commentatori della cristianità medievale, che ne parlano in termini di “sacri libri” e di “divini libri”, sono composite miscellanee, antologie complesse assemblate da “scuole” o da civiltà intere in lunghi periodi di tempo.

In tale prospettiva, i classici delle grandi tradizioni si somigliano nella loro *différance*, nella loro eterogeneità e nella loro interna dissonanza.⁵⁷

Ma un'ulteriore affascinante analogia che in tale quadro comparato si delinea concerne la relazione fra Confucio e i classici: forse è Confucio

⁵⁶ Frye 1983.

⁵⁷ Henderson 1991, 154 sgg.

stesso, per dir così, il commentatore di una precedente tradizione, come Gesù e Maometto, anch'essi, in fin dei conti, ermeneuti? O forse la rappresentazione del saggio nei panni dell'esegeta riflette una tarda presentazione dei commentatori, che riformulano a propria immagine la sua augusta figura? Secondo Henderson, si può ipotizzare che, non diversamente dalla *rabbiniizations of scriptural heroes* cui si assiste nella Bibbia, sia operante nella tradizione confuciana un'analogo *commentatorization of Confucius and other sages*. In tale chiave, gli stessi *Lunyu* 論語 sarebbero propriamente un *chuan* 傳, ossia un commentario, non un *jing* 經, cioè un classico, e Confucio e Mencio trarrebbero lezioni dallo *Shujing* 書經 e dallo *Shijing* 詩經 così come oggi li traiamo dai *Lunyu* 論語 e dal *Mengzi* 孟子.⁵⁸ Dal confronto della tradizione esegetica confuciana con altre grandi tradizioni (epica omerica, Vedānta, esegesi rabbinica, esegesi biblica cristiana medievale, esegesi coranica) – si evince dunque che essa esprime quei *commentarial modes of thinking*, quelle modalità esegetiche di pensiero, che hanno dominato la storia intellettuale della maggior parte delle civiltà premoderne. Nonostante la differente tipologia di fonti e testi di riferimento a prima vista imparagonabili, e nonostante l'ampia gamma di atteggiamenti possibili nei confronti del canone (che svariano dalla devozione al rispetto all'irrisione), le strategie dei commenti rivelano molto in comune, e i processi di canonizzazione evidenziano delle conseguenze sistematiche che risultano in parte indipendenti dalle peculiarità dei testi canonici considerati.

Accanto all'ampia divergenza fra i testi canonici nelle varie tradizioni, si può così osservare una vasta convergenza dei presupposti e delle procedure dei commenti; in particolare, che un canone sia o no ritenuto « scrittura » divinamente ispirata, non sembra in fin dei conti influire molto sulle strategie esegetiche impiegate nelle tradizioni di commentari che vi si riferiscono.

⁵⁸ *ivi*, 87 sgg.

Mi sono soffermata ad illustrare queste prospettive di studi incentrate sulla testualità confuciana perché mi sembra che, ben al di là del loro interesse specificamente disciplinare, esse ci offrano delle concrete esemplificazioni di un modello metodologico che risulta effettivamente capace di intrecciare e di integrare pratica sinologica e pratica filosofica. I *commentarial modes of thinking* di cui ci parla Henderson sono, mi sembra, da sempre la modalità in cui filosofia e filologia si sono costantemente e fertilmente intrecciate, a Oriente come ad Occidente.⁵⁹ In altri termini, restituire la centralità al rapporto con i testi nelle modalità sopra evocate equivale, mi pare, a definire una prospettiva interdisciplinare e interculturale che rimette al centro delle sue analisi non delle cristallizzate e astoriche astrazioni (la “Cina”, il “Confucianesimo” concepite come entità assolute, metafisiche ed eterne) bensì delle entità concrete e singolari - delle individualità, per così dire -⁶⁰ che comunque non si configurano come monadi isolate, bensì come fasci di relazioni, come reti di rapporti, sia sul versante della produzione sia su quello della ricezione. Rispetto a questa duplice dimensione della testualità, appare duplice anche il compito dell’ermeneuta: si tratta da un lato di ricostruire il contesto antico, dall’altro di ripercorrere le complesse vicende della trasmissione del testo nel corso del tempo. E infine, si tratta anche di chiedersi, come suggerisce ad esempio Geoffrey Lloyd, quale significato rivestano le parole antiche per i nostri pensieri moderni.⁶¹

⁵⁹ Sono molti, ovviamente, gli esempi che si potrebbero in proposito addurre; mi limito ad evocarne due, che mi sembrano di speciale significato ai fini del discorso che qui si svolge poiché evocano entrambi una dimensione interculturale: il pregnante riferimento dantesco ad “Averrois, che’l gran commento feo” (*Inferno*, IV, 144), e le pagine di Ernst Robert Curtius dedicate all’idea goethiana di *Weltliteratur* (Curtius 1954, tr. it 1984, 347-374).

⁶⁰ “Non si incontrano le culture, si incontrano le persone”, opportunamente ci ricorda l’antropologo Marco Aime in un suo polemico saggio contro gli “Eccessi di culture” (2003): con nozioni astratte di Culture non si danno incontri possibili.

⁶¹ Lloyd 2004, 13-24.

Queste modalità rispettose dei testi, attente a non sovrapporvi letture precostituite e insieme aperte ad interrogarli in nuove direzioni, mi sembrano, fra l'altro, le più consone ad indagare una tradizione qual è quella confuciana, che appare alimentarsi intimamente del peculiare e complesso rapporto con la testualità dianzi descritto. Certamente, è una ardua misura quella che il discorso ermeneutico deve sforzarsi di trovare: un "giusto mezzo" fra rigore e creatività. Il cammino dell'ermeneuta dovrebbe, credo, oscillare fra il cristallo e la fiamma, per riprendere l'efficace immagine proposta da Italo Calvino nelle sue *Lezioni americane* a rappresentare i due poli diversi e complementari che sono necessariamente compresenti nella ricerca e nella riflessione.⁶² In ogni caso, esso non può nascere da un'aprioristica sovrapposizione di tesi preconcepite ai testi, quanto piuttosto da un preliminare e paziente sforzo di ascolto nei loro confronti.

5. Reinvenzioni della tradizione: *daotong* 道統 *xin rujia* 新儒家 e *xiandai xin rujia* 現代新儒家.

Un esito importante della nozione di testualità che si è sopra richiamata e che contribuisce a sua volta in misura cospicua a riconfigurare il concetto di confucianesimo è rappresentato fra l'altro da una ridefinizione articolata e complessa del concetto di "tradizione" 傳統, per cui trasmissione e creativa interpretazione del magistero confuciano appaiono fin dall'inizio aspetti inscindibili e intimamente connessi. A questa consapevolezza si collega una diversa percezione della rilevanza e della specificità del cosiddetto "neoconfucianesimo" (新儒家), o per dir meglio del movimento di rinascita confuciana che, com'è noto, ha luogo

⁶² Cfr. Italo Calvino, *Lezioni americane* (Terza lezione, sull'esattezza), Mondadori, Milano 1993, 79-80.

a partire dall’XI secolo, in reazione alla “conquista buddhista” della Cina, e sul quale si sono concentrate molte importanti ricerche.⁶³

Come osserva uno degli studiosi che maggiormente hanno contribuito alla sua valorizzazione, Wing-tsit Chan, la 新儒家 non è più considerata come una mera “footnote to the Confucian Classics”, ma come una creativa reinvenzione della tradizione confuciana, modificata e ripasmata nel decisivo confronto con il taoismo e con il buddhismo.⁶⁴

Dagli studi di Carsun Chang a quelli di Jacques Gernet, dalle ricerche di William T. De Bary a quelle di Paolo Santangelo, di Thomas A. Metzger, di Du Weiming, di A.C. Graham, numerose indagini hanno concorso a restituire una sfaccettata rappresentazione, esplorandone a fondo molteplici e diversi aspetti: dalle tematiche alle dinamiche socioculturali, dalle istanze pedagogiche alle strategie discorsive, dalla peculiare spiritualità ai grandi protagonisti.

Ne è emersa l’immagine variegata di un movimento caratterizzato da un intenso slancio religioso e da una peculiare ricerca di santità ispirata dalla fiducia nella perfettibilità umana, come ha particolarmente evidenziato l’indagine di Du Weiming;⁶⁵ se ne è inoltre ricavata l’idea di una cultura significativamente aliena dall’assolutizzare la nozione di male, come hanno mostrato note ricerche di Paolo Santangelo⁶⁶ e connotata dalla propensione a riallacciarsi all’insegnamento dei classici, in un atteggiamento per certi versi affine a quello del Rinascimento europeo, come hanno sottolineato specialmente gli studi di Jacques Gernet.⁶⁷

Le indagini sulla 新儒家 ci mostrano quanto le fertili dinamiche di ricreazione della tradizione siano distanti da una pedissequa, inerte,

⁶³ L’espressione “conquista buddhista della Cina” è un ovvio riferimento a Zürcher 1959. Sulla problematicità dell’impiego del termine “neoconfucianesimo”, cfr. Tillmann, 1994, 64 sgg.

⁶⁴ Wing-tsit Chan 1963, ix-xii.

⁶⁵ Du Weiming 1976, 44 sgg.

⁶⁶ Santangelo 1991, 39 sgg..

⁶⁷ Gernet 1994, 115 sgg.

scontata ripetizione di un patrimonio acquisito, e quale ruolo vi assuma una dialettica interculturale che, se da un lato porta a una riaffermazione della specificità di originali caratteristiche riconducibili al retaggio classico del confucianesimo, dall'altro comunque le riplasma e le riformula in relazione a istanze nuove: ad esempio, l'enfasi peculiare sull'esigenza della santità interiore (内聖) se da una parte è evidentemente ascrivibile a un richiamo alle fonti antiche dei *Lunyu* 論語 e soprattutto del *Mengzi* 孟子, si può d'altra parte ritenere una risposta alle specifiche sollecitazioni provenienti dalla spiritualità buddhista.

E' questa dialettica complessa a sottendere, in particolare, una nozione cruciale della 新儒家, sulla quale è opportuno soffermarsi, poiché essa risulta di grande importanza anche nell'ambito delle rivisitazioni contemporanee della tradizione confuciana: si tratta del concetto di 道統, ossia di "trasmissione legittima del 道". E' una nozione che, com'è ben noto, risale a Han Yu 韓愈 (768-824), il grande fautore di un "ritorno all'antico" e di una riaffermazione dell'etica confuciana alla fine dell'epoca Tang 唐, che la tematizza nel suo saggio *Yuan dao* 原道. Secondo questa celebre opera, vi è un unico autentico 道 che fu trasmesso da Yao 堯 a Shun 舜, quindi a Tang 湯, a Wen 文, a Wu 武 e al Duca di Zhou 周公, e da questi a Confucio, che a sua volta lo trasmise a Mencio, ma alla morte di quest'ultimo la linea di trasmissione si interruppe. Agli occhi del rinnovamento confuciano dell'epoca Song 宋, Han Yu è colui che riannoda il filo del Dao autentico: e a sua volta sarà Cheng Yi 程頤 (1033-1107) ad attribuirsi il ruolo della sua trasmissione dopo una lunga interruzione, e ad includervi anche il proprio fratello maggiore Cheng Hao 程顥 (1032-1085). Sarà quindi Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) ad accogliere e ad elaborare ulteriormente tale idea, e a coniare lo specifico termine 道統 per designarla.⁶⁸

A questa densa nozione si è, specialmente negli ultimi anni, rivolta l'attenzione di ricerche che ne hanno messo in luce la varietà e la complessità di implicazioni - una varietà e complessità che si rende

⁶⁸ Cfr. Makeham 2008, 56-57.

percepibile nella diversità di rese proposte per questo termine, come rileva John Makeham in una sua importante indagine del 2008:

Daotong 道統 has been variously translated, some of the more common renderings being, “succession of the way”; “line of continuity with the way”; “transmission of the way”; “legacy of the way”; “orthodox tradition”; and “tradition of the way”. Like the word “tradition” (or, more closely, the German *Überlieferung*, with its active verbal sense of “what comes down from the past”, “handed down from the past”), *daotong* certainly has a sense of taking possession on of that which is transmitted (*traditum*).⁶⁹

Un'altra e diversa proposta, formulata da Thomas A. Wilson, si allontana da traduzioni consuete quali “tradition of the Way” per optare per “genealogy of the way”, resa che sottolinea quanto sia peculiarmente implicata nell'idea di 道統 una nozione di “lignaggio”:

Daotong does not signify a *tradition* as such, but rather a filiative lineage of sages who were regarded as the sole transmitters of the true Confucian Way. (...) For the proponents of the 道學 (Cheng-Zhu 程朱 tradition of learning) authority is believed to derive from a remote origin that has been lost or forgotten (...) The solution is to recover this origin by means of genealogical practices that separate the main lineage from collateral lines and privilege the main lineage as the true transmission.⁷⁰

Makeham peraltro, basandosi specialmente sulla prefazione di Zhu Xi al *LunMeng jingyi* 論孟精義 (1172) ma anche su quelle al *Zhongyong* 中庸 e al *Daxue* 大學, propende per tradurre 道統 come “the interconnecting thread of the way”, “il filo connettivo della via”, e così spiega la funzione di tale concetto a partire dal *Yuan dao* 原道 di Han Yu nel quale, come si è detto sopra, il termine specifico non compare, ma si delinea l'idea a cui esso corrisponderà in seguito, divenendo “one of the most potent forms of genealogical discourse in Chinese intellectual history”:

⁶⁹ Makeham 2008, 57.

⁷⁰ Wilson 1994, 33 sgg.

In this essay (i.e. Yuan dao) Han Yu identifies a lineage of Confucian sages and luminaries responsible for handing down the “way and virtue” from antiquity to Mencius. He relates that after Mencius the transmission became interrupted, implying that he was the first after Mencius to have taken up the mantle of transmission. He employs the genealogical strategy to bolster the claims he makes for the Confucian way, thereby supporting his criticism of the rival paths of Daoism and Buddhism, just as early forms of Chan used genealogical discourse to distinguish themselves from their rivals.⁷¹

Un aspetto sorprendente e a mio avviso di grande interesse che emerge da quest’analisi è che, a quanto pare, una strategia discorsiva mirante a riaffermare la purezza dell’ortodossia confuciana, con una marcata funzione polemica sia contro altre scuole di pensiero sia contro i lignaggi ritenuti eterodossi,⁷² risulta, a ben vedere, utilizzare un modello di legittimazione non originariamente presente nelle fonti confuciane classiche, bensì elaborato e impiegato dalla scuola del buddhismo Chan. Come hanno rivelato, in particolare, le indagini di David W. Chappell, il discorso genealogico a partire dall’VIII secolo sembra aver rivestito un ruolo importante in tale scuola, connotata dalla presenza di tendenze rivali delle quali ciascuna rivendicava una diretta discendenza da Bodhidharma:

A major legitimizing device from the eighth century on was the ‘transmission of the lamp’ histories of mind-to-mind transmission from enlightened masters.⁷³

In questa prospettiva si costruivano genealogie complesse ed elaborate, che risalivano fino ai patriarchi indiani. Le funzioni di questi ingenti

⁷¹ Makeham 2008, 56.

⁷² Ho tentato un’analisi delle motivazioni dell’esclusione di Xunzi dal novero dell’ortodossia formulata dai neoconfuciani in Crisma 2004.

⁷³ Chappell, 1998, 65.

dispiegamenti di discorsi genealogici erano essenzialmente, come sottolinea John McRae,

to glorify the sages of the past and thereby legitimize the status of their living disciples, and to rationalize the origins and existence of the Chan school itself.⁷⁴

Analoghe funzioni si possono riconoscere anche nell'utilizzazione del daotong 道統 da parte della xin rujia 新儒家: in tale ambito la configurazione di un lignaggio in termini di filiazione univoca rispetto alle origini funziona al contempo come efficace meccanismo di inclusione (rispetto agli eletti che sono riconosciuti appartenervi) e di esclusione (dei reietti confinati nell'eterodossia).

Qualche filosofo amico o interlocutore potrebbe forse obiettarci che, da un punto di vista squisitamente teoretico, è del tutto superfluo occuparsi di queste faccende che potrebbero verosimilmente parergli dei dettagli pedanti. Io non credo affatto che sia così. Interrogare filosoficamente una tradizione di pensiero innanzitutto penso debba procedere dalle movenze concrete, dalle pratiche discorsive, dalle dense parole in cui essa si esprime, se non vogliamo trasformarla in una metafisica e disincarnata entità fantasmatica. Sono convinta che una prospettiva filosofica interculturale dovrebbe tener presente in tutta la sua pregnanza di preziosa indicazione metodologica la convinzione espressa nello Zibaldone da quel grande conterraneo di Matteo Ricci che è Giacomo Leopardi: “le parole sono non la veste, ma il corpo del pensiero”.⁷⁵

Seguendo modalità di approccio che restituiscono densità e corposità alle parole, si fanno scoperte interessanti, che possono offrire spunti significativi - e talora anche imprevedibili - alla riflessione. Provo a riassumere quelli che mi sembrano essere gli elementi di maggior risalto, che emergono dalle indagini intorno alla nozione di *daotong* 道統, (e che ci inducono a ripensare in termini generali la nozione di “tradizione”):

⁷⁴ Mc Rae, 1999, 55.

⁷⁵ Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, Garzanti, Milano 1991, 1694.

- la rilevanza della dialettica interculturale che sottende tale concetto.

Come si è avuto modo di sottolineare, l'esigenza di definire un lignaggio ortodosso viene a configurarsi come risposta e come reazione polemica nei confronti di altre tradizioni, e al contempo da queste ultime significativamente assume determinate modalità di rappresentazione che vengono riutilizzate precisamente per enfatizzare una propria identità originaria che viene additata come specifica e costitutiva

- l'aspetto di ricostruzione retrospettiva della tradizione.

Come si è cercato di evidenziare sulle tracce dell'analisi di Makeham, la *xin rujia* 新儒家 rispetto alla *rujia* 儒家 classica rappresenta una creativa reinvenzione, ma tale aspetto, a ben vedere, appare già implicato nella stessa mossa originaria con cui nasce la *rujia* 儒家 stessa. Ricordiamo quanto dianzi si osservava, in riferimento ai *commentarial modes of thinking* tematizzati da Henderson nello studio in precedenza richiamato: Confucio, rammentiamolo, si configura come ermeneuta di una precedente tradizione. Come afferma un notissimo passo dei 論語 *Lunyu* (7.1) egli si rappresenta come un maestro che trasmette, e non crea. Si tratta di un passaggio cruciale che peraltro, come una vasta esegesi sottolinea, non va equivocato: la conclamata fedeltà alla tradizione che si dichiara ne implica fin da subito un atto creativo di profonda riformulazione creativa riformulazione

Insomma, tale dichiarazione sembra più un'espressione di elegante *understatement* che un'asserzione da prendere alla lettera. Fra l'altro, mi sembra, dovremmo tener presente quanto in passato anche nella nostra letteratura si fosse alieni dall'ostentare la novità di un autore, e quanto la creatività preferisse rappresentarsi in termini di filiale omaggio a un maestro anteriore e a una preesistente tradizione. Valga per i molti che si potrebbero citare, l'eloquente esempio di Dante nella famosa allocuzione a Virgilio:

“tu se’ lo mio maestro e l’ mio autore;/ tu se’ solo colui da cui io tolsi/lo bello stilo che m’ha fatto onore”.⁷⁶

Paradossalmente ma non troppo ogni dichiarata e ostentata devozione alla tradizione si rivela come una risposta alla sfida della contemporaneità. Quanto più si vuole antica, tanto più è, a ben vedere, moderna, nel senso che si configura come risposta a tempi nuovi percepiti come minacciosi e bui.

Dovremmo forse riflettere più attentamente sul fatto di quanta creativa invenzione e reinvenzione fin dall’inizio sia implicata dalla tradizione. Queste considerazioni di carattere generale penso possano valere a farci meglio comprendere l’ennesimo fenomeno a cui oggi assistiamo in termini di “reinvenzione della tradizione confuciana”, e che in questa prospettiva appare, al contempo, sia nuovo che antico: la 現代新儒家 *xiandai xin rujia*, o “nuovo confucianesimo contemporaneo”.⁷⁷

Su quest’orientamento mi soffermerò più specificamente e ampiamente nel prossimo capitolo, ma mi pare comunque opportuno offrirne già qui una prima e sintetica definizione, a livello di approssimazione, benché sia il caso di precisare fin d’ora che qualsiasi discorso critico intorno ad esso forma l’oggetto di vivaci discussioni e di controversie tuttora aperte. Si tratta, in sostanza, di una tendenza le cui premesse, mi sembra, si possono in qualche misura far risalire al riformismo di Kang Youwei (1858-1927) a fine Ottocento, e che è prefigurata nei primi decenni del Novecento da pensatori diversi quali Liang Shuming (1893-1988) e Feng Youlan (1895-1990), ma che viene eclissata dal prevalere degli orientamenti iconoclasti tipici del Movimento del 4 Maggio 1919, e quindi di fatto cancellata dall’imposizione dell’ideologia marxista nella Cina continentale dalla fondazione della RPC fino alla fine degli anni Settanta, mentre si è sviluppata dopo il 1949 a Taiwan, nella diaspora e

⁷⁶ *Divina Commedia, Inferno*, 1, 85-87.

⁷⁷ “Reinventing Confucianism” è l’eloquente titolo dell’opera di Bresciani (2001) che vi è dedicata, e sulla quale mi soffermerò nelle pagine seguenti.

negli ambienti dei cosiddetti “Boston Confucians”.⁷⁸ Il Nuovo Confucianesimo contemporaneo, riemerso prepotentemente nella temperie culturale della Cina post-maoista e oggi più che mai dinamico ed espansivo, è divenuto a sua volta oggetto di approfondite indagini, sia simpatetiche sia critiche, e di vivaci dibattiti storiografici e interpretativi.⁷⁹ Più in generale, a partire dagli anni Ottanta si è avvertita profondamente nella Cina continentale l’esigenza di ripensare la relazione con il confucianesimo in una prospettiva che saldi l’istanza ermeneutica con un progetto culturale e politico volto al presente, alla configurazione del problematico rapporto fra tradizione e modernità - e in questo senso assai rappresentativa appare la riflessione di uno dei più interessanti filosofi cinesi contemporanei, Li Zehou, sul cui contributo mi soffermerò specificamente nel capitolo successivo (1981, 1998).⁸⁰ Mi sembra importante sottolineare che in questa visuale la tradizione confuciana viene ad assumere una complessa molteplicità di dimensioni tra loro interagenti: è oggetto privilegiato di studio (di studio amoroso, si può dire), ed è al contempo concepita come vitale fonte di ispirazione a cui può e deve attingere il pensiero odierno.

⁷⁸ Mi sembra opportuno ricordare che su vari enunciati sopra proposti in chiave di sommaria e sintetica rappresentazione della *xiandai xinrujia* e dei suoi antecedenti ferve la discussione, come si vedrà con maggiori dettagli nelle sezioni successive di questo lavoro. Qui di seguito ecco l’elencazione delle tesi sopra riferire che appaiono, in realtà, vivacemente controverse: 1. dibattuta è la questione dei presupposti storici del “nuovo confucianesimo contemporaneo”: se e in quale misura il confucianesimo riformista di Kang Youwei si possa ritenere un suo antecedente è un argomento sul quale finora non appare esservi consenso; 2. analogamente discussa si presenta la questione di Feng Youlan quale effettivo antecedente della *xinrujia* di oggi, problema sul quale mi soffermerò in seguito .

⁷⁹ Oltre al volume di Bresciani già citato, cfr. ad es. Cheng Chung-ying, Bunnin, 2002; Makeham, 2003; Thoraval, 2005.

⁸⁰ La questione della relazione di Li Zehou con il nuovo confucianesimo contemporaneo – questione anch’essa assai discussa – sarà affrontata nel capitolo successivo.

Tale atteggiamento appare oggi così largamente diffuso nella temperie post-maoista della RPC da essere ufficialmente riconosciuto come uno degli orientamenti fondamentali presenti nel dibattito filosofico della Cina contemporanea, accanto al marxismo e al liberalismo di ispirazione occidentale, e questo suo attuale successo può forse in qualche misura far dimenticare quanto esso risultasse, prima degli anni Ottanta, decisamente minoritario: la fiaccola del 道 dao confuciano era allora custodita, è il caso di rammentarlo, da un'esigua minoranza di intellettuali cinesi a Taiwan, a Hong Kong e nella diaspora, oltre che da alcuni estimatori occidentali di Confucio, come si è sopra ricordato.

Queste vicende storiche, come si vedrà più dettagliatamente in seguito, non sono estranee alla configurazione delle diverse anime del movimento di nuovo confucianesimo contemporaneo. Comunque, come è avvenuto nelle riformulazioni del confucianesimo che si sono avute in passato, la nozione di 道統 daotong risulta un concetto importante anche nell'elaborazione della strategie discorsive di molti dei protagonisti della 現代新儒家 *xiandai xin rujia*. Come osserva John Makeham, l'elaborazione in tale contesto di un nuovo daotong 道統 appare in questo senso conformarsi a modalità di autorappresentazioni tradizionali, che fra l'altro non sono, come si è già accennato, esclusivamente confuciane.

Many premodern Chinese intellectual traditions and “schools” (especially philosophical and religious ones) share the common characteristic of being retrospectively created. New Confucianism provides students of Chinese intellectual history with a rare opportunity to study this traditional strategy of orthodoxy formation in a contemporary context. (...) 55

Nella *xiandai xin rujia* 現代新儒家 si possono peraltro riconoscere diverse modalità di concezione e di elaborazione del *daotong* 道統. Ve ne sono di più ampie ed inclusive, e di più esclusive e ristrette⁸¹.

⁸¹ Anche su questo tema si farà ritorno nel capitolo successivo in modo più esteso.

Un esempio di versione ampia e inclusiva mi pare quello rappresentato dall'esperienza e dall'opera di Chung-ying Cheng. Fondatore del *Journal of Chinese Philosophy*, ha lasciato la RPC per Taiwan nel 1949, e la sua vasta attività di studioso è animata dalla convinzione che il pensiero confuciano possa offrire risorse importanti per lo sviluppo del dialogo interculturale fra Oriente e Occidente. Negli anni recenti la sua attenzione, mi sembra, oltre che proseguire la coltivazione di questo filone di ricerca che da sempre lo connota, si è significativamente rivolta al ruolo che la discussione sul retaggio confuciano, sulle sue caratteristiche fondamentali e sulle sue possibili riformulazioni ha assunto nella ripresa delle relazioni fra mondo intellettuale interno ed esterno alla RPC a partire dagli anni Ottanta – una ripresa il cui significativo esordio è rappresentato dal primo convegno che ha riunito, nel 1985, filosofi cinesi provenienti dall'interno e dall'esterno della Cina continentale, e svoltosi intorno alla figura e all'opera di Xiong Shili (1885-1968), che è concordemente additato come uno dei padri fondatori della 現代新儒家 *xiandai xin rujia*.⁸²

A tale visione ampia, ecumenica e sostanzialmente improntata a un atteggiamento dialogico, si affianca una diversa concezione, che offre una versione ben più circoscritta ed esclusiva del daotong 道統 di cui il “nuovo confucianesimo contemporaneo” si dichiara latore: è quello che, in sostanza, nella figura e nell'opera di Mou Zongsan 牟宗三 individua il proprio elemento centrale e il proprio riferimento privilegiato. Come rileva John Makeham, in tal senso si può proporre un significativo accostamento tra il ruolo svolto da quest'ultimo nella propagazione del verbo del nuovo confucianesimo contemporaneo e quello rivestito da Zhu Xi nella diffusione della versione Cheng-Zhu di *xinrujia* 新儒家:

It is tempting to compare Mou Zongsan's role in propagating a New Confucian *daotong* to that played by Zhu Xi in propagating what subsequently became the officially sanctioned *daotong* of the Cheng-Zhu tradition of Neo-Confucianism. Both Mou and

⁸² Cfr. Cheng Chung-ying 2002, 24 sgg.

Zhu were philosophical synthesizers and system builders, and both sought to use the *daotong* strategy to promote certain thinkers and exclude other thinkers from their versions of the orthodox Confucian tradition.⁸³

Farò ritorno in modo più approfondito più innanzi sui problemi critici e sui dibattiti inerenti a questo tipo di rappresentazione; a questo punto della mia esposizione, mi importa soprattutto soffermarmi a riflettere su un aspetto più generale, ossia sulla connotazione già dianzi evocata di “reinvenzione del confucianesimo” che appare costitutivamente presente nella *xiandai xin rujia*, e che viene fra l’altro opportunamente messa in primo piano dal suggestivo e pregnante titolo dell’opera di Umberto Bresciani dedicata alla ricostruzione di tale movimento.

Prima di affrontare le complicate questioni di storiografia intellettuale implicate da tale problematica che saranno esaminate nel capitolo successivo, mi pare necessario porre all’attenzione alcune domande, che ritengo importanti ai fini dell’approfondimento critico, benché risulti difficile, penso, trovarvi risposte adeguate ed esaustive.

Si è dianzi rilevato come la *xiandai xin rujia* si possa ritenere, sotto il profilo di determinati aspetti, un fenomeno analogo a tutta una serie di reinvenzioni della tradizione ad essa precedenti. Su questo sfondo di lunga durata, che evidenzia indubbiamente degli incontestabili aspetti di continuità del fenomeno considerato rispetto a una lunghissima tradizione, penso sia comunque opportuno non limitarsi a tale constatazione, e formulare degli interrogativi ulteriori, pur nella consapevolezza che non è facile trovarvi risposta: una volta riconosciute le continuità della *xiandai xin rujia* rispetto al più vasto ed antico *mainstream* della *rujia* in senso lato e in genere, e della *xin rujia* in particolare, quali sono dunque, e in che cosa consistono propriamente, le sue specificità e le sue novità?

Tenterò di esplorare quest’interrogativo nel capitolo seguente. Ai fini del discorso che qui si svolge, mi sembra comunque opportuno sottolineare

⁸³ Makeham 208, 61.

evidenziare in questa chiave un aspetto rilevante da prendere in considerazione, che appare assai noto e che tuttavia, mi sembra, viene raramente tematizzato nella sua effettiva densità problematica. E' a Joël Thoraval che va ascritto in particolare il merito di averne evidenziato con profondità di riflessione la pregnanza. Si tratta del nuovo contesto storico concreto in cui il "nuovo confucianesimo contemporaneo" si colloca: non più in riferimento e sullo sfondo della continuità di un mondo tradizionale, bensì nel confronto con il linguaggio della modernità e della filosofia occidentale. Al di là della continuità rispetto alla tradizione dichiarata dal nuovo confucianesimo contemporaneo, non vi è forse da prendere atto che alle sue spalle si è consumata una violenta frattura costituita dall'irruzione della modernità, con tutti i connessi aspetti di violenza ermeneutica nei confronti dell'antico mondo cinese di cui la *rujia* era così gran parte?⁸⁴

In altri termini, per formulare in modo più radicale ed esplicito la domanda sopra enunciata, che senso ha parlare di confucianesimo quando si è da tempo ormai completamente distrutto il modo di vivere e il sistema di istituzioni in cui esso si concretava e si articolava? Possiamo legittimamente chiamare *rujia* quella che oggi è divenuta, in sostanza, una disciplina accademica che si insegna, accanto ad altre, nelle facoltà di filosofia? E nel caso che la risposta sia affermativa, c'è da chiedersi inoltre: che cosa accade quando il linguaggio antico del 道 *dao* confuciano si viene a tramutare e a transustanziare nel linguaggio formale dell'etica e della metafisica della 哲學 *zhexue* moderna? Esso riesce a mantenere e a custodire una sostanziale fedeltà al linguaggio della tradizione, o non avviene forse in tal modo una trasformazione di tale entità da configurarsi come un'ibrida attualizzazione ?

Tenterò di esaminare nei capitoli seguenti questi interrogativi, nella consapevolezza che ad essi non si danno risposte univoche nel quadro dei dibattiti attuali. Mi sembra comunque importante, sotto il profilo metodologico, che essi si pongano e rimangano aperti, poiché il compito

⁸⁴ Thoraval 2005, 91-120.

della comparazione non penso consista nel costruire un panorama di uniformazione universale - in cui ogni termine di un dato orizzonte di linguaggio e di pensiero si ritenga risolto nella presunta equivalenza di una parola appartenente a un altro orizzonte, che lo tradurrebbe pienamente e senza residui - bensì di mantenere la percezione e il gusto della differenza, dell'attrito corposo che sussiste fra l'ambito semantico di 道 *dao* e quello di 哲學 *zhexue*.

Anche a questo proposito, come si è già dianzi suggerito, un filosofo amico o interlocutore potrebbe obiettarci che si tratta di distinzioni capziose e pedanti. Sono convinta che non sia così: ritengo che soffermarsi su questo aspetto apra uno spazio di riflessione significativo, che concerne non solamente i rapporti problematici fra i peculiari statuti del pensiero nella Cina antica e nella filosofia moderna, ma anche una riflessione della filosofia occidentale su di sé, e sui suoi mutati statuti nella modernità e nella contemporaneità rispetto al mondo pre-moderno. In questo senso, la domanda sopra enunciata - cosa accade quando il *dao* si trasforma in *zhexue* - ne può evocare anche altre, che sono state ad esempio significativamente formulate in noti lavori di Pierre Hadot: che cosa avviene quando la filosofia da pratica di vita, da modo di vivere diventa disciplina accademica? Possiamo separare un pensiero dalla pratica di vita a cui era intimamente legato e ritenere che esso non venga ad essere intrinsecamente e sostanzialmente modificato ?⁸⁵

6. Dimensioni etiche, estetiche e spirituali.

Se gli interrogativi summenzionati propendono per configurare, sulla base di plausibili argomentazioni, un quadro problematico delle possibilità di rapporto fra tradizioni confuciane e *zhexue* 哲學

⁸⁵ Hadot 1981, 15-79; Id. 2001, 103-234.

contemporanea, è opportuno peraltro ricordare che una vasta messe di ricerche e di indagini svolte negli ultimi decenni ha offerto molti significativi contributi che hanno concretamente esemplificato, mi sembra, non solamente la possibilità effettiva di una siffatta relazione, ma anche la grande fertilità di interazioni fra rivisitazioni attuali della *rujia* e pensiero contemporaneo, che ha dato luogo a una multiforme e sfaccettata riscoperta attuale dei temi cruciali della *ruxue* 儒學.

Uno spazio di speciale rilievo in tal senso hanno, a mio avviso, gli studi sulla dimensione etica, che hanno prodotto una quantità di raffinate analisi e hanno posto in luce l'articolata complessità del magistero confuciano: dalle indagini di Chan Wing-tsit sulla nozione di *ren* 仁, il "senso dell'umanità", in cui una vasta esegesi contemporanea concordemente riconosce l'autentico cuore dei valori confuciani, alle riflessioni di Antonio Cua sugli aspetti di creatività morale implicati nel concetto di *junzi* 君子 (l'"uomo di valore", o "l'uomo esemplare", alla cui formazione è volta la pedagogia confuciana), all'interpretazione dei temi etici in chiave onto-ermeneutica proposta da Chung-ying Cheng alla lettura *post-conventional* dell'etica confuciana dell'età classica formulata da Heiner Roetz,⁸⁶ sulla quale in particolare ci soffermeremo più avanti.

Tematiche che hanno ricevuto speciale attenzione sono, ad esempio, il problema del rapporto fra concezioni etiche e concezioni della natura umana (性), affrontate ad esempio in noti e già citati studi di Scarpari (1991) e di Ivanhoe, (2000),⁸⁷ e la questione del ruolo e della funzione della componente ritualistica (禮) che, come si è già dianzi accennato, ha conosciuto negli ultimi decenni una significativa valorizzazione,⁸⁸ e della quale si è fra l'altro evidenziata la rilevanza, accanto alla componente di

⁸⁶ Chan Wing-tsit 1955; Cua 1979; Chung-ying Cheng 1991; Roetz 1992, 1993.

⁸⁷ Scarpari 1991; Ivanhoe 2000.

⁸⁸ Fingarette, 1972; Goldin, 1999.

ascendenza “legista” (法家), nella storia della tradizione giuridica ed istituzionale cinese.⁸⁹

In generale, è a un orizzonte comparativo che hanno fatto riferimento vari lavori degli anni recenti, ad esempio con interessanti tematizzazioni della regola aurea come regola universale;⁹⁰ si sono inoltre sviluppate, sia dentro che fuori l’ambito della sinologia, riflessioni sul possibile contributo dell’etica confuciana all’elaborazione di un’*etica globale*,⁹¹ o, per dirla nei termini assai meno enfatici e più sommessi in cui è formulata da PierCesare Bori, alla prospettiva di un *consenso etico fra culture*.⁹² Su questi versanti, le indagini sull’etica confuciana si trovano oggi coinvolte nei vivaci dibattiti sulle controverse questioni dell’esistenza o meno di valori transculturali, e dell’universalismo / relativismo dei diritti umani e dei valori liberali, temi che saranno oggetto di specifico e dettagliato esame in un capitolo successivo di questo mio lavoro.⁹³

Sempre in una prospettiva di dialogo interculturale, si segnalano inoltre particolarmente, a mio avviso, gli studi che si caratterizzano per la propensione a conferire uno speciale risalto all’aspetto religioso del confucianesimo. Ne offre un esempio pregnante *Confucianism and Christianity* di Julia Ching (1977), che interpreta il confucianesimo nei termini di un umanesimo aperto alla trascendenza divina, e che sottolinea la necessità di elaborare un’esigenza critica nei confronti sia della tradizione cristiana sia della tradizione confuciana come premessa di una fertile interazione e di un mutuo scambio tra i due diversi orizzonti.⁹⁴ Essenzialmente in termini religiosi descrive il confucianesimo anche Du

⁸⁹Cavalieri, 1999.

⁹⁰ Lippiello 2005.

⁹¹ Grange 2004; Shun, Wong 2004.

⁹² Bori, 1991.

⁹³ Hall, Ames, 1999; Lloyd 2004, 174-187; per una sintetica rappresentazione, cfr. Crisma, 2007b, 2007c.

⁹⁴ Ching 1977, 123 sgg.

Weiming (Tu Wei-ming), che in *Centrality and Commonality in Zhong Yong* 中庸 (1976) si fa suggestivamente interprete di quell'istanza di santità interiore (*neisheng* 内聖) che connota peculiarmente – da Mencio a Wang Yangming fino all'età contemporanea – tutto un mainstream di tradizione che si è già avuto modo di ricordare.⁹⁵ E a mostrare che la nozione di spiritualità si estende oltre i confini del monoteismo e delle tradizioni religiose dell'Occidente è sostanzialmente dedicato il volume collettaneo *Confucian Spirituality*, a cura di Du Weiming e Mary Evelyn Tucker (2003), in cui intervengono molte autorevoli voci, da Roger Ames a Lee H. Yearley, da Philip J. Ivanhoe a Benjamin I. Schwartz, e che si può considerare un significativo compendio di quest'indirizzo di ricerche, nonché uno *specimen* rappresentativo della pluralità di opinioni diverse da esso suscitate.⁹⁶ In senso più generale, lo si può ritenere una sintesi efficace della molteplicità di risposte che si sono offerte all'arduo problema di definire ciò che nelle parole di Roger Ames si configura come una *A-theistic Religiousness*.⁹⁷ Tale dimensione a-teologica, come sottolinea fra l'altro anche François Jullien in un suo saggio significativo del 1993⁹⁸ - rappresenta indubbiamente, mi sembra, un paesaggio *unheimlich* per le lingue occidentali, e dunque stimolante per un pensiero che non si acquieti entro i confini rassicuranti di ciò che è già noto e codificato entro ambiti di convenzioni accettate, ma che si proponga di esplorare nuove possibilità di concezione.

A mio avviso comunque la palese difficoltà che si riscontra esaminando questo tipo di letteratura critica di catturare e di fissare la 儒家 *rujia* entro una concettualizzazione rigida e astratta dipende, come ho già avuto modo di notare, anche dalla sua duplice natura: essa non è soltanto un oggetto di studio, ma è anche, per così dire, un *habitus*, e una fonte vivente di ispirazione.

⁹⁵ Du Weiming 1976, 35 – 88.

⁹⁶ Du Weiming , Tucker 2003, 17-45.

⁹⁷ Ames 2003, 54-99.

⁹⁸ Jullien 1993, 66-110.

L'inesausta fertilità delle radici confuciane nel pensiero contemporaneo si può ad esempio constatare, mi sembra, in riferimento alla riflessione di uno dei filosofi più originali della Cina d'oggi, Li Zehou 李澤厚, che si è già avuto modo di evocare in precedenza e sul quale si farà ritorno anche in successive sezioni di questo lavoro. Qui mi limito ad additare in sintesi quella che mi sembra essere l'originalità peculiare del suo contributo alla percezione contemporanea del confucianesimo. Protagonista del clima culturale degli anni Ottanta, di cui ha interpretato la duplice esigenza di riapertura al mondo e di rinnovato rapporto con le tradizioni, e autore fra l'altro di diversi lavori sulla storia del pensiero cinese,⁹⁹ Li ha elaborato una concezione estetica che costituisce il fulcro di una ricerca volta a costruire una "ontologia antropologica post-marxiana", ossia una concezione integrale della prassi umana come interazione di aspetti spirituali e materiali, individuali e collettivi. Al centro di essa vi è una nozione di 主體性 *zhutixing* ("subjectality", "soggettualità") come soggettività operante nella storia, che trascende la dimensione individuale e che si manifesta nella sedimentazione di elementi pertinenti sia all'ambito della razionalità sia a quello della sensibilità. Alla formulazione di questa visuale concorrono aspetti attinti a Marx (in particolare, l'elemento della prassi come umanizzazione della natura) e a Kant (segnatamente, la forte sottolineatura della dimensione etica), ma in sostanza essa rivela un'inconfondibile ascendenza confuciana (Li, 1980), in particolare nell'aspirazione che la caratterizza a stabilire un'armonia e un equilibrio fra universo umano e universo naturale, fra 仁道 e 天道: si tratta di una ben nota istanza che percorre integralmente la tradizione della 儒家 fin dalle sue origini, e che Li ripropone alla riflessione del mondo contemporaneo come prospettiva attuale, volta a superarne le contraddizioni e le tensioni e a costruire più larghi orizzonti di comunicazione interculturale.

⁹⁹ Li Zehou 李澤厚, 1981,

7. Conflitti di interpretazioni.

Benché l'istanza dell'armonia (和 *he*) rappresenti, come si è appena ricordato, una suprema e perenne aspirazione del pensiero di tradizione *rujia* di tutti i tempi, la riformulazione contemporanea dell'immagine del confucianesimo che sto cercando di delineare in queste pagine mi sembra soprattutto contrassegnata dalle dinamiche di significativi conflitti di interpretazioni. Specialmente negli ultimi anni, si è assistito a una ricca proliferazione di prospettive interpretative che ha dato luogo a dibattiti divenuti di recente particolarmente vivaci e talora anche aspramente polemici, i cui esiti risultano tuttora dialetticamente aperti. Senza avere la pretesa di formulare in proposito una sintesi onnicomprensiva, che sarebbe, credo, d'altronde impossibile, mi limito qui a delineare, a titolo indicativo, alcuni orientamenti che risultano a mio avviso di particolare pregnanza.

Schematicamente, mi sembra, le divergenze si possono in sostanza ricondurre all'antitesi fra due atteggiamenti fondamentali che attraversano da tempo la sinologia in genere e il campo degli studi sul confucianesimo in particolare:

- la tendenza a sottolineare nel confucianesimo gli aspetti riferibili a problemi universalmente umani, che trascendono le differenze linguistiche e culturali,
- l'opposta propensione a enfatizzarne la peculiarità, legata a modalità affatto specifiche di vita e di pensiero.¹⁰⁰

Un'elegante declinazione di questa seconda tendenza si può riconoscere nei suggestivi lavori di François Jullien, dalla raffinata edizione del *Zhong Yong* 中庸 (titolo che da lui è reso come *La Régulation à usage ordinaire*, 1993)¹⁰¹ alla controversa interpretazione di Confucio svolta in *Un sage est sans idée* (1998)¹⁰² a cui si è già precedentemente

¹⁰⁰ Cfr. Hall, Ames 1999, 6 sgg.

¹⁰¹ Jullien 1993.

¹⁰² Id., 1998.

accennato. Questa risulta sostanzialmente incentrata su un'antitesi paradigmatica tra Saggezza e Filosofia quali rispettive espressioni della Cina e dell'Occidente, e ha come esito, direi, una sorta di *éloge de la fadeur de la sagesse*¹⁰³ dalle ambivalenti implicazioni: da un canto, si riconosce al “conformismo della saggezza” il merito di svelare ciò che per la filosofia costituisce l'impensato, d'altro canto vi si finisce per contrapporre la potenza emancipatrice della filosofia nata in Grecia, non troppo diversamente da quanto Hegel affermava nelle sue celebri *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

Ed è precisamente questa netta esplicitazione di una persistente *difficoltà di uscire da Hegel*, mi sembra, a rappresentare verosimilmente il più significativo apporto del “decostruzionismo” di Jullien alla riflessione critica sulle convenzioni interpretative invalse in Occidente. Di recente, intorno alle sue tesi si è aperta una polemica accesa; in particolare, Jean François Billeter (2006) le ha accusate di accreditare il mito dell'alterità della Cina nonché una raffigurazione astorica e acritica del confucianesimo, e ne sono seguiti vari interventi, che hanno dato voce a diverse propensioni e a diversi atteggiamenti metodologici.¹⁰⁴

Già molto tempo prima che si aprisse quest'attuale dibattito, d'altronde, la questione del confronto con il paradigma ermeneutico hegeliano (e weberiano) come problema rilevante e cruciale nell'interpretazione del pensiero cinese era stata lucidamente formulata da Heiner Roetz, fin dal suo fondamentale lavoro *Mensch und Natur im Alten China* del 1984, a cui si è già in precedenza accennato.¹⁰⁵ La critica radicale dell'invalso modello interpretativo occidentale imperniato sull'opposizione dicotomica Cina/ Occidente, saggezza/ filosofia ivi delineata si è

¹⁰³ Il riferimento è a un altro ben noto e suggestivo saggio di Jullien, *Eloge de la fadeur (1991)* che tematizza la propensione all'insipore come caratteristica distintiva dell'arte, del pensiero, della *Weltanschauung* della Cina antica.

¹⁰⁴ Jullien, 2007; Chartier, 2007; Anne Cheng, 2007; per una rappresentazione d'insieme, cfr. Crisma, 2007b.

¹⁰⁵ Roetz 1984, 15-79.

ulteriormente approfondita e sviluppata con specifico riferimento alla rappresentazione del confucianesimo in *Die Chinesische Ethik der Achsenzeit* (Roetz,1992), di cui l'autore ha fra l'altro offerto un'edizione inglese, *Confucian Ethics of the Axial Age* (Roetz,1993).¹⁰⁶

Riprendendo la nozione di *età assiale* formulata a suo tempo da Karl Jaspers in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), Roetz ne evidenzia le fertili implicazioni per una considerazione finalmente scevra di arroganza eurocentrica nei confronti delle forme di razionalità elaborate dal pensiero cinese dell'età classica, e propone risolutamente una lettura *post-conventional* dell'etica confuciana, sottolineandone gli aspetti non univoci. In questa visuale, il confucianesimo non si presenta come una monolitica morale volta a perpetuare il conformismo, ma come un fertile campo di tensioni, attraversato da istanze diverse e talora conflittuali: all'istanza gerarchica, che sancisce l'adesione a differenziati ruoli familiari e sociali, si affianca un'istanza egualitaria, che fin dalle origini si è vigorosamente espressa, ad esempio nella valorizzazione di un legame paritario qual è il vincolo dell'amicizia, e nella sottolineatura del potenziale positivo di perfettibilità morale presente in ogni essere umano; all'enunciazione del ben noto dovere dell'obbedienza, si è fin dall'inizio affiancata l'enunciazione (assai meno nota) del *dovere di rimostranza*.¹⁰⁷ In tale articolata chiave di lettura, diviene possibile sottrarre il confucianesimo agli inerti stereotipi ai quali la cultura occidentale ha prevalentemente teso finora a ricondurlo, e aprire su nuove basi un dialogo interculturale capace di sprigionare spunti di una dinamica feconda (.¹⁰⁸

Comunque dalla fine degli anni Ottanta nella RPC sembra essere una tendenza sostanzialmente *conventional* ad emergere quale diffusa chiave di lettura nei dibattiti ermeneutici intorno alla natura e alle caratteristiche del confucianesimo, che si sono sovente incrociati con le discussioni

¹⁰⁶ Id. 1993, 34-129.

¹⁰⁷ Ivi, 145-223.

¹⁰⁸ Per una schematica rappresentazione, cfr. Crisma 2004.

intorno all'essenza della "sinità" (中华性 *zhonghuaxing*) e agli *asian values*. In tale genere di prospettiva, gli stimoli delle teorie post-moderne e post-coloniali sono utilizzati per definire una critica dell'orientalismo e della sinologia in direzione di una posizione nativista. In questa lettura, il confucianesimo viene effigiato come aspetto centrale di una "modernità cinese" rappresentata come alternativa al modello occidentale: ispirata a valori solidali e comunitari, la sua "armoniosa" concezione viene contrapposta all'individualismo e diviene il vessillo di un'identità culturale cinese orgogliosamente affermata, di contro all'eurocentrismo. ne ripareremo più ampiamente in seguito.¹⁰⁹

Fervono le dispute, intorno a queste tesi, e se v'è chi le ritiene schietta espressione di un affrancamento dell'intellettualità cinese odierna dall'egemonia culturale occidentale, vi è anche chi ne rileva una fondamentale ambivalenza, sottolineando come le categorie identitarie della "sinità" siano a loro volta frutto di un'effettiva interazione con l'Occidente.¹¹⁰

Negli ultimi anni, inoltre, l'esigenza ineludibile di un confronto con la tradizione etica confuciana nell'ambito di una riflessione intorno ai problematici temi dei diritti umani e dei valori universali capace di sottrarsi alla sterile antitesi fra un universalismo astratto e un altrettanto astratto relativismo si è riproposta all'attenzione, in una rinnovata consapevolezza della sua irriducibile complessità. Ne offre un cospicuo esempio il volume collettaneo *Confucian Ethics* a cura di Kwong-loi Shun e David B. Wong (2004), nel quale interventi diversi (di Craig Ihara, Henry Rosemont jr., Chad Hansen, Chung-ying Cheng, Bryan Van Norden, solo per citarne alcuni) affrontano, in una varietà di prospettive comparative, i temi della formazione del sé, dell'autonomia morale, del rapporto fra singolo e comunità e del senso della giustizia.¹¹¹ Ne emerge – come sottolinea Alasdair Mac Intyre nella sezione conclusiva – una

¹⁰⁹ Cfr. Zhang Fa, Wang Yichuan, Zhang Yiwu, 1994; Wang Yuechuan, 2003.

¹¹⁰ Per una sintetica rappresentazione di queste vicende, cfr. Crisma, 2008, 2009.

¹¹¹ Shun, Wong 2004, 11-33.

visuale del confucianesimo concepito non come astratta entità di cui sia data *ab aeternitate* l'essenza metafisica, ma come tradizione passibile di dialettizzarsi e di trasformarsi nell'incontro con altre e diverse tradizioni.¹¹²

Su questi aspetti farò ritorno nei capitoli successivi.

8. Bilanci provvisori e prospettive ulteriori

Per tracciare un breve quadro conclusivo di questo rapido - e inevitabilmente lacunoso - panorama delle ricerche contemporanee inerenti in varie e diverse prospettive a una ridefinizione del concetto di 儒家, mi riferisco ad alcune sintetiche considerazioni di Maurizio Scarpari che mi sembrano riassumerne, in sostanza, gli esiti fondamentali. Come egli sottolinea, per effetto delle indagini che si sono sviluppate sia in Cina sia in Occidente si è acquisita la percezione della profondità, sul piano etico e intellettuale, dei principi confuciani, e della loro vasta influenza sulla cultura e sulle istituzioni della Cina e dell'Asia orientale. Un altro aspetto essenziale è la consapevolezza della molteplicità di interpretazioni del confucianesimo che si sono storicamente date: esso è stato concepito come dottrina latrice di valori etici e sociali, come religione, come sistema ideologico con forti connotazioni politiche, come tradizione di studio volta a preservare il patrimonio culturale del passato in una visione idealizzata dell'antichità. Ma, come egli rileva, ognuna di queste definizioni coglie uno degli aspetti che lo hanno caratterizzato nelle varie epoche, senza però riuscire a comprenderne tutti i tratti distintivi.¹¹³ Di contro ad ogni riduzione in vietati stereotipi "orientalistici", è la problematica rappresentazione di una dinamica, creativa e vitale complessità l'immagine del confucianesimo

¹¹² Mc Intyre 2004, 88-129.

¹¹³ Scarpari 2010, 3-9.

che la sinologia contemporanea nel suo insieme affida ai dibattiti filosofici contemporanei.

In questa chiave, una volta di più mi pare il caso di sottolineare la specificità delle sollecitazioni che ci giungono dall'ambito delle indagini filologiche. Le più recenti ricerche sui manoscritti d'età pre-imperiale acquisiti per effetto di importanti scoperte avvenute negli ultimi decenni a cui si è avuto già modo dianzi di accennare ci offrono oggi contributi originali e importanti, che giovano ulteriormente, mi sembra, a evidenziare l'infondatezza di un'idea reificata e fossilizzata della tradizione. Esse ci mostrano una gran quantità di fluidi, magmatici e proteiformi materiali, sovente adespoti e anepigrafi, anteriori - e in molti casi affatto estranei - alla codificazione per il cui tramite la cultura ufficiale dell'impero ha successivamente costruito i *texti recepti*, e intorno ad essi la nozione di *rujia*; ci rivelano, accanto a inedite versioni di scritti già noti, testi finora ignoti, fra cui spiccano intere serie di manoscritti in cui compare il riferimento a 孔子 Confucio, ma che contengono temi scarsamente presenti, o addirittura ignorati, dai *texti recepti*,¹¹⁴ e ci consegnano sorprendenti tematizzazioni, fra le quali emerge con speciale risalto una sorta di fisiologia morale finora in larga misura sconosciuta (un'idea di *material virtue*, come la definisce Mark Csikszentmihalyi, 2004),¹¹⁵ che ci inducono a revocare in dubbio quanto finora pensavamo di sapere intorno ai dibattiti dell'età classica. Questi studi riconfigurano radicalmente il problema delle origini della "scuola confuciana" su cui tante indagini precedenti, come si è già detto, si sono interrogate.¹¹⁶

Come all'inizio del percorso che ho tentato schematicamente di rievocare, una rinnovata ermeneutica delle origini contribuisce oggi una volta di più a scuotere luoghi comuni e certezze acquisite intorno al confucianesimo, consegnando fertili sollecitazioni al dibattito

¹¹⁴ Andreini, 2004b, Scarpari, 2004.

¹¹⁵ Csikszentmihalyi 2004, 24-79.

¹¹⁶ Csikszentmihalyi, Nylan 2003.

interdisciplinare e interculturale contemporaneo, sia in Occidente sia in Cina. Come ben sottolinea Anne Cheng, oggi si percepisce in crescente misura l'ineludibilità del confronto con le radici di questa grande tradizione, poiché "l'Occidente sente il bisogno di uscire dal logocentrismo del suo retaggio, e la Cina avverte l'esigenza di pensare il mondo altrimenti."¹¹⁷

Fervono comunque le dispute, intorno al ruolo che il confucianesimo può o potrà esercitare nel dialogo interculturale: e a tale proposito, il campo delle discussioni d'oggi sembra evidenziare una sostanziale polarizzazione, fra un'istanza universalistica variamente declinata da un lato, e l'esigenza dall'altro di affermare una controversa e multiversa *sinità*. D'altro canto, questo tipo di tensione si era già manifestato a fine Ottocento, nei primi tentativi che si ebbero di delineare una riforma del confucianesimo; interrogativi che si erano delineati fin dai primi decenni del Novecento oggi si dispiegano con pregnanza nuova nel problematico orizzonte attuale della globalizzazione.¹¹⁸

Nei capitoli successivi di questo mio lavoro, procederò ad esaminare in modalità più estese ed approfondite i nuclei problematici salienti evocati nella sintetica ricognizione degli studi contemporanei sul confucianesimo che si è delineata in queste pagine, e tenterò segnatamente di analizzarne alcune significative implicazioni, con particolare riferimento a quelle che mi appaiono di peculiare interesse ai fini di una riflessione filosofica interculturale.

¹¹⁷ Anne Cheng 1997, 610.

¹¹⁸ Cfr. Crisma 2007.

Capitolo 2

Prospettive critiche sul “nuovo confucianesimo contemporaneo” (現代新儒家)

1. Aspetti di una prima approssimazione al problema.

Uno degli aspetti più significativi della temperie culturale post-maoista nella Repubblica Popolare Cinese è costituito dalla vigorosa affermazione di una tendenza di “nuovo confucianesimo contemporaneo” (現代新儒家 *xiandai xin rujia* o 現代新儒學 *xiandai xin ruxue*) che si esprime in molteplici forme, e dà luogo a vivaci dibattiti critici ed esegetici. Una vasta letteratura dalle prospettive assai divergenti si è sviluppata negli anni recenti sulle caratteristiche salienti e sui tratti distintivi di tale fenomeno, che taluni studiosi descrivono come un vero e proprio movimento, dall’identità spiccata e dai marcati tratti innovativi, mentre altri propendono invece per negarne una sostanziale originalità e un’autentica creatività sotto il profilo teoretico. Fervono le controversie, intorno alla stessa rappresentazione storiografica delle sue origini e dei suoi sviluppi nel corso del Novecento, e tali dispute si inscrivono in più vasti ambiti problematici, quali, ad esempio, le complesse questioni inerenti all’elaborazione del rapporto fra tradizione e modernità sulla scena intellettuale della Cina contemporanea. Questa materia a sua volta rinvia a un più ampio dibattito intorno alla definizione di un’identità culturale cinese, che da taluni influenti autori, accreditati da un largo seguito e peraltro non privi di vivaci contraddittori, viene rappresentata come una sorta di eterna essenza della cosiddetta “sinità”, ossia “caratteristica distintiva cinese” (中华性 *zhonghuaxing*).¹ Si può in proposito osservare come una siffatta tendenza, se da un lato appare riscuotere in questa fase vasti e crescenti consensi in diversi ambienti

¹ Cfr. Fang Keli 方克立 1997, 23-65, 104-176; Zheng Jiadong 鄭家棟 2001, 16-28.

intelletuali, dentro e fuori la RPC, d'altro canto sembra suscitare delle perplessità e dei dubbi variamente argomentati e motivati, ma che mi sembrano in sostanza riconducibili a un fondamentale atteggiamento di diffidenza intorno a qualsivoglia teorizzazione in chiave essenzialistica delle "identità culturali".²

In questo capitolo vengono sinteticamente rappresentati alcuni orientamenti emergenti da tale dibattito, anche in riferimento alle prospettive di un rinnovato confronto interculturale che appaiono costituirne delle significative potenzialità. Non ho qui l'ambizione di offrire una descrizione onnicomprensiva di tali tematiche, che data l'ampiezza e la complessità delle problematiche implicate esula dalle dimensioni della presente ricerca, e richiederebbe uno spazio assai più largo di quello consentito alla presente trattazione: fra l'altro, trattandosi di dinamiche e di processi in corso di svolgimento tuttora *in fieri* e tutt'altro che conclusi, i tentativi di formularne un bilancio critico inevitabilmente si configurano, mi sembra, come provvisori, parziali e congetturali. Mi limiterò dunque ad evocare alcuni aspetti fondamentali e a delineare alcuni interrogativi critici da essi suscitati, con particolare attenzione per le questioni che risultano a mio avviso di peculiare interesse sul piano di una riflessione interdisciplinare.

Devo comunque preliminarmente confessare un mio personale disagio iniziale, nel misurarmi con tematiche come queste, che richiedono ampie generalizzazioni. Le modalità di lavoro a cui sono abituata hanno finora privilegiato, in sostanza, il confronto e l'approccio con testi e temi circoscritti,³ e dunque il dovermi muovere in un ambito più vasto e connotato da una maggior astrazione mi ha sollecitato a ridefinire i miei metodi di indagine e a cercare di estendere quanto più possibile lo spazio della letteratura critica esplorata nella mia ricerca.

² In materia di critica delle concezioni essenzialistiche delle identità culturali, riferimenti che ho tenuto particolarmente presenti sono ad es. Remotti 1996, 12-72; Aime 2004, 7-29; Sen 2006, 25-99.

³ Mi riferisco in particolare ai miei lavori di traduzione e di interpretazione del 天倫 *Tianlun* e del 禮論 *Lilun* di 荀子 *Xunzi* (Crisma 1996, 2000, 2004).

Lo sviluppo della mia indagine mi ha fra l'altro indotto a riflettere su questioni metodologiche di carattere generale, su modalità e stili di lavoro intellettuali diversi, su differenti sensibilità constatabili negli studiosi della materia che forma l'oggetto di questa trattazione. Per sua natura, mi sembra, essa sollecita in direzione di un'esigenza di interdisciplinarietà, che implica l'intreccio di prospettive sinologiche e filosofiche, ma anche il riferimento all'approccio dell'antropologo e dello storico della cultura: e questa complessa interazione non appare davvero facile da realizzare.

Una ulteriore e peculiare difficoltà che a mio avviso si pone nell'affrontare una materia di questo genere è la sua prossimità all'osservatore: diversamente da quanto accade con i testi antichi, per i quali la difficoltà di comprensione si riconduce essenzialmente a un eccesso di distanza, la contemporaneità del fenomeno osservato lo configura in una vicinanza forse eccessiva, che verosimilmente non sempre ne consente un adeguato distanziamento critico.⁴

Vi è comunque una questione di ordine generale che è sottesa a questa mia ricognizione dei dibattiti intorno al movimento di 現代新儒家 *xiandai xin rujia*, e che già veniva accennata nel precedente capitolo. E' Joël Thoraval, in particolare, a formularla in un suo stimolante saggio del 2005 "Sur la transformation de la pensée néoconfucéenne en discours philosophique moderne"; la si può compendiare nei termini seguenti:

quale relazione è possibile fra la specificità del linguaggio etico e metafisico della filosofia occidentale e la tradizione 儒學 *ruxue*, di cui il nuovo confucianesimo contemporaneo si dichiara interprete e prosecutore? Che cosa avviene, in effetti, allorché le esperienze di linguaggio e di pensiero della tradizione confuciana vengono tradotte nello specifico linguaggio etico e metafisico della filosofia occidentale?⁵

E' questa una domanda a mio avviso assai rilevante, e alla quale è arduo offrire una risposta; penso convenga lasciarla aperta, e riprenderla alla fine del percorso di ricognizione della 現代新儒家 *xiandai xin rujia* che

⁴ Cfr. Lloyd 2004, 13-24.

⁵ Thoraval 2005, 91-119.

tenterò di delineare nelle pagine seguenti. Essa si ricollega a una questione più vasta, sulla quale tornerò nelle conclusioni: si tratta della problematicità intrinseca alle attualizzazioni del pensiero antico, di cui varie tendenze esegetiche attuali sembrano dare per scontata una immediata fungibilità. Questo genere di atteggiamento peraltro suscita delle perplessità a mio avviso motivate, come si avrà modo di vedere, e in particolare non risulta pienamente convincente agli occhi dei filologi, che sono proclivi a diffidare delle odierne utilizzazioni - da essi ritenute troppo disinvolte - dei testi classici.⁶

2. Un contesto peculiare: le dinamiche culturali dell'epoca post-maoista.

Qualsiasi proposta di indagine sul “nuovo confucianesimo contemporaneo” rischierebbe in ogni caso di risultare alquanto astratta se non ne collocasse la fenomenologia in uno specifico scenario di sviluppo. Se ne rievocano qui di seguito sommariamente gli aspetti salienti, non perché si voglia farsi assertori di un ingenuo determinismo, che riconduca meccanicamente i movimenti di idee a dati condizionamenti storico-sociali, ma perché la complessità di un'elaborazione teorica si può meglio apprezzare se la si riferisce al contesto concreto in cui essa si situa e a cui essa creativamente risponde, anziché se la si tratta come un'entità metafisica e disincarnata.⁷

Conviene dunque, innanzitutto, richiamare tale sfondo concreto, a partire dalla straordinaria effervescenza intellettuale (文化热 *wenhua re*, “febbre culturale”) che caratterizza la stagione inauguratasi nel 1979, e che fa

⁶ Su questo problema, come ho detto sopra, tornerò nelle conclusioni. Quanto alla diffidenza dei filologi circa le affrettate attualizzazioni del pensiero antico, che appare rilevante anche sotto il profilo filosofico e non certo dettata da mera acribia, cfr. la già citata riflessione di Anne Cheng a cui si è fatto riferimento nella premessa.

⁷ In proposito, oltre alla già richiamata prospettiva metodologica definita da Anne Cheng, si può far riferimento, ad es., all'orientamento di Michael Puett (Puett 2002, 23-44).

seguito, com'è ben noto, al periodo di pressoché totale chiusura della RPC fra il 1966 e il 1976. Si trattò in quel decennio di una duplice negazione, sia dell'esterno, sia verso il passato e la tradizione cinesi, ed è a questa duplice negazione che risponde, sviluppando in successive fasi una duplice dinamica, l'epoca delle riforme e della modernizzazione. La riapertura della RPC comporta dunque, in primo luogo, un movimento verso l'esterno. Un avido, entusiastico assorbimento di idee occidentali caratterizza tutti gli anni Ottanta: migliaia di testi vengono tradotti, da Nietzsche a Heidegger a Sartre numerosi autori diventano popolari negli ambienti accademici, e una gran varietà di dibattiti ha modo di esprimersi su oltre sessanta riviste di filosofia (prima dell'età di Deng ve ne erano soltanto quattro).⁸

La fine degli anni Ottanta segna peraltro una svolta e una cesura: dalla riappropriazione del rapporto con l'esterno e con l'Occidente, si passa alla riappropriazione del rapporto con il proprio passato, la propria storia, la propria tradizione nazionale. Per riassumere tale svolta con una formulazione invalsa, si può dire che si passa dalla febbre culturale(文化热 *wenhua re*), fondamentale di orientamento cosmopolitico, al 国学热 *guoxue re*, ossia al fervore degli “studi nazionali”, volti a riscoprire e a valorizzare le tradizioni specificamente cinesi. Così dagli anni Novanta un orientamento largamente diffuso sembra essere quello rivolto alla tematizzazione dell'essenza della sinità (中华性 *zhonghuaxing*), e alla celebrazione degli *asian values*. Credo sia opportuno sottolineare i legami di continuità, oltre che gli evidenti tratti di discontinuità, di questa tendenza rispetto a quella prevalsa nel decennio precedente. Si tratta infatti di un atteggiamento che mette a frutto i molteplici stimoli provenienti dalle teorie post-moderne e post-coloniali, assorbite e rielaborate nel corso degli anni Ottanta, svolgendoli in chiave di critica dell'orientalismo⁹ e della sinologia per giungere a definire una posizione

⁸ Cfr. Chen Lai 陈来 2009, 315-348.

⁹ Su questa tematica, com'è noto, il *seminal work* è il celebre *Orientalism* di Edward W. Said (Said 1978), divenuto ormai un classico: specificamente riferito alla critica degli stereotipi della cultura occidentale intorno al Vicino Oriente, esso ha fornito il

nativista. In questa prospettiva, si configura una concezione di modernità cinese che si presenta come alternativa al modello occidentale: ispirata a valori solidali e comunitari, e tale ‘armoniosa’ concezione è effigiata come antitesi dell’individualismo. Un testo che risulta in questo senso assai eloquente è l’importante articolo di Zhang Fa, Wang Yichuan e Zhang Yiwu, 从现代性到中华性 *Cong xiandaixing dao zhonghuaxing* (“Dalla modernità alla sinità”) apparso nel 1994 sulla rivista 文艺争鸣 *Wenyi zhengming*: vi si può ravvisare un sorta di manifesto dal valore paradigmatico nel delineare una tendenza che prosegue e si rafforza negli anni più recenti. Proclamando la fine dell’egemonia eurocentrica che sin qui avrebbe dominato gli studi sinologici, numerosi intellettuali cinesi si fanno energici assertori dell’esigenza di “scoprire l’Oriente” in termini di autonoma comprensione della propria cultura da parte degli orientali. E’ questa un’istanza di cui si fa, ad esempio, vigoroso interprete Wang Yuechuan con un saggio pubblicato a Pechino nel 2003 e che ha acquisito larga notorietà: 发现东方 *Faxian dongfang*, “Scoprire l’Oriente”, ne è il titolo eloquente, che viene esplicitato in termini assai chiari: si tratta di procedere verso la fine dell’eurocentrismo e verso la ricostruzione dell’immagine culturale della Cina.

Non mancano peraltro, accanto alle numerose e cospicue adesioni a quest’ indirizzo, anche delle motivate espressioni di perplessità nei suoi confronti, come più avanti vedremo. Ma a prescindere dai rilievi critici cui può dar adito, tale orientamento costituisce indubbiamente un fenomeno assai significativo, nel quale si può fra l’altro ravvisare il sintomo di una fierezza nazionale e patriottica di cui è dato riscontrare svariate e molteplici manifestazioni nella vita della Cina

paradigma metodologico fondamentale per una più generale decostruzione delle rappresentazioni dell’Oriente come Altro da parte dell’Occidente. Per alcuni aspetti del dibattito suscitato da quest’opera e dalle sue tesi, che hanno esercitato ed esercitano tuttora una vastissima e profonda influenza, cfr. Irvin 2004, 277-310; Buruma, Margalit 2004, 13-66.

contemporanea.¹⁰ E tuttavia, se per certi versi tale atteggiamento si può ricondurre a una specifica e assai caratteristica temperie attuale, per altri versi si iscrive in una ben più antica vicenda di vivaci dispute intellettuali che ha attraversato fin dall'inizio il secolo scorso, e la cui origine si può rintracciare fin dall'Ottocento.

3. Ma quanto è davvero nuovo il “nuovo confucianesimo” contemporaneo?

Da una globale ricognizione della vasta letteratura critica che si è sviluppata negli anni recenti intorno alla 现代新儒家 *xiandai xin rujia*, si desume un largo ventaglio di questioni riferite a tale controverso fenomeno.¹¹ Si tratta innanzitutto di problemi inerenti alla sua definizione e descrizione, nonché alla ricostruzione storiografica delle sue origini e dei suoi sviluppi; essi hanno dato luogo a prospettive divergenti e a vivaci dibattiti fra gli studiosi, sia in Cina sia in Occidente. Di tali discussioni tenterò qui di offrire una sintesi e un provvisorio bilancio, rappresentandone alcuni aspetti essenziali ed evocandone alcune implicazioni di carattere più generale, anche in riferimento alle prospettive sul piano del confronto interculturale.

I dibattiti intorno al “nuovo confucianesimo contemporaneo” appaiono fra l'altro iscriversi, per dirla con le parole di Anne Cheng, nelle più ampie controversie intorno a “une identité chinoise irréductible, perçue sur le mode de l'alterité radicale”, alla cui elaborazione non appaiono estranei, fra l'altro, processi di “auto-orientalizzazione” chiaramente riconoscibili nel panorama intellettuale della Cina contemporanea;¹² si tratta di una problematica complessa, che a sua volta chiama in causa più

¹⁰ Sul tema del nazionalismo culturale nella Cina contemporanea, cfr. Béja 1995, che propone una riflessione articolata sul “national-confucianisme”.

¹¹ Cfr. Yi Junqing 衣俊卿, 1996, 37-89.

¹² Anne Cheng 2009, 30.

vasti scenari sui quali a vario titolo si interroga il pensiero d'oggi, dalle rivisitazioni delle rappresentazioni "orientalistiche" alle riflessioni in materia di "imagined communities" e di "reinvenzione delle tradizioni" di cui si è già in parte accennato.¹³ Su questi temi mi soffermerò specificamente nelle conclusioni di questo mio lavoro, tentando di delinearne alcuni nodi peculiari; qui mi limito ad evocarli, solamente per additare la complessità di prospettive critiche che sarebbe necessaria per affrontarli in modo adeguato, e la cui elaborazione richiederebbe, a mio avviso, un effettivo ambito di confronto interdisciplinare, che esula dalle dimensioni attingibili nella ricerca individuale e postula un dialogo fra soggetti diversi.¹⁴

Vi è comunque, mi pare, una primaria e cruciale questione che si può individuare al centro di questi dibattiti. Essa si può, in estrema sintesi, riassumere nel seguente interrogativo, che è stato nitidamente formulato da John Makeham in un suo importante lavoro del 2003: il fenomeno denominato 现代新儒家 *xiandai xin rujia* rappresenta, di fatto, un movimento effettivamente e autenticamente nuovo, e con caratteristiche distintive specifiche e precise, nel panorama intellettuale che dal XX secolo giunge ad oggi, o non si tratta invece, in larga misura, di una creazione retrospettiva?¹⁵

A mio avviso, questa densa domanda a sua volta ne implica altre e ulteriori. Ad esempio, penso che sarebbe opportuno chiedersi perché tanti intellettuali cinesi oggi equiparino il confucianesimo, *tout court*, con l'identità culturale cinese, facendone una sorta di essenza della sinità. Questa identificazione oggi sembra quasi esser data per ovvia da molti, come se si trattasse di un'evidenza banale, che non abbisogna di alcuna

¹³ In tema di "imagined communities", l'ovvio e imprescindibile riferimento è Anderson 1991, 55-103.

¹⁴ Penso che la dimensione della conversazione interdisciplinare potrebbe apportare proficui sviluppi alla riflessione su questi temi, e soprattutto potrebbe contribuire a includerli in un dibattito collettivo di cui oggi si avverte acutamente l'esigenza (cfr. Lloyd 2004, 161-173).

¹⁵ Makeham 2003, 25-53.

dimostrazione. Ma in un passato alquanto recente, che sembra si abbia un po' troppa fretta di rimuovere, essa è stata tutt'altro che scontata. Nel corso dell'intero Novecento, come è ben noto, si è manifestata, quanto meno a partire dal Movimento del 4 Maggio (五四运动) e fino alla fine degli anni Settanta, un'ampia e vigorosa tendenza iconoclasta nei confronti del confucianesimo, che ha attraversato tutto il secolo, esprimendosi in vari modi e culminando negli estremi della Rivoluzione culturale, fra il '66 e il '76.¹⁶

E ancora, ci si può chiedere se il revival confuciano che ha avuto luogo in Cina dagli anni Novanta rappresenti una genuina rinascita filosofica, o non piuttosto una reviviscenza le cui peculiari motivazioni sarebbero preminentemente politiche, o per dir meglio politico-culturali, anziché prettamente teoretiche. Quest'interrogativo in via di principio appare indubbiamente plausibile, e certamente costituisce uno stimolo utile ad approfondire l'indagine; e peraltro, se fosse estremizzato, esso apparirebbe a mio avviso per certi versi opinabile, in quanto presupporrebbe implicitamente la possibilità di separare lo spazio di un'attività teoretica totalmente pura e assolutamente disinteressata da ogni altro ordine di mondane e contingenti considerazioni. Penso che un'attività intellettuale qualsivoglia, consapevolmente o meno, inevitabilmente implichi delle relazioni con lo spazio concretamente e storicamente determinato in cui essa si manifesta, e personalmente diffido delle tesi volte a sostenere una disincarnazione metafisica delle idee, senza per questo voler certo aderire alle opposte posizioni di un determinismo meccanicistico. Insomma, l'attenzione ai contesti concreti in cui è sorta la 现代新儒家 *xiandai xin rujia* non credo equivalga a una sua pregiudiziale svalutazione, quanto piuttosto al tentativo di una sua più profonda e articolata comprensione.

¹⁶ Cfr. Chen Lai 陳來 2009, 41-108.

4. Varietà di approcci a una materia complessa.

Come si è dianzi accennato, la redazione di un seppur sommario bilancio della letteratura critica inerente a una tematica così vasta e complessa com'è quella della 现代新儒家 si configura come un'operazione assai ardua, in primo luogo per l'ingente quantità di materiali da prendere in considerazione, la cui produzione è continuamente ed esponenzialmente aumentata negli ultimi anni. Inoltre, il “nuovo confucianesimo contemporaneo” è un fenomeno che presenta molteplici e articolate sfaccettature, irriducibili a sbrigative semplificazioni, e ciò ovviamente costituisce un'ulteriore difficoltà per chi si misura con il compito di analizzarlo. Bisogna poi aggiungere che esso rappresenta una dinamica culturale che è in pieno svolgimento, e della quale è dunque difficile descrivere adeguatamente gli esiti o pronosticare i futuri sviluppi. Se ritengo sia indubbio, come molti commentatori opportunamente sottolineano, che in essa si palesano processi storici di lunga durata e di grande rilievo - quali la riacquistata centralità della Cina a livello mondiale - tuttavia personalmente propendo per diffidare dalle narrazioni teleologiche secondo le quali essa manifesterebbe il progressivo e prevedibile dispiegarsi di un divenire necessario. Senza voler minimamente misconoscere, com'è ovvio, l'importanza delle possenti trasformazioni materiali e simboliche di cui il “nuovo confucianesimo contemporaneo” costituisce epifenomeno peculiare e manifestazione significativa, e a cui occorre conferire adeguata attenzione, ritengo comunque che, soprattutto quando si tratta di eventi culturali, si debba far spazio anche, in qualche misura, a una considerazione dell'imprevedibilità delle vicende umane. In tal senso, penso sia opportuno porre una domanda che forse può apparire ingenua, ma che peraltro non ritengo irrilevante né scontata ai fini dell'analisi che qui si svolge: tutta quest'ingente fioritura di nuovo confucianesimo contemporaneo a cui oggi assistiamo, e che oggi viene spesso percepita e rappresentata, sia a Oriente che a Occidente, come insopprimibile espressione della perenne essenza della sinità, era forse immaginabile soltanto quarant'anni fa? Nella mia esperienza personale, quarant'anni fa

non erano certo i 論語 *Lunyu* a incarnare agli occhi miei e dei miei coetanei, allora ginnasiali adolescenti, la remota Cina, di cui pressoché nulla sapevamo: era piuttosto l'antologia di scritti *La falsa libertà* di Lu Xun 魯迅 nella suggestiva traduzione curata per Einaudi dalla compianta Edoarda Masi.¹⁷

Ritengo, insomma, che una percezione attenta della 現代新儒家 non possa che muovere da una preliminare considerazione dello sfondo in cui esso si iscrive, e su cui esso si staglia: una vicenda novecentesca fatta di violenti chiaroscuri, in tema di atteggiamenti cinesi verso il retaggio confuciano, come ci ricorda efficacemente Roger T. Ames in “New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy” (2001):

We can certainly observe that over the past century and a half “Confucianism”, on the stock market of world culture, has experienced some rather wild swings in value. At one end of this pendulum Hu Shi’s battle cry for the May Fourth Reform was “Down with the House of Confucius”; at the other end is the banner of Tu Weiming’s evangelizing anti-disestablishmentarianism: “Third Wave Confucianism.” We watched the *pikong* 批孔 anti-Confucius campaign during the Cultural Revolution; we are now tracking the rhetorical rehabilitation of Confucianism by Deng Xiaoping’s reformist policies, which bills it as China’s resource for human rights “with Chinese characteristics.” Confucianism has been reviled by many as yellow silt clotting the arteries of China, retarding the vital circulation of those new ideas necessities to enable it to emerge into the modern world. At the same time others are celebrating it (..) as indigenous cultural resource.¹⁸

Penso converrà ritornare più avanti su queste ambivalenze che hanno marcato l'intera vicenda della faticosa e drammatica transizione della

¹⁷ Masi 1968. Colgo l'occasione per rendere omaggio alla memoria di questa nota studiosa e traduttrice, recentemente scomparsa (luglio 2011). Che cosa abbia rappresentato la Cina nell'immaginario occidentale degli anni Sessanta e Settanta è un argomento sul quale sarebbe, credo, auspicabile una riflessione approfondita e articolata.

¹⁸ Ames 2001, 70.

Cina dal vecchio mondo della tradizione imperiale alla modernità, una transizione che è stata indubbiamente fertile, ma anche dolorosa e violenta, e nel cui corso il confucianesimo, oggi additato alla universale venerazione, ha rappresentato sovente l'oggetto di un'iconoclastia radicale. Attorno ad esso si sono accese le veementi ed opposte passioni di detrattori e di fautori, che rivelano entrambe in quale misura se ne sia sempre percepita la cruciale importanza, sia come nemico da abbattere, sia come emblema da riaffermare.

E' tale conflittuale e contrastato sfondo storico a venir chiamato in causa, nelle pacate modalità che le sono consuete, dalla riflessione di Anne Cheng sul rapporto – intimo e profondo, e purtuttavia non ovvio né scontato, bensì complesso e problematico - fra confucianesimo e identità culturale cinese, all'apertura del suo *Cours d'Histoire intellectuelle de la Chine* al Collège de France (2008/9):

Pourquoi avoir choisi de commencer par Confucius pour inaugurer une chaire d'Histoire intellectuelle de la Chine ? À cela au moins trois raisons. La première tient à un fait observable de prime abord : Confucius est le premier - quand ce n'est pas le seul – nom connu du grand public français, plus généralement européen et encore plus largement occidental, dès lors qu'il est question de la tradition chinoise. Ce personnage (...) dont la figure et l'enseignement ont fini par se confondre avec toute l'histoire de la Chine impériale du II^e siècle avant J.-C. jusqu'au début du XX^e siècle, apparaît aujourd'hui, d'emblée et de manière évidente, comme la grande figure fondatrice de la pensée et de la culture chinoises, autant dire de l'identité chinoise dans son entier. C'est du moins ainsi qu'il est perçu dans le monde occidental et c'est également ainsi qu'il est présenté, exalté, voire instrumentalisé dans le monde chinois actuel. Mais encore faudrait-il se demander si cette identification de Confucius avec l'identité Chine a été vraie de tout temps ; il convient aussi de s'interroger sur les motivations d'une telle identification et, enfin, sur ses origines historiques.¹⁹

Sotto il profilo metodologico, quest'attenzione alla densa dimensione della storia, alla concretezza delle sue vicissitudini e alla contingenza dei

¹⁹ Anne Cheng 2010, 771.

suoi eventi consente di sottrarre l'indagine e la riflessione sul "nuovo confucianesimo contemporaneo" agli stereotipi astratti e atemporali prediletti da un certo modello di comparativismo tuttora assai diffuso, nonostante i rilievi critici dei quali è fatto oggetto, e che risulta alquanto affezionato a suggestive affabulazioni intorno all'Eterna Cina (questo "sciocco cliché di cattivo gusto", come sarcasticamente lo definiva Etienne Balasz ne *La bureaucratie céleste*)²⁰ nei cui termini metafisici e metastorici esso ama ricondurre qualsiasi manifestazione del pensiero cinese.²¹

Ricorro ancora alle parole di Anne Cheng che si sono già altrove richiamate, e stavolta tratte dalla sua *Leçon inaugurale* (2009), per evocare le caratteristiche salienti di un siffatto pregiudiziale atteggiamento:

Ce qu'il faut ici mettre en cause est un type de comparatisme encore très en vogue, d'autant plus qu'il s'est imposé désormais comme consigne de recherche prioritaire dans nos mœurs académiques et qu'il cautionne une volonté bien intentionnée de sortir de l'eurocentrisme. Mais il continue en fait à s'inscrire dans une perspective de type orientaliste, dans la mesure où il tend à « muséifier » et à la réduire au rôle de « l'autre » comme terme de comparaison pour mieux la sommer de répondre à des questionnements qui ne sont lui pas propres. Il y a là une manière de camper sur le registre de l'alterité qui fige les oppositions hors du temps et de l'espace, et qui ne permet pas de repérer la pluralité et la diversité *des* différences là où elles se trouvent réellement. Une conséquence fâcheuse en est le risque constant de basculer dans une

²⁰ Balasz 1971 (1968), 18-19.

²¹ Ho tentato una ricognizione di questa problematica e dei dibattiti che vi ineriscono – rinfocolati, fra l'altro, da una recente e significativa disputa tra Jean François Billeter (Billeter 2006) e François Jullien (Jullien 2007) che si è già avuto modo di ricordare - in Crisma 2010.

forme ou une autre d'essentialisme et de finir par conforter, même sans le vouloir, des idées préconçues.²²

Quest'attenzione alla dimensione storica riveste varie, diverse e molteplici implicazioni, configurando un atteggiamento che dà spazio alla pluralità di aspetti compresenti nell'indagine, ed è volto a restituire le complesse articolazioni del fenomeno considerato. Tale prospettiva è orientata a delineare una rappresentazione delle vicende culturali che restituisce visibilità alle peripezie, ai processi, ai soggetti, agli eventi concreti di cui esse si sostanziano, ponendo in luce la contingenza di incontri singolari, talora imprevedibili, che hanno dato e danno luogo a dinamiche fertili e peculiari, a declinazioni diverse e originali.²³

In questa chiave riconsideriamo, ad esempio, lo scenario suggerito da Roger T. Ames che si è dianzi evocato, il Nuovo Confucianesimo contemporaneo come risposta cinese alla filosofia occidentale: l'indagine che ne svolge l'indicazione non potrà fermarsi al mero livello di astratte e sommarie generalizzazioni – la Cina, l'Occidente, la Filosofia Occidentale – quanto piuttosto cercherà di sviluppare tale schema generale al livello di una ricognizione di eventi e incontri specifici e di interazioni concrete, a partire da interrogativi come i seguenti: che cosa ha prodotto, quali sono stati gli esiti dell'incontro tra John Dewey e Feng Youlan 馮友蘭 alla Columbia University nei primi anni Venti? Che cosa ha significato nel panorama intellettuale cinese il viaggio in Cina di Dewey, organizzato da Hu Shi 胡适, già suo allievo alla Columbia, alla

²² Anne Cheng 2009, 36-37. Una considerazione di questi aspetti si è evocata già nella premessa di questo lavoro, alla quale in proposito si rinvia per una riflessione di carattere metodologico generale.

²³ Quest'esigenza di attenzione alle individualità concrete anziché alle generalizzazioni astratte è stata fra l'altro sottolineata, in termini metodologici, da Carine Defoort in un suo recente intervento a un convegno veneziano, "About Chinese Philosophy and *Taijiquan*: the endlessly awkward question" (*Contemporary Perspectives on Chinese Philosophy*, workshop, Dip. Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università di Venezia, 27/28 ottobre 2011).

vigilia della nascita del Movimento del 4 Maggio? Come si è peculiarmente declinato il rapporto con l'opera di Kant nella riflessione di Mou Zongsan 牟宗三 sullo sfondo degli anni Cinquanta a Taiwan, e in quella di Li Zehou 李澤厚 nella temperie del post-maoismo?

Insomma, appare auspicabile una narrazione del Nuovo Confucianesimo contemporaneo che riesca a restituire piena visibilità, nel gran fiume del divenire storico, ai volti delle persone che ne sono state e ne sono protagoniste, alla specificità delle loro relazioni e delle loro elaborazioni, all'individualità dei testi da loro incontrati, di contro alle tendenze alle rappresentazioni, per così dire, reificate e deterministiche dei rapporti interculturali attualmente invalse, poiché, come opportunamente ci ricorda in un suo polemico *pamphlet* l'antropologo Marco Aime, “non sono le culture a incontrarsi, ma sono le persone”.²⁴

E d'altro canto, gli individui a loro volta non sono monadi isolate, ma fasci di relazioni, per il cui tramite si concretizzano fenomeni e processi sociali e culturali di vasta portata e di lunga durata. Una riflessione su che cosa rappresenti oggi il nuovo confucianesimo contemporaneo non può dunque prescindere da una considerazione di ciò che il confucianesimo ha costituito nel corso di una vicenda millenaria, e che ne ha sancito un'intima identificazione con le istituzioni e con la *Weltanschauung* della Cina antica.²⁵

²⁴ Aime 2004, 12-24. Per una recente e stimolante riflessione sulla complessità e sulla dialettica creatività delle interazioni interculturali, che pone all'attenzione la concretezza, la contingenza, l'imprevedibilità degli incontri, si veda Gasbarro 2009.

²⁵ Cfr. in proposito Needham 1969, 231-266; Elman 2000, che in particolare focalizza l'aspetto del sistema degli esami rilevandone le complesse dinamiche (115-233).

5. Differenti valutazioni critiche e controverse ricostruzioni storiografiche.

Nel corso dell'ultimo decennio, la letteratura critica sul “nuovo confucianesimo contemporaneo” si è arricchita di alcuni rilevanti contributi in lingue occidentali, che sono venuti ad ampliare un già vasto panorama di contributi in lingua cinese: si può in ciò ravvisare un significativo indizio del fatto che il movimento di 現代新儒家 *xiandai xin rujia* inizia, almeno in parte, ad essere percepito non solamente come fenomeno interessante nel mondo della cultura sinica e degli studi sinologici, ma come tendenza meritevole di attenzione anche sul piano più ampio di una riflessione interdisciplinare e interculturale.

In questa chiave, un'importante opera collettanea diretta da Chung-ying Cheng (Cheng Zhongying 成中英) e Nicholas Bunnin e apparsa nel 2002, *Contemporary Chinese Philosophy*, antologia di saggi dedicati a 16 pensatori di vari orientamenti, da Liang Qichao 梁啟超 a Li Zehou 李澤厚, additati come i più creativi ed influenti del XX secolo, dedica largo spazio alle tematiche e agli autori del “philosophizing in the Neo-Confucian spirit” e dei “later developments of New Neo-Confucianism”,²⁶ in una prospettiva articolata e pluralistica, che dà risalto fra l'altro alla significativa presenza di tendenze e di correnti illuministiche e marxiste nel panorama del pensiero cinese contemporaneo, ed è volta a sottolineare la molteplicità e varietà di tradizioni antiche che vi è sottesa.²⁷

Specificamente ed esclusivamente dedicata al “nuovo confucianesimo contemporaneo” è invece la sistematica opera di ricostruzione storiografica attuata da Umberto Bresciani nell'imponente monografia

²⁶ Chung-Ying Cheng, Bunnin 2002, 125-210, 261-346.

²⁷ Chung-Ying Cheng, in Id., Bunnin 2002, 365-404. Quest'aspetto pluralistico mi sembra di particolare interesse, anche in considerazione del fatto che Chung-ying Cheng si ascrive al movimento di 現代新儒家 *xiandai xin rujia*, ma appare comunque lontano dal rivendicarne un ruolo esclusivo o privilegiato nell'ambito degli sviluppi della filosofia cinese del Novecento.

Reinventing Confucianism, The New Confucian Movement (2001), di cui è di recente apparsa anche un'edizione italiana (2009).²⁸ Essa ha il grande merito di aver reso di fatto accessibile alla comunità accademica internazionale una narrazione compatta e coerente, a partire dagli anni Venti fino ad oggi, della storia del movimento, che viene rappresentato attraverso undici figure eminenti di pensatori della prima e della seconda generazione, a cui si aggiungono quattro esponenti della terza generazione, dei quali si descrivono negli aspetti salienti la biografia, la bibliografia, le dottrine e i contenuti delle opere principali; un'ampia sintesi conclusiva riassume le caratteristiche comuni dei personaggi considerati, sottolineandone con speciale risalto l'*engagement*, che si può dire eroico, nel difendere i valori confuciani, da essi additati come autentica essenza di un imperituro retaggio spirituale, di contro alle tendenze iconoclaste prevalenti per la maggior parte del Novecento in Cina.²⁹

Quest'ingente lavoro ha indubbiamente offerto un contributo cospicuo a una miglior visibilità della 現代新儒家 *xiandai xin rujia* a livello di filosofia interculturale e di cultura globale. Reso il debito omaggio ai suoi grandi meriti, va comunque a mio avviso notato che in qualche misura esso sembra offrire una visione forse un po' troppo agiografica e per certi versi teleologica del movimento, e questa impressione si accentua ancor di più nei confronti dell'edizione italiana, in cui l'efficace e pregnante titolo dell'edizione originale, "Reinventing Confucianism. The Confucian Movement", diventa invece un alquanto opinabile "La filosofia cinese nel XX secolo. I nuovi confuciani": questo finisce per suggerire surrettiziamente al lettore un'implicita identificazione del "nuovo confucianesimo contemporaneo" con l'intero pensiero cinese del Novecento, il che appare, con tutta la simpatia che si può nutrire per tale

²⁸ Bresciani 2001 (2009).

²⁹ I personaggi considerati nella monografia di Bresciani sono: Liang Shuming, Ma Yifu, Xiong Shili, Zhang Junmai, Feng Youlan, He Lin, Qian Mu, Fang Dongmei, Tang Junyi, Xu Fuguan, Mou Zongsan; ad essi si aggiungono i pensatori della cosiddetta terza generazione Yu Yingshi, Liu Shuxian, Cheng Zhongying, Du Weiming.

tendenza, quantomeno eccessivo, se non addirittura fuorviante. Non manca di suscitare perplessità, inoltre, l'uso disinvolto di un termine – “filosofia cinese” – intorno al quale sussiste un immenso dibattito che viene soltanto superficialmente evocato in qualche passaggio dell'introduzione, e che a mio avviso rappresenta invece un aspetto problematico tutt'altro che scontato, su cui non sarebbe utile interrogarsi ove si cerchi di formulare un bilancio complessivo della 現代新儒家 *xiandai xin rujia*.³⁰ Più avanti tratterò estesamente di tale questione; è comunque il caso di precisare e di ribadire che se si formulano questi rilievi si è comunque ovviamente ben lungi dal misconoscere i pregi di quest'opera davvero notevole e l'importanza del suo contributo a un'adeguata visibilità del “nuovo confucianesimo contemporaneo” nell'ambito della cultura globale.

E nondimeno, penso si possa constatare come la percezione dell'importanza del fenomeno appaia tuttora di fatto circoscritta agli spazi degli studi specialistici, benché negli anni più recenti si sia registrato nei suoi confronti un crescente interesse, significativamente attestato, ad esempio, da interventi su riviste di filosofia comparata.³¹ A mio avviso, resta in ogni caso molto evidente a questo riguardo la profondità della separazione che continua a sussistere tra gli orizzonti della sinologia e quelli dell'esercizio della filosofia, la cui fondamentale connotazione eurocentrica appare, in sostanza, difficilmente modificabile.³²

³⁰ Forse questa (a mio avviso discutibile) scelta editoriale è stata operata perché si ritiene che il pubblico italiano sia in grado di misurarsi solamente con delle semplificazioni? Un altro aspetto che non manca di stupire nell'edizione italiana del libro di Bresciani è l'assenza di qualsiasi riferimento a lavori della sinologia italiana, ivi incluse le opere di alta divulgazione che hanno significativamente caratterizzato il panorama editoriale del nostro Paese, in particolare nell'ultimo decennio (per un repertorio bibliografico ragionato, cfr. Crisma 2010).

³¹ Su quest'aspetto, cfr. ad es. Crisma 2008.

³² Su questo problema, rinvio alle considerazioni svolte nella premessa e nel cap. 1 di questo lavoro. Vi farò ritorno nelle conclusioni, in cui sarà affrontata fra l'altro la

Nel decennio che è seguito all'apparizione dei *seminal works* costituiti dall'antologia diretta da Chung-ying Cheng e Nicholas Bunnin e dall'*opus magnum* di Umberto Bresciani sopra evocati, si è assistito a un'ulteriore vasta fioritura degli studi in lingua cinese intorno alla 現代新儒家, che hanno ulteriormente allargato l'ambito delle ricerche, approfondendo l'esame delle varie posizioni interpretative e introducendo nei dibattiti una molteplicità di prospettive delle quali risulta davvero arduo offrire una sintesi rappresentativa. Su questo versante si è particolarmente distinta per sistematicità di analisi e *verve* polemica l'attività di John Makeham, che ha prodotto meticolose indagini sulle *querelles* intorno al “nuovo confucianesimo contemporaneo” e più in generale intorno al revival confuciano nella Cina contemporanea: *New Confucianism, A Critical Examination* (2003)³³ è la raccolta di saggi da lui diretta in cui si analizzano dettagliatamente le strategie ermeneutiche e narrative che hanno configurato la *Confucian Renaissance* in chiave di ricostruzioni storiche a posteriori nelle quali hanno parte istanze, sensibilità e percezioni proprie del tempo presente, e *Lost Soul* (2008)³⁴ si intitola, significativamente, la monografia da lui dedicata a una vasta e dettagliata ricognizione degli studi e delle discussioni intorno al confucianesimo sviluppati nei *milieux* accademici della Cina contemporanea.

La tesi che sottende questo ingente e dettagliato lavoro di ricostruzione sistematica dei dibattiti intorno alla 儒家 *rujia* e alla 現代新儒家 *xiandai xin rujia* è, in sostanza, la seguente: sono le realtà istituzionali del mondo accademico attuale, con le loro peculiari istanze e modalità di espressione e di manifestazione, a generare la proliferazione dei discorsi e delle dispute intorno al “nuovo confucianesimo contemporaneo” a cui oggi

questione della natura ibrida della 現代新儒家, come incrocio (quanto e in che misura riuscito?) di linguaggio filosofico occidentale e di sapienza tradizionale cinese (cfr. in proposito Thoraval 2005).

³³ Makeham 2003.

³⁴ Id. 2008.

assistiamo.³⁵ Questo tipo di posizione critica, che in sostanza riconduce l'analisi del movimento all'osservazione di determinate condizioni storico-sociali di produzione intellettuale tipiche della realtà contemporanea, e dunque ritenute strutturalmente inidonee a perpetuare un effettivo ed autentico legame di continuità con la tradizione (傳統 *chuantong*) si ricollega dichiaratamente alla riflessione in proposito elaborata da Yu Yingshi 余英時 fin dagli anni Ottanta. La *lost soul* del titolo dianzi evocato è infatti un esplicito richiamo all'"anima errante" (游魂 *youhun*) di cui parla quest'ultimo, secondo il quale l'introduzione in Cina della modernità occidentale ha determinato una irreparabile frattura (斷裂 *duanlie*) rispetto all'organizzazione olistica dell'universo tradizionale, di cui la 儒學 rappresentava il perno, e in cui la concezione cosmologica, l'assetto politico, le istituzioni educative, la dimensione religiosa formavano una compatta totalità che aveva alla sua testa l'imperatore, Figlio del Cielo (天子). In questa prospettiva, l'irruzione della modernità ha distrutto per sempre tale unità organica che connotava la società tradizionale, e ha quindi ridotto il confucianesimo alla condizione di una larva vagante, di un fantasma disincarnato, sicché tutti i discorsi che tentano oggi di riportarlo in vita costituirebbero sforzi disperati quanto vani di restituirgli un corpo ineluttabilmente perduto.³⁶ A questa visuale, che appare evidentemente assai scettica sulle possibilità effettive di un'autentica praticabilità delle proposte di riattualizzare la 儒家 nel mondo contemporaneo, si contrappongono le concezioni che invece offrono di tali tentativi una rappresentazione profondamente simpatetica: è questo, ad esempio, il caso emblematico di Du Weiming

³⁵ Makeham 2008, 15-37.

³⁶ Yu Yingshi 余英時 1998, 17-59, e cfr. Id. 1987. L'idea che l'olismo sia una caratteristica fondamentale dell'universo tradizionale cinese costituisce un'interpretazione assai nota e diffusa della Cina antica; penso sia opportuno peraltro sottolineare che di recente essa è stata criticamente rivisitata e messa in questione da Edward Slingerland, che ha fra l'altro tenuto su questo tema ("The Myth of Holism in Early China") uno stimolante seminario al Dipartimento di Studi sull'Asia orientale di Venezia il 26 maggio 2009 (cfr. Slingerland 2008, 33-146).

(TuWei-ming 杜維明), pensatore che, come è noto, è intensamente coinvolto nel movimento della 現代新儒家 di cui è un esponente di primo piano, e alla cui elaborazione egli ha fra l'altro offerto contributi divenuti ormai classici quali *Centrality and Commonality in the Zhong Yong* (1976).³⁷ Egli è profondamente convinto della reale possibilità di offrire una moderna versione di 儒學 *ruxue* capace di esprimerne quella che ai suoi occhi è la più intima connotazione del confucianesimo: l'aspetto spirituale della 內聖 *neisheng*, che ne fa a suo avviso una tradizione religiosa vivente, di valore universale e perenne, passibile dunque di essere esportata nell'Occidente contemporaneo.³⁸ Quella di Du Weiming appare, in sostanza, una sorta di fede – una *Confucian faith* – di cui egli si è fatto interprete e che ha contribuito a diffondere negli ambienti accademici statunitensi,³⁹ ad esempio fra i cosiddetti “Boston Confucians”, e tra i quali il teologo e filosofo Robert C. Neville ha in particolare formulato una suggestiva definizione di 儒學 come “portable tradition”, non circoscritta alle specificità del contesto culturale cinese, ma appunto “portatile”, ossia trasferibile ovunque nel mondo, senza limitazioni spazio-temporali di sorta.⁴⁰ A questo genere di posizioni corrispondono delle interessanti ricostruzioni storiografiche della 現代新儒家 in cui gli osservatori sono significativamente coinvolti entro il quadro rappresentato, in virtù del loro *engagement* nel movimento del quale non si limitano a tracciare le vicende passate e presenti, ma altresì ne delineano ipotetiche dinamiche di sviluppi futuri.⁴¹ Queste modalità di narrazione del “nuovo confucianesimo contemporaneo” che si caratterizzano, per così dire, in termini di adesione militante ad esso, suscitano peraltro delle perplessità in studiosi

³⁷ Du Weiming 杜維明 1976, 45-115.

³⁸ Id. 1992, 16-73, 117-221.

³⁹ E' opportuno in proposito ricordare che Du, docente ad Harvard, ha contribuito fra l'altro in misura cospicua all'ampliamento delle relazioni fra ambienti accademici statunitensi e cinesi (cfr. Chung-ying Cheng 2002, 361-364.)

⁴⁰ Neville 2000, 112-215.

⁴¹ Du Weiming 杜維明 1993, 77-103.

che evidenziano una spiccata propensione a mantenere una precisa distinzione fra testi antichi e discorsi moderni: è il caso, ad esempio, di Anne Cheng, che nel suo *Cours d'Histoire intellectuelle de la Chine* al Collège de France del 2008/9 dedicato alle rivisitazioni contemporanee di Confucio, esprime una certa diffidenza nei confronti dei “nouveaux discours” che appaiono sovrapporsi senza mediazioni ai “textes anciens” e che talora a suo avviso si configurano come delle strumentalizzazioni. Distanziandosi ironicamente dal clamore e dalla retorica che ai suoi occhi connotano talune esternazioni della 現代新儒家 configurate come rivelazioni di un nuovo verbo, ella mi sembra richiamare all’esigenza già altrove evocata di una pratica intellettuale che sia esercizio di umiltà, e che prima di farsi parola nuova sappia essere soprattutto e innanzitutto ascolto delle parole antiche.⁴²

Come si può constatare dal breve e ridotto *specimen* che si è dianzi offerto, sono dunque vari e diversi gli approcci al “nuovo confucianesimo contemporaneo”, e ad essi corrispondono varie e diverse istanze e sensibilità; da tutto ciò scaturisce un vasto e complesso panorama di dibattito critico delle cui implicazioni di carattere teoretico cercherò di dar conto più avanti. Innanzitutto, mi sembra comunque opportuno intraprendere una ricognizione dei dibattiti che si svolgono intorno alle ricostruzioni storiografiche della 現代新儒家, muovendo da elementi di discussione non esterni, bensì interni al mondo cinese.

In tal senso, un idoneo punto di partenza mi sembra offerto dalla riflessione svolta in 現代新儒學與中國現代化 *Xiandai xin ruxue yu Zhongguo xiandaihua* (Nuovo Confucianesimo contemporaneo e modernizzazione della Cina, 1996) dall’autorevole studioso Fang Keli 方克立, che ha fornito un contributo di primo piano e di grande impegno alla promozione e all’organizzazione delle ricerche su tale tendenza

⁴² Anne Cheng 2010, 771-790. In effetti, questo atteggiamento di modestia e di reticenza di Anne Cheng mi sembra più corrispondente al caratteristico stile confuciano attestato dai 論語 *Lunyu* di molti solenni discorsi d’oggi intorno al confucianesimo come *global philosophy*. Ho tentato una riflessione sulla reticenza di Confucio e sul rapporto fra silenzio e parole nei 論語 *Lunyu* in Crisma 2000.

filosofica.⁴³ A suo parere, vi è una data importante che si può assumere a riferimento significativo per comprendere alcuni orientamenti fondamentali della storiografia in proposito, sulla cui base è possibile tracciare il profilo del movimento: è il 1986, anno in cui nella RPC il “nuovo confucianesimo contemporaneo” viene designato come argomento di un programma di ricerca di interesse nazionale, e viene ufficialmente additato come una delle tre principali tendenze di pensiero a cui conferire sommo rilievo, accanto al marxismo e al liberalismo occidentale. I direttori del programma sono lo stesso Fang Keli e Li Jingquan 李鏡全, che, dopo ampie discussioni e vaste consultazioni, individuano dieci personalità di pensatori ritenuti particolarmente rappresentativi del movimento, a cui dedicare estesi e approfonditi studi monografici:

Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), Zhang Junmai 張君勱 (Carsun Chang, 1887-1969) Qian Mu 錢穆 (1895-1990), Xu Fuguan 徐復觀 (1903-1982), Xiong Shili 熊十力 (1885-1968), Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990), He Lin 賀麟 (1902-1992), Fang Dongmei 方東美 (Thomé H. Fang, 1899-1977) Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995).

A questi si aggiungono successivamente Ma Yifu 馬一浮 (1883-1967), della generazione degli iniziatori, e quattro esponenti di una generazione più giovane: Yu Yingshi 余英時(1930-), Liu Shuxian 劉述先 (Liu Shu-hsien, 1934-), Cheng Zhongying 成中英 (Cheng Chung-ying, 1935-), Du Weiming 杜維明 (Tu Wei-ming, 1940-).⁴⁴

In merito a questa classificazione elenco e alle sue caratteristiche, che come più innanzi si dirà forma l’oggetto di controversie alquanto vivaci, mi sembra interessante riferire in primo luogo l’opinione di Liu Shuxian

⁴³ Fang Keli 方克立 1996, 22-66. Incidentalmente, mi sembra il caso di evidenziare la peculiare prospettiva ivi delineata, secondo la quale il “nuovo confucianesimo contemporaneo”, lungi dall’esser tacciato di tradizionalismo retrivo, si configura come un aspetto dinamico e propulsivo, intimamente partecipe di un processo volto alla modernizzazione della Cina e proteso verso il futuro.

⁴⁴ Ivi, 75-93.

劉述先, manifestata in un importante saggio del 2003 apparso sulla rivista di filosofia comparata *道 Dao*.⁴⁵ Essa risulta a mio avviso particolarmente significativa sotto un duplice profilo: in primo luogo, in quanto è espressione del punto di vista di uno studioso ascritto al movimento della 現代新儒家, e che dunque si trova a rivestire, come osservatore partecipe e personalmente coinvolto, una duplice funzione in tali dibattiti, essendo al contempo fonte e testimone, oltre che storiografo; e in secondo luogo in quanto è formulata da una personalità del mondo accademico esterno alla RPC, e che quindi può offrirci un tipo di riscontro proveniente da un ambiente diverso rispetto a quello in cui è maturato il progetto di ricerca summenzionato.⁴⁶ Inoltre, essa appare un significativo *specimen*, a mio avviso, di alcune particolari modalità in cui si svolgono molti dei dibattiti storiografici intorno al “nuovo confucianesimo contemporaneo”, e fra le quali, come si vedrà, sembra avere un ruolo speciale l’esigenza di individuare e di definire con precisione le filiazioni intellettuali fra le diverse generazioni del movimento: si tratta innanzitutto di tracciare dei precisi lignaggi filosofici, e dunque occorre in primo luogo individuare correttamente chi siano i maestri e i discepoli, chi siano i più anziani e i più giovani, gli iniziatori e i proscrittori.⁴⁷ Il rapporto di filiazione e di appartenenza sembra avere, in certa misura, la priorità sull’elaborazione del singolo, e ciò non manca di apparire un aspetto sorprendente e inconsueto per chi sia abituato alle modalità della storiografia filosofica occidentale, che risulta assai più proclive a sottolineare e a enfatizzare l’originalità individuale piuttosto che i legami di gruppo; d’altra parte, non dovremmo forse stupirci troppo che atteggiamento di rispetto per gli anziani e di 孝

⁴⁵ Liu Shuxian 劉述先 2003, 213-233.

⁴⁶ Liu Shuxian 劉述先 è professore emerito di Filosofia alla Chinese University di Hong Kong e Research Fellow dell’Academia Sinica di Taipei, Taiwan (cfr. Chung-ying Cheng 2002, 359).

⁴⁷ A questo proposito, rinvio alle considerazioni svolte al cap. 1, nel paragrafo relativo alla nozione di 道統 *daotong* e alle sue importanti implicazioni nelle rielaborazioni delle tradizioni confuciane a far tempo dalla 新儒家 *xin rujia*.

xiao, pietà filiale, giochino un ruolo così rilevante e peculiare nelle descrizioni di una corrente filosofica che rivendica orgogliosamente il proprio profondo radicamento nella tradizione confuciana.

Liu Shuxian 劉述先 significativamente sottolinea che l'ambito del "cosiddetto nuovo confucianesimo contemporaneo" (così egli letteralmente si esprime) non è chiaramente definito, e che sulla base di opzioni diverse vi si possono includere a vario titolo personaggi dai retroterra e dalle esperienze assai differenti. La scelta compiuta dai responsabili del progetto di ricerca della RPC sopra menzionato è lungi dal rivestire una validità assoluta, e può dunque essere, a suo avviso, discutibile; tuttavia egli vi riconosce una sostanziale plausibilità: può darsi che non sia l'elenco perfetto, e tuttavia sarebbe difficile formularne uno migliore.⁴⁸

Un'esigenza importante, nella sua prospettiva, è piuttosto quella di individuare correttamente una ripartizione in chiave generazionale dei pensatori ascritti alla 現代新儒家, che egli propone di delineare come segue:

- prima generazione:
 - primo gruppo: Liang, Xiong, Ma, Zhang
 - secondo gruppo: Feng, He, Qiang, Fang
- seconda generazione:
 - terzo gruppo: Tang, Mou, Xu
- terza generazione:
 - quarto gruppo: Yu, Liu, Cheng, Du

In tale schema, Liang, Xiong e Ma vanno riconosciuti come i più anziani della prima generazione; in particolare, è Liang che va visto come l'autentico iniziatore di tutto il movimento, e tuttavia, secondo Liu, è a Xiong che va attribuita la palma di leader spirituale del 當代新儒家 *dangdai xin rujia* nell'accezione più specifica del termine, poiché, pur essendo egli noto soltanto a una ristretta cerchia intellettuale, è stato il maestro di Tang, Mou e Shu, i tre protagonisti del 港台新儒家, *gang tai xin rujia* il nuovo confucianesimo contemporaneo di Hong Kong e

⁴⁸ Liu Shuxian 劉述先 2003, 216-217.

Taiwan. Come Liu inoltre ci ricorda, i tre pensatori più anziani scelsero di rimanere nella RPC dopo il 1949, mentre invece Zhang scelse di lasciare la Cina, facendosi promotore e interprete degli ideali del Nuovo conf cont negli Stati Uniti, e dando così origine allo *haiwai xin rujia* 海外新儒家 (Nuovo confucianesimo d'oltremare).

Nel secondo gruppo della prima generazione Liu include pensatori di poco più giovani, come Feng Youlan, che come egli ci rammenta seguì un corso tenuto da Liang quand'era studente a Beida, benché fosse soltanto di un paio d'anni più giovane, e He Lin, che scelsero entrambi di rimanere nella RPC dopo il 1949 – il che, rileva Liu, comportò di fatto la fine dello sviluppo della loro filosofia. Qian invece andò a Hong Kong, dove insieme a Tang fondò nel 1949 il New Asia College, che fu fin dall'inizio un centro importante di promozione del movimento, e Fang si recò a Taiwan, dove fu maestro di una più giovane generazione di intellettuali, che include Cheng e lo stesso Liu.

Secondo Liu, il punto di forza cruciale del “nuovo confucianesimo contemporaneo” è rappresentato dalla seconda generazione, ossia da Tang, Mou, Xu, promotori e firmatari, insieme a Zhang, della celebre *Dichiarazione al mondo sul futuro della cultura cinese* del 1958, per pressoché unanime consenso ritenuto una pietra miliare nella storia del movimento.⁴⁹ Essi conclusero tutti le loro carriere al New Asia Research Institute di HongKong.; mentre Tang fondava il New Asia College a HongKong, Xu e Mou facevano della Donghai Daxue a Taizhong il secondo centro di 現代新儒家 dalla metà degli anni Cinquanta alla metà degli anni Sessanta.

Infine, la terza generazione, a cui lo stesso Liu appartiene, è interamente composta di discepoli dei nuovi confuciani di HongKong o Taiwan che hanno compiuto negli Stati Uniti una parte cospicua della loro formazione e delle loro esperienze, o che vi si sono trasferiti stabilmente.

⁴⁹ 為中國 文化敬告世界人士宣言 *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan*, testo riprodotto in Feng Zusheng 封祖盛 1989, 8-24.

E' tale generazione, tuttora vivacemente attiva e produttiva e connotata da un'autentica coappartenenza a due distinti universi culturali, cinese e statunitense, a conferire alla 現代新儒家 la sua dimensione internazionale; nulla di definitivo si può dire a proposito dell'elaborazione dei suoi esponenti che, pur se chiara nei suoi orientamenti fondamentali, è tuttora passibile di sviluppi ulteriori, mentre si va formando un'ulteriore generazione ancora troppo giovane per confrontarsi con la statura e gli esiti dei suoi predecessori. La vicenda del nuovo confucianesimo contemporaneo, dunque, si configura come una storia tutt'altro che conclusa, e aperta a imprevedibili sviluppi futuri.⁵⁰

Come dianzi si accennava, si è qui seguita riferita nel dettaglio la ricostruzione del NCC offerta da Liu Shuxian 劉述先 perché ci offre una base significativa di confronto con altre e diverse prospettive, e perché permette di evidenziare quali sono gli elementi di raggiunto consenso e quali invece i nodi problematici e controversi della storiografia sul movimento.

Innanzitutto, mi sembra, essa ci dà modo di osservare che sussiste attualmente un ambito globale di discorso condiviso, fra studiosi della RPC, di Taiwan e d'oltremare: l'interesse comune per il "nuovo confucianesimo contemporaneo" e la comune percezione della sua importanza e significatività rappresenta un terreno dialogico che ricongiunge in una conversazione *partagée* le esperienze e le sensibilità diverse di un universo culturale cinese che, com'è noto, ha vissuto tra il '49 e il '79 una drammatica frattura. Intorno a questa tematica e a quest'interesse, assistiamo alla ricomposizione di una lacerazione che ha tragicamente segnato, dalla fondazione della RPC all'avvio dell'epoca di Deng Xiaoping 鄧小平, gli orizzonti degli intellettuali cinesi, per un trentennio rimasti divisi fra mondo della RPC da un lato, e mondo di Hong Kong, di Taiwan e della diaspora dall'altro.⁵¹

Ma quest'ambito comune, come si può qui constatare, è al tempo stesso anche lo spazio di una specie di rivalità, che penso si possa ritenere in

⁵⁰ Ivi, 222-233.

⁵¹ Cfr. Chen Lai 陳來 2009, 17-108.

parte ascrivibile a modalità differenti di ricordare e di rielaborare l'esperienza di un passato non lontano. Nei due mondi di cultura sinica che a partire dagli anni Ottanta si incontrano e si parlano di nuovo, dopo una trentennale separazione e assenza di reciproca comunicazione, si esprimono inevitabilmente percezioni e sensibilità diverse rispetto alle modalità di ricostruzione e di narrazione del “nuovo confucianesimo contemporaneo”, e vi è dunque la comprensibile rivendicazione di una sorta di primogenitura da parte di coloro che hanno mantenuta viva la fede nell'eredità confuciana a Taiwan, a HongKong e nella diaspora, in anni in cui nella Cina continentale era diffusa e prevalente la convinzione che tale retaggio sarebbe stato completamente cancellato e dimenticato.⁵²

E' su questo sfondo, a mio avviso, che si rende più chiaramente decifrabile l'opzione qui nettamente enunciata, a cui Liu Shuxian 劉述先 approda, pur non escludendo in linea di principio, come si è visto, la legittimità di altre. La scelta che alla fine Liu compie è a favore di una definizione assai ristretta e circoscritta di 現代新儒家: in quest'ottica, come si è detto, essa si configura come un ben preciso e determinato lignaggio di pensiero, che deriva da Xiong Shili 熊十力 e che in Mou Zongsan 牟宗三 ha trovato l'interprete più carismatico ed influente. In tale prospettiva, la figura di Mou viene a rappresentare l'autentico perno della scuola, e l'appartenenza ad essa viene in sostanza riconosciuta ai suoi maestri, ai suoi discepoli, ai suoi amici: insomma, in definitiva, alla rete di relazioni di magistero e di discepolato che lo precede, lo accompagna, lo segue e da lui si diparte e si irradia.⁵³

A quest'orientamento storiografico, che evidentemente possiede delle sue attendibili motivazioni, fra cui quella di enfatizzare il carattere di resistenza eroica e militante dei latori (allora assolutamente minoritari) della fiaccola confuciana in tempi decisamente non propizi - e a cui non appare estranea fra l'altro la memoria della nozione illustre di 道統 *daotong*, cara ai pensatori neoconfuciani delle epoche 宋 Song e 明

⁵² Cfr. Li Minghui 李明輝 1994, 22-67.

⁵³ Liu Shuxian 劉述先 2003, 230.

Ming⁵⁴ - si può peraltro contrapporre una diversa scelta, che a sua volta, a mio avviso, può rivendicare a buon diritto le proprie ragioni e i propri titoli di legittimità: quella, cioè, di delineare una più ampia e comprensiva nozione di 現代新儒家, includendovi tutti coloro che, a prescindere dai legami con un dato lignaggio di pensiero o una scuola determinata, in tutto il corso del Novecento e fino ad oggi si sono fatti interpreti della convinzione che il confucianesimo, lungi dal costituire un'inerte reliquia arcaica da consegnare alla mera erudizione, possa rappresentare una fertile, dinamica e vitale risorsa del pensiero nel mondo moderno.

Ovviamente, si danno versioni differenti di quest'opzione storiografica più ampia e comprensiva: mi sembra utile raffrontarne alcune, per evidenziare la varietà e la molteplicità di presupposti, di criteri e di valutazioni che in quest'ambito è dato riscontrare. Ad esempio, Umberto Bresciani nell'importante monografia che si è già avuto modo dianzi di evocare così si esprime in proposito:

Al presente esiste una certa varietà d'opinioni riguardo a un'esatta definizione del termine *nuovi confuciani*, e di conseguenza riguardo al problema di quali personaggi dovrebbero essere di diritto annoverati fra gli esponenti del movimento. In modo breve e schematico, possiamo dire che il termine può essere preso in senso lato, ad includere tutti gli intellettuali che nel secolo scorso hanno mostrato simpatia e apprezzamento per il confucianesimo in generale, o in senso stretto, per indicare invece la corrente filosofica iniziata da Xiong Shili e discepoli (specialmente Mou Zongsan).

Un modo più fine di classificare è di distinguere tre gruppi diversi (...) e cioè di interpretare il termine in senso lato, stretto, e strettissimo. In senso lato, comprenderebbe qualsiasi intellettuale nella Cina contemporanea che sia stato in qualche modo un sostenitore dei valori confuciani. Secondo questo criterio, lo storico Qian Mu può essere classificato (e spesso lo è) come nuovo confuciano, sebbene lui personalmente rifiutasse tale appellativo. In senso un po' più stretto, vale a dire limitandosi al campo filosofico, è chiamato "nuovo confuciano" ogni filosofo che espone un sistema di pensiero collegato alla visione del mondo confuciana. In questa

⁵⁴ Su questa nozione, cfr. nota 48.

visuale, Feng Youlan e He Lin possono essere considerati come nuovi confuciani, almeno limitatamente alle opere scritte prima del 1949. Nel significato strettissimo, il termine indica questi filosofi che sostengono la dottrina della mente (*mind-heart, mind and heart, 心*) (...) e dichiarano una preferenza per la scuola di pensiero di Wang Yangming 王陽明, cioè per la cosiddetta Scuola della Mente (心學). Questo gruppo comprende Xiong Shili e i suoi tre discepoli Tang Junyi, Xu Fuguan e Mou Zongsan, e altre figure importanti d'orientamento simile, come Ma Yifu, Zhang Junmai o He Lin.⁵⁵

In base a tali presupposti, la ripartizione del movimento proposta da Bresciani si articola in tre successive generazioni:

- una prima generazione (1921-1949), che include il precursore Liang Shuming, Ma Yifu, Xiong Shili, Zhang Junmai, Feng Youlan, He Lin, Qian Mu
- una seconda generazione (1950-1979), che comprende Fang Dongmei (collocazione, questa, che è peraltro discussa⁵⁶), e i tre discepoli di Xiong Shili, ossia Tang Junyi, Xu Fuguan, Mou Zongsan
- una terza generazione (dal 1980), che annovera Cheng Zhongying, Liu Shuxian, Du Weiming, Yu Yingshi.⁵⁷

Nella ricostruzione articolata e globale della filosofia cinese contemporanea proposta da Chung-ying Cheng - annoverato anch'egli, com'è opportuno ricordare, fra i protagonisti della 現代新儒家, e che dunque risulta particolarmente interessante interpellare in proposito - le appartenenze al movimento sono diversamente disegnate. Egli individua,

⁵⁵ Bresciani 2009, 25.

⁵⁶ In particolare questa collocazione è contestata da Liu Shuxian 劉述先, che è stato fra l'altro allievo di Fang, e che sulla base di plausibili argomentazioni include a pieno titolo il proprio maestro nella prima generazione del movimento (Liu Shuxian, in Bresciani 2009, 23).

⁵⁷ *ivi*, 57.

in sostanza, quattro principali orientamenti, a loro volta suddivisi in ripartizioni ulteriori, a cui ricondurre le più rilevanti figure di pensatori:

I have characterized the philosophers considered in *Contemporary Chinese Philosophy* according to four main branches:

1. Western orientation:

- Enlightenment philosophy: Liang Qichao, Hu Shi, Zhang Dongsun, Wang Guowei
- Syntesizing philosophy: Jin Yuelin, Feng Youlan, Fang Dongmei

2. New Neo-Confucian orientation:

- Moral-metaphysical philosophy: Xiong Shili
- Practical-cultural philosophy: Liang Shuming
- In between: He Lin

3. Later New Neo-Confucian orientation:

- Moral- metaphysical philosophy: Mou Zongsan
- Practical-cultural philosophy: Xu Fuguan
- Combining both: Tang Junyi

4. Chinese Marxist orientation: Zhang Dainian, Feng Qi, and Li Zehou.⁵⁸

Ciò che soprattutto mi importa segnalare in questo schema è, direi, la peculiare collocazione di un protagonista della filosofia cinese del Novecento qual è Feng Youlan 馮友蘭 che, come si può constatare, non è qui in alcun modo connesso con la tendenza di 現代新儒家 *xiandai xin rujia*. Se egli vi vada annoverato o no è una delle questioni più intensamente e vivacemente dibattute – e tuttora irrisolte - nell’ambito degli studi sul “nuovo confucianesimo contemporaneo” (cosa che, a mio avviso, non dovrebbe risultare poi troppo sorprendente, se si rammenta che almeno fino agli anni Ottanta non v’era praticamente nessuno che pensasse di includervelo).⁵⁹ Mi si potrebbe obiettare che è futile occuparsi di siffatte minuzie, inerenti a nomenclature e classificazioni in fin dei conti sempre opinabili, discutibili e discusse; ritengo peraltro che

⁵⁸ Chung-ying Cheng , in Id., Bunnin 2002, 381-382.

⁵⁹ Cfr. Pfister 2002, 165-187.

non sia così, perché penso che tali dettagli ci permettano di cogliere criticamente il più generale problema delle specifiche modalità in cui vengono oggi *costruite e ricostruite* le diverse narrazioni intorno al “nuovo confucianesimo contemporaneo”. In questa chiave, l’elemento dianzi segnalato non è dunque irrilevante, e credo si debba prestarvi un’adeguata attenzione; si tratta infatti di un indizio significativo sotto vari profili. Da una parte, esso indubbiamente ci rivela quanto appaia tuttora problematica e controversa la recente inclusione di un personaggio complesso e ambivalente come Feng Youlan 馮友蘭 nel *mainstream* della 現代新儒家: l’arruolamento postumo di Feng sotto tale bandiera, ci si può chiedere, giova a una miglior comprensione dell’uno e dell’altra – delle specificità del movimento e delle peculiarità di una figura grande ed enigmatica – o non diventa piuttosto un’uniformazione coatta ad una *consensus view*, ad un’indebita *reductio ad unum*?⁶⁰ Dall’altra parte, tale aspetto ci consente di percepire e di focalizzare una più vasta dimensione problematica: quella che si può definire come *la reinvenzione retrospettiva del Nuovo Confucianesimo Contemporaneo*. *Reinventing Confucianism*, ricordiamolo, è il denso e suggestivo titolo dell’opera di Bresciani più volte evocata; ma nelle attuali ricostruzioni storiografiche della 現代新儒家 è in causa non solo tale connotazione di creativa reinvenzione delle tradizioni confuciane, caratteristica di tale movimento, bensì – e mi si perdoni il gioco di parole - una *creativa reinvenzione di quella stessa reinvenzione che è il “nuovo confucianesimo contemporaneo*: per dirla con una pregnante formulazione di Anne Cheng che mi pare particolarmente efficace, noi oggi in sostanza assistiamo ad una “*invention de la reinvention de la tradition*”.⁶¹

E’ stato, mi sembra, in particolare John Makeham a conferire speciale risalto a questa dimensione, che è stata fatta oggetto di un sistematico esame in suoi lavori cospicui già dianzi menzionati, quali la monografia

⁶⁰ Cfr. Pfister 2003, 165-184. Ho tentato una riflessione sulla complessità della figura di Feng Youlan in Crisma 2009, 859-882.

⁶¹ Anne Cheng 2007, 159-184.

Lost Soul. "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse (2008)⁶² e l'antologia di saggi critici da lui curata *New Confucianism: A Critical Examination* (2003).⁶³ Il primo capitolo di quest'ultima, inequivocabilmente intitolato "The Retrospective Creation of New Confucianism", si apre con una nitida e polemica dichiarazione:

Although most of the promoters and sympathetic interpreters of New Confucianism trace the movement to the early part of the twentieth century, in fact there is little evidence that New Confucianism had attained a degree of integration and calescence sufficient for it to be recognized and promoted as a distinct philosophical movement or school of thought before the 1970s.⁶⁴

Queste tesi sono limpidamente riassunte come segue nell'importante saggio "La filosofia cinese nel XX secolo", apparso nella recente opera collettanea diretta da Guido Samarani e Maurizio Scarpari *La Cina. Verso la modernità* (2009):⁶⁵

Il Nuovo Confucianesimo è un movimento promosso e/o indagato da eminenti intellettuali cinesi che risiedono in Cina, a Taiwan, a Hong Kong e negli Stati Uniti d'America; (...) è emerso come movimento filosofico neoconservatore con sfumature religiose, e dichiara di essere il legittimo depositario e rappresentante dei valori confuciani ortodossi. Vi sono scarsi indizi che esso avesse raggiunto un grado di integrazione o di unità sufficienti da poter essere riconosciuto e promosso come movimento intellettuale specifico, o scuola di pensiero, prima del periodo fra la metà e i tardi anni Settanta, allorché gli studiosi cinesi d'oltremare iniziarono a identificare delle fasi nel suo sviluppo storico. Dai primi anni Novanta, si raggiunse un vasto consenso fra gli studiosi di Taiwan, di Hong Kong e della Cina sul fatto che il Nuovo Confucianesimo fosse un movimento riconducibile all'inizio del Ventesimo secolo, e

⁶² Makeham 2008, 1-20, 42-131.

⁶³ Id. 2003, 1-78.

⁶⁴ *ivi*, 25.

⁶⁵ Id. 2009 (trad. di Amina Crisma), in Samarani, Scarpari 2009, 883-923.

che esso evidenziasse fasi distinte di sviluppo intrinseco, una schiera di pensatori rappresentativi, nonché lignaggi di trasmissione intellettuale chiaramente definite.

Dal 1986 al 1992 circa, un cospicuo lavoro di ricerca fu rivolto al tentativo di identificare precisamente chi dovesse essere retrospettivamente riconosciuto come esponente del Nuovo Confucianesimo. (...) Neppure oggi si è raggiunto in merito un accordo duraturo (...).⁶⁶

La prospettiva di Makeham configura dunque uno sguardo scettico e polemico sulle narrazioni correnti e, com'egli ritiene, in certa misura agiografiche intorno alla 現代新儒家, che gli appaiono in sostanza eccessivamente celebrative; ma la sua operazione esegetica non appare, a mio avviso, comunque ridicibile a una mera critica dissolvente nei confronti di una produzione mitopoietica che si presuma priva di ogni fondamento. Nella sua ottica, le diverse narrazioni intorno al “nuovo confucianesimo contemporaneo” non soltanto hanno l'indubbio pregio, con le loro dispute e contese, di vivacizzare dinamicamente il panorama intellettuale, riportando in primo piano temi, testi ad autori significativi, ma ci offrono anche il privilegio di poter assistere al processo *in fieri* della costruzione di una creativa e retrospettiva reinterpretazione di una tradizione.⁶⁷ Quest'ottica può forse sembrare troppo radicale nel suo decostruzionismo a coloro che preferiscono sottolineare l'attendibilità e la serietà delle narrazioni correnti. Ma non è tale aspetto, mi sembra, ad esser messo in questione da questo punto di vista critico, che credo contribuisca invece a una riflessione seria e approfondita sulla natura e sulle caratteristiche di ciò chiamiamo “tradizione” (傳統 *chuantong*). Perché mai dovremmo stupirci che essa includa cospicui elementi di creatività? Non è forse l'*inventio* retrospettiva una costante caratteristica creativa di ogni tradizione vivente al mondo, e di quella confuciana in

⁶⁶ *ivi*, 909-910.

⁶⁷ *ivi*, 914-918.

particolare, non da oggi, ma da sempre, e in tutte le sue innumerevoli versioni?⁶⁸

Per evidenziare maggiormente il carattere di creazione retrospettiva dei discorsi e dei racconti intorno alla 現代新儒家, l'esame critico a cui si procede in *New Confucianism* è strutturato, provocatoriamente, in un percorso *à rebours*, a ritroso: si muove dagli anni Novanta agli anni Venti, e si sottolinea come determinate opzioni in pro di una concezione larga o ristretta del movimento, e determinate esclusioni o inclusioni - quale quella, disputatissima, di Feng Youlan 馮友蘭, di cui già si è accennato - piuttosto che a motivazioni di carattere teoretico e filosofico siano da attribuire a ragioni di carattere politico-culturale, in cui sono in gioco i protagonismi e le rivalità delle diverse anime e delle diverse aree racchiuse nell'universo culturale cinese.⁶⁹

6. La controversa interpretazione di un documento importante: la *Dichiarazione* del 1958

Nell'ambito delle indagini dianzi evocate, è in particolare oggetto di esame approfondito la celebre *Dichiarazione al mondo sul futuro della cultura cinese* pubblicata il 1 gennaio 1958,⁷⁰ in cui diversi esegeti riconoscono una pietra miliare del movimento,⁷¹ e che invece in questa visuale critica viene ad essere decisamente e drasticamente ridimensionata. Secondo Makeham, nei tardi anni Cinquanta la 現代新儒家 ancora non esisteva né come scuola né come movimento, e dunque è

⁶⁸ Su questi aspetti rinvio alle considerazioni in proposito svolte nel cap. 1 di questo lavoro.

⁶⁹ Makeham 2003, 25-78.

⁷⁰ 為中國文化敬告世界人士宣言 *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan*, testo riprodotto in Feng Zusheng 封祖盛 1989, 8-24.

⁷¹ Questo genere di rappresentazione è offerto, ad esempio, da Bresciani 2009, 80-84.

opinabile che tale *Dichiarazione* ne possa costituire una sorta di manifesto fondativi e programmatico.⁷²

Mi sembra opportuno ricordare che sono specialmente propensi ad enfatizzare l'importanza della *Dichiarazione* gli studiosi appartenenti alla linea interpretativa rivolta a valorizzare il peculiare ruolo del lignaggio di pensiero incentrato sulla figura di Mou Zongsan 牟宗三, che, com'è noto, di tale dichiarazione è promotore e firmatario, insieme a Tang Junyi 唐君毅, Zhang Junmai 張君勱 e Xu Fuguan 徐復觀.

Si possono, ad esempio, assumere ad emblematiche di tale atteggiamento le valutazioni di Carsun Chang (Zhang Junmai 張君勱), che come si è dianzi ricordato è promotore e firmatario della *Dichiarazione*,⁷³ espresse al tempo della redazione del documento, oppure quelle più recenti di Liu Shuxian 劉述先,⁷⁴ o ancora quelle di Umberto Bresciani, limpidamente e chiaramente delineate nel già più volte citato *Reinventing Confucianism* del 2001.⁷⁵ Si può dunque constatare come sussista una cospicua linea esegetica che riconosce nella *Dichiarazione* del 1958 un momento fondativo della 現代新儒家 *xiandai xin rujia* in una prospettiva che appare essenzialmente apologetica, e che vi ravvisa un testo decisivo e, si potrebbe dire, pressoché profetico circa le magnifiche sorti e progressive del “nuovo confucianesimo contemporaneo”.

E peraltro, raccogliendo e sviluppando ulteriormente gli stimoli critici enucleati in proposito da John Makeham nel lavoro già più volte citato, mi pare che tali interpretazioni possano e debbano essere criticamente esaminate e discusse, anziché acriticamente accolte e trasferite in una sorta di vulgata ermeneutica data per ovvia e scontata.⁷⁶ In questa chiave, mi sembra, si pone una specifica questione: che cosa dovremmo davvero leggere nella *Dichiarazione* del 1958? Il Manifesto, orgoglioso e fiero, di un Movimento conscio del suo magnifico e progressivo futuro, o non

⁷² Makeham 2003, 4-53.

⁷³ Carsun Chang (Zhang Junmai 張君勱) 1958, vol. 2, 455-483.

⁷⁴ Liu Shuxian 2001, 27-47.

⁷⁵ Cfr. Bresciani 2009, 59-79.

⁷⁶ Makeham 2003, 4-14.

piuttosto il grido di dolore - e un accorato appello alla resistenza - di alcuni significativi esponenti di un piccolo e coraggioso gruppo di intellettuali che in quel preciso momento avvertivano drammaticamente la propria condizione minoritaria, e che vedevano tragicamente minacciata di annientamento la stessa sopravvivenza del retaggio spirituale da essi ritenuto il più autentico e profondo della cultura e della civiltà cinese?

Se proviamo ad operare un'approfondita rilettura del testo della *Dichiarazione*, è a mio avviso la seconda delle ipotesi che ho sopra prospettato a risultare, nell'insieme, maggiormente avvalorata. Certamente, è innegabile che vi si possa riscontrare, soprattutto nella sezione conclusiva, l'espressione della fede in una capacità di resurrezione di ciò che gli autori ritengono essere l'autentica anima della tradizione cinese; ma mi sembra che, nell'insieme, sia soprattutto l'esigenza di offrire una vibrante testimonianza di fedeltà al confucianesimo in tempi molto bui a conferire al testo il suo caratteristico *pathos*.⁷⁷ Se sotto questo profilo la *Dichiarazione* mi pare costituisca un documento molto interessante di un preciso momento storico e di una determinata temperie psicologica assai distanti dall'oggi – in altri termini, vi possiamo scorgere una pregnante espressione del clima della Guerra Fredda - d'altro canto vi si possono anche riconoscere dei caratteristici spunti tematici che ricompaiono significativamente, seppur diversamente declinati, nel diverso contesto dei dibattiti attuali. Ne costituisce a mio avviso un cospicuo esempio l'insistenza marcata su una identità culturale cinese (中華行 *zhonghuaxing*) concepita in termini che appaiono pressoché metafisici e metastorici, e di cui si dichiara denuncia polemicamente la presunta incomprensione da parte degli studiosi occidentali.⁷⁸ E' un argomento, questo, mi pare, che viene fatto valere attualmente dai sostenitori nella RPC delle teorie ispirate al nativismo, secondo le quali soltanto i cinesi avrebbero la capacità di comprendere autenticamente l'essenza delle loro tradizioni native: una rivendicazione

⁷⁷ Cfr. Anne Cheng 2010, 780-785.

⁷⁸ Cfr. Feng Zusheng 封祖盛 1989, 20-22.

certamente comprensibile, ma per certi versi anche piuttosto opinabile, come in seguito cercherò di mostrare.⁷⁹

Ripercorriamo dunque sinteticamente i tratti salienti delle argomentazioni presenti nella *Dichiarazione*: essa si apre, come s'è accennato, con un'aspra polemica contro la sinologia occidentale, che secondo gli autori in tutte le sue varie componenti – dai missionari cristiani agli storici contemporanei - avrebbe sempre fornito un'immagine riduttiva e fuorviante della cultura cinese, riducendola a una sorta di cadavere da dissezionare e anatomizzare, anziché cercare di coglierne l'autentico spirito vitale.⁸⁰ Gli autori della *Dichiarazione*, più specificamente, polemizzano contro la riduzione a pragmatico razionalismo operata dalle interpretazioni occidentali della tradizione confuciana, nella quale essi riconoscono l'essenza della civiltà cinese, e di cui essi rivendicano la natura intrinsecamente spirituale e la profonda religiosità, protesa a realizzare la Via del Cielo (天道 *Tian dao*) nell'esperienza umana e a concretare un elevatissimo ideale morale tramite la pratica di 仁 *ren*, la suprema virtù dell'umanità: lungi dall'essere un utilitarismo agnostico tutto dedito agli affari mondani, come è stato erroneamente dipinto da troppi esegeti occidentali, il confucianesimo va invece compreso e inteso nella sua vera connotazione, come una via di santità (内聖 *neisheng*) e di perfezione volta verso l'alto, ossia a realizzare l'armoniosa unità con il Cielo e con l'umanità intera che muove da un sentimento etico profondamente radicato nel cuore di ciascuno, e pertinente alla più intima natura di ogni essere umano.⁸¹ Insomma, in questa rappresentazione,

⁷⁹ Per un esame di queste posizioni, cfr. Guo Yingjie 2004, 15-88.

⁸⁰ Feng Zusheng 封祖盛 1989, 8-10. Anche a questo proposito, come si è sopra notato, si osserva una polemica comprensibile nella sua volontà di restituire la cultura cinese ai cinesi, ma che sembra per vari aspetti decisamente ingenerosa. Farò ritorno su questo problema nelle conclusioni del mio lavoro.

⁸¹ Ivi 11,13. Per un parziale esame del dibattito sul presunto agnosticismo del confucianesimo, in riferimento all'esegesi di alcune fonti classiche, cfr. la mia monografia *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell'età classica* (Crisma 2000, in particolare 9-40).

come si può notare, ci si riallaccia segnatamente alla versione di confucianesimo che si diparte da Mencio 孟子 e che trova peculiare espressione nelle concezioni di Wang Yangming 王陽明. A quest'ultimo e al suo 心學 *xinxue* la *Dichiarazione* si richiama esplicitamente, additando così come quintessenza della 儒家 *rujia* la sua versione che appare più misticamente incline alla 内聖 *neisheng*, alla santità interiore. Se si vuol cercare una qualche affinità con il confucianesimo così concepito nell'ambito della filosofia occidentale, secondo gli autori non la si troverà certo nel campo di un qualsivoglia pragmatismo, quanto piuttosto nell'elevata ispirazione etica dell'idealismo kantiano.⁸²

La prevalente caratterizzazione dell'Occidente contemporaneo comunque, agli occhi degli autori, non è tanto da ravvisare nell'idealismo morale, quanto piuttosto nell'atteggiamento scientifico e nella concezione della democrazia: scienza e democrazia sono i peculiari contributi dell'Occidente al mondo moderno, e la cultura cinese deve indubbiamente aprirsi a riceverli, a parere dei firmatari della *Dichiarazione*.⁸³ Ma a proposito del secondo dei due termini che si sono appena evocati, "democrazia" (民主 *minzhu*), gli autori sottolineano che ne sussiste in Cina una potenzialità, implicita nelle tradizioni cinesi: in particolare si richiamano in tal senso alla nozione di 天命 *Tianming* e ai riferimenti al popolo (民 *min*) contenuti nella teoria politica di Mencio 孟子.⁸⁴ Dunque essi smentiscono che il confucianesimo sia intrinsecamente funzionale e per così dire consustanziale al dispotismo - tesi che, come è ben noto, ha costituito un *Leitmotiv* cruciale nella rappresentazione della

⁸² Feng Zusheng 封祖盛 1989, 14-16.

⁸³ Ivi, 17-19. E' opportuno in proposito ricordare che il binomio di scienza e democrazia, che divenne un celebre slogan del Movimento del 4 Maggio (五四运动 *Wusi Yundong*), fu proposto da John Dewey al suo pubblico di giovani intellettuali nel famoso viaggio in Cina da lui compiuto all'inizio degli anni Venti di cui si è accennato nel cap. 1, e sul quale ci si soffermerà nuovamente nel cap. successivo.

⁸⁴ In tal senso alcuni luoghi famosi del 孟子 *Mengzi* sono, ad esempio, I B 8, V A 5, VII B 14.

tradizione cinese da parte di molti occidentali illustri, da Hegel a Weber⁸⁵ - bensì contiene entro di sé, per così dire, dei germi (端 *duan*) di democrazia.⁸⁶

Un altro aspetto interessante che è opportuno porre in risalto è che il confucianesimo viene rappresentato come via di saggezza mediana fra le opposte tendenze verso un'adesione totale all'immanenza e una altrettanto assoluta fuga verso la trascendenza; insomma, per dir così, come un "giusto mezzo" che sfugge agli opposti estremi del materialismo e del *contemptus mundi*. E' questa un'idea la cui ascendenza, mi pare, si può ricondurre a un'opera famosa di Liang Shuming 梁漱溟 che viene sovente indicata come il primo testo della 现代新儒家 *xiandai xin rujia*, 東西文化及其哲學 *Dongxi wenhua ji qi zhexue* (Le culture dell'Occidente e dell'Oriente e le rispettive filosofie, 1922), e nella quale l'umanesimo confuciano si configura come posizione intermedia fra le vocazioni prevalenti delle filosofie indiana e occidentale.⁸⁷

Il confucianesimo dunque, per gli autori della *Dichiarazione*, si configura al contempo come quintessenza della sinità e lezione universale che tutti al mondo potrebbero utilmente apprendere. Se la Cina deve indubbiamente imparare dall'Occidente, tuttavia – in quanto Cina confuciana – essa ha anche molto da insegnare: questa mi sembra essere l'idea cruciale e l'ispirazione fondamentale che pervade il testo.⁸⁸

Non penso fossero molti nel 1958 a scommettere su queste idee, sia dentro sia fuori gli ambienti della cultura cinese e degli studi sinologici: come si è già avuto modo di ricordare, per la cultura occidentale in genere il confucianesimo era solo un inerte residuo del passato, una mera "banalità arcaica", per dirla con un'efficace espressione di Herbert

⁸⁵ Questa tematica sarà specificamente affrontata nel cap. 3, a cui si rinvia in proposito.

⁸⁶ Tale significativa problematica, riconducibile anch'essa al summenzionato viaggio di John Dewey, sarà in particolare esaminata nel cap. seguente.

⁸⁷ Liang Shuming 梁漱溟 1922, in Id. 1989-93, I, 394-399. Cfr. An Yanming 2002, 147-164.

⁸⁸ Cfr. Feng Zhusheng 封祖盛 1989, 19-22.

Fingarette,⁸⁹ e il prevalente interesse di studiosi e di pubblico era rivolto all'indagine e alla riflessione su ciò che appariva costituirne la radicale antitesi, ossia la Cina maoista e rivoluzionaria.

Soffermiamoci un momento a riflettere su questa constatazione che mi sembra recepire un dato tutt'altro che scontato, e che confligge con le correnti narrazioni intorno alla 現代新儒家 *xiandai xin rujia* in chiave di sviluppo predestinato e necessario, quasi si trattasse di un processo conforme a una razionalità immanente al divenire storico, e non invece una concreta e contraddittoria peripezia, non riconducibile a presunte Leggi dello Spirito. E' il caso di rammentare quale scarsa ricezione riscosse allora la *Dichiarazione*, che passò all'epoca sostanzialmente inosservata, se si eccettuano i ristretti e sofisticati circoli dei cosiddetti *Boston Confucians*.⁹⁰ Oggi invece la convinzione che la Cina confuciana possa essere maestra del mondo⁹¹ appare essere largamente condivisa da uno schieramento eterogeneo, dentro e fuori la Cina, dentro e fuori i vari ambienti che rappresentano una controversa e multiversa *sinità*. "Take Confucian Ethics seriously" è il significativo invito che, ad esempio, proviene da un recentissimo volume di Kam-por Yu, Julia Tao e Philip J. Ivanhoe (2010).⁹² In particolare, il riferimento al confucianesimo sembra risultare in crescente misura attraente per gli ambiti intellettuali in cui si manifesta quel caratteristico atteggiamento tipico di una certa temperie post-moderna⁹³ definibile come "une certaine lassitude de l'Occident" – ricorro qui a una felice formulazione di Anne Cheng : un Occidente che appare stanco – stanco di molte cose, delle sue fedi monoteistiche, della sua metafisica, della sua filosofia, del suo retaggio razionale, del suo

⁸⁹ Fingarette 1972 (tr. it. di Attilio Andreini 2000, 25).

⁹⁰ Cfr. Neville 2010, 145-174.

⁹¹ Peraltro è interessante notare che questa convinzione risulta tutt'altro che univoca nelle sue manifestazioni: essa si declina in direzioni e modalità molto diverse, come si avrà modo di mostrare nel cap. seguente.

⁹² Kam-por Yu, Julia Tao, Ivanhoe 2010, 1-12.

⁹³ Per alcune recenti rivisitazioni critiche della problematica nozione di "post-moderno", cfr. Marramao 2008, 17-49; Gasbarro 2009, 7-72.

illuminismo, delle sue ideologie... e che dunque si volge altrove, a cercare nuove fonti di ispirazione che possano sopperire a delle certezze vacillanti, o del tutto perdute.⁹⁴

In questa direzione, certo, la Dichiarazione può apparire oggi, oltre cinquant'anni dopo, con il senno di poi, come in un certo qual senso e in una certa qual misura profetica e anticipatrice di nuove tendenze che

⁹⁴ Anne Cheng 2007, 184. Mi sembra comunque opportuno precisare, coerentemente con l'ispirazione che sottende questo mio lavoro, che penso si possa parlare di "Occidente" in termini generali soltanto con molta circospezione e cautela, ed evitando in ogni caso di farne una categoria metafisica e metastorica; è questo, fra l'altro, un avvertimento metodologico che costantemente compare nelle riflessioni di Anne Cheng di cui sono debitrice, sempre distanti da ogni tentazione essenzialistica. In altri termini, ciò che qui tento di segnalare è una tendenza contemporanea a mio avviso interessante, e che peraltro, va detto, è senz'altro lungi dall'essere unica e incontrastata. Ad esempio, penso vada sottolineato il fatto che alcune fra le più cospicue manifestazioni di interesse per la 現代新儒家 provengono da ambienti occidentali certamente non contrassegnati da "lassitude". E' in tal senso significativo, mi sembra, che sia la peculiare sensibilità di ambienti cattolici, che si sentono in qualche modo eredi del retaggio di Matteo Ricci, a promuovere e a sostenere la più volte evocata ricerca di Umberto Bresciani. Insomma, dietro la *Confucian Renaissance* nell'Occidente contemporaneo si possono intravedere scenari indubbiamente fra loro molto diversi e irriducibili ad un'univoca chiave di lettura, come cercherò di mostrare in modo argomentato nel capitolo seguente.

Quanto al problematico tema della "stanchezza dell'Occidente", che mi sembra costituire un argomento sul quale sarebbe quanto mai opportuna una riflessione interdisciplinare e interculturale, delle originali e stimolanti sollecitazioni provengono ad esempio, a mio avviso, dai lavori di Pascal Bruckner (Bruckner 1983, 2006) che inducono a revocare in dubbio alcuni luoghi comuni in materia generalmente accettati, invitando l'intelligenza occidentale a ritrovare la tensione critica e autocritica caratteristica del miglior illuminismo. Sempre su questa materia, mi sembra inoltre importante segnalare l'interessante convergenza verso una prospettiva di rivisitato illuminismo che significativamente proviene da autori diversi quali Marramao 2008, 57-97 e Todorov 2006, 9-77.

erano allora ben lungi dall'essere immaginate nella loro attuale configurazione e diffusione. Quest'opportuno e doveroso riconoscimento, a mio avviso, peraltro non è detto che vada tradotto *tout court* sul piano di un'enfatica celebrazione agiografica; soprattutto, esso non ci esonera dall'esigenza di compiere una lettura articolata, non schematica né pregiudizialmente orientata, del testo. Piuttosto che interpretarlo in una prospettiva teleologica, ossia in chiave di un futuro trionfo planetario del "nuovo confucianesimo contemporaneo" che in esso sarebbe, secondo alcuni suoi magniloquenti estimatori, chiaramente prefigurato, credo che occorra analizzarlo in un'ottica problematica : che cosa è vivo e che cosa è morto nella Dichiarazione del 1958? Che cosa ci risulta in essa attuale, e che cosa ci appare invece inattuale?⁹⁵

L'elemento che appare oggi di maggiore attualità è la fiera affermazione del valore della civiltà cinese identificata con la sua *essenza confuciana*: quest'idea, su cui torneremo, appare oggi largamente condivisa da molti intellettuali cinesi, della RPC come di Taiwan e della diaspora, e trova, come si è detto, adesione e simpatia anche fra numerosi estimatori occidentali. Su tale orgogliosa rivendicazione di appartenenza si può constatare oggi un consenso molto ampio in Cina, che va dagli "spiritualisti" ai materialisti, dai tradizionalisti alla Nuova Sinistra (新左派 *xin zuopai*): al di là delle vecchie divisioni ideologiche e delle vecchie barriere politiche, sembra di poter qui riscontrare un elemento aspetto di orgoglio nazionale 汉 Han che appare davvero trasversale, e per descrivere il quale taluni osservatori, come ad esempio Jean-Philippe Béja, a metà anni Novanta hanno coniato la definizione di "national-confucianisme".⁹⁶

Se dunque sono effettivamente presenti e riconoscibili nella *Dichiarazione* degli aspetti di significativa attualità, che ricompaiono nei

⁹⁵ Nell'impianto teorico della Dichiarazione si disegna chiaramente un discorso sulla identità culturale cinese che rappresenta un argomento problematico sul quale farò ritorno nelle conclusioni di questo mio lavoro.

⁹⁶ Béja 1995.

discorsi di oggi, non dovremmo peraltro trascurare d'altro canto di rilevare ciò che in essa ci appare inevitabilmente datato. A mio avviso, il lato della Dichiarazione che oggi ci appare particolarmente legato alla specifica temperie psicologica di cinquant'anni fa è il suo pronunciato anticomunismo, che ben riflette ed esprime il clima della Guerra Fredda: la RPC appare agli autori come una dittatura totalitaria di cui essi denunciano l'antiumanesimo e la negazione della spiritualità umana. In questo suo dogmatico materialismo consiste, ai loro occhi, la malattia che rischia di cancellare l'anima stessa della civiltà cinese; ma essi si dichiarano convinti che quest'ultima saprà ritrovare le sue più autentiche radici⁹⁷ - e va detto che l'espressione di una convinzione siffatta all'epoca indubbiamente si configurava più come un articolo di fede in una futura e remota redenzione che non come una previsione suffragata da un qualche elemento di probabilità immediata.

Che cosa dunque della Dichiarazione ricompare in primo piano nei discorsi d'oggi, e che cosa invece oggi si attenua o scompare?

Nella *Dichiarazione* del 1958 il confucianesimo è rappresentato come antitesi al marxismo-leninismo e alla dittatura comunista; oggi invece in Cina, come vedremo, c'è chi cerca di conciliare Confucio e Marx. D'altro canto, va ricordato che, non meno della 儒家 *rujia* o 儒學 *ruxue*, anche il marxismo è un termine passibile di molteplici e molto differenti declinazioni: e se certamente la sua versione dispotica e totalitaria è incompatibile con il risorgere della 儒家 *rujia*, non è detto che lo sia la sua versione umanistica, come a partire dagli anni Novanta ha suggerito, in particolare, Li Zehou 李澤厚.⁹⁸

Il clima della Guerra Fredda in cui è maturata la Dichiarazione del 1958 appare quindi, per questi versi, indubbiamente lontano; e peraltro, penso sia opportuno chiedersi se le fratture e le lacerazioni dell'universo culturale cinese allora presenti e che essa documenta siano oggi

⁹⁷ Feng Zusheng 封祖盛 1989, 17-19.

⁹⁸ Li Zehou 李澤厚 1998, 27-59. Cfr. Ding 2002, 246-258. Su questo argomento mi soffermerò nel cap. successivo.

totalmente ricomposte e pacificate, o non ne possiamo invece intravedere ancora delle tracce.

Sulla base dell'analisi svolta in queste pagine, mi sembra che si possa in sostanza ravvisare un duplice indirizzo nel “nuovo confucianesimo contemporaneo”: a Taiwan e nella diaspora esso appare più orientato ad approfondire il versante spirituale della 内聖 *neisheng*, mentre sul continente si mostra più interessato al versante politico della 外王 *waiwang*. Inoltre, mi pare che gli esponenti taiwanesi del movimento se da un lato oggi guardano con soddisfazione al successo che esso riscuote sul continente, dall'altro continuano comunque a considerarsene gli iniziatori, rivendicando una sorta di primogenitura, e forse nutrono ancora qualche diffidenza nei confronti dei neofiti della RPC, da loro considerati eredi dell'iconoclastia del Movimento del 4 Maggio 五四运动 *wusi yundong* e poi di quella maoista, rispetto ai quali rivendicano la propria primogenitura.

Ma al di là e al di sopra di queste differenze, vi è comunque un aspetto comune che non manca di colpire l'osservatore: la fiera rivendicazione di una identità culturale cinese che fa del confucianesimo la sua bandiera. Ad essa appare peraltro affiancarsi la convinzione di una universalità dei valori confuciani. Si assiste così oggi nell'ambito della 现代新儒家 *xiandai xinrujia* al riproporsi di una polarità fra istanze universalistiche e istanze nazionalistiche che aveva già connotato, a fine Ottocento, la versione riformatrice di confucianesimo elaborata da Kang Youwei 康有为⁹⁹.

⁹⁹ Ho tentato una riflessione sull'esperienza riformista di Kang Youwei 康有为 in Crisma 2007.

Capitolo 3

Confucianesimo e dibattiti contemporanei:
temi, aspetti, problemi ed aporie di una riattualizzazione della
tradizione.

1. Confucianesimo e democrazia: due termini incompatibili?

Al centro di molti vivaci dibattiti che si sono sviluppati in vari ambiti di riflessione filosofica interculturale in particolare nel corso dell'ultimo decennio e che sono tuttora aperti, vi sono gli interrogativi inerenti ai rapporti fra “confucianesimo” e “democrazia”, interrogativi che si possono sintetizzare come segue: il confucianesimo sarebbe per sua intrinseca natura antidemocratico, in quanto intimamente e inevitabilmente funzionale ad un sistema politico dispotico e autoritario? Oppure è dato ipotizzarne quanto meno una possibilità di convivenza con una società democratica? O ancora, si può invece spingersi addirittura a immaginare uno scenario futuro in cui si possa concretizzare una fertile interazione fra tradizione confuciana e democrazia?¹

Queste domande, le cui implicazioni non sono evidentemente di ordine esclusivamente e meramente teoretico, bensì si ascrivono anche all'ambito dell'elaborazione di orientamenti e progettualità diverse sul piano delle concrete prassi politiche e culturali, evocano degli sfondi problematici assai complessi e dibattuti, e chiamano in causa controverse definizioni di molte nozioni chiave. Per cominciare direi, come ho cercato di evidenziare anche nelle sezioni precedenti di questo mio lavoro, che il termine stesso “confucianesimo” si configura come eminentemente problematico: come ha mostrato una vasta letteratura critica sviluppatasi nel corso di tutto il Novecento e fattasi

¹ Sor-hoon Tan 2010, 103-120.

particolarmente rigogliosa soprattutto negli ultimi decenni,² esso non corrisponde a un'univoca definizione, come invece vuole una vulgata che appare tuttora molto (e forse anche troppo) diffusa negli ambienti non specialistici: se ne possono offrire – ed effettivamente se ne sono offerte nel corso della storia - interpretazioni assai diverse e divergenti. In questo, mi sembra, le vicende della 儒家 *rujia* (o 儒學 *rujue* che dir si voglia) appaiono analoghe a quelle di altre grandi tradizioni culturali, filosofiche, religiose, che appaiono contrassegnate non dall'univocità, bensì da una costitutiva polifonia e da un vivace pluralismo di declinazioni e di interpretazioni. Come ben ci ricorda Hannah Arendt in *The Life of the Mind* (1978), “la pluralità è la legge della Terra”³ – e l'ingente cantiere dei lavori sinologici dei cui esiti possiamo oggi avvalerci ha contribuito dal canto suo a mostrare che in questo senso le vicende della Cina confuciana non fanno certo eccezione, diversamente da quanto vorrebbe una diffusa mitologia intorno ad un'univocità che si presumerebbe essere una caratteristica “tipicamente cinese”.

Ancor più, il discorso circa una costitutiva irriducibilità all'univocità e circa un costitutivo pluralismo vale per il densissimo termine “democrazia”. Il suo ambito semantico è quello di una “comunità paradossale”, per riprendere una suggestiva formulazione offerta da Giacomo Marramao in *Passaggio a Occidente* (2003), un campo di tensioni che si configura sempre (e qui ricorro ancora alle sue parole) come “*ad-venire*, proprio perché non sacrifica mai all'utopia di una trasparenza assoluta l'opacità della frizione e del conflitto”:

La democrazia non gode di un clima temperato, né di una luce perpetua e uniforme, proprio perché si nutre di quella *passione del disincanto* che tiene uniti – in una tensione irrisolvibile – il rigore della forma e la disponibilità ad accogliere “ospiti inattesi”.

² Ho cercato di offrire una rappresentazione di queste problematiche nel cap. I di questo mio lavoro. Per un repertorio bibliografico ragionato riferito a tali aspetti, cfr. Crisma 2010, 230-233, 557-571, 1705-1729.

³ Arendt 1978, 55; si veda inoltre Id. 1964, 5-29.

Per questo essa sa che precipiterebbe in rovina se dimenticasse anche solo per un istante il solo presupposto che la tiene in vita: il *totum* è il totem.⁴

Ovviamente è impossibile qui evocare, anche solo sommariamente, i grandi dibattiti che, per dirla nelle parole di un celebre e classico saggio di Hans Kelsen, si sono svolti e si svolgono intorno all'essenza e al valore della democrazia,⁵ ai suoi fondamenti, al suo carattere procedurale o sostanziale, alle sue alternative teoriche, alle sue differenti anime e tradizioni politiche, alle sue varie e mutevoli concretizzazioni istituzionali: un pluralismo irriducibile ne costituisce l'intima dialettica, alla cui base permane comunque un principio e un valore fondamentale, quello della libertà. E' quest'idea a rappresentare l'ambito condiviso delle molte e diverse concezioni della democrazia, da quelle che valorizzano la partecipazione dei cittadini alla vita collettiva a quelle che insistono sulla tutela dell'inviolabile autonomia degli individui a quelle che propongono un'ardua riflessione sul ruolo della giustizia - della giustizia come equità - nella configurazione di dinamiche e modelli improntati all'interazione fra principio di eguaglianza e principio di differenza.⁶

A mio avviso si dovrebbe dunque, quando si parla di "confucianesimo" e "democrazia", costruire una prospettiva che fosse capace di tener conto della complessità e della problematicità di entrambi i termini, e che sfuggisse alla presunzione di avere a che fare con due nozioni di per sé semplici, ovvie ed evidenti. E peraltro, l'intento di sottrarre il confronto ad una banalità riduttiva non ritengo che equivalga *tout court* ad eluderlo dichiarandolo improponibile in quanto tale, bensì a sottolinearne una difficoltà che mi sembra non si presti a facili schematizzazioni. Insomma, non mi sembra che si diano facili risposte alle domande che si ponevano all'inizio, ossia risposte equivalenti a un semplice sì o a un semplice no, e

⁴ Marramao 2003, 192.

⁵ Kelsen 1929 (tr. it. 1995, 41-152).

⁶ Rawls 1971 (tr. it. 2008, 25-51, 89-154).

i dibattiti che si sono articolati intorno a tali questioni e di cui tenterò di dar conto in seguito mi pare ne costituiscano un'adeguata attestazione.

2. Un paradigma ermeneutico tuttora influente: la contrapposizione fra libertà come “quintessenza dell'Occidente” e conformismo confuciano come “quintessenza della Cina”.

Tuttavia prima di intraprendere tale ricognizione, mi sembra che si debba preliminarmente rievocare uno scenario non nuovo, e che magari potrà anche apparire obsoleto, ma che spesso credo rimanga implicitamente o tacitamente sotteso a molte discussioni di oggi, in quanto costituisce un capitolo importante nella storia culturale delle rappresentazioni della Cina confuciana da parte dell'Occidente: è lo scenario che raffigura la contrapposizione paradigmatica fra la Libertà dell'Occidente, che nella Filosofia ha la sua precipua manifestazione, e il Dispotismo Orientale, del quale la Saggezza Confuciana sarebbe al contempo strumento ed espressione coerente.

Uno scenario desueto, mi si obietterà. Non ne sono convinta, anzi ritengo che sia tuttora alquanto diffuso in un certo modello di comparativismo che predilige gli schemi oppositivi e dicotomici di questo tipo; a riprova di questa persuasione, si può addurre la significativa pagina seguente, che mi pare tanto di per sé eloquente da non abbisognare di alcun commento. E' tratta da *Un sage est sans idée* (1998) di François Jullien, ed è una brillante rivisitazione di un assunto ben noto, secondo il quale la saggezza confuciana sarebbe costitutivamente conformista: diversamente dalla filosofia, capace di immaginare altri mondi possibili, essa sarebbe un'accorta strategia di mero adeguamento alla realtà.

Sarebbe possibile pensare senza prendere posizione? Con la loro arte della variazione che sfugge alla determinazione di un senso (senso rigido, senso costrittivo) i pensatori cinesi non si sono limitati a mostrare che è possibile, ma ne hanno fatto la “via” della saggezza, senza peraltro lasciarne vedere il prezzo. Costo politico, di cui troviamo

conferma nella Storia: (...) pretendendo, a imitazione del pensatore confuciano, di occupare sempre la posizione del “centro” per abbracciare il possibile in ogni momento, senza bloccarsi su nessun lato, il saggio cinese si è privato di ogni possibilità di resistenza. Si è sempre trovato sottomesso al potere, ha vissuto a discrezione, certo, ma anche a discrezione del principe. (...) Dovrei ancora dire, facendo giocare il contrasto, che è prendendo posizione, come la filosofia ci ha insegnato a fare, che l’intellettuale europeo (cosa che il “letterato” cinese non è diventato) si è formato, si è affrancato, a tal punto da instaurare – da imporre – le condizioni di un dibattito? Lo si sa, ma lo si misura meglio dalla Cina: la filosofia è nata dalla città, e di rimando la fonda; mentre, restando un pensiero del naturale, la saggezza è fondamentalmente apolitica (e proprio questo è lo scacco del pensiero cinese, le cui conseguenze si constatano ancor oggi: pur essendosi continuamente occupato del potere, non ha sviluppato *il* politico. (...) Credo che, di fronte al conformismo della saggezza, ogni filosofia si riveli rivoluzionaria nei suoi principi.⁷

In questa prospettiva, si ha dunque una chiara e netta formulazione dell’antitesi fra Grecia e Cina, fra potenza emancipatrice della filosofia, figlia della *polis* democratica, e conformistica acquiescenza della confuciana saggezza cinese, perpetuamente inclusa in un ambiente di corte e soggetta al principe – un’antitesi in cui si iscrive un’originaria quanto perenne contrapposizione fra libertà (quintessenza della tradizione filosofica e politica occidentale) e sottomissione al potere (quintessenza della tradizione orientale).⁸

Si tratta, indubbiamente, di uno schema ben noto e molto suggestivo, che traduce in termini icastici una percezione della Cina come perpetuo Altro rispetto all’Occidente – una tematica, questa, sulla quale negli anni recenti si sono riaccese discussioni e polemiche alquanto vivaci, anche a

⁷ Jullien 1998 (tr. it. 2002, 205-206).

⁸ Penso sia opportuno precisare che Jullien, le cui interpretazioni sono state oggetto di vivaci dibattiti ed anche di aspre contestazioni (Billeter 2002), ha provveduto in seguito ad offrire una formulazione che appare più sfumata e articolata delle proprie posizioni (cfr. Jullien 2007, 16-45; Id. 2008, 20-79).

partire dalle rivisitazioni critiche del cosiddetto "orientalismo".⁹ Quello che comunque qui importa, ai fini della riflessione che si va qui tentando, non è ripercorrere nel dettaglio tali dispute, quanto piuttosto evidenziare un dato che da esse, mi sembra, si può evincere, circa l'origine di quest'immagine: un'origine, mi pare, che si può in larga misura ricondurre agli anni Trenta dell'Ottocento, ossia alle celeberrime pagine hegeliane delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, nelle quali il "tipo cinese" è effigiato come "più di qualunque altro estraneo all'europeo" nell'ambito di un Oriente "aurora dello spirito":

Nell'Oriente (...) non avendo lo spirito, nella sua ascesa, raggiunto ancora il grado dell'essere per sé, della libertà, dell'interiorità, esso si mostra solo come spiritualità naturale, e l'interiore e l'esteriore, lo spirituale e il naturale non sono ancora separati. Lo spirito appare dunque in forma di realtà naturale: e si deve dire che qui l'uomo, com'esso esiste, è coscienza immediata.¹⁰

Questa "sostanzialità irriflessa", dunque, rappresenta per Hegel la connotazione fondamentale dell'Oriente nella sua radicale alterità rispetto all'Occidente, e tale contrapposizione si articola sul piano etico nell'antitesi fra eteronomia e autonomia, fra soggezione e libertà:

Il mondo orientale ha come suo principio prossimo la sostanzialità di ciò che è etico (...). Le prescrizioni morali sono espresse in forma di leggi, ma in modo che la volontà soggettiva venga retta da queste come da una forza esterna, in modo che ogni elemento interiore, ogni intenzione, coscienza, libertà formale non abbia luogo e che per ciò stesso le leggi non vengano applicate che esteriormente e non sussistano che come diritto coercitivo. Il nostro diritto civile contiene bensì anche prescrizioni costrittive (...) ma l'elemento morale non risiede presso di noi unicamente nella coazione, bensì nel sentimento e nella sua compartecipazione. In Oriente anche questo viene ordinato dall'esterno, e se anche il contenuto della morale è prestabilito nel modo più giusto, è

⁹ Ho tentato una riflessione su questa tematica in Crisma 2008.

¹⁰ Hegel (tr. it. 1947, II, 4-5).

l'intimo che vien tuttavia reso estrinseco. Non manca la volontà che comandi, ma la volontà che agisca per comando interiore; e mentre noi ubbidiamo perché attingiamo quel che facciamo alla nostra coscienza, là ciò che vale in sé è la legge, senza bisogno di questo intervento soggettivo. L'uomo ha in ciò l'intuizione non della sua propria volontà, ma di una volontà che gli è del tutto estranea (...). La legge morale è qui imposta all'uomo, non è sapere suo proprio; egli non ubbidisce liberamente, ma soltanto ubbidisce. La legge della volontà è per lui quella di un despota.¹¹

In questa visuale, l'incapacità di trascendere l'unità immediata con la natura – che si presume essere una caratteristica tipicamente orientale – si traduce nell'incapacità (anche questa presunta come tipicamente orientale) di elaborare quell'autonomia morale che costituisce il presupposto sul piano etico della concezione della libertà reputata come elaborazione tipicamente ed esclusivamente occidentale: per Hegel, nelle concezioni orientali “lo spirito (...) nella sua immediata unità con l'elemento naturale (...) è lo spirito privo di libertà”. Nella sua analisi della *Weltanschauung* orientale, si sottolinea che all'assenza di demarcazione fra l'uomo e la natura corrisponde l'assenza di demarcazione fra l'uomo e la società: egli vi è inglobato allo stesso modo in cui è incluso nel moto del cosmo.

Da tali premesse consegue, nella visione hegeliana, una raffigurazione della Cina non soltanto come costitutiva incapacità di concepire la libertà, ma anche come incapacità di produrre trasformazioni e cambiamenti (e come si è rilevato, questi due aspetti sono nell'interpretazione hegeliana intimamente e strettamente correlati): come si asserisce in formulazioni divenute assai famose, la Cina sarebbe “immobile uno” e perpetua “assenza di pensiero”: Essa sarebbe “restata ciò che è sempre stata, senza mai produrre mutamento”; un immutabile principio patriarcale ne costituirebbe da sempre l'aspetto dominante,

¹¹ Ivi, 6.

pervadendone istituzioni e costumi.¹² Questi ultimi dunque, secondo Hegel, non procedono dall'interiorità, dalla rettitudine interiore, poiché mancano le condizioni per l'emergere della soggettività; dunque “né benevolenza né amore possono in tal quadro aver luogo”, e sono norme esteriori a regolare il contegno: sono un “formalismo estrinseco” e un “ritualismo cerimonioso” ad ispirare i rapporti reciproci.¹³

Rievoco questi passi ben noti perché, come si è detto, essi hanno assunto valore paradigmatico nel configurare l'immagine occidentale della “differenza cinese”, ed hanno esercitato una vasta, profonda e duratura influenza che, come dianzi si è visto, tuttora si irradia nei dibattiti del presente. Essi appaiono particolarmente significativi perché, come si è cercato di evidenziare, costruiscono un'immagine potentemente suggestiva dell'Occidente come luogo epifanico della libertà, del dinamismo e del progresso dello spirito umano, in contrapposizione al torpido Oriente, che sarebbe perpetuamente immerso nella coscienza aurorale della sua pre-filosofica infanzia e nella opaca adesione all'inerzia di una immemorabile e conformistica ritualità sociale sempre eguale a se stessa.

Come si può constatare, il discorso hegeliano collega strettamente la tematica della soggettività come spazio del pensiero e dell'agire morale alla tematica della libertà come spazio di iniziativa politica. L'assenza del soggetto del pensiero e della moralità da lui imputato all'”immobile e non pensante” Cina confuciana equivale anche, nella sua prospettiva, all'assenza di una capacità di azione trasformatrice sul piano politico. Quando oggi si rileggono questi passi, non si può non restare colpiti – ed anche urtati - dalla crudezza del pregiudizio hegeliano nei confronti della presunta “inferiorità cinese” rispetto all'Occidente, una crudezza che si può propriamente definire razzista; ma nonostante quella che alla sensibilità di oggi, ovviamente diversa e distante da quella che la cultura

¹² Qui come nei passaggi seguenti, appare particolarmente evidente l'allusione al confucianesimo.

¹³ Ivi, 9, 11,16,46-54.

europea esprimeva nella temperie delle Guerre dell'Oppio, appare un'assai contestabile arroganza eurocentrica, il suo discorso si è imposto come influente paradigma ermeneutico di cui possiamo osservare le irradiazioni in ambiti diversi, in opere che a vario titolo rappresentano luoghi cruciali del pensiero occidentale del Novecento.¹⁴

Un esempio significativo di quanto sia stata ampia la diffusione dell'immagine hegeliana del conformismo confuciano è offerto da un testo che costituisce uno degli esiti più originali cui sia pervenuta la riflessione filosofica del secolo scorso: *Der Stern der Erlösung* di Franz Rosenzweig, in cui, com'è ben noto, si apre una prospettiva per vari aspetti dirompente rispetto alla tradizione dell'idealismo tedesco: sulla potente originalità di tale sfondo, l'adesione all'archetipo hegeliano che si può constatare nei passi seguenti appare dunque, ai fini dell'analisi che qui si va svolgendo, un indizio particolarmente interessante:

Per la Cina (...) l'abbondanza del mondo vale come la sola realtà (...). Le potenze spirituali arretrano davanti agli interessi terreni. Il sistema etico più lontano dalla metafisica, quello di Confucio, dà ancor oggi forma e colore alla vita del popolo. (...) Se l'India attribuisce troppo peso al carattere e alla particolarità, la Cina invece ve ne annette troppo poco. Mentre il mondo è ricco, e più che ricco di individualità, l'uomo visto non, per così dire, dall'esterno, come parte del mondo, ma come uomo interiore, è addirittura privo di carattere. Il concetto del saggio, così com'è classicamente incarnato (...) da Confucio, elude tutte le possibili particolarità del carattere, è un uomo veramente privo di carattere, è l'uomo medio. Si può dire a lode del genere umano che

¹⁴ Ovviamente la sensibilità di oggi è diversa e distante da quella che nella cultura europea sovente si esprimeva nella temperie delle Guerre dell'Oppio, e nessuno, penso, oggi sottoscriverebbe alla greve sinofobia dei pregiudizi hegeliani; e tuttavia, non di rado accade di constatare che essi in qualche misura permangono, nelle forme dissimulate di un linguaggio corrente che si limita a trasferire tale rappresentazione sul piano di una conclamata quanto dubbia sinofilia – ossia in una celebrazione della superiorità della Saggezza confuciana rispetto alla Filosofia - lasciandone comunque invariata la sostanza di stereotipo indiscusso.

in nessun luogo, se non in Cina, un uomo noioso come Confucio ha potuto divenire l'immagine ideale e classica dell'umano.¹⁵

E ancora, è in un luogo forte dell'elaborazione teorica del Novecento che si può osservare una consonanza di fondo con l'interpretazione hegeliana – una consonanza che appare tanto più significativa in quanto si disloca sul piano di una rigorosa neutralità, che esclude ogni giudizio di valore: si tratta del celebre studio di Max Weber sulla religione della Cina, *Confuzianismus und Taoismus* (1921). Il confucianesimo vi è bensì riconosciuto come una delle forme di razionalità che l'Oriente ha saputo esprimere, e peraltro ciò che essenzialmente lo connota rispetto all'Occidente appare essere l'incapacità di sviluppo che, in una prospettiva non dissimile da quella hegeliana, si riconduce all'assenza del principio dinamico rappresentato da una religione di redenzione. L'etica confuciana è descritta come mero adattamento al mondo, al suo ordinamento e alle sue convenzioni: dunque l'adesione all'ordine dato ne pervade ogni manifestazione, dal decoro alla pietà filiale – l' "illimitata *pietas* in cui si traduce la fedeltà patriarcale – e si estende ad un sapere che si connota come mera conoscenza della tradizione.¹⁶

L'eco di questo paradigma si può nitidamente percepire anche in un classico che rappresenta una pietra miliare nella vicenda novecentesca della "scoperta della Cina" da parte della cultura europea: *La pensée chinoise* di Marcel Granet.

L'ordine dell'Universo non è affatto distinto dall'ordine della civiltà (...). Non ci si cura di rivendicare la libertà nella sfera morale. Il macrocosmo e il microcosmo si compiacciono allo stesso modo di conservare abitudini venerabili. (...)

Geomanzia e calendario, morfologia e fisiologia comuni al macrocosmo e ai microcosmi, ecco il sapere totale e l'unica regola. Questo sapere e questa dottrina dettano ed insegnano tutti i comportamenti degli uomini e delle cose. Ogni essere

¹⁵ Rosenzweig 1921 (tr. it. 1985, 61, 68).

¹⁶ Weber 1921 (tr.it. 1976, vol. 2, 312-592; si vedano in particolare 562-577, 581-582).

sarebbe ribelle e fautore di disordine se contravvenisse, anche minimamente, alle prescrizioni dell'Etichetta. L'Etichetta è la sola legge. E' grazie ad essa che si realizza l'ordine dell'Universo. Essa deve governare ogni gesto, ogni atteggiamento degli esseri, piccoli e grandi.¹⁷

Granet costruisce così l'immagine monumentale e compatta di una *Weltanschauung* perpetuamente eguale a se stessa, connotata da strutture perenni e atemporali, e nella quale, non diversamente da quanto si è rilevato nelle pagine hegeliane e weberiane dianzi evocate, una visione olistica e un'etica eteronoma si mostrano inestricabilmente ed immutabilmente connesse. In tale contesto si iscrive la nota asserzione: "la Cina antica, più che una filosofia, ha avuto una saggezza" che elabora ricette, e che produce una sterminata letteratura di commentari, di chise su chiose.¹⁸ Ricompare qui, di nuovo, l'effigie monolitica della Cina confuciana come Radicalmente Altro di cui Hegel aveva dettato il profilo essenziale, ma stavolta sul piano di un'affascinata e affascinante evocazione delle sue ieratiche, immutabili sembianze.

Come si può qui constatare, una concezione assolutizzata della "differenza cinese", non necessariamente si sposa con il giudizio negativo corrispondente a una prospettiva dichiaratamente logocentrica; può tradursi anche in un positivo atteggiamento, o in un atteggiamento neutrale sul piano della valutazione; ma uno stereotipo, come ci ha persuasivamente mostrato Edward Said nel suo *seminal work Orientalism* (1978) che si è già più volte evocato, rimane tale anche allorché sia preceduto da un segno positivo, o neutro, anziché da un segno negativo: si tratta, in fondo, di modalità diverse in cui si esprime

¹⁷ Granet 1934 (tr. it. 1971, 292-293).

¹⁸ Ivi 3, 438-442. Va sottolineato che a questa tesi di Marcel Granet fa esplicito riferimento François Jullien, che vi ravvisa una lezione metodologica a suo parere tuttora attuale nella definizione dei rapporti fra filosofia e sinologia (cfr Jullien, Marchaisse 2000, 216-229).

una sostanziale estraneità rispetto a ciò che viene confinato nella sua esotica alterità.¹⁹

3. Tematizzazioni significative: il “dispotismo orientale” e la “burocrazia celeste”.

In ogni caso, come mostrano in modo eloquente gli esempi addotti, il tema dell'assenza della libertà, seppur variamente declinato, ha rappresentato una costante assai enfatizzata e di grande rilievo nella configurazione da parte della cultura europea dell'immagine della Cina confuciana, quanto meno a far tempo dall'epoca dell'idealismo. Penso sia opportuno incidentalmente notare che, nel suo emergere come elemento di primo piano nella formulazione hegeliana, esso ha marcato una decisa presa di distanza rispetto alla rappresentazione del confucianesimo elaborata nel Settecento da Voltaire e dalla maggior parte degli illuministi, e sostanzialmente improntata alla sottolineatura della razionalità e della moralità della saggezza confuciana, che veniva allora additata come modello esemplare alla cultura europea.²⁰

D'altro canto, è già nel Settecento che si delinea un concetto chiave a cui la raffigurazione della Cina confuciana verrà ad essere in seguito costantemente e sistematicamente ricondotta: è la nozione di dispotismo orientale. L'Asia è “la partie du monde où le despotisme est, pour ainsi dire, naturalisé”, asserisce Montesquieu in *De l'esprit des lois* (1748)²¹, l'opera che più di ogni altra forse ha contribuito ad elaborarne e ad affermarne la concezione. E'ovviamente fuori luogo qui un'analisi della complessità della riflessione che vi è sviluppata, e che si sottrae alle generalizzazioni e alle schematizzazioni sommarie; ciò che mi interessa ai fini del discorso che qui si va svolgendo è solamente evidenziare come

¹⁹ Said 1978 (tr. it. 1991, 181-199).

²⁰ Ho tentato un'analisi di questi aspetti in Crisma 2004.

²¹ Montesquieu 1990, t.1, 71.

quello speciale vocabolo che compare in tale grande opera diventerà non di rado, in seguito, una parola suggestiva intorno alla quale si coaguleranno le sostanziali motivazioni di una diffusa sinofobia.²²

Comunque, credo sia il caso di ricordare che ad avanzare delle perplessità su tale categoria si levarono fin da allora diverse voci critiche, da Voltaire a Linguet ad Anquetil-Duperron: sulla base di differenti argomentazioni, essi vi rilevarono una connotazione eminentemente polemica, sostanzialmente corrispondente, per dir così, a un Oriente ideologico piuttosto che all'Asia reale, e giunsero persino a denunciare le strumentalizzazioni in chiave di colonialismo aggressivo a cui essa poteva dar luogo.²³ E tuttavia tale nozione, nonostante i non ingiustificati rilievi a cui fin dall'inizio essa diede argomento, divenne in seguito un riferimento concettuale pressoché ovvio ed indiscusso, ove si trattasse di Cina confuciana: tanto ovvio da essere non solamente fatto proprio da numerosi autori occidentali, ma da essere sostanzialmente interiorizzato da molti intellettuali cinesi, a far tempo dal momento in cui, nell'Ottocento, il drammatico impatto con la potenza dell'Occidente aprì una crisi di coscienza di larga portata e di lunga durata, ed impose una riflessione autocritica sulle tradizioni e sulle istituzioni cinesi che assunse nel Novecento, a partire dal Movimento per la Nuova Cultura, le forme di una violenta iconoclastia.²⁴

C'è da chiedersi, a mio avviso, se non si possa in ciò ravvisare, fra l'altro, un aspetto di violenza ermeneutica: ma su questo interrogativo farò ritorno diffusamente più avanti. Mi importa ora porre attenzione a un'ulteriore tematizzazione dell'assenza di libertà come tratto costitutivo della Cina confuciana: l'articolata riflessione svolta da Etienne Balasz in un'opera storiografica nota e importante, *La bureaucratie céleste* (1968).

²² Cfr. Volpillac- Auger 2009, 81-97.

²³ “Le Despotisme (...) est un gouvernement imaginaire qui n'existe et ne peut exister nulle part” dichiara Anquetil-Duperron nella sua *Législation orientale* (1778, 179-180). Cfr. in proposito Zamagni 2005, 357-390.

²⁴ Cfr. Chen Lai 陳來 2009, 41-108.

Essa risulta fra l'altro di particolare interesse ai fini del nostro discorso perché vi si riprende il confronto critico con la rappresentazione hegeliana che si è dianzi evocata.

E' stato spesso dimostrato come le idee di Hegel sull'evoluzione delle società asiatiche erano false e derivavano in gran parte da una mancanza di informazione. In effetti è facile confutare la concezione hegeliana di una Cina stagnante in uno statico immobilismo. Più si procede nella conoscenza della storia cinese, più ci si rende conto del considerevole numero dei cambiamenti, delle trasformazioni e dei capovolgimenti del mondo cinese. Hegel tuttavia aveva ragione. Aveva ragione di rimanere colpito dal carattere permanente della società burocratica cinese.²⁵

Con questo Balasz non si riferisce all'”eterna Cina”, che egli dichiara senza mezzi termini, nello stesso luogo, uno “sciocco *cliché* di cattivo gusto”. E' piuttosto un fenomeno di lunga durata che egli descrive, e che egli riconduce alla fondazione dell'impero centralizzato, nel 221 a.C.: con essa si è generata una realtà del tutto nuova rispetto a quella degli Stati Combattenti, e del tutto nuova rispetto agli ordinamenti della Cina arcaica. Secondo Balasz, tale realtà diviene pienamente comprensibile solamente dopo la metà del Novecento, “grazie alle tendenze comuni affioranti nelle società del XX secolo, sia in quelle dell'Asia, sia in quelle industrializzate e altamente sviluppate dell'Occidente”: si tratta della peculiare “società burocratica” creata e plasmata dalle istituzioni del regime imperiale. In essa, Balasz ravvisa significative affinità con le “profonde e inquietanti tendenze” che si disegnano nell'orizzonte della società contemporanea: con le propensioni “burocratiche, stataliste e totalitarie” emergenti nel presente di “un mondo unificato, che pulsa ormai allo stesso ritmo”.²⁶

In questa prospettiva, si sottolinea il ruolo assunto nella società imperiale, allorché essa giunse a compiuta maturazione, della classe dei

²⁵ Balasz 1968 (tr. it. 1971, 18-19).

²⁶ Ibid.

funzionari-letterati: “strato sociale numericamente trascurabile, ma onnipotente per forza, influenza, prestigio, posizione”, essa è la sola detentrica del potere, l’unica reale proprietaria, poiché possiede tutti i privilegi e, *in primis*, quello di riprodursi, poiché detiene il monopolio dell’educazione. In quest’analisi, non è la proprietà fondiaria, né l’eredità, né l’istruzione a conferire a tale ceto il suo straordinario prestigio: “quest’élite improduttiva trae potere dalla propria funzione, socialmente indispensabile e necessaria, di coordinare, sorvegliare, dirigere, inquadrare il lavoro produttivo degli altri, di far funzionare l’intero organismo sociale”. In tale visuale, i funzionari-letterati svolgono tutte le funzioni mediatrici e amministrative, e incarnano lo Stato, creato a loro immagine, gerarchizzato e autoritario, paternalistico e tirannico – “Stato-provvidenza pieno di tentacoli, Stato-moloch totalitario”:

Il termine “totalitario” (...) si adatta perfettamente alla natura dello Stato dei funzionari-letterati, se si intende per totalitarismo *il controllo totale da parte dello Stato di tutte le attività della vita sociale*, il suo dominio assoluto a tutti i livelli.²⁷

A parere di Balasz, nel regime imperiale, dirigista e interventista, nulla sfugge alla regolamentazione ufficiale – dal commercio alla scuola, dalle miniere ai riti: tutti gli ambiti della vita pubblica e parte di quella privata ricadono sotto il suo controllo.²⁸ In tutto ciò, come si è già rilevato, a suo avviso non è riscontrabile unicamente la caratteristica peculiare di un passato tipicamente cinese, quanto piuttosto la prefigurazione di un’accentuata tendenza del mondo contemporaneo che oggi, con termine ubiquitario, si suole chiamare globalizzato.²⁹

²⁷ Ivi, 21. Sulla nozione di “totalitarismo” delineata da Balasz non escluderei che abbia influito fra l’altro il noto saggio di Hannah Arendt uscito nel 1966 (Arendt 1966, tr. it. 1989, 423-656).

²⁸ Balasz 1968 (tr. it. 1971, 22).

²⁹ E’ a mio avviso interessante constatare una significativa affinità fra questi spunti della riflessione di Balasz e alcuni aspetti della tematizzazione di Max Weber intorno a ciò

A questa suggestiva rappresentazione di Balasz si può a mio avviso peraltro obiettare, in una linea interpretativa che ha la sua origine illustre in Matteo Ricci e che annovera fra i suoi maggiori esponenti Joseph Needham e Benjamin Elman, che la specificità confuciana va ravvisata non tanto nella creazione della burocrazia quanto piuttosto nell'istituzione del sistema degli esami. Attraverso la meritocrazia esso introduce una peculiare dialettica nel reclutamento della classe dirigente, e la differenziazione dei ruoli a cui esso dà esito appare corrispondere a una concezione che declina assai originalmente il rapporto fra "eguaglianza" e "differenza": eguali sono in via di principio le potenzialità umane, differenti sono invece gli sviluppi determinati dalla dinamica trasformatrice operata dalla cultura.³⁰ E' la compresenza di questi due poli e la loro reciproca tensione, mi sembra, a costituire l'intima dialettica della *Weltanschauung* confuciana, conferendovi un dinamismo interno e per dir così un principio di animazione che non vengono recepiti dalle rappresentazioni proclivi a ridurla a un'inerte fissità gerarchica.

che si può definire come "l'incubo degli ultimi uomini", per riprendere il titolo del bel saggio di Dimitri D'Andrea dedicato a questo tema: "l'incubo confuciano", incombente sulla tarda modernità, di una soggettività sazia di senso, che fa dell'adattamento al mondo il principio del proprio agire (D'Andrea 2005, 315-338).

³⁰ Needham 1969, 231-266; Elman 2000, 115-237. Ovviamente, le considerazioni sopra addotte non equivalgono affatto a negare che il sistema degli esami abbia potuto nella realtà effettiva configurarsi come "un inferno", come ben note descrizioni ci ricordano, e irrigidirsi in modalità formali che ne spegnevano l'intimo dinamismo. In ogni caso, come Elman ci ricorda, le fertili potenzialità da esso implicate furono recepite dai gesuiti e per loro tramite portate all'attenzione dell'Europa, divenendo fra l'altro elementi ispiratori per l'ideazione delle *grandes écoles*.

4. *Rujia* 儒家 delle origini e *rujia* 儒家 imperiale: fra dovere di obbedienza e dovere di rimostranza, le diverse anime del confucianesimo.

Come si è accennato, le tesi di Balasz sopra evocate risultano per alcuni versi discutibili e, come più avanti si vedrà, sono state in particolare oggetto di rivisitazioni critiche in anni recenti. Tuttavia, le poderose tendenze all'uniformazione del mondo in una realtà che diviene in crescente misura funzionale ad un'organizzazione burocratica a cui Balasz si riferisce mi sembrano uno spunto di riflessione che rimane per certi aspetti tuttora attuale, e che non si può, penso, fare a meno di evocare problematicamente, sullo sfondo dei dibattiti attuali circa la compatibilità o l'incompatibilità di "confucianesimo" e "democrazia". Vi sono inoltre altri elementi della sua riflessione che mi appaiono di perdurante attualità, quali la distinzione fra un confucianesimo delle origini e un confucianesimo imperiale, che appare da tempo presente all'attenzione degli studiosi, ma che è stata, in particolare, esplorata in modo approfondito dall'esegesi contemporanea: in questa chiave penso, in particolare, ai cospicui lavori di Heiner Roetz già precedentemente evocati quali *Confucian Ethics of the Axial Age* (1993), che hanno offerto contributi fondamentali alle indagini in tale ambito.³¹ Come Balasz suggerisce, e come Roetz provvede a mostrare in modo articolato, un aspetto fondamentale della cultura istituzionale dell'impero burocratico e centralizzato fu precisamente un confucianesimo istituzionalizzato: esso predilesse la tematica dell'armonia (和 *he*), ma in un contesto così diverso da quello della libera e spregiudicata dialettica degli Stati Combattenti da assumere un differente significato. Esso reimpiegò sistematicamente e contaminò sincretisticamente varie dottrine elaborate dal pensiero dell'età assiale,³² ma in tal modo ne attuò una profonda trasformazione: si tramutò in celebrazione dello stato "totalitario" la

³¹ Roetz 1993, 24-115.

³² Su questa nozione, rinvio alle considerazioni svolte al cap. 1.

ricerca di un ordine connesso alle istanze del senso di umanità (仁 ren) del bene(善 shan) e della giustizia(義 yi) che aveva ispirato la concezione di Confucio e di Mencio.

Dunque, la 儒家 *ruja* che si trasformò in ideologia statale, in apologia dell’“armonia” totalitaria, divenne qualcosa di assai diverso dal confucianesimo delle origini. Nel suo farsi cultura istituzionale del regime burocratico, esso tradusse in paternalismo autoritario l’alto senso della pietà filiale (孝 *xiao*) che pervadeva i suoi primi maestri. Un elevato insegnamento etico si trasformò nel conformismo dei letterati-funzionari, che il sistema degli esami, irrigidito in meccanismi formali di ripetizione di un sapere libresco, provvide a perpetuare.³³

E peraltro Roetz fa notare che, accanto a questa versione ufficiale di confucianesimo, durante tutta la vicenda della Cina imperiale non andò perduta la memoria dell’ispirazione sorgiva. Sulle tracce di queste sollecitazioni, possiamo osservare, ad esempio, che l’obbedienza di cui ci parlano i 論語 *Lunyu* a ben vedere risulta innanzitutto dovuta nei confronti della sovranità di una norma etica che trascende ogni umano potere.³⁴ Di tale prescrizione non furono immemori molti letterati dell’età imperiale che esercitarono, non di rado con tragiche conseguenze personali, quel “dovere di rimostranza” nei confronti dell’ingiustizia che nell’opera di Mencio trova una delle sue più limpide e celebri formulazioni.³⁵ In questo senso, l’intera vicenda dei letterati dell’età imperiale si presenta come un campo di tensioni, diviso fra la conformistica acquiescenza e il “dovere di rimostranza”.

Dunque, una riflessione sulla questione della compatibilità fra 儒家 *rujia* e democrazia non può che muovere, a mio avviso, dagli esiti e dalle acquisizioni di quest’indagine. Essa da un lato ci mostra come l’“armonia” della Cina tradizionale sia tutt’altro che esente da contrasti, da conflitti, da lacerazioni; dall’altro, essa evidenzia come la cultura

³³ Ho tentato una riflessione su questi aspetti in Crisma 2004, 3-68.

³⁴ Cfr. 論語 *Lunyu* 14.22.

³⁵ 孟子 Mengzi 6a10. Per una nota analisi di questo passo, cfr. Scarpari 2002, 81.

istituzionale abbia amato presentarsi sempre all'insegna dell'unità e delle continuità, espungendo sistematicamente la percezione di ogni differenza, di ogni attrito, di ogni elemento conflittuale. Si può dire, mi pare, che da un certo punto in poi è stata la Cina stessa – ossia la sua versione ufficiale e istituzionale – che ha preferito occultare le cesure e i conflitti, le differenze e le discontinuità, e che ha amato presentarsi come “Cina perenne”. Riaprirne le pagine conflittuali equivale, penso, a cogliere questa rimozione; guardare al pensiero confuciano al di fuori di essa – al di fuori dell'immagine “pacificata” e “conciliata” che l'ibrida cultura istituzionale dell'età imperiale vi ha proiettato – significa, mi sembra, ricollocarlo nei suoi contesti concreti, e restituire visibilità al grande problema con cui esso si è originariamente misurato: dominare la violenza e costruire l'ordine nel 天下 *tianxia*.

Ciò significa anche, mi pare, restituire piena visibilità alle istanze del senso dell'umanità (仁 *ren*), del bene (善 *shan*) e della giustizia (義 *yi*) che emersero nell'ambito di tale ricerca e che costituiscono istanze a mio avviso sempre attuali. Tali istanze risuonarono in un linguaggio indubbiamente diverso da quello del *logos*, certamente distante da quello della filosofia nata in Grecia – e nondimeno, penso si possa legittimamente ritenere che esso sia irriducibile al vieto e riduttivo *cliché* della “banale saggezza”. Penso che la loro pregnanza si consegna, nella sua non esorcizzabile densità, all'orizzonte problematico di oggi: quest'oggi in cui un mondo unificato, che pulsa tutto allo stesso ritmo, sembra dispiegare compiutamente quelle inquietanti tendenze “imperiali” – “uniformanti, stataliste, totalitarie e burocratiche” – che Balasz additava.

E' in questa prospettiva, a mio avviso, che interrogarsi sulla questione degli ipotetici rapporti fra 儒家 *rujia* e democrazia può offrire un ambito di riflessione interessante per la coscienza critica dell'Occidente che non si acquieta nella soluzione offerta al problema politico dalla costruzione teorica delle categorie della modernità, che si interroga sulle aporie da esse mostrate, e che intende recuperare nella sua originaria radicalità,

senza tacitarla o esorcizzarla entro soluzioni *formali*, la domanda intorno al bene e al giusto di cui è originariamente latrice la filosofia.³⁶

5. Rivisitazioni critiche di convenzioni ermeneutiche.

Come si è dianzi accennato, negli anni recenti si sono prodotte interessanti rivisitazioni critiche delle tesi invalse circa un'antitesi paradigmatica fra *libertà dell'Occidente* e consustanzialità al *dispotismo che sarebbe propria del confucianesimo*. In questo senso, un lavoro critico molto importante è stato effettuato dal già più volte citato Heiner Roetz, di cui si è dianzi avuto modo di ricordare il *seminal work* *Confucian Ethics of the Axial Age* (1993); ma vi è un'altra opera precedente e altrettanto rilevante di Roetz che purtroppo sembra non abbia ricevuto adeguata attenzione, *Mensch und Natur im Alten China: Zum Subject/Object Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie* (1984), che affronta e decostruisce sistematicamente il paradigma ermeneutico hegeliano di cui sopra si è detto e dal quale consegue la presunta consustanzialità del confucianesimo al dispotismo. Come Roetz opportunamente rileva, questa convinzione è strettamente connessa ad un'immagine stereotipata secondo la quale la Cina – reputata luogo di perenne “infanzia pre-filosofica” - non avrebbe elaborato un pensiero davvero degno di questo nome, bensì una mera saggezza convenzionale, univoca, immutabile e atemporale, perennemente identica a se stessa, incapace di articolare la distinzione fra soggetto ed oggetto, fra interno ed esterno, fra uomo e natura, fra microcosmo e macrocosmo.

³⁶ Sull'esigenza di attingere l'originarietà di tale problema, nell'orizzonte di un ripensamento critico delle categorie moderne elaborate dalle teorie politiche dell'Occidente, cfr. Duso 1999, 3-34. Sul bisogno attuale di ripensare le categorie universalistiche del diritto e dell'*humanitas* nella loro irrinunciabilità e al contempo nella loro inadeguatezza, sottraendole all'immobilismo delle antitesi assolutismo/relativismo, Oriente/Occidente, cfr. Marramao 2008, 131-186.

Di questa rappresentazione, egli provvede a mostrare l'infondatezza sulla base di un duplice lavoro: da una parte, egli articola un serrato esame critico dei presupposti filosofici di questa tesi, dall'altra svolge un accurato lavoro filologico sulle fonti classiche, sui testi e i documenti che comprovano l'originalità e la forza del pensiero della Cina antica.³⁷

Mi sembra interessante constatare che negli anni recenti altre voci, provenienti da ambiti disciplinari diversi, si sono levate in una direzione sostanzialmente affine a quella sopra delineata, tesa cioè a revocare in dubbio l'assunto hegeliano dell'inerenza costitutiva ed esclusiva di Occidente e libertà. Alla fine degli anni Novanta, ad esempio, in alcuni significativi interventi Amartya Sen, prendendo posizione contro l'apologia di un confucianesimo autoritario preconizzato dai sostenitori degli Asian Values, cerca di definire una nozione ampia di democrazia, identificandola non nei termini a suo avviso troppo stretti e limitativi di determinate procedure di carattere formale, bensì riconducendola ai termini più ampi e sostanziali di ciò che John Rawls definisce come "l'esercizio della ragione pubblica",³⁸ ossia la possibilità per i cittadini di partecipare al dibattito politico, o di ciò che James Buchanan descrive come "governo attraverso la discussione".³⁹ Una visione più ampia di "democrazia" nei termini di "discussione pubblica", secondo Sen, consente di riconoscere come le sue radici vadano molto al di là di alcune pratiche istituzionali specificamente occidentali, e siano invece presenti nelle storie di molte società asiatiche e africane, che incoraggiavano e proteggevano la pubblica discussione.⁴⁰ Ritenerne la democrazia come un prodotto esclusivamente occidentale risulta, in tale prospettiva, un'indebita appropriazione, che fra l'altro trascura il fatto, rilevato già da

³⁷ Roetz 1984, 12-76. Il fatto di essere in lingua tedesca forse non ha giovato alla visibilità di questo importante lavoro in un dibattito internazionale che in misura crescente sembra orientato all'egemonia di fatto del monolinguismo anglofono.

³⁸ Rawls 1999, 579-580.

³⁹ Buchanan 1954, 120.

⁴⁰ Sen 2003, 12-55 (tr. it. 2004, 5-40); Id..1997, 22-79.

Benjamin Schwartz in *The World of Thought in Ancient China* (1985), che anche nella storia dell'Occidente, con la sua memoria della *polis* ateniese, l'idea che la democrazia non si poteva realizzare in grandi stati territoriali, che richiedevano un forte potere centralizzato, era ancora un'opinione diffusa ai tempi di Montesquieu e di Rousseau.⁴¹

Sullo sfondo di siffatte considerazioni, vi è l'orizzonte più ampio dei dibattiti volti a riesaminare criticamente le concezioni essenzialistiche delle identità culturali (concezioni che hanno fra l'altro conosciuto in anni recenti una rinnovata popolarità nei termini della nota tematizzazione del *Clash of Civilizations* formulata da Samuel Huntington)⁴² e dall'insieme dei quali si evince che gli ambiti su cui è interessante riflettere sono quelli delle differenze intraculturali, altrettanto e forse anche più di quelli delle differenze interculturali.⁴³ La questione della democrazia viene così a ridisegnarsi in un contesto attento alla storicità concreta del suo farsi e alle pratiche discorsive che ne derivano, anziché alla definizione di una sorta di sua essenza metafisica, come osserva Geoffrey Lloyd in *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture* (2004).⁴⁴

Un'energica sollecitazione a ridiscutere l'assunto invalso secondo il quale la democrazia sarebbe una specificità dell'Occidente proviene inoltre da *The Theft of History* di Jack Goody (2006), che costituisce un polemico e argomentato atto di accusa contro l'eurocentrismo caratteristico di una vasta letteratura storica:

Il continente europeo rivendica a vario titolo l'invenzione di tutta una serie di istituzioni con forti connotazioni di valore, come "la democrazia", "il capitalismo" mercantile, la libertà, l'individualismo, e questo benché tali istituzioni si riscontrino in una gamma

⁴¹ Schwartz 1985, 69.

⁴² Huntington 1996 (tr.it. 1997, 24-89).

⁴³ Cfr. Sen 2006, 22-133; Remotti 2010, 24-99; Id. 1996, 16-73.

⁴⁴ Lloyd 2004 (tr. it di Amina Crisma 2008, 188-207).

molto più ampia di società umane. (...) Ovviamente l'Europa ha conosciuto in epoca recente molte grandi realizzazioni, delle quali è necessario dare conto. Ma spesso esse furono dovute all'apporto di altre culture urbane, per esempio la Cina. Anzi, la fuga in avanti dell'Occidente rispetto all'Oriente, sia economicamente sia intellettualmente è, come è stato documentato, un fenomeno relativamente recente, che potrebbe dimostrarsi alquanto transitorio. Con tutto ciò, nell'opera di molti storici europei la traiettoria del continente asiatico (...) sarebbe stata segnata da un processo evolutivo molto differente da quello europeo, e caratterizzato, nella versione più estremistica, dal cosiddetto "dispotismo asiatico". (...) L'Europa (...) non ha inventato la democrazia, la libertà, né il capitalismo di mercato – e non ha inventato neppure l'etnocentrismo. (...) ⁴⁵

Dalle pagine di Goody proviene un'esortazione appassionata a sottrarsi al fascino insidioso che promana dallo schema perenne dell'invalsa e ben nota contrapposizione dualistica, pregna di giudizi di valore, fra *the West and the Rest*. La sua tesi non è peraltro una pura petizione di principio: essa nasce come reazione di un antropologo, e di un sociologo comparatista, alla storiografia "moderna", sulla base di un documentato approccio di lunga durata, che sottolinea le molte similarità tra Europa e Asia nei modi di produzione e di comunicazione, similarità che a suo avviso consentono di rappresentare la sociologia e la storia delle grandi compagini o civiltà eurasiatiche come variazioni le une delle altre. Questo approccio è reso impossibile da nozioni quali "dispotismo orientale", che enfatizzano un presunto "eccezionalismo asiatico" sulla base di una interpretazione teleologica della storia, che ha indebitamente proiettato a ritroso nel passato una fase circoscritta e limitata di supremazia dell'Occidente.⁴⁶

L'ordinata linearità dei modelli teleologici, che raggruppano insieme tutto ciò che non è europeo mettendolo tra parentesi, in quanto non sarebbe stato partecipe dell'antichità classica, e comprimono la storia europea in una narrazione di vaghe e ambigue

⁴⁵ Goody, 11-16.

⁴⁶ Ivi, 13, 15.

trasformazioni all'insegna del progresso, va sostituita con una storiografia che adotti un approccio più flessibile alla periodizzazione, che non presupponga una superiorità europea esclusiva nel mondo pre-moderno e che metta in relazione la storia europea con la cultura condivisa della rivoluzione urbana dell'età del bronzo. Dobbiamo vedere gli sviluppi storici successivi nell'Eurasia come un insieme dinamico di tratti e di relazioni in continua e plurale interazione, in cui (...) venivano scambiate idee oltre che prodotti.⁴⁷

“Libertà” e “democrazia” si collocano dunque al centro di una costellazione di concetti densi e reciprocamente implicati, quali “umanesimo”, “razionalità”, “secolarizzazione”, “laicità”, “tolleranza”, per ciascuno dei quali Goody procede sistematicamente a mostrare l'improprietà e l'infondatezza dell'attribuzione esclusiva all'Occidente. In linea di principio, egli opportunamente rammenta che, se con “democrazia” ci si riferisce al tipo di procedura elettorale ricorrente che è stato elaborato soprattutto in Europa nel XIX secolo, non si deve peraltro dimenticare che esso costituisce solo una delle forme di rappresentanza:

Quasi tutti i regimi politici, di qualunque tipo siano, prevedono delle modalità di rappresentanza. Forse, in astratto, è possibile immaginare un regime autoritario che sia completamente autocratico, ma se esso non tiene in qualche modo in considerazione i desideri del popolo, i suoi giorni saranno contati, si tratti pure di uno di quei regimi che si definiscono dittatoriali o dispotici. Per esempio, è stato rilevato come, nell'antica Cina, né la dinastia Qin 秦 né l'imperatore Wang Mang 王莽 meritassero la fama di despoti che è stata loro attribuita, in quanto esisteva in realtà tutta una serie di meccanismi di controllo e di compensazione che ne limitavano il potere. I testi classici stessi, come gli scritti di Confucio (...) costituivano una forma di limitazione del potere, tanto è vero che i letterati si trovarono spesso in opposizione al regime vigente.⁴⁸

⁴⁷ Ivi, 17.

⁴⁸ Goody 2006, 288.

6. Aspetti del dibattito degli anni Venti: il Movimento del 4 Maggio e John Dewey.

D'altro canto, è opportuno ricordare che non sono state solamente concettualizzazioni occidentali attualmente rivisitate e sottoposte ad esame critico a postulare una costitutiva incompatibilità di “confucianesimo” e “democrazia”. Com'è ben noto, l'identificazione fra “confucianesimo” e “dispotismo retrivo” caratterizzò largamente il Movimento per la Nuova Cultura: a partire dai primi del Novecento, e in crescente misura a far tempo dagli anni Venti molti intellettuali cinesi ritennero che la tradizione confuciana fosse *in toto* conservatrice e autoritaria, e costituisse un ostacolo ingombrante di cui si doveva disfarsi sulla via della modernizzazione della Cina. A questo proposito, appare interessante rilevare, come osserva ad esempio Chen Lai 陳來, il curioso paradosso che sembra connotare gran parte degli intellettuali progressisti delle più varie tendenze della Cina del Novecento: essi erano impegnati in un patriottico progetto di riscatto della Cina che mobilitava tutte le loro energie, e al contempo aderivano a una rappresentazione alquanto denigratoria delle proprie tradizioni culturali che si può ritenere un'espressione di violenza ermeneutica occidentale, e che era, in sostanza, forgiata da quello stesso Occidente contro la cui arroganza imperialistica essi si battevano.⁴⁹

Su quest'aspetto problematico faremo più avanti ritorno; qui invece ci interessa sottolineare che ha origine in quegli stessi anni Venti in cui si esprime con grande intensità un radicale rifiuto della tradizione confuciana da parte del Movimento per la Nuova Cultura, un diverso modo di considerare il confucianesimo, che, discostandosi originalmente dalle interpretazioni allora invalse, dichiara invece, sorprendentemente, di apprezzarne le potenzialità democratiche;⁵⁰ esso allora non ottenne

⁴⁹ Chen Lai 陳來 2009, 79-108.

⁵⁰ Ho tentato una parziale ricognizione di tale vicenda in Crisma 2009.

molto ascolto, e fu in seguito a lungo ignorato e dimenticato, mentre ha ricevuto una cospicua e crescente attenzione negli ultimi decenni. Si tratta di un significativo spunto di riflessione formulato da John Dewey, nel corso del suo celebre viaggio in Cina organizzato dall'allievo ed amico Hu Shi 胡适, durante il quale egli fu acclamato da platee entusiaste di giovani intellettuali radicali come "secondo Confucio". "Scienza e democrazia" era, in particolare, il binomio ispiratore della filosofia di Dewey, e furono soprattutto tali argomenti a venir sviluppati nel suo tour di conferenze, iniziato il 1 maggio 1919, alla vigilia dell'esordio del Movimento del 4 Maggio, sul quale essi influirono significativamente.⁵¹ E peraltro, mentre offriva molti materiali di cui si potevano avvalere i suoi interlocutori nella loro battaglia culturale antitradizionalistica, Dewey propose al contempo una pacata meditazione sulla tradizione culturale cinese che ne evidenziava alcune positive potenzialità – e che risulta fra l'altro sorprendentemente distante dagli accenti con cui il suo allievo ed amico Hu Shi 胡适 in quello stesso periodo tematizzava l'esigenza di una critica radicale e dissolvente nei confronti della tradizione, anzi di una "trasvalutazione di tutti i valori".⁵² Il discorso di Dewey prendeva l'avvio da un confronto con la modernizzazione che si andava attuando in Giappone⁵³, e che a suo avviso aderiva, in sostanza, a un'occidentalizzazione forzata ed

⁵¹ Dewey rimase in Cina per 26 mesi, percorrendo tredici province, tenendo più di un centinaio di conferenze su svariati argomenti, che vanno dai problemi pedagogici e politici ai temi di storia della filosofia occidentale, e riscuotendo un'entusiastica accoglienza da parte del suo pubblico. Le sue tesi esercitarono un'importante influenza sul Movimento, per il quale, com'è noto, "scienza" e "democrazia" divennero parole d'ordine e istanze centrali (cfr. Hu Shi 胡适 1962, 222-265).

⁵² Hu Shi 胡适 1919, in Id. 1921, 1019-1056. Per un'analisi approfondita di questi aspetti, cfr. Yu Yingshi 余英时 1984; Hu Xinhe 2002, 82-101.

⁵³ Dewey era reduce da un soggiorno in Giappone che lo aveva deluso; il pubblico che vi aveva incontrato, fra l'altro, aveva mostrato scarso interesse per le sue tesi (rinvio in proposito alla mia analisi sopra citata).

estrinseca, accelerata e strumentale, che non rimetteva in alcun modo in discussione i valori gerarchici e autoritari del passato; nella tradizione cinese invece egli ravvisava una potenzialità di intrinseca evoluzione, la propensione a trasformarsi non dall'esterno, ma dall'interno, e una tendenza all'adattamento e all'apertura che egli definiva senza mezzi termini "democratica". A suo parere, la tradizione cinese costituiva dal punto di vista morale e intellettuale, a livello di abitudini di vita e di pensiero, una "democrazia di tipo paternalistico", ossia possedeva uno spirito democratico ravvisabile nella dimensione dei piccoli gruppi, dei villaggi, delle comunità locali, mentre le mancavano vere e proprie istituzioni democratiche, che essa doveva ancora sviluppare.⁵⁴

Per comprendere tali asserzioni, che a prima vista possono apparire sorprendenti, occorre innanzitutto riferirsi alla concezione di democrazia formulata da John Dewey in numerosi passaggi delle sue opere; rievochiamone dunque brevemente i tratti essenziali. In sostanza, per Dewey la democrazia non costituisce solamente un dato sistema politico, giuridico e istituzionale caratterizzato da determinate procedure formali, bensì si configura come un alto ideale etico: la democrazia nella sua prospettiva costituisce la comunità perfetta, come spazio di realizzazione della vita umana protesa al più elevato compimento delle proprie potenzialità individuali e sociali.⁵⁵ Essa è concepita come uno spazio di comunicazione (di "public opinion"), di attiva partecipazione, di condivisione, i cui membri sono latori, oltre che di diritti, di responsabilità e di doveri.⁵⁶

In che senso Dewey può procedere a riferire tale propria caratteristica nozione a presunte potenzialità inesprese della società cinese? A ben vedere, l'idea deweyana di un germe incompiuto, di una potenzialità non sviluppata di democrazia presente nell'intimo della tradizione cinese rinvia a una concezione organica dello sviluppo come processo

⁵⁴ Dewey 1919, 205-214.

⁵⁵ Id. 1938, 303.

⁵⁶ Id. 1927, 329, e cfr. Tan 2010, 107.

spontaneo di crescita che risulta singolarmente affine ad antiche e classiche tematizzazioni del pensiero confuciano: valga per tutte quella celeberrima di Mencio (孟子 *Mengzi* 2 a 6) intorno ai germogli di bontà ((端 *duan*) che sarebbero presenti in ogni cuore/animo (心 *xin*) e che sarebbero caratteristica intrinseca della natura umana (性 *xing*).⁵⁷

7. Una “democrazia cinese”, all’insegna dell’incontro fra Confucio e Dewey? Le tesi del pragmatismo.

Come si è rilevato, un aspetto di primaria importanza nella riflessione deweyana sopra evocata è la connotazione eminentemente comunitaria della concezione di democrazia che vi traspare. Si tratta di un elemento che è stato, in particolare, vigorosamente sottolineato da David Hall e Roger Ames, in un’opera del 1999 che ha rappresentato una significativa ripresa ed amplificazione degli spunti di Dewey sulle potenzialità democratiche insite nella tradizione cinese, *The Democracy of the Dead. Confucius, Dewey, and the Hope for Democracy in China*:

For both Confucius and Dewey, the person is *person-in-context*. The notion of “individuals” has as little relevance for American pragmatism as for Chinese culture. Rather than the “means-end” distinction characteristic of the liberal democratic model (society as a means to individual ends) and the collective model (individual as a means to social ends), the Confucian assumption is essentially consistent with that of John Dewey – namely, the broader purposes of the community emerge from personal and communal goals. In Confucianism, the privileges and duties entailed within familial living are seamless, and extend beyond the family to become the basis for proper government.⁵⁸

⁵⁷ Su questa celebre tematica menciana che si è già evocata nel cap. 1 rinvio ai noti lavori di Scarpari più volte citati.

⁵⁸ Hall, Ames 1999, 184-185.

E' in questi termini che, secondo gli autori, si può parlare di un "Confucian model of democracy": a loro avviso, esso si configura come una "ritual-constituted community" connotata da un forte sentimento del legame solidale tra le generazioni (precisamente in tal senso la definiscono "a democracy of the dead") e da una "living social memory" in cui la filialità gioca un ruolo cruciale. In tutto ciò, rivestono una fondamentale funzione unificante i li, densissimo termine della tradizione confuciana sulle cui complesse implicazioni farò più avanti ritorno, che esprimono il vincolo religioso fra le generazioni passate e presenti e che descrivono nelle modalità di un peculiare tessuto relazionale lo spazio della coltivazione di sé e della propria umanità.⁵⁹

Mi pare opportuno in proposito ricordare, come si è già precedentemente accennato, che la nozione di "human community as holy rite" costituiva un tema centrale di un seminal work di Herbert Fingarette già dianzi evocato, *Confucius, The Secular as Sacred* (1972),⁶⁰ che ha aperto la strada alla rivalutazione contemporanea del ritualismo confuciano, una rivalutazione della quale Hall e Ames si sono fatti eloquenti interpreti sul piano di una moderna pragmatica della comunicazione a cui non sono estranee risonanze spirituali, simboliche e mistiche. In altri termini, nella visione di Hall e Ames non è certo un gretto utilitarismo ad accomunare pragmatismo e confucianesimo, quanto piuttosto un senso profondo, spirituale - direi propriamente religioso, nell'accezione etimologica di *religio* - del legame solidale che collega intimamente fra loro le passate, presenti e future generazioni, e che mi sembra si potrebbe definire nei termini di una sorta di "trascendenza terrena".

"For the pragmatist and the Confucian, cultural values are the cumulative achievement of a community over time": è questo, secondo Hall e Ames, l'aspetto fondamentale che accomuna le prospettive del confucianesimo e

⁵⁹ Ivi, 186-187.

⁶⁰ Fingarette 1974 (tr. it. di Attilio Andreini 2000).

del pragmatismo,⁶¹ e a riprova di questa asserita affinità elettiva, essi ripropongono il seguente passo deweyano, tratto da *A Common Faith* (1934) in cui si esprime suggestivamente la visione di una comunità umana che è al contempo erede di un retaggio ancestrale e proiezione progettuale verso un futuro ancora ignoto:

The community of causes and consequences in which we , together with those not born, are enmeshed is the widest and deepest symbol of the mysterious totality of being the imagination calls the universe. It is the embodiment of sense and thought of that encompassing scope of existence the intellect cannot grasp (...).It is the source that the moral imagination projects as directive criteria and as shaping purposes.⁶²

La prospettiva qui additata da Hall e Ames come ambito di possibilità per concepire una “confucian democracy” è indubbiamente affascinante; fra l’altro, essa è stata di recente ripresa e ulteriormente sviluppata in un saggio stimolante di Joseph Grange, *Confucius, Dewey, and the Global Philosophy* (2004), che in tale visuale addita le premesse per una futura filosofia globale capace, a suo dire, di scavalcare frontiere e confini invalsi, e di intraprendere un dialogo interculturale fra Cina e Occidente che egli auspica risulti inedito e fruttuoso.⁶³ Si tratta, indubbiamente, di una visione stimolante e ricca di fertili provocazioni; e tuttavia, essa non manca peraltro di suscitare qualche perplessità, a mio avviso non infondata, come cercherò qui di seguito di mostrare.

Un primo e plausibile rilievo che innanzitutto, mi sembra, vi si può muovere è la constatazione che tale prospettiva si basa su una rivisitazione delle fonti confuciane classiche per così dire tendenziosa, nel senso che essa tende ad offrirne un’interpretazione e una traduzione marcatamente, e si potrebbe dire forse eccessivamente, attualizzate.

⁶¹ Hall, Ames 1999, 185.

⁶² Dewey 1934, 85.

⁶³ Grange 2004, 22-106.

Leggiamo, ad esempio, il celeberrimo passo dei *Lunyu* 論語 1.2, nella traduzione offertane da Hall e Ames:

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」

It is a rare thing for persons who have a sense of filial and fraternal responsibility (*xiaodi*) to have a taste for defying authority. And it is unheard of for those who have no taste for defying authority to be keen on initiating rebellion. Exemplary person (*junzi*) concentrate their effort on the root, for the root having taken hold, the way (*dao*) will grow therefrom. As for filial and fraternal responsibility, it is, I suspect, the root of become authoritative in one's conduct (*ren*).⁶⁴

Dal confronto con altre traduzioni, si può constatare come quella di Hall/Ames sia una resa coerente con una precisa e determinata scelta ermeneutica.

Per esemplificare quest'asserzione, propongo qui di seguito due altre traduzioni di *Lunyu* 論語 1.2: quella di Tiziana Lippiello (2003) e la mia (2000).

Il Maestro You disse: “Pochi sono coloro che, dotati delle virtù dell'amore filiale e del rispetto per i fratelli maggiori, abbiano la tendenza a contrastare i propri superiori; e non vi è alcuno che, privo della tendenza a contrastare i propri superiori, inciti alla ribellione. L'uomo nobile di animo è dedito solo alle cose essenziali perché, stabilitele, la Via naturalmente si manifesta. L'amore filiale e il rispetto per il fratello maggiore sono l'origine della benevolenza!”⁶⁵

Raramente avviene che un uomo ligio alla devozione filiale e alla sottomissione fraterna sia incline alla disobbedienza verso i suoi superiori, e non è mai accaduto che un uomo

⁶⁴ Hall, Ames 1999, 185 (cfr. Ames and Rosemont 1998).

⁶⁵ Lippiello 2003, 3.

alieno dalla disobbedienza sia stato propenso a suscitare disordine. L'uomo esemplare a rafforzare queste basi volge i suoi sforzi, poiché da esse nasce la Via. Devozione filiale e sottomissione fraterna: su queste basi si fonda quanto fa l'uomo davvero tale.⁶⁶

Una prima obiezione che si può muovere alla prospettiva della “Confucian Democracy” formulata da Hall e Ames è dunque di ordine filologico: non è forse eccessivo l'intento di attualizzazione dei testi antichi che la sottende, con la conseguenza di qualche forzatura ermeneutica? Come attesta il confronto fra le traduzioni sopra riportato, le rese da essi prescelte per alcuni termini chiave sembrano costituire degli indizi eloquenti in tal senso.⁶⁷ E tuttavia il piano squisitamente filologico, per quanto importante, non è ovviamente il solo alla cui stregua valutare tale discorso.

Vi sono ulteriori considerazioni da addurre, sul piano di un esame critico della proposta di “Confucian Democracy” summenzionata, per offrirne un'articolata e comprensiva rappresentazione, e in tal senso occorre, credo, in primo luogo riferirla al contesto concreto in cui essa viene a maturare. Essa appare motivata da una comprensibile e giustificata polemica contro l'enfasi eccessiva su una concezione prettamente individualistica e neoliberista di democrazia che è stata spesso, com'è ben noto, strumentalizzata negli ultimi decenni come arma ideologica molto aggressiva in pro di una determinata visione di *Western Values*; segnatamente, vi si coglie l'intenzione di contrapporsi alle già ricordate concettualizzazioni in tema di scontro fra civiltà proposte da Samuel Huntington, le cui convinzioni in proposito si possono condensare in nella seguente, pregnante formulazione: “Confucian democracy is clearly a contradiction in terms” .⁶⁸ Di contro a questo tipo di posizioni, Hall e Ames ritengono importante riaffermare la necessità del dialogo

⁶⁶ Crisma 2000,15.

⁶⁷ In questo senso, specialmente opinabile mi pare “person” per 君子 *junzi*, pur riconoscendo che l'aggettivo “exemplary” costituisce una scelta indubbiamente felice.

⁶⁸ Huntington 1991, 307.

interculturale fra Cina e Occidente sul problematico terreno della democrazia, ed attuano, come si è potuto constatare, un audace tentativo di costruire un ponte una via di comunicazione capace di scavalcare barriere e incomprensioni pregiudiziali fra orizzonti culturali diversi. Reso il doveroso omaggio a tale coraggioso e stimolante esperimento concettuale, mi pare comunque che non possiamo limitarci ad opporre alle tesi unilaterali di un individualismo estremistico un' enfasi altrettanto unilaterale su una visione esclusivamente comunitaria di democrazia, e che non siamo in ogni caso esonerati dal considerare come un'istanza non irrilevante né meramente formale l'esigenza della protezione del singolo contro la possibile sopraffazione vuoi da parte della comunità vuoi da parte del potere statale. E' questo un tema sul quale mi soffermerò ampiamente più avanti, nella sezione specificamente dedicata alla problematica dei diritti umani; qui mi limito ad osservare che quest'esigenza non sembra trovare soverchio spazio nella tematizzazione di "democrazia confuciana" dianzi evocata, che in questo senso mi pare oggettivamente prestarsi ad una lettura in chiave neo-autoritaria.

Inoltre, come alcuni critici hanno osservato, tale elaborazione che accosta in modo così immediato pragmatismo e confucianesimo sembra dare adito a una formulazione eccessivamente schematica di tale problema, irrigidendo in modalità che appaiono in qualche misura semplificate i felici spunti suggeriti dall'originaria riflessione deweyana. Ciò che in questa posizione soprattutto non convince taluni studiosi,⁶⁹ è, più in generale, l'esplicita polemica cui dà luogo contro la filosofia europea, che viene globalmente tacciata di astrattezza, di logocentrismo, di dogmatismo metafisico, e che viene dichiarata *in toto* incapace di costruire un fecondo rapporto con il pensiero cinese in genere, e con il pensiero confuciano in particolare.⁷⁰

In effetti, a ben vedere queste tesi appaiono opinabili sotto vari profili. Innanzitutto, includere in un'unica e univoca etichetta la "filosofia

⁶⁹ Cfr. Thoraval 2007, 103-134.

⁷⁰ Cfr. Hall, Ames 1987, 24-79.

europea” appare un’operazione assai discutibile, in quanto tale dicitura racchiude, com’è ben noto, una molteplicità e una pluralità di posizioni e di tendenze diverse e inconciliabili. Appare inoltre alquanto dubbia l’affermazione che sussista una netta divaricazione fra pragmatismo statunitense e cultura filosofica dell’Europa: senza voler in alcun modo negare l’originalità della scuola che ha in John Dewey uno dei suoi riconosciuti maestri, sembra comunque ingeneroso misconoscere i debiti evidenti di tale tendenza con significativi filoni di pensiero europeo, che vanno dall’illuminismo all’idealismo. Ciò equivarrebbe fra l’altro, mi sembra, a contravvenire a un valore confuciano che risulta, a ragione, assai caro a Hall e ad Ames: 孝 *xiao*, la pietà filiale.

8. Quale rapporto è possibile fra orizzonti diversi di linguaggio e di pensiero? L’esigenza di un riesame delle fonti.

E tuttavia, pur tenendo presenti la fondatezza e la plausibilità delle obiezioni sopra accennate, penso che comunque vada ascritto a indubbio merito di *The Democracy of the Dead* la formulazione di una sollecitazione cospicua ad affrontare l’arduo ambito problematico inerente al confronto fra “democrazia” e “confucianesimo”. Segnatamente, ciò che ne emerge con grande rilievo è l’includibilità di una più vasta questione, che risulta da esso inseparabile: quale relazione si può configurare fra cultura filosofica occidentale e pensiero confuciano, e a partire da quali presupposti? La riflessione su “democrazia e confucianesimo” inevitabilmente rinvia, come si è avuto modo di constatare, alla complessa e dibattuta questione della definizione del rapporto fra diversi orizzonti di linguaggio e di pensiero. Si tratta di un problema arduo, certamente non nuovo, che in particolare negli anni recenti ha dato luogo a discussioni animate e che tuttora rimane vivacemente controverso, come si è avuto modo di evidenziare nelle precedenti sezioni di questo lavoro alle quali in proposito si rinvia.

Ritengo vi sia comunque un'essenziale lezione di carattere metodologico ai fini della ricerca filosofica interculturale che è possibile trarre dai dibattiti dianzi evocati : essi, mi sembra, ci esortano a non aver fretta di assolvere alle nostre istanze di confronto e di dialogo con risposte schematiche, semplicistiche, affrettate e riduttive, bensì a mantenerle problematicamente aperte.

In tal senso, oltre e al di là della controversa ipotesi di una “Confucian Democracy” di ispirazione pragmatistica di cui si è cercato dianzi di dar conto, le discussioni sopra richiamate hanno comunque contribuito a riportare in primo piano una rinnovata esigenza di confronto con le fonti confuciane classiche, che muove, in sostanza, dall'interrogativo seguente: è possibile trovare nei testi antichi delle risorse a cui possano attingere le riflessioni moderne in tema di un auspicabile ordine del mondo che si configuri in termini di equità, e non si delinei meramente ed esclusivamente nei termini della ragione del più forte?

E' possibile che i testi antichi del confucianesimo contengano non mere reliquie arcaiche,⁷¹ bensì parole e nozioni che risultino fertili ai fini del dibattito contemporaneo sullo stato presente e sull'ipotetico futuro del mondo in cui viviamo ?

Sono queste domande che, ad esempio, Geoffrey Lloyd ha formulato con particolare pregnanza in *Ancient Worlds, Modern Reflections* (2004),⁷² e che a loro volta sollecitano a porsi interrogativi ulteriori: è possibile e legittimo parlare di una “natura umana” e di “diritti umani” universali? Siamo in grado di riconoscere dei valori universali transculturali che costituiscano una base attendibile per la definizione di un consenso etico su scala globale?⁷³

Sullo sfondo di questi interrogativi attuali si è riproposta dunque con speciale intensità negli anni recenti la necessità di un riesame

⁷¹ Riprendo qui un'espressione di Herbert Fingarette già altrove evocata (Fingarette 1974, tr. it. di Attilio Andreini, 2000, 25).

⁷² Lloyd 2004, tr. it. di Amina Crisma, 2008, 13-36.

⁷³ Ivi, 174-187.

approfondito delle fonti confuciane, in particolare focalizzato sull'analisi e sull'interpretazione di alcune nozioni chiave che vi risultano maggiormente ricorrenti.

9. Il concetto di 仁 *ren*: le acquisizioni dell'esegesi contemporanea.

Una vasta esegesi si è così sviluppata segnatamente intorno alla nozione di 仁 *ren*, “the general virtue that encompasses all other Confucian virtues”, come asserisce Wing-tsit Chan,⁷⁴ la cui importanza cruciale si esprime nitidamente, com'è ben noto, nei più pregnanti luoghi dei 論語 *Lunyu* e del 孟子 *Mengzi*. Rievochiamone uno dei più famosi ed intensi, ai quali si è particolarmente rivolta l'attenzione dei commentatori contemporanei.

樊遲問仁。子曰、愛人。

Fan Chi chiese che cosa fosse 仁. Il Maestro rispose: Amare gli esseri umani.⁷⁵

Le approfondite indagini che negli anni recenti si sono svolte intorno al concetto di 仁 *ren* hanno offerto sollecitazioni molteplici e contributi cospicui all'esplorazione della sua complessità e della sua densità problematica.⁷⁶ Ricordiamo dunque sinteticamente gli esiti fondamentali del lavoro critico sviluppatosi intorno a questo denso termine, che ne

⁷⁴ Chan Wing-tsit 1975, 107-129.

⁷⁵ 論語 *Lunyu* 12.22. I celebri luoghi del 孟子 *Mengzi* 2 a 6 e 7 b 31, al cui proposito si rinvia ai noti e più volte evocati studi di Scarpari (1991, 2002, 2010), si possono considerare delle argomentate esplicitazioni del concetto che qui viene espresso in modo così denso e conciso.

⁷⁶ Ho cercato di offrire un quadro complessivo di tali contributi, corredato da un'ampia e dettagliata bibliografia, in Crisma 2010. Qui per brevità mi limito in proposito a ricordare, oltre alle fondamentali indagini di Scarpari dianzi richiamate, la riflessione sviluppata da Tiziana Lippiello sulla regola aurea (Lippiello 2005).

hanno offerto la possibilità di un'articolata e complessa definizione. 仁 *ren*, il termine che più frequentemente risuona nei 論語 *Lunyu*, costituisce la virtù onnicomprensiva e suprema, descrive l'ambito fondamentale a cui il discorso di Confucio costantemente si riconduce, e ne è l'autentica parola-chiave. Come ci rammenta Sor-hoon Tan (2010) che di recente ci ha offerto un aggiornato riepilogo, se ne sono proposte traduzioni svariate, quali “benevolence” (Lau), “humanity” (Wing-tsit Chan), “authoritative person or conduct” (Ames and Rosemont), “goodness” (Watson);⁷⁷ “benevolenza”, “bontà”, “altruismo”, “amore” sono alcune delle rese che se ne sono date nella nostra lingua, ma occorre comunque constatare, come osservano Maurizio Scarpari⁷⁸ e Tiziana Lippiello⁷⁹, che qualsiasi resa finora proposta rimane inevitabilmente lontana dal descriverne l'intraducibile ampiezza. Tenterei di riassumere nei termini seguenti l'articolata complessità del suo campo semantico: 仁 *ren* designa “quanto è propriamente umano” nel suo concretarsi nell'ambito delle relazioni con gli altri; è il peculiare atteggiamento fondato sulla reciprocità cui si devono informare i rapporti con i propri simili, che trasforma i vincoli familiari e sociali in rapporti etici. Tale “senso dell'umanità” che occorre incessantemente perfezionare costituisce il fulcro dell'insegnamento confuciano, che costantemente lo addita quale meta dell'educazione dell'”uomo di valore” (君子 *junzi*) – e tuttavia si rifiuta di offrirne delle definizioni astratte e univoche, poiché 仁 è universale e, al contempo, articolato e differenziato. Esso configura un orizzonte che tutti include, prescrivendo *erga omnes* la mansuetudine.

子貢問曰、有一言、而可以終身行之者乎。子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人。

⁷⁷ Tan 2010, 107.

⁷⁸ Scarpari, 1991, 35 sgg; Lippiello 2003 xvi sgg.

⁷⁹ Lippiello 2003 xvi sgg.

Zigong chiese se vi fosse una parola che potesse guidare un vita intera. Il Maestro rispose: “Non è forse ‘mansuetudine’ tale parola? Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo agli altri”.⁸⁰

E tuttavia, tale universalità non si traduce in una generica uniformità, bensì si iscrive nella specificità di ruoli determinati, di gradi diversi di prossimità o di affinità. Il precetto di “amare gli esseri umani” (愛人) dischiude dunque una dimensione globale, di sollecitudine per tutti, e insieme comporta molteplici e circostanziate sfaccettature. In tal senso, alla domanda “che cosa significa governare”, Confucio risponde: “Che il sovrano si comporti da sovrano, il suddito da suddito, il padre da padre, il figlio da figlio”.

齊景公問政於孔子。孔子對曰、君君、臣臣、父父、子子。⁸¹

Il “debito amore” dunque è un atteggiamento che sottende ogni condotta, ma si esprime in modalità diversificate, che corrispondono a ruoli concreti – di padre o di figlio, di anziano o di giovane, di marito o di moglie, di sovrano o di suddito. In tali ruoli concreti, si disegna una gerarchia attinta alla tradizione: al padre, all’anziano, al marito, al suddito compete l’autorità, mentre il figlio, il giovane, la moglie, il suddito hanno il dovere dell’obbedienza. Un dovere ripetutamente affermato nei 論語 *Lunyu*, e del quale sono i rapporti interni alla famiglia a costituire il modello fondamentale, come recita un noto passo già in precedenza evocato.

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」

⁸⁰ 論語 *Lunyu* 15.23.

⁸¹ 論語 *Lunyu* 12.11.

Raramente avviene che un uomo ligio alla devozione filiale e alla sottomissione fraterna sia incline alla disobbedienza verso i suoi superiori, e non è mai accaduto che un uomo alieno dalla disobbedienza sia stato propenso a suscitare disordine. L'uomo di valore a rafforzare queste basi volge i suoi sforzi, poiché da esse nasce la Via. Devozione filiale e sottomissione fraterna: su queste basi si fonda quanto fa l'uomo davvero tale.⁸²

L'obbedienza è un notissimo imperativo dei 論語 *Lunyu*, che a mio avviso viene troppo sovente semplificato, a livello divulgativo, in una lettura riduttiva e conformistica, mentre occorrerebbe, credo, conferire adeguata attenzione al fatto che una delle più significative acquisizioni dell'esegesi contemporanea consiste precisamente nell'articolazione, nella delimitazione e nella precisa definizione dei suoi contenuti. Come opportunamente sottolinea, in particolare, Heiner Roetz nel suo saggio del 1993 già più volte citato, che costituisce a mio avviso uno dei più rilevanti contributi filosofici alla reinterpretazione delle fonti confuciane apparsa negli ultimi decenni, l'obbedienza di cui parlano i 論語 *Lunyu* non è prona acquiescenza, così come il comando non è dispotico arbitrio.⁸³ A questa rete di relazioni gerarchiche presiede un'istanza indissolubilmente associata a 仁 *ren*: il senso della giustizia (義 *yi*). Il che significa, ad esempio, che il sovrano degno di questo nome (王 *wang*) non vesserà con spropositate imposte un popolo affamato: se non v'è abbondanza per i "cento cognomi" (百姓 *bai xing*) non vi potrà essere neppure per lui (LY 12.9).⁸⁴

李康子問政於孔子。孔子對曰、政者正也、

Ji Kangzi chiese a Confucio che cosa significasse governare. Confucio rispose: "Governare significa agire con rettitudine."⁸⁵

⁸² 論語 *Lunyu* 1.2.

⁸³ Roetz 1993, 22-99.

⁸⁴ 論語 *Lunyu* 12.9.

⁸⁵ 論語 *Lunyu* 12.17.

“Governare (政 *zheng*) significa agire con rettitudine (正 *zheng*)”: come ben evidenziano, ad esempio, i noti studi di Maurizio Scarpari già più volte evocati, ciò che legittima l’esercizio del potere è per Confucio l’adesione a un’istanza suprema di equità, e dunque coloro che lo detengono ne portano, intera, la responsabilità.⁸⁶

Ed è, del pari, l’adesione a un’istanza suprema di equità a diventare la linfa nuova dell’obbedienza. Così è esplicitamente contemplato il caso in cui il ministro fedele può (anzi, deve) opporsi al sovrano, e tale opposizione, ispirata dalla franchezza, dal senso dell’umanità e della giustizia, lungi dall’esprimere un atteggiamento ribelle e sedizioso, si configura come elevata forma di lealtà. L’autentica obbedienza, lungi dall’essere inerte sottomissione, viene così a definirsi come atto consapevole che implica giudizio e discernimento, e che include anche il dovere di rimostranza.

子路問事君。子曰、勿欺也、而犯之。

Zilu domandò in qual modo si dovesse servire il sovrano.

Il Maestro rispose: “Non lo ingannerai, e dunque a lui anche ti opporrai”.⁸⁷

Fra i vari aspetti di 仁 *ren* a cui ha prestato attenzione l’esegesi contemporanea, un elemento indubbiamente rilevante è il rispetto per il *mos maiorum* che viene ripetutamente ribadito nei 論語 *Lunyu* e che si può compendiare nella nota asserzione:

述而不作。

Trasmetto, e non creo.⁸⁸

Una delle acquisizioni a mio avviso più fertili dell’ermeneutica contemporanea - e penso ancora una volta, in tale chiave, ai

⁸⁶ Scarpari 2002, 27 sgg.

⁸⁷ 論語 *Lunyu* 14.23.

⁸⁸ 論語 *Lunyu* 7.1.

fondamentali contributi di Heiner Roetz che si sono già ripetutamente evocati in queste pagine - è quella di aver revocato in dubbio le convenzioni interpretative che in quest'atteggiamento ravvisava la mera manifestazione di un vieto conformismo, e di aver sottolineato come nei 論語 *Lunyu* l'esplicito richiamo alla tradizione ne attui al contempo un costante, profonda, creativa riformulazione.⁸⁹

Questa lettura *post-conventional* delle fonti confuciane (così essa significativamente si definisce, nella proposta interpretativa di Roetz), risulta a mio avviso assai fertile di sollecitazioni, ed apre la strada a una comprensione più profonda del significato rivestito dall'accoglimento di antichi valori nel quadro di 仁 *ren*. Lungi dal ravvisarvi un bigotto e retrivo tradizionalismo, dovremo riconoscervi il sentimento di un'elevata *pietas* nei confronti di un passato da cui il presente si è brutalmente congedato.

Raccogliendo tali indicazioni e tali suggerimenti, tenterei di rappresentare con mie parole nel modo seguente l'ambito in cui si inserisce la riflessione confuciana: è, insomma, un mondo "che ha smarrito la Via", un mondo sul quale incombono la barbarie ed il caos, la violenza e la sopraffazione, lo sfondo in cui si inscrivono le sommesse parole di Confucio intorno a "quanto fa umani". E il primo gesto sul quale rifondare quanto fa umani è, per lui, un atto di devozione filiale: prioritario è riconoscersi figli, dei propri padri carnali ma anche, e soprattutto, di un retaggio spirituale minacciato, esposto alla devastazione e alla distruzione. Soltanto chi sa riconoscersi figlio potrà divenire un maestro – ossia, a sua volta, padre. Questa filialità è un accogliere e un serbare il senso del legame che attraversa le generazioni, e che connette passato e futuro.⁹⁰

Di questo legame, che non può più affidarsi alla continuità delle convenzioni vigenti nella Cina arcaica, il maestro si fa tramite, interprete, consapevole filtro. Così, intorno alla sua figura al contempo filiale e

⁸⁹ Roetz 1993, 79-117.

⁹⁰ 論語 *Lunyu* 2.11.

paterna, si disegnano filialità e fraternità nuove, che si aprono a inedite dimensioni. Sono la filialità e la fraternità che ineriscono al rapporto fra il maestro e gli allievi, rapporto cordiale che si riverbera in tante battute dei 論語 *Lunyu*: è in tale ambito (di cui credo sia opportuno sottolineare la novità rispetto ai quadri della società arcaica, della famiglia, del clan, dei legami di sangue), in tale spazio di conversazione dalle potenzialità universalmente inclusive che si rende possibile la percezione e l'affermazione di una più larga fraternità – di un legame fraterno con l'umana ecumene.

司馬牛憂曰、人皆有兄弟、我獨亡。子夏曰、商聞之矣。死生有命、富貴在天。君子敬而無失、與人恭而有禮、四海之內、皆兄弟也、君子何患乎無兄弟也？

Sima Niu, sconcolato, disse: “Tutti gli uomini hanno fratelli. Io soltanto ne sono privo”. Zi Xia rispose: “Morte e vita sono in mano al destino, ricchezze ed onori dipendono dal Cielo. L'uomo di valore è riverente e senza difetto nel suo agire, rispettoso verso gli uomini e ossequiente nei confronti dei riti, sicché tutti entro i quattro mari gli sono fratelli.”⁹¹

A queste nitide formulazioni dei 論語 *Lunyu* si possono affiancare, a mo' di chiosa, i celebri passi del 孟子 *Mengzi* in cui si tematizza come caratteristica universalmente umana il cuore (心 *xin*) sensibile all'altrui sofferenza, e si rappresentano i sentimenti della compassione e della compartecipazione che vi ineriscono intimamente come germogli (端 *duan*) di 仁 *ren*.⁹² Tale universalità di 仁 *ren* come umano sentire rappresentata nel 孟子 *Mengzi* è un aspetto al quale rilevanti studi contemporanei quali i lavori di Maurizio Scarpari già più volte evocati hanno conferito speciale attenzione.⁹³ Ne emergono con particolare nettezza, mi sembra, alcune peculiari propensioni del testo menziono:

⁹¹ 論語 *Lunyu* 12.5. Ho effettuato qualche parziale ricognizione di queste tematiche in Crisma 2000, 16-69 e 2004, 30-68.

⁹² 孟子 *Mengzi* 2 a 6.

⁹³ Scarpari 2002, 97 sgg.

l'insistenza sulla spontanea solidarietà con i propri simili come genuina e originaria pulsione del cuore umano, l'enfasi sull'innata ripugnanza alla vista dell'altrui sofferenza quale impulso primario e insopprimibile presente in ogni animo. In tale prospettiva, che evidenzia come la spontanea compassione sia per Mencio il fondamento di 仁 *ren*, la prima radice di quanto fa umani gli esseri umani, il "senso dell'umanità" menciano si definisce come un sentimento che nel suo compiuto svolgersi descrive un ambito di universale inclusione, che a tutti si estende, procedendo da quanti sono più prossimi a quanti sono più lontani.⁹⁴

In sostanza, mi sembra che gli esiti complessivi più interessanti dell'esegesi contemporanea delle fonti confuciane abbiano contribuito a costruire una configurazione assai articolata del campo semantico di 仁 *ren*, mostrando così l'irriducibilità del magistero confuciano ai vietati stereotipi a cui troppo spesso una divulgazione semplicistica lo consegna.

Ne riassumerei nei seguenti termini le connotazioni salienti:

sotto un profilo generale, l'ambito di 仁 *ren* si rivela come uno spazio di complessa interazione fra elementi diversi; in particolare, vi si può osservare un complesso interplay fra ossequio per la tradizione e creativa apertura alla trasformazione, tra obbedienza e rimostranza, fra spirito gerarchico e affermazioni di fraternità umana, fra il *côté* della differenziazione dei ruoli e il versante dell'affermazione di potenzialità egualitarie degli esseri umani.

L'ermeneutica contemporanea ci affida gli strumenti per una rilettura delle fonti confuciane su uno sfondo ricco di sfumature e irriducibile alla banalizzazione a cui indulgono le vulgate diffuse intorno al confucianesimo, ed è su questo sfondo, a mio avviso, che va collocata la proposta di introdurre una dialettica nuova nel confronto fra tradizione confuciana e problematiche inerenti ai dibattiti su democrazia e diritti umani: La conclusione che si può trarre, mi pare, da molte fertili indagini contemporanee su 仁 *ren* è l'invito a concepire tale nozione non nei

⁹⁴ 孟子 *Mengzi* 7 b31, Scarpari 2002, 82 sgg.

termini di una rigida codificazione in chiave invariabilmente autoritaria delle relazioni umane, bensì sul versante di un'attenzione alle dinamiche contestuali di ruoli certamente differenziati in termini di autorità e di autorevolezza, ma pur sempre saldamente incentrati sulla reciprocità, ed aperti a possibili ridefinizioni e riformulazioni.⁹⁵

In questo campo fluido ad aperto di 仁 *ren* che è stato dischiuso dal lavoro ermeneutico degli esegeti contemporanei, emergono proposte interessanti volte a sondare la possibilità che il senso dell'umanità confuciano si configuri come un terreno non inospitale, bensì accogliente nei confronti di istanze maturate in altre e diverse tradizioni culturali, e sinteticamente evocate da termini quali “democrazia” e “diritti umani”.

Si tratta di nuove prospettive di ricerca che si vanno delineando, e i cui orientamenti fondamentali si possono efficacemente riassumere nella seguente formulazione di Sangjin Han, tratta dal suo recente e stimolante saggio “Confucianism and Human Rights” (2010):

We can find Chinese scholars digging deeply to lay a new basis for a universal framework of human rights, which is neither a copy of Western hegemonic individualism nor a parochial confrontation with it.⁹⁶

Come qui si dichiara con una pregnante espressione, la motivazione di fondo che sottende questo tipo di ricerche è dunque quella di sottrarre l'ambito del dibattito su confucianesimo, democrazia e diritti umani ai pregiudizi etnocentrici di varia natura che sin qui lo hanno in cospicua misura condizionato e limitato, per aprirlo a un'autentica e fertile dialettica di dialogo interculturale. E' questo un proposito indubbiamente meritorio, del quale appare ovviamente auspicabile la realizzazione; la

⁹⁵ Nel cap. seguente mi soffermerò su un altro denso termine, che costituisce nei 論語 *Lunyu* il costante correlato di 仁 *ren* e che è secondo solo a quest'ultimo per numero di occorrenze: 禮 *li*, le “tradizionali norme di condotta”, su cui cfr. i noti studi di Scarpari 1997, 2010.

⁹⁶ Sangjin Han 2010, 121.

sua effettiva concretizzazione, tuttavia, risulta alquanto problematica e tutt'altro che facile da conseguire, come si evince dalle considerazioni sin qui addotte, e allo stato attuale delle cose mi sembra si confronti tuttora con difficoltà di vario genere, come cercherò di mostrare nelle pagine seguenti, attraverso un parziale e provvisorio bilancio critico di alcuni interessanti tentativi che si sono prodotti in tale direzione.

10. Una “repubblica socialista confuciana”? Proposte di accostamento fra Confucio e Marx.

Una peculiare declinazione dell'orientamento dianzi accennato si deve, in particolare, a Daniel Bell, che l'ha argomentata ampiamente in una sua opera del 2008, *China's New Confucianism. Politics and EverydayLife in a Changing Society*, intorno alle cui tesi si è sviluppato un interessante dibattito. La prospettiva in cui si disloca la sua originale rivisitazione del confucianesimo viene limpidamente enunciata nei termini seguenti:

Such “Western” values as democracy, solidarity, human rights, and the rule of law need to be adopted in China. But they also need to be *adapted* in China. They need to be enriched, and sometimes constrained, by Confucian values.

But which Confucian values should be revived? Well, it depends. Confucianism is a long tradition with different strands and different combination of values with different traditions. (...) Even since the Han dynasty (...) the most prominent political interpretations have been manipulated by Chinese government for their own purposes. Here Confucianism has been combined with Legalism, China's other main political tradition, to justify such practices as blind obedience to the ruler, the use of harsh punishments, and the subordination of women. But there is another interpretation of Confucianism – let's call it “left Confucianism” – that stresses such values as the obligation of the state to provide for the material well-being of the people. Such values owe their origin mainly to the “original Confucianism” of Confucius, Mencius, and Xunzi, before Confucianism became established as state orthodoxy. In imperial times,

the critical tradition was carried forward by such scholars as Huang Zongxi and Gu Yanwu. And today this tradition (...) parallels socialist ideals. (...) That's the tradition I find inspiring".⁹⁷

Dopo aver chiarito che la nozione di "socialist ideals" a cui egli si riferisce non si identifica con il socialismo reale della Cina d'oggi, quanto piuttosto con lo slancio utopico e messianico del marxismo originario, e che essa dunque assume una funzione eminentemente critica nei confronti della realtà contemporanea, Bell significativamente conclude:

Western progressives and left Confucians can agree that the government's first obligation is to provide for the disadvantaged in society.⁹⁸

In questa versione *leftist* di "democrazia confuciana" ciò che viene ad essere posto in primo piano è un accostamento fra umanesimo di Confucio ed umanesimo di Marx, a rimarcare una comune sollecitudine per gli svantaggiati della società. Si propone, insomma, una suggestiva analogia fra il sovrano ideale del 孟子 *Mengzi* – il 王 *wang* che è l'incarnazione di 仁 *ren* (仁者 *renzhe*), "padre e madre per il popolo", 為民父母 – e il *welfare* del giorno d'oggi, che nella visuale di Bell dovrebbe essere compito precipuo dello stato.⁹⁹ Tale prospettiva, che appare segnatamente riconducibile ad un'istanza polemica nei confronti del neoliberismo,¹⁰⁰ si presenta come espressione di un più vasto progetto

⁹⁷ Bell 2008,xiv-xvi.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Cfr. Bell 2010, 91-99.

¹⁰⁰ Per una definizione della teoria economica neoliberista, ovvio riferimento è il celebre saggio di Milton Friedman 1962, 7-64. Nella vasta letteratura critica su questo tema, mi limito qui ad evocare Pierre Bourdieu 1998, e Serge Halimi 2004, che seppur nelle loro differenze appaiono accomunati da un orientamento di ispirazione keynesiana. Se e in quale misura l'ordine mondiale neoliberista, per riprendere

di critica sociale e politica, intesa a denunciare le ingiustizie e le ineguaglianze presenti nel mondo contemporaneo in genere, e nella società cinese in particolare. Sotto questo profilo, essa appare significativamente affine ad alcune posizioni caratteristiche del gruppo di intellettuali che va sotto il nome di 新左派 *Xin Zuopai* Nuova sinistra, e segnatamente a quelle di Gan Yang, a cui fra l'altro Bell fa esplicito riferimento.

La nozione di una “repubblica socialista confuciana” (儒家社会主义的共和国) come via in cui la Cina potrà esprimere nel modo più autentico le proprie peculiarità storiche e culturali, libera da ogni sudditanza e da ogni soggezione nei confronti di idee occidentali, per muovere all'edificazione di una “società armoniosa”, è significativamente tematizzata da Gan Yang in vari scritti, e in particolare in un rilevante saggio del 2009.¹⁰¹

Egli ne articola la prospettiva all'insegna della rivendicazione di una grande continuità: la “repubblica socialista confuciana”, egli dichiara, sarà capace di integrare in sé i frutti migliori di tre diverse esperienze storiche: la politica di apertura e di riforme attuata a partire dalla fine degli anni Settanta, l'eredità dell'epoca maoista con i suoi ideali di giustizia sociale, e infine il retaggio confuciano al cui centro sta un ideale di armonia 和 *he*, che si contrappone alla concezione della lotta di

un'espressione dianzi citata, includa la Cina, è notoriamente una questione dibattuta: vi sono ad esempio autori come Peter Wong (2006) propensi a ritenere che sotto tale profilo USA e RPC rappresentino due facce della stessa medaglia, ma in generale mi sembra, come si evince fra l'altro anche delle argomentazioni sin qui addotte, che la tendenza prevalente fra gli studiosi sia quella di sottolineare una costitutiva peculiarità del “modello confuciano”. Una densa riflessione su tali tematiche è svolta da Giovanni Arrighi in *Adam Smith in Beijing* (2007) che oltre a confutare la surrettizia identificazione di tradizione liberale classica e neoliberismo a proposito di ruolo dello stato nell'economia, sottolinea quale funzione abbia giocato nel “miracolo cinese” un elevato livello culturale e di competenze dei quadri intermedi (ivi, 27-79).

¹⁰¹ Gan Yang 2009, 125-139.

classe propugnata dal Partito.¹⁰² Come già si è sottolineato a proposito delle tesi di Bell, anche in riferimento a quelle di Gan Yang che si sono qui sinteticamente evocate è il caso di rilevare che tale tematizzazione non vuol essere in alcun caso apologetica nei confronti della realtà cinese del presente, anzi ne intende configurare una critica puntuale, additandole un ideale da cui essa attualmente è ritenuta sotto vari profili difforme, e che invece occorre costantemente perseguire. Come è noto, questo tipo di atteggiamento nei confronti della società cinese contemporanea accomuna, pur in un'indubbia varietà di posizioni, gli esponenti della cosiddetta 新左派 *xin zuopai* come Wang Hui, che in ripetute dichiarazioni pubbliche ha fra l'altro precisato che la definizione che più gli si attaglia è precisamente quella di "intellettuale critico".¹⁰³

La "repubblica socialista confuciana" a cui si riferisce Gan Yang appare dunque, per dir così, un'utopia regolativa che, in sostanza, appare assolvere a una funzione polemica contro un presente di cui si denunciano le ingiustizie e le disarmonie. Il richiamo a Confucio unito a quello a Marx, in nome di un'istanza fortemente enfatizzata di giustizia sociale di cui lo stato, in questa visuale, ha il dovere di farsi interprete e promotore, appare assolvere a un duplice ruolo: da una parte, è utilizzato per evidenziare i limiti intrinseci della democrazia occidentale, dichiarata incapace di superare un'affermazione meramente formale di eguaglianza e di equità, dall'altro per ribadire il rifiuto del neoliberalismo, a cui si addebitano i mali che affliggono il pianeta, dalla perpetuazione della povertà e dello sfruttamento di larghe masse umane alla distruzione delle risorse ambientali. Di tutti questi fenomeni negativi collegati al processo

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ cfr. Wang Hui 2009, 155-177. Com'è noto Wang Hui, l'esponente della cosiddetta *xin zuopai* più famoso a livello internazionale, gode di vasta popolarità anche in Italia, fra l'altro grazie alle traduzioni di alcuni suoi saggi (2006, 2009). Per una collocazione della 新左派 *xin zuopai* nel vasto e articolato panorama del dibattito politico della Cina odierna, cfr. Chaohua Wang 2005, 12-47.

di globalizzazione, il cosiddetto “modello socialista confuciano” viene presentato come netta antitesi, in quanto esso è costitutivamente orientato non alla ricerca esasperata del profitto, bensì al perseguimento del bene comune.

Che dire di questo progetto di far convergere Confucio e Marx, in nome di un *engagement* antiliberista su scala planetaria? Le reazioni nei suoi confronti appaiono marcatamente discordi: da un lato, esso appare suscitare attenzione e simpatia anche in Occidente, soprattutto negli ambienti intellettuali impegnati sul fronte di una critica della globalizzazione, dall'altro lato non mancano peraltro coloro che vi ravvisano un carattere implicitamente apologetico non solamente nei confronti di un ipotetico “modello cinese” ideale e futuro rispetto al quale manca, ovviamente, ogni verifica empirica, ma anche e soprattutto rispetto alla realtà cinese contemporanea, della quale essi ritengono che tale schema concettuale finisca per sottacere le profonde contraddizioni.¹⁰⁴

Certamente, la prospettiva *leftist* e 新左派 *xinzuopai* di reinterpretazione della 儒家 *rujia* offre suggestioni e sollecitazioni affascinanti, e ha il merito di restituire visibilità all'importanza di quell'istanza suprema di equità che percorre le fonti confuciane classiche, conferendovi un caratteristico *pathos*, e che viene troppo spesso a mio avviso obliterata dalle interpretazioni della 儒家 *rujia* in chiave meramente convenzionale e conformistica; in questa chiave ci si rammenta soprattutto di celeberrimi passi menciani, significativamente connotati dalla sollecitudine nei confronti dei più deboli.¹⁰⁵

Ma per quanto possa essere indubbiamente suggestivo accostare le multinazionali di oggi agli avidi sovrani degli Stati Combattenti di cui Mencio denunciava in passi indimenticabili la brama di massacro, mi sembra che comunque vi siano alcune plausibili obiezioni da muovere a questo progetto attualizzante che mobilita insieme, sugli scenari d'oggi,

¹⁰⁴ Cfr. Walzer 2010.

¹⁰⁵ Cfr. ad es. 孟子 1 a 5.

confucianesimo pre-imperiale e umanesimo marxiano (o utopia di Marx). Esso rivela, a ben vedere, qualche elemento di incongruenza e di forzatura. La rimostranza di Mencio contro i sovrani della sua epoca era, certo, nobile, vibrante e appassionata, e certamente vi si può riconoscere una bella fonte di perenne ispirazione intellettuale, morale e politica, ma, una volta che si sia debitamente riconosciuto tutto ciò, credo non ne vada peraltro sottaciuta la connotazione eminentemente paternalistica. E' un sovrano 仁者 *renzhe*, 為民父母 *wei min fu mu*, che si deve prendere cura del popolo, certo, con affetto paterno e con materna sollecitudine insieme, ma in ogni caso configurando il 民 *min* sempre come oggetto, e non come soggetto, dell'agire politico: oggetto di amore e di sollecitudine, ma pur sempre oggetto. Nel caso non lo faccia il sovrano, è il 君子 *junzi*, l'"uomo di valore" a farsi latore di tale esigenza, a rendersene appassionato ed eloquente interprete. Tale impostazione risulta tipica del pensiero cinese classico, che può essere marcatamente populista fin che si vuole, configurando il popolo come la base (本) o può addirittura spingersi fino a tematizzare il regicidio,¹⁰⁶ ma non è mai, ovviamente, democratico in senso proprio. La differenza fondamentale rispetto a una concezione siffatta è che Marx pensa, come è ben noto, non tanto ad un popolo come oggetto di paterna sollecitudine da parte di un illuminato sovrano, quanto piuttosto alla costituzione degli oppressi come soggetto collettivo e rivoluzionario, che diviene consapevole protagonista dell'agire politico.

Appare in qualche misura sorprendente che tale non irrilevante dettaglio venga sostanzialmente accantonato o sottaciuto, nelle proposte di accostare confucianesimo e marxismo dianzi evocate, e questa constatazione suscita interrogativi che posso solo limitarmi a cercare di formulare, e ai quali non sono certo in grado di rispondere. E' forse un modello inevitabilmente paternalistico che si ha in mente, per l'oggi e per il domani, quando si parla di "democrazia confuciana"? Si può osservare che forme di gestione paternalistica del governo sembrano fra l'altro

¹⁰⁶ Cfr. 孟子 Mengzi 1 b 8.

incontrare, in qualche misura, favore in dati orientamenti della temperie “post-moderna” dell’Occidente.¹⁰⁷ Forse il ruolo che configurano per sé, per l’oggi e per il domani, gli intellettuali critici che fanno appello alla illustre tradizione della rimostranza confuciana è pensato come analogo a quello illustrato da tante pagine del 孟子 *Mengzi*, in cui il 君子 *junzi* è effigiato nella parte autorevole di *vox populi* e di *preceptor principis*?

Se tali ipotesi di interpretazione sono plausibili, ciò che mi appare soprattutto interessante in tale concettualizzazione non è comunque la mera riproposizione di un modello paternalistico in cui compare un sovrano illuminato, bensì la peculiare presenza in esso del ruolo cruciale del 君子 *junzi*, ossia dell’intellettuale: fra un 民 *min* che è oggetto dell’iniziativa politica e un 王 *wang* che ha il potere, ma che abbisogna di conoscenze, di competenze e di cultura per poterlo esercitare, il *junzi* si configura non solo come coscienza critica, ma come autentico soggetto dell’agire politico, capace di condizionarne significativamente la direzione.

La ripresa del discorso confuciano su tali versanti, a prescindere da quelli che possono esserne gli esiti sul piano squisitamente teoretico (aspetto sul quale non sono ovviamente in grado di pronunciarmi) mi sembra dunque estremamente interessante soprattutto come sintomo di un fenomeno sociale e culturale: come indizio del rilancio di una volontà di protagonismo degli intellettuali, che appaiono rivendicare, rispetto al partito-stato, non solamente una funzione critica e attiva, bensì un ruolo guida nei confronti dei processi di trasformazione del Paese, di cui essi, mi pare, rappresentano al contempo la memoria storica e la coscienza progettuale. Dopo le drammatiche vicende che hanno segnato gran parte del secolo scorso e che li hanno visti, in particolare fra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta come oggetti di campagne persecutorie, e dopo il tragico epilogo del movimento di 天安門 *Tiananmen* nell’89, essi sembrano oggi voler riprendere a pieno titolo il retaggio di una missione

¹⁰⁷ Cfr. Terray 2009.

spirituale e politica che la tradizione confuciana ha attribuito ai letterati-funzionari sugli scenari della lunga durata.¹⁰⁸

11. Confucianesimo e “valori asiatici”.

Un nozione che non si può fare a meno di evocare, nell'esaminare le tematiche che si vanno considerando in queste pagine, è il notorio quanto discusso e controverso concetto di “valori asiatici”. Esso viene così sovente associato alla nozione di “confucianesimo” da finire per identificarsi, ed appare dunque opportuno analizzare seppur brevemente origini, significati e implicazioni di tale identificazione, che forse troppo spesso viene data per ovvia e scontata, con tutta una serie di corollari in termini di rappresentazioni codificate.¹⁰⁹ Come osserva Lee Seung-hwan in un suo stimolante saggio, “Asian Values and the Future of the Confucian Culture” (2000), va indubbiamente riconosciuto che all'idea di “Asian Values” inerisce una sorta di “magic charm” a cui è molto difficile sfuggire, e tuttavia è opportuno sottrarsi per poter procedere a una valutazione critica che sia capace di coglierne la sostanziale ambiguità.¹¹⁰ L'ambivalenza di siffatta nozione non si può infatti percepire se si considerano soltanto le utilizzazioni attuali del termine, come se esso fosse di recente coniazione: a tal fine è necessario ricollocare tale idea nel concreto contesto storico del suo processo di formazione. Occorre, insomma, risalire alle sue radici, che rinviano a una vicenda culturale di rappresentazione della Cina da parte dell'Europa già ampiamente e più volte richiamata in altre sezioni di questo mio lavoro, e della quale potrò dunque limitarmi qui ad evocare sinteticamente alcuni elementi essenziali. Ricordiamo il celebre paradigma ermeneutico

¹⁰⁸ Cfr. Chen Lai 陳來 2009, 315-354.

¹⁰⁹ Per un'approfondita analisi di tale identificazione, cfr. De Bary 1998, 1-40, 134-157.

¹¹⁰ Lee hseung-hwan, 2000, 12-54.

weberiano a cui si è ripetutamente accennato nelle pagine precedenti: come si è avuto modo di notare, era convinzione di Max Weber che l'Asia, a causa dell'intrinseca natura della sua cultura, non potesse conseguire il tipo di sviluppo economico di cui l'Occidente si era mostrato dinamico promotore e fattivo artefice.¹¹¹ Negli anni Settanta ed Ottanta del secolo scorso, invece, il giudizio si rovescia di segno: svariati studiosi occidentali attribuiscono gli straordinari successi delle economie asiatiche precisamente a quelle stesse caratteristiche culturali che in precedenza erano state ritenute cause di immobilismo e di arretratezza.¹¹² Peraltro, alla fine degli anni Novanta, con l'insorgenza della crisi economica in alcune aree, quelle stesse caratteristiche culturali sono di nuovo evocate a motivarla, salvo poi, quando si riaffaccia in seguito la ripresa, ravvisarne l'elemento cruciale e propulsivo in quei medesimi "Asian Values", volta a volta chiamati in causa vuoi per celebrare vuoi per stigmatizzare la presunta alterità assoluta dell'Asia rispetto all'Occidente (e su questo schema di rappresentazione dualistico e oppositivo invalso, rinvio alle considerazioni già svolte nelle precedenti sezioni di questo mio lavoro).

Ripercorrendo tali vicende di alterne fortune degli Asian Values, Lee Seung-hwan acutamente osserva:

Keenly watching all these developments, we are reminded of a Korean proverb, "All praise and blame fall upon one's ancestors". Western seem to relate everything Asian, good or bad, to "Asian values". In fact, most complex issues such as economic underdevelopment, radical economic growth, economic crisis, and even overcoming the

¹¹¹Sembra opportuno ricordare che, analogamente a quanto si è osservato a proposito di altre figure intellettuali evocate in queste pagine, la complessità del pensiero di Max Weber si sottrae alle facili schematizzazioni; qui si fa riferimento soprattutto a quella che appare essere stata una divulgazione assai influente di alcune tesi weberiane.

¹¹² Kahn 1979 25-89; Vogel 1979, 17-68.

crisis, have been attributed to the magic charm called Asian values. Against this backdrop, we must seek an answer to the question: Do Asian Values really exist?¹¹³

Non è ovviamente possibile qui dar conto nel dettaglio della vasta letteratura critica a cui questo tema ha dato e dà luogo.¹¹⁴ Ciò che ai fini della riflessione che vado qui svolgendo mi importa sottolineare è il fatto che, come ho già accennato, a partire dagli anni Settanta e Ottanta in varie analisi dello sviluppo economico dell'Asia orientale si è configurata la tematizzazione di un modello economico, sociale e culturale specifico, divenuto in seguito assai popolare: parafrasando una notissima espressione weberiana, esso si potrebbe riassumere nella formulazione “etica confuciana e spirito del capitalismo”. In tale prospettiva, i successi del “capitalismo confuciano” vengono in maggiore o minor misura ascritti a comportamenti e atteggiamenti radicati in una tradizione culturale improntata a peculiari valori, quali il senso del dovere, della disciplina e della coesione familiare e sociale. Tale “modello di sviluppo asiatico” fondato su valori confuciani solidali e comunitari viene implicitamente o esplicitamente contrapposto al modello occidentale, fondato su una cultura marcatamente individualistica e competitiva.

Se queste appaiono essere, in genere, le connotazioni essenziali del discorso sui “valori asiatici”, è comunque opportuno precisare che esso viene ad essere formulato in contesti diversi, e con differenti declinazioni e finalità; così se, ad esempio, nei lavori di Herman Kahn e di Ezra Vogel il preminente interesse è, in sostanza, una ricerca mirata all'individuazione dei rapporti tra sviluppo economico e determinati modelli culturali, nelle argomentazioni di Lee Kuan Yew, come è ben noto, in primo piano vi sono dichiarati obiettivi di carattere ideologico e politico. In tal caso, si tratta di contrapporre polemicamente un' “identità

¹¹³ Lee hseung-hwan, 2000, 12.

¹¹⁴ Di particolare interesse mi appare la prospettiva critica di Amartya Sen 1997, 7-31 (in particolare la sezione “Order and Confucianism”), in cui si svolgono considerazioni già evocate nei capitoli precedenti.

culturale confuciana”, concepita essenzialmente in chiave autoritaria, al discorso sui diritti umani, tacciato di essere un’arrogante manifestazione dell’imperialismo occidentale, e motivato unicamente dall’intento di esportare e imporre su scala planetaria, come se fossero universali, valori individualistici ritenuti meramente occidentali.¹¹⁵

In questa visuale, “confucianesimo” e “diritti umani” sono dichiarati decisamente incompatibili. La problematica della possibilità o impossibilità di un loro rapporto è peraltro alquanto controversa, e ad un suo approfondito esame dedicherò specificamente il capitolo che segue.

Mi sembrano comunque opportune alcune brevi considerazioni conclusive, in margine all’argomento degli “Asian values”. Come si è dianzi constatato, la loro tematizzazione sembra in certi casi prestarsi ad un’utilizzazione strumentale in chiave di giustificazione di un regime autoritario, come appare evidente dall’esempio sopra addotto; e tuttavia, sarebbe un’ingiustificata semplificazione ridurre a tale unico aspetto l’intera questione.

Al di là delle sue utilizzazioni demagogiche o strumentali, la questione degli Asian Values sollecita, mi sembra, una volta di più a riproporre gli interrogativi che si sono più volte evocati nelle pagine di questo mio lavoro, e che sono stati ed esempio limpidamente formulati da Geoffrey Lloyd in un’opera già dianzi citata: si può ritenere che sussistano degli universali transculturali? Una nozione di natura umana universale costituisce una plausibile giustificazione del discorso sui diritti umani, o non si dovrà in esso piuttosto ravvisare l’espressione precipua (e non universalizzabile) di una cultura specifica e circoscritta, esclusivamente occidentale? E’ una prospettiva universalistica oppure una prospettiva di relativismo culturale a rappresentare l’ambito più pertinente ed adeguato per prospettare questo tipo di problema?¹¹⁶

Prima di procedere all’esame di questi interrogativi, a cui come si è già accennato saranno specificamente dedicate le pagine seguenti, è

¹¹⁵ Zakaria 1994.

¹¹⁶ Lloyd 2004, 174-207.

opportuno comunque soffermarsi su ulteriori sfaccettature problematiche, ascrivibili al tema dei “valori confuciani” che, come si è potuto constatare nel capitolo precedente, non è certamente riducibile ai discorsi di Lee Kuan Yew; insomma, sarebbe limitativo vedervi unicamente un’apologia del modello politico di Singapore. Come si è osservato nelle sezioni precedenti, un positivo apprezzamento dei tradizionali valori confuciani, variamente motivato e argomentato, sembra accomunare uno schieramento assai ampio e diversificato, in Cina e in Occidente, che va da Hall e Ames ad esponenti della 新左派 *xin zuopai* quali Gan Yang. Appare un’espressione particolarmente significativa di questa larga tendenza la posizione di Du Weiming, che esplicitamente addita la tradizione confuciana come risorsa spirituale a suo avviso fertile per l’Occidente: un Occidente la cui crisi profonda egli riconduce a un individualismo estremo, antinomico, disgregatore di ogni coesione sociale e familiare, e che dunque a suo parere abbisogna del forte antidoto rappresentato da un’etica della responsabilità e dei doveri che nel confucianesimo ha da sempre una pregnante espressione.¹¹⁷

In riferimento a tale visuale, si può constatare quanto profondamente i discorsi sugli Asian Values siano intimamente connessi ad una temperie post-moderna, in cui sembrano moltiplicarsi da un lato i sintomi di una *lassitude de l’Occident*, come efficacemente la definisce Anne Cheng,¹¹⁸ e dall’altro le contestazioni in chiave post-coloniale della sua egemonia culturale. L’uno e l’altro fenomeno appaiono connessi e convergenti, e verosimilmente configurano un passaggio epocale: essi appaiono riflettere, sul piano delle elaborazioni concettuali, una nuova e diversa dislocazione dell’ordine del mondo, che si manifesta non solamente nell’ambito materiale di un’immane ristrutturazione dei nuovi rapporti di forza economici e politici, bensì anche nell’ambito spirituale, culturale, simbolico, in cui hanno luogo significative trasformazioni di concezioni e

¹¹⁷Du Weiming 1998, 297-307.

¹¹⁸ Anne Cheng 2007, 44.

rappresentazioni.¹¹⁹ Da entrambi i fenomeni provengono indubbiamente significative sollecitazioni, ad esempio a riconsiderare l'ambito di una riflessione sui principi di autorità, o su un'etica della responsabilità che peraltro non è mai stata estranea al grande pensiero dell'Occidente: valga per tutti l'esempio di Simone Weil, con la sua nota tematizzazione dei "doveri verso la creatura umana".¹²⁰

Se vi sono aspetti di indubbio interesse in tali sollecitazioni, esse peraltro non mancano, a vario titolo, di suscitare perplessità. Non vi sono forse dei tratti di ambiguità in questo neo-tradizionalismo? E non appare a sua volta equivoco un termine come "post-modernità", che dichiara liquidati per sempre i valori dell'illuminismo? Siamo certi di poter fare a meno di un atteggiamento di razionalità critica, che certamente a sua volta richiede di essere rivisitato anche autocriticamente, ma che rimane pur sempre un criterio, limitato e parziale fin che si vuole, a mio avviso irrinunciabile? Certo, questa tendenza a congedarsi come obsoleta da qualsiasi forma di razionalità critica per aderire alle retoriche post-moderne rappresenta indubbiamente una tendenza alquanto diffusa, ma non per questo è detto che la si debba meramente ed acriticamente seguire senza sottoporla ad alcun previo esame.¹²¹ Non è forse una rappresentazione ingiustamente denigratoria quella che viene offerta di

¹¹⁹ Per una riflessione sul rapporto fra tali trasformazioni e gli orizzonti della riflessione filosofica, cfr. Marramao 2003, che già si è avuto modo altrove di evocare.

¹²⁰ Weil 1949, tr. it. di Franco Fortini 1980, 9-40. Ricordiamone il significativo incipit: "La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde" (ivi, 9). La rappresentazione dell'Occidente come una sola entità esclusivamente protesa ad affermare un individualismo antinomico ed egocentrico del quale gli Asian Values sarebbero l'antitesi è, evidentemente, caricaturale.

¹²¹ Cfr. in proposito Jervis 2005, che fra l'altro contiene un interessante riferimento alla fertile nozione di "etnocentrismo critico" a suo tempo proposta da Ernesto De Martino. Ho tentato una riflessione su questi spunti in Crisma 2010 a.

un individualismo occidentale che sarebbe meramente ed esclusivamente aggressivo, egocentrico e antinomico?¹²²

E poi: non è un curioso paradosso constatare che i cosiddetti valori asiatici, ossia confuciani, additati come patrimonio identitario squisitamente cinese, sono in realtà, come si è dianzi rilevato, l'esito di una tematizzazione che si è originata in Occidente? "The concept of Asia as counterpart of the West is tinged of Orientalism", ci ricorda opportunamente il saggio citato di Lee Seung-hwan.¹²³

Si riavrà modo di tornare in seguito più ampiamente su questo aspetto, che è significativamente emerso a più riprese come un elemento ricorrente su vari scenari della riflessione che vado svolgendo in queste pagine. Sullo sfondo del discorso sull' "identità confuciana" additata come "quintessenza della sinità", è possibile individuare una complessa dialettica interculturale fra Cina e Occidente, che non data da oggi, ma ha già una lunga storia alle spalle. In questa chiave la tematizzazione dell'identità culturale confuciana si configura non tanto come un dato astratto, metastorico e metafisico, sussistente *ab aeternitate*, ma come un esito concreto e storicamente determinato di scambi e di interazioni molteplici:¹²⁴ ricostruirne la genealogia può offrirci una prospettiva utile

¹²² L'enfasi posta sull'individuo può essere, mi sembra, declinata in vari modi e da vari e diversi soggetti: l'idea della sua inviolabilità e della sua difesa che appartiene a una grande tradizione occidentale almeno a far tempo dall'illuminismo (e in questa chiave non penso solo a John Locke, ma anche, e forse soprattutto, a Cesare Beccaria) così come viene oggi imparzialmente propugnata ovunque nel mondo, ad esempio, da Amnesty International credo sia un elemento irrinunciabile da proporre sempre e comunque all'attenzione. L'uso strumentale del discorso dei diritti in chiave aggressiva a cui talora si assiste è ben diverso da tale fondamentale esigenza di protezione dei singoli, che sono in primo luogo i deboli e gli inermi: e tale esigenza, per riprendere il discorso della Weil dianzi evocato, costituisce comunque "un dovere della comunità umana nei confronti delle creature umane".

¹²³ Lee Seung-hwan 2000, 13.

¹²⁴ Ho tentato una parziale esplorazione di questi aspetti in Crisma 2009.

a una sua miglior comprensione, come cercherò di mostrare nelle conclusioni di questo percorso.

12. Confucianesimo e diritti umani.

Non diversamente dalle tematiche precedentemente esaminate, i dibattiti sulla problematica di un possibile rapporto fra confucianesimo e diritti umani hanno dato e danno luogo a un diversificato ventaglio di opinioni e di prospettive che si possono sinteticamente evocare ricorrendo alle parole di uno studioso già in precedenza menzionato, Sangjin Han:

The relationship between Confucianism and human rights has been explored by many authors from various perspectives. Some have attempted a liberal interpretation of Confucianism to argue for a compatibility between Confucian thought and certain aspects of civil and political rights as enunciated by the Universal Declaration of Human Rights. Other have paid attention to the question of how Confucian tradition could be more fruitfully utilized to support economic and social rights, such as the right to subsistence, rather than the individual entitlements of liberal rights. Still others have attempted to show the precise conceptual relationships – similarities and differences – between the Confucian ideas of rites, norms, virtues, harmony, and so on, and human rights as a modern achievement.¹²⁵

Questo schema a mio avviso risulta certamente utile a cogliere alcuni elementi della discussione in sede di una prima approssimazione, ma non appare comunque adeguato a render conto della densità problematica della questione. Essa ha implicazioni di notevole complessità e richiede una riflessione storica e culturale articolata e irriducibile a veloci semplificazioni, come hanno sottolineato significativamente, fra l'altro,

¹²⁵ Sangjin Han, 2010, 121.

anche i dibattiti a cui ha dato di recente occasione la ricorrenza del sessantesimo anniversario della Dichiarazione del 1948; che l'enunciazione dei diritti umani, e più in generale la tematica dei diritti individuali soggettivi, abbia avuto origine in un preciso e specifico contesto storico e culturale mi sembra un'acquisizione generalmente condivisa, benché da quest'assunto si traggano poi conclusioni diverse.¹²⁶ Affrontare il tema dei diritti umani equivale dunque a interrogarsi preliminarmente circa *le condizioni di possibilità* di tale discorso. Esso sarebbe meramente ispirato da arroganza occidentale, *purely western*, come sostengono alcuni autori critici nei confronti del cosiddetto fondamentalismo dei diritti umani? E' possibile parlare di diritti umani in riferimento alla tradizione culturale confuciana, alla quale notoriamente è estranea la nozione di diritti individuali soggettivi? Com'è noto, a questo proposito il dibattito è quanto mai vivace ed aperto.¹²⁷ A mio avviso ne emerge comunque, in particolare, una prospettiva che si segnala per il suo peculiare interesse: è la proposta che si può definire sinteticamente come "universalismo contestuale", sulla quale, mi sembra, convergono autori come Ulrich Beck e Giacomo Marramao. In tale prospettiva, mi pare, si delinea la possibilità di costruire un discorso universale che si sottragga alle *tentazioni imperialistiche e imperiali*, che non si traduca insomma in uniformità e in uniformazione dettate dall'Occidente, e che sia al contempo capace di rispettare le differenze senza isolarle e senza ritenerle reciprocamente incomunicanti: dunque, un universalismo che non diventi omologazione, e, contemporaneamente, un contestualismo che non diventi mero relativismo.¹²⁸ E' questo, credo, il compito – certamente arduo ma, ne sono convinta, ineludibile – che occorre oggi proporsi; occorre costruire una prospettiva che sia capace di tenere

¹²⁶ Per una riflessione sulle peculiari tradizioni giuridiche cinesi, si veda ad es., oltre al già citato Hall, Ames 1999, Cavalieri 1999.

¹²⁷ Per una rappresentazione di questo dibattito, cfr. Ignatieff 2003, 13-79.

¹²⁸ Cfr. Beck, 2001, pp. 100-145.; Marramao 2008, 17-69.

insieme l'istanza irrinunciabile dell' universalità, e l'altrettanto irrinunciabile esigenza del pluralismo.

C'è una bella e intensa espressione di Hannah Arendt, che si è già avuto altrove modo di evocare, di cui mi sembra possiamo valerci per additare tale orizzonte:

“Non l’Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra.”¹²⁹

Una pluralità concreta, dunque, è il destino della terra, di quest'unica terra che noi abitiamo, ci dice la Arendt. Tutti noi umani siamo sotto lo stesso cielo, asserivano i pensatori della Cina classica – 天下 *tianxia*, “quanto sta sotto il cielo”, è, com'è noto, la bella e intensa espressione che designa l'umana ecumene nelle fonti confuciane come in tutti i testi della Cina antica. C'è dunque ciò che ci accomuna: la nostra comune umanità, quest'unica terra, il fatto di stare tutti “sotto il cielo”; e al tempo stesso, siamo insopprimibilmente plurali. La sfida teorica, pratica, politica, morale ed esistenziale del nostro tempo, mi sembra, è quella di esser capaci di tenere insieme questa duplice, e inscindibile, dimensione. Contro il discorso dell'*uniformità e dell'uniformazione*, ma anche contro il discorso di un *relativismo assoluto*, che presuma l'esistenza di mondi irriducibilmente differenti, assolutamente incomunicanti, imm modificabili, non dialettizzabili, a sé stanti. Queste due prospettive vanno, credo, entrambe respinte, per tentare un discorso su diritti che non sia arrogante, ma che nasca dal tentativo di esplorare – e di sviluppare – l'orizzonte dialogico di un comune sentire.

Ma per sviluppare tale approccio ad un discorso comune e condiviso, una premessa indispensabile (e di cui molto già si è detto in queste pagine) è, a mio avviso, una rappresentazione non monolitica né univoca del confucianesimo, bensì attenta alla sua polifonia costitutiva e alla sua dialettica intrinseca: insomma, in tale direzione occorre un'ermeneutica,

¹²⁹ Arendt 1978, 99.

come quella che ho cercato di rappresentare nelle sezioni precedenti di questo mio lavoro, che sia imperniata sul riconoscimento della pluralità intrinseca alla tradizione confuciana. Grazie ai contributi della filologia e dell'analisi testuale che si sono richiamati nel corso di tutta quest'indagine, e che rivestono, come ho tentato di mostrare, una funzione euristica di primaria importanza ai fini della riflessione filosofica interculturale, diventa possibile articolare un'indagine che, senza forzare in direzione di un'attualizzazione impropria i testi antichi, li apre comunque alle sollecitazioni di lettura derivanti dalle nostre istanze contemporanee.

E' questa una modalità peculiare – e a mio avviso assai fertile - di rapporto con la tradizione confuciana che è stata messa a punto, ad esempio, nell'ambito di una più vasta ricerca intorno all'universalismo come pluralità delle vie,¹³⁰ da PierCesare Bori, in particolare in un importante saggio del 1991, *Per un consenso etico tra culture*, che purtroppo non mi sembra aver ricevuto finora, nell'ambito dei dibattiti intorno a queste tematiche, un'attenzione adeguata alla fecondità delle sollecitazioni metodologiche che vi sono contenute. Facendo esplicito riferimento, in particolare, all'analisi sviluppata da Scarpari nel suo noto lavoro, più volte citato in queste pagine, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio* (1991), Bori procede ad esplorare le fonti confuciane per individuarvi delle possibili risorse ai fini di un discorso che non risulti meramente eurocentrico in tema di diritti umani.

¹³⁰ Su questo indirizzo, in cui è presente fra l'altro un richiamo a note tematizzazioni di Simone Weil, cfr. Bori 2004, 13-59,121-154. Per una rappresentazione d'insieme della molteplicità di letture che convergono a configurare l'originale percorso interculturale di quest' autore, a cui fra l'altro di recente si deve l'iniziativa che ha portato alla traduzione in cinese del *De dignitate hominis* di Pico della Mirandola, effettuata presso il Dip. di Filosofia di Beida 北大 (论人的尊严 *Lunrende zunyan*, 北京出版社 Beijing Chubanshe 2010), si veda Bori 2005. Per una biobibliografia, cfr. Buzzetti, Borghesi, Heindorf 2010.

Così è a partire dai testi classici della tradizione confuciana, dai suoi temi caratteristici, dai suoi termini chiave - come 仁 *ren* - che egli addivene a una limpida definizione di universalità capace di accogliere entro di sé la lezione del grande umanesimo che con tale tradizione si identifica.¹³¹

L'idea di universalità dei diritti dell'uomo non suppone una concezione definita e costante della natura umana, ma piuttosto un'idea di natura come attitudine tendenzialmente universale a partecipare al bisogno e alla sofferenza dell'altro (nelle diverse tradizioni: "umanità", "misericordia"; nella Dichiarazione dei diritti umani: "ragione e coscienza").¹³²

Da tale premessa di carattere generale scaturiscono considerazioni di pregnante attualità e di grande rilevanza etico-giuridica ai fini del dibattito odierno:

Si tratta qui della possibilità di riprendere idee, ipotesi, aspirazioni e pratiche universalistiche, pur nella consapevolezza della straordinaria complessità delle contraddizioni teoriche e storiche. Il primo compito nella direzione di una cultura dei diritti umani, che offra un solido fondamento ad una prassi coerente, è infatti quello della critica della propria cultura, e della conoscenza delle culture diverse dalla nostra. Dalla propria cultura è difficile, e probabilmente impossibile uscire; ma è importante, nel contatto con altre culture, valorizzare anzitutto nel nostro contesto quegli elementi che siano suscettibili di un'interpretazione in direzione universalistica. Questo processo di interpretazione si regge sulla premessa che particolarità e universalità non sono tra loro in contrasto, e che una tendenziale, inespressa e mai pienamente esprimibile universalità si dia.¹³³

¹³¹ Cfr. Bori 1991, 89-100.

¹³² *Ivi*, 89.

¹³³ *Ibid.*

Il contributo originale offerto da Bori nell'ottica di questo ripensamento consiste specificamente in una rilettura della storia della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 che consente di sfatarne il presunto carattere etnocentrico. Ricostruendo puntualmente il polifonico dibattito attraverso il quale si giunse alla Dichiarazione, egli mette in luce come il concetto di "natura" non risulti formalmente indispensabile all'idea di "diritti umani", tanto è vero che esso fu cancellato nella redazione finale. Come egli sottolinea, fu in particolare il cinese P. Chang a contestare l'introduzione di tale termine nel testo, in quanto lo riteneva eccessivamente gravato di connotazioni metafisiche specificamente connesse con la cultura filosofica occidentale, e ad insistere affinché accanto all'idea di razionalità, per definire ciò che accomuna gli esseri umani vi entrasse la nozione del "sentimento che esistono altri uomini". Così il testo finale, che fu l'esito conclusivo della discussione, recita: "Tutti gli uomini nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in uno spirito di fraternità". L'espunzione del termine "natura" nel prodotto finale del dibattito risulta estremamente significativo, in quanto riflette una forte tendenza critica nei confronti di questa nozione sulle cui complesse origini non è il caso qui di soffermarsi; ciò che invece soprattutto ci importa qui, ai fini del discorso che stiamo svolgendo, è rilevare, sempre sulla scia della riflessione di Bori, quanto profondamente abbia inciso su tale dibattito e su tale elaborazione il riferimento alla nozione confuciana di 仁 *ren*.

Piuttosto che come contenuto oggettivo che derivi da un inventario antropologico esaustivo e definitivo, la "natura umana" si presenta come l'attitudine tendenzialmente universale a partecipare al bisogno e alla sofferenza dell'altro. Quando il professor Chang, rifiutando il termine "natura" e il riferimento al Dio creatore, spiegò lungamente all'assemblea dell'ONU come il primo articolo potesse essere accettato da tutti se era compreso alla luce della filosofia del XVIII secolo, fondata sulla "bontà fondamentale dell'uomo", probabilmente non pensava a questa filosofia come portatrice di un modello umano determinato, ma alla sua ispirazione antropologica positiva, pensava

alla pietà roussoiana, o a quanto Montesquieu chiamava “bienveillance générale” (...). E la ragione è evidente. Questa posizione è molto vicina al confucianesimo. E' precisamente al confucianesimo che si ispira uno dei primi interventi del professor Chang. Dinanzi al testo del primo articolo (...) egli propose di aggiungere all'idea di “esseri dotati di ragione” la nozione di quello che una traduzione letterale dal cinese renderebbe come “sentimento che altri uomini esistono”. La nozione fu tradotta con “coscienza”, ed è rimasta nel testo fino alla fine. Che cosa dobbiamo allora intendere con questo termine, se vogliamo rispettare la sua intenzione originaria? La lettura attenta dei verbali ci può aiutare. In inglese, il professor Chang, il 17 luglio 1947, parlò di “two-men mindedness”, spiegando questa nozione con “sympathy” o consciousness of one's fellow men” come “essential human attribute”. (...) La nozione cinese soggiacente è quella di ren, “umanità”, e certamente P. Chang pensava soprattutto a un famoso testo di Mencio: “Tutti gli uomini hanno un animo sensibile all'altrui sofferenza...”¹³⁴.

Questa prospettiva pone dunque in evidenza, a partire non da una definizione astratta ed essenzialistica del confucianesimo, bensì da una rinnovata relazione con le fonti classiche, che sussistono entro la tradizione confuciana spunti significativi utilizzabili come risorse per l'attuale dibattito sui diritti umani: si tratta, segnatamente, del grande tema di 仁 *ren* che, com'è ben noto e come ho già avuto modo altrove di rammentare, è svolto nei 論語 *Lunyu*, dove esso costituisce la parola che più frequentemente ricorre, e nel 孟子 *Mengzi*. Nelle precedenti sezioni di questo mio lavoro ho richiamato l'ampiezza e la complessità della concezione implicata da tale carattere; di tali aspetti dà conto, come si è detto, una vasta letteratura esegetica, i cui esiti, mi sembra, si possono qui sintetizzare come segue: 仁 *ren* evoca “quanto è propriamente umano” nel suo concretarsi nell'ambito delle relazioni con gli altri, il

¹³⁴ Ivi 93-94. Lo specifico riferimento è alla nota tematica del 不忍 *buren*, il sentimento dell'intollerabilità della vista dell'altrui sofferenza (cfr. 孟子 *Mengzi* 2 a 6, 7 b 31).

“debito amore” a cui debbono informarsi i rapporti con i propri simili, non concepiti come generico ed astratto “prossimo”, ma nella specificità di un ruolo concreto e determinato – di padre o di figlio, di sovrano o di suddito, di anziano o di giovane, di fratello maggiore o minore, di amico; ma, al contempo, 仁 *ren* evoca una dimensione universale: tutti gli umani senza eccezione, tutti coloro che “abitano sotto il cielo” vi sono inclusi.

Accogliendo le sollecitazioni ermeneutiche dianzi evocate, si può procedere a una rilettura dei testi classici che, pur senza ridurre la percezione della loro collocazione in un momento preciso e determinato, ossia della loro storicità concreta, al contempo si apre a considerarne il possibile significato attuale, ai fini dell’elaborazione di una filosofia morale e politica che abbia valore per il nostro presente e per il nostro futuro.

In questa chiave, la procedura metodologicamente più adeguata, mi sembra, consiste nel focalizzare l’attenzione soprattutto sul rapporto con i testi, secondo una modalità che non abbia fretta, per così dire, di scavalcarli, ossia di oltrepassarli velocemente per renderli funzionali a tesi precostituite, ma che invece si soffermi a interrogarli e a saggiare, senza affrettarsi a chiuderli, bensì tenendoli aperti, la validità dell’ipotesi interpretativa che si è sopra configurata. In tale direzione, la filologia e l’analisi testuale mi sembrano offrire contributi importanti all’elaborazione del discorso filosofico, innanzitutto restituendolo alla dimensione, a mio avviso imprescindibile, di una capacità di ascolto di parole antiche. E tuttavia, penso sia opportuno sottolineare, come ho cercato di fare nell’insieme di questo mio lavoro, che tale ascolto non si dà come immediatezza di relazione con la fonte, quanto piuttosto come rapporto problematico con la densa operazione ermeneutica che è implicata dall’atto del tradurre.

Bibliografia

- M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004
- R. T. Ames, "New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy", in Shiping Hua, Andrew J. Nathan (eds.), *Chinese Political Culture 1989-2000*, M.E. Sharpe, Armonk NY, 2001, 70-102
- R.T. Ames, H. Rosemont, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, New York 1998
- Yanming An, "Liang Shuming: Eastern and Western Cultures and Confucianism", in C.-y. Cheng, N. Bunnin (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002, 147-164.
- A. Andreini, "Scrivere, copiare, inventare: la trasmissione testuale nella Cina antica", *Annali di Ca' Foscari*, 43, 3, 2004, 271-292
- , « Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti », *Litterae caelestes*, 1, 2005, 131-158
- B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, New York 1991 (tr. it. *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996)
- A. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago, Chicago 1958 (tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964)
- *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978 (tr. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1978)
- G. Arrighi, *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, New York 2007 (tr. it. *Adam Smith a Pechino, Genealogie del ventesimo secolo*, Feltrinelli, Milano 2008),
- E. Balasz, *La bureaucratie céleste*, Gallimard, Paris 1968 (tr. it. *La burocrazia celeste. Ricerche sull'economia e la società della Cina del passato*, Milano, Il Saggiatore, 1971)
- U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main 1997 (tr. it. *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma, 2001)
- J.-P. Béja, "Naissance d'un national-confucianisme?", *Perspectives chinoises*, 1995, 30, 6-11

- D. Bell, *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008
- , "Reconciling Socialism and Confucianism? Reviving Tradition in China", *Dissent*, vol. 57, n. 1, Winter 2010, 91-99
- J. F. Billeter, *Contre François Jullien*, Allia, Paris 2006
- F. Borghesi, "L'etica della lettura di PierCesare Bori", in A. Melloni, R. Saccenti (eds.), *In the Image of God*, Lit Verlag, Berlin 2010, 9-24
- P. C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, Marietti, Genova-Milano 2004
- *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova-Milano, 1995
- Incipit*, Marietti, Genova-Milano 2005
- P. Bourdieu, 1998, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Raison d'agir, Paris 1998
- U. Bresciani, *Reinventing Confucianism, The New Confucian Movement*, Taipei 2001 (tr. it. *La filosofia cinese nel XX secolo. I nuovi confuciani*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009)
- P. Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Seuil, Paris 1983 (tr.it. *Il singhizzo dell'uomo bianco*, Guanda, Parma 2008)
- , *La tyrannie de la pénitence*, Grasset & Fasquelle, Paris 2006 (tr.it. *La tirannia della penitenza. Saggio sul masochismo occidentale*, Guanda, Parma 2007)
- J. M. Buchanan, "Social Choice, Democracy, and Free Markets", *Journal of Political Economy*, 1954, 62- 120
- I. Buruma, A. Margalit, *Occidentalism*, 2004 (tr.it. *Occidentalismo*, Einaudi, Torino 2004)
- D. Buzzetti, "PierCesare Bori", in A. Melloni, R. Saccenti (eds), *In the Image of God*, Lit Verlag, Berlin 2010, 5-8
- I. Calvino, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 1993
- R. Cavalieri 1999, *La legge e il rito. Lineamenti di storia del diritto cinese*, Franco Angeli, Milano 1999
- N. S. Chan, "What is Confucian and New about the Thought of Mou Zongsan?", in J. Makeham (ed.), *New Confucianism. A Critical Examination*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, 131-164

- S. Chan, "Li Zehou and New Confucianism", in J. Makeham (ed.), *New Confucianism. A Critical Examination*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, 105-128
- Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963
- Carsun Chang (Zhang Junmai 張君勱), *The Development of Neo-Confucian Thought*, Bookman, New York 1958
- W. Chang and L. Kalmanson (eds.), *Confucianism in Context. Classic Philosophy and Contemporary Issues, East Asia and Beyond*, State University of New York Press, Albany 2010
- P. Chartier (dirigé par), *Oser construire. Pour François Jullien*, Le Seuil, Paris 2007
- Chen Lai 陳來, *Tradition and modernity*, Leiden, Brill 2009
- A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris 1997 (tr. it. e cura di A. Crisma, *Storia del pensiero cinese*, Torino 2000)
- Entretiens de Confucius*, Paris 1981
- *Étude sur le confucianisme Han. L'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris 1985
- , « Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIX siècle en Chine », in *Études chinoises*, vol. XIV, n. 2, 1995, 25-61
- , « Y-a-t-il une philosophie chinoise? » : est-ce une bonne question ? », in Ead. (a cura di), *Y-a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question*, « Extrême-Orient, Extrême-Occident », 27, 2005, 5-12
- , « Les tribulations de la 'philosophie chinoise' en Chine », in Ead. (a cura di), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard 2007, 159-184
- , "Pour en finir avec le mythe de l'alterité", in Ead. (a cura di), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard pp.7-18
- , *La Chine pense-t-elle ?*, Collège de France/Fayard, Paris 2009
- , "Cours d'Histoire intellectuelle de la Chine 2008/9", *Annuaire du Collège de France n. 109*, Paris 2010, 771-790

C.y. Cheng, “Recent Trends in Chinese Philosophy in China and the West”, in Id., N. Bunnin (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002, 349-364

---, “An Onto-Hermeneutic Interpretation of Twentieth-Century Chinese Philosophy: Identity and Vision”, in Id., N. Bunnin (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002, 365-404

A. Crisma, recensione a E.J. Machle, *Nature and Heaven in the Xunzi. A Study of the Tian Lun*, (Albany 1993), in *Annali di Ca’ Foscari*, XXXIV, 3, 1995 (serie orientale 26), 354-357

---“Il *Trattato sul Cielo* di Xunzi”, in *Forme di fedeltà*, a cura di M. Ferrante e P. Frasson, Panda, Padova 1996,147-163

---*Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell’età classica*, Cafoscarina, Venezia, 2000

--- recensione a F. Jullien, *Il saggio è senza idee o l’altro della filosofia* (Torino 2002), *Asiatica Venetiana*, 6/7, 2001/2002, 293-297

---*Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell’età classica: il Trattato sui riti di Xunzi*, Unipress, Padova, 2004

---“Fra miti e stereotipi: la costruzione dell’immagine occidentale del pensiero cinese”, in *L’invenzione della Cina. Atti dell’VIII Convegno dell’Associazione Italiana Studi Cinesi (AISC)*, a cura di G. Tamburello, Congedo, Lecce 2004, 101-111

---“Quanto è vicina oggi la Cina antica? Qualche appunto sul problematico rapporto fra sinologia e cultura contemporanea”, in *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti*, a cura di M. Scarpari e T. Lippiello, Cafoscarina, Venezia 2005, 403-409

--- “L’orizzonte della trascendenza nelle tradizioni della Cina classica”, in *Orizzonti del sacro. Tradizioni religiose d’Occidente e d’Oriente*, a cura di M. Praitano, Campobasso, 2006, 67-121.

---“*Dao*, ossia cammino. Note in margine al percorso di riflessione di Giangiorgio Pasqualotto”, in *Sentieri di mezzo tra Occidente e Oriente*”, a cura di M. Ghilardi ed E. Magno, Mimesis, Milano, 2006,15-32

--- “L’indifferenza alla felicità nel pensiero della Cina antica. Dialogo con François Jullien”, in *Cosmopolis*, 2, 2006, 87-97 (www.cosmopolisonline.it)

- “Il problema dei diritti umani in Cina in un orizzonte di universalismo contestuale”, in S. Mattarelli (a cura di), *Il senso della Repubblica. Doveri*, Franco Angeli, Milano 2007, 179-190
- “Esprit de réforme et confucianisme”, in *Réformes. Comprendre et comparer les religions*, a cura di P.C. Bori, M. Haddad, A. Melloni, Lit, Berlin 2007, 125-142
- “Per una *reconnaissance de l'autre*: prospettive ermeneutiche sul pensiero della Cina antica nel dibattito filosofico contemporaneo”, in G. Samarani, L. De Giorgi (a cura di), *Percorsi della civiltà cinese fra passato e presente. Atti del X Convegno dell'Associazione Italiana di Studi Cinesi*, Cafoscarina, Venezia, 2007, 181-200
- “Pensare la Cina in un orizzonte interculturale: prossimità e distanza di un *altrove*”, in G. Pasqualotto (a cura di), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano 2008, 179-212
- “Vie dell'acqua e vie della virtù nel pensiero della Cina antica”, in C. Negri e G. Tamburello (a cura di), *L'acqua non è mai la stessa. Le acque nella tradizione culturale dell'Asia*, Olschki, Firenze 2009, 45-60
- “Interazioni intellettuali tra Cina e Occidente dal 1860 a oggi”, in G. Samarani e M. Scarpari (a cura di), *Cina. Verso la modernità*, Einaudi, Torino, 2009, 859-881
- “Idee di futuro nelle tradizioni di pensiero cinesi”, in *Giornale critico di storia delle idee*, anno 2, n.3, gennaio/giugno 2010 www.giornalecritico.it
- “Man like God: Theomorphic Powers of Human Beings in the Early Chinese Thought”, in A. Melloni, R. Saccenti (eds.), *In the Image of God. Foundations and Objections within the Discourse of Human Dignity. Proceedings of the Colloquium at Bologna and Rossena (July 2009)*, in *Honour of Pier Cesare Bori*, Lit Verlag, Berlin 2010, 81-99
- “Le cosmogonie assenti: il confucianesimo”, in A. Pavan, E. Magno (eds.), *Antropogenesi. Ricerche sull'origine e lo sviluppo del fenomeno umano. Primo seminario. Dall'energia alla vita*, Il Mulino, Bologna 2010, 167-178
- “E' possibile pensare la relazione con il pensiero cinese al di fuori della dicotomia Oriente/Occidente? Una *querelle* ermeneutica nello

scenario della globalizzazione”, in P. De Troia (eds.), *La Cina e il mondo. Atti dell’XI Convegno dell’Associazione Italiana Studi Cinesi (AISC)* (Roma, 22-24 febbraio 2007), Nuova Cultura, Roma 2010, 396-410

--- “Confucianesimo, storia degli studi sul”, in A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2010, 557-571

---“Canone confuciano, storia degli studi sul”, in A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna, p. 230-233

---“ Tradizioni del pensiero cinese, storia degli studi sulle”, in A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1705-1729

--- « Réalité de l’Etat chinois et potentialités de la tradition confucéenne face au problème du rapport aux minorités », in *Études interculturelles*. (Dossier du Colloque International “Les minorités ethniques, culturelles et religieuses”, Université Catholique de Lyon – Chaire UNESCO *MÉMOIRE, CULTURES ET INTERCULTURALITÉ*, 22 - 23 avril 2009), n.3, 2010, 65-85

---“Chi è oggi per noi Confucio? Interpretazioni a confronto”, in *Confucio re senza corona*, a cura di S. Pozzi, ed. o/o, Milano, 2011, 71-136

M.Csikszentmihaly *Material Virtue. Ethics and the Body in Early China*, Brill, Leiden 2004

---, M. Nylan, “Constructing Lineages and Inventing Traditions Through Exemplary Figures in Early China”, *T’oung Pao*, 89, 1, 2003,59-99

A.S.Cua,*Dimensions of Moral Creativity*, Pennsylvania State University 1979

---*Ethical Argumentation. A Study in Hsun-Tzu’s Moral Epistemology*, University of Hawaii Press, Honolulu 1985

E. R. Curtius, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Franke, Bern 1954 (tr.it. *Letteratura della letteratura*, Il Mulino, Bologna 1984

D. D’Andrea, *L’incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci Roma 2005

- W. T. De Bary, *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press, Harvard 1998
- J. Dewey, "Transforming The Mind of China", (1919) in Id. *The Middle Works*, Cambridge University Press, Cambridge, XI, 205-214
- 1934, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) 1934
- J. Z. Ding, "Li Zehou: Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective", in C.-y. Cheng, N. Bunnin (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002, 246-260
- A. Dirlik, "Confucius in the Borderlands. Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism", *Boundary 2*, 22, n.3 (1995), 229-273
- , *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview Press 1997
- , "Theory, History, Culture: Cultural Identity and the Politics of Theory in Twentieth-Century China", *Development and Society* 29, n.2 (2000), 73-104
- Du Weiming 杜維明, *Centrality and Commonality in the 中庸 Zhong Yong*, University of Hawaii Press, Honolulu 1976
- "Human Rights as a Confucian Moral Discourse", in W.T. De Bary, Du Weiming (eds.), *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, New York 1998, 297-307
- and M.E. Tucker, *Confucian Spirituality*, Crossroad Publishing Company, New York 2003
- H.H. Dubs, *Hsuntze, the Moulder of Ancient Confucianism*, London 1927
- The Works of Hsuntze*, London 1928
- G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma- Bari 1999
- A.-L. Dyck, « La Chine hors de la philosophie », in A. Cheng (dirigé par), *Y-a-t-il une philosophie chinoise ? Un état de la question*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2005, 13-47
- B. Elman, *Cultural History of Civil Examination in Late Imperial China*, University of California Press 2000
- R. Eno, *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy and the Defence of Ritual Mastery*, SUNY, Albany 1990

- Fang Keli 方克立, *Xiandai xin rujia yu Zhongguo xindaihua* 現代新儒學與中國現代化, 天津 *Tianjin*, 天津人民出版社 Tianjin Renmin chubanshe, 1997
- Feng Youlan 馮友蘭, 中國哲學史 *Zhongguo zhexueshi*, Shanghai 1931, 1934 (tr. D. Bodde, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1952-1953)
- Feng Zusheng 封祖盛 (ed.), *Dangdai xin rujia* 當代新儒家, Sanlian Shudian, Beijing 1989
- H. Fingarette, *Confucius, the Secular as Sacred*, New York 1972 (tr. it. e cura di A. Andreini *Confucio, il sacro nel secolare*, Neri Pozza, Vicenza 2000)
- M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago University Press, Chicago 1962
- Gan Yang, « Prendre en compte la continuité historique pour penser la politique aujourd'hui », *Extrême Orient- Extrême Occident* 31, 2009, 125-139
- N. Gasbarro, « Per una storia della 'cosmologia culturale' delle missioni, in Id. (a cura di), *Le culture dei missionari*, Bulzoni, Roma 2009, 7-69.
- J. Gernet, *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris 1982 (tr. it. *Cina e cristianesimo*, Marietti, Casale Monferrato 1984)
- L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris 1994
- P.R.Goldin, *Rituals of the Way. The Philosophy of Xunzi*, Open Court, Chicago-La Salle 1999
- "Xunzi in the Light of the Guodian Manuscripts", *Early China*, 25, 2000,113-146
- N. Golvers, « The Development of the *Confucius Sinarum philosophus* Reconsidered in the Light of New Material, in Roman Malek (ed.), *Western Learning and Christianity in China*, Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 1999, 1141-1164
- Jack Goody, *The Theft of History*, 2006 (tr. it. *Il furto della storia*, Feltrinelli, Milano 2008)
- A.C. Graham, *Disputers of the Tao*, Open Court, La Salle 1989 (tr.it. e cura di R. Fracasso *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, Neri Pozza, Vicenza, 1999)

- M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1934 (tr.it *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano 1971)
- J.Granger, *John Dewey, Confucius, and Global Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2004
- Gu Jiegang 顧頔剛 1926
- Guo Qiyong, 郭齊勇 *Ruxue yu ruxueshi xinlun* 儒學與儒學史新論, Taiwan xuesheng shuju, 2002
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 1981 (tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002)
- La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, Paris 2001 (tr.it.*La filosofia come modo di vivere*, Torino, Einaudi 2008)
- S. Halimi, *Le grand bond en arrière. Comment l'ordre libéral s'est imposé au monde* Fayard, Paris 2004
- D. L. Hall and R. T. Ames, *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany 1987
- *The Democracy of the Dead. Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Open Court, Chicago and Lasalle, Illinois, 1999.
- Sangjin Han, 2010, "Confucianism and Human Rights", in W. Chang and L. Kalmanson, *Confucianism in Context*, SUNY, Albany 2010, 103-120
- G.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1947
- I. Heindorf, "The Bibliography of PierCesare Bori", in A. Melloni, R. Saccenti (eds), *In the Image of God*, Lit Verlag, Berlin 2010, 9-24
- J.B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton 1991
- Hu Shi 胡适, 新思想的意思 *Xin sixiang de yisi*, 1919 in *Hu Shi wencun* 胡适文存 Shanghai 上海東方 Oriental Book, 1921(1019-1056)
- *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai 1922
- , "John Dewey in China", in C.A. Moore, *Philosophy and Culture East and West*, University of Hawaii Press, Honolulu 1962, 222-265
- Hu Xinhe, "Hu Shi's Enlightenment Philosophy", in C.-y. Cheng, N. Bunnin (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002, 82-101

- S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, New York 1996 (tr.it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997)
- *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* University of Oklahoma Press, Norman 1991 (tr. it. *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, Il Mulino, Bologna 1995)
- R. Irvin, *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*, Penguin Books, London 2006 (tr. it. *Lumi dall'Oriente. L'orientalismo e i suoi nemici*, Donzelli Roma 2008)
- M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2003
- L.Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press, Durham and London 1997
- G. Jervis, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2005
- F. Jullien, *Un sage est sans idée*, Seuil, Paris 1998 (tr.it. *Un saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino 2002)
- Éloge de la fadeur*, Philippe Picquier, Paris 1991 (tr. it. *Elogio dell'insipire*, Raffaello Cortina, Milano 1999)
- , *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Seuil, Paris 2007
- *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris 2008 (tr. it. *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari 2010)
- , Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'extrême Occident*, Seuil, Paris 2000
- H. Kahn, *World Economic Development: 1979 and Beyond* , Westview Press, 1979
- H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Mohr, Tübingen 1929 (tr. it. "Essenza e valore della democrazia", in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1995, 41-152)
- T.C. Kline III, P. Ivanhoe (eds.), *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis-Cambridge 2000

- J.Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford 1988-1994
- H. Köster, *Hsun-tzu ins Deutsche übertragen*, Kaldenkirchen 1967
- D.C.Lau, *Confucius, The Analects*, New York 1979
- M.E. Lewis, *Writing and Authority in Early China*, SUNY, Albany 1999
- Liang Shuming 梁漱溟 1922, 東西文化及其哲學 *Dongxi wenhua ji qi zhexue*, Beijing 1922
- Li Zehou 李澤厚, 何謂 現代新儒學? “*He wei xiandai xin ruxue?*”, in Id. 世紀新夢, Anhui wenyi Chubanshe, Hefei 1998, 22-77
- , 美的里程 *Mei de licheng*, Beijing 1981 (*The Path of Beauty*, Oxford University Press, Hong Kong 1994; tr. it. di A. Crisma, *La via della bellezza*, Einaudi, Torino 2004)
- T. Lippiello (a cura di), *Confucio. Dialoghi*, Einaudi, Torino 2003
- , *La regola d'oro nei Dialoghi di Confucio*, in C. Vigna, S. Zanardo (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, 53-81
- (a cura di), *La costante pratica del Giusto Mezzo*, Marsilio Venezia 2010
- Liu Dong, “The Weberian View and Confucianism”, *East Asian History*, n. 25-26 (June/Dec. 2003), 191-217
- G.E.R. Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Clarendon, Oxford 2004 (trad. it. di A. Crisma, *Grecia e Cina: due culture a confronto. Mondi antichi, riflessioni moderne*, Feltrinelli, Milano 2008)
- Liu Shuxian 劉述先, “Contemporary Neo-Confucianism: Its Backgrounds, Varieties, Emergence, and Significance”, in *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2003, vol. II, n. 2, 213-233
- M. Loewe (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley 1993
- E.J. Machle, *Nature and Heaven in the Xunzi. A Study of the Tian lun*, SUNY, Albany 1993
- J.Makeham, “The Retrospective Creation of New Confucianism”, in Id. (ed.), *New Confucianism. A Critical Examination*, Palgrave Macmillan, New York 2003, pp. 25-53

----, *Lost Soul. "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge(Mass.) and London, Harvard University Press 2008

--- , "La filosofia cinese nel XX secolo" (tr. di A. Crisma), in G. Samarani e M. Scarpari (a cura di), *La Cina, verso la modernità*, vol. III, Einaudi, Torino 2009, 883-923

G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003

---, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008

E. Masi (a cura di), Lu Xun, *La falsa libertà*, Einaudi, Torino 1968

C. de S. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Garnier, Paris 1990

D.E. Mungello, *Curious Land : Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989

Mou Zongsan 牟宗三, Tang Junyi 唐君毅, Zhang Junmai 張君勱, Xu Fuguan 徐復觀, 為中國 文化敬告世界人士宣言 *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan* (1958), testo riprodotto in Feng Zusheng 封祖盛 (ed.), *Dangdai xin rujia* 當代新儒家, Sanlian Shudian, Beijing 1989

J. Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge 1956 (tr. it. *Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino 1986)

R.C.Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, Albany, SUNY Press 2000

M. Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven 2001

L. Pfister, "Feng Youlan New Principle Learning and His Histories of Chinese Philosophy", in C.-y. Cheng, N. Bunnin (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell, Malden (Mass.) 2002, 165-187

---, "A Modern Chinese Philosophy Built Upon Critically Received Traditions: Feng Youlan's New Principle-Centered Learning and the Question of Its relationship to Contemporary New Ruist ("Confucian") Philosophies", in J. Makeham (ed.), *New Confucianism. A Critical Examination*, New York, Palgrave Macmillan 2003, 165-186

M. Puett, *To Become a God*, Cambridge-London 2002

- J. Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) (1971) 1999 (tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008)
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996
 --- *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010
- P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Paris 1960 (tr. it. *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970)
 --- "Note sur 'Du temps, Éléments d'une philosophie du vivre », in T. Marchaisse (a cura di), *Dépayser la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien*, Les Empêcheurs de penser en ronde, Le Seuil, Paris 2003, 211-223
- H. Roetz, *Mensch und Natur im Alten China: Zum Subject-Object Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1984
 --- *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, SUNY, Albany 1993
- F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921 (tr. it. e cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985)
- P. Ryckmans (S. Leys), *Les Entretiens de Confucius*, Paris 1987
- E. W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978 (tr. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991)
- P. Santangelo, *Il peccato in Cina. bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Laterza, Bari 1991
- B. I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1985
- A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton & Company, New York 2006 (tr. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006)

- “The Global Roots of Democracy”, in *The New Republic*, 6.10.2003, 12-55 (tr. it. *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un’invenzione dell’Occidente*, Mondadori, Milano 2004, 5-40),
- , “Human Rights and Asian Values”, Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics & Foreign Policy, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, New York 1997, 7-31
- M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia 1991
- , *Xunzi e il problema del male*, Venezia 1997
- , “Riscrivere la storia e la cultura della Cina antica: credenze religiose, correnti di pensiero e società alla luce delle recenti scoperte archeologiche”, in L. Lanciotti (a cura di), *Conoscere la Cina*, Torino 2000, 113-126
- , *Studi sul Mengzi*, Venezia 2002
- , “Zi yue 子曰...’The Master said...’ or Didn’t He?”, in A. Rigopoulos (a cura di), *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, Venezia 2004, 437-469
- , “Aspetti formali e tecniche di recupero dei codici manoscritti cinesi antichi”, in *Litterae caelestes*, 1, 2005, 105-130
- , “Tra manoscritti e tradizione: la produzione del testo scritto nella Cina antica”, in G. Boccali e M. Scarpari (a cura di), *Scritture e codici nelle culture dell’Asia*, Venezia 2006, 183-202
- , “La concezione dell’uomo nella filosofia cinese”, in G. Ferretti, R. Mancini (a cura di), *Essere umanità. L’antropologia nelle filosofie del mondo*, Macerata, 2009 189-202.
- , *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino, Einaudi 2010
- Lee Seung-hwan, “Asian Values and the Future of the Confucian Culture” (2000) (Berkeley Institute of East Asian studies, East Asian Review, vol 12, n. 1, Spring 2000, 5-47
- E.L. Shaughnessy, *New Sources in Early Chinese History*, Berkeley 1997
- E. Slingerland, *What Science offers to the Humanities. Integrating Body and Culture*, Cambridge 2008
- Song Xianlin, “Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China: The “Culture Craze” and New Confucianism”, in J. Makeham (ed.), *New*

Confucianism. A Critical Examination, New York, Palgrave Macmillan, 2003, 81-104

J. Thoraval « Sur la transformation de la pensée néoconfucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain », in *Extrême Orient Extrême Occident* n. 27, 2005, 91-119

Sohr-hoon Tan, “Confucianism and Democracy”, in W. Chang and L. Kalmanson (eds.), *Confucianism in Context. Classic Philosophy and Contemporary Issues*, East Asia and Beyond, State University of New York Press, Albany 2010, 103-120

J. Tao, “Trust Within Democracy: A Reconstructed Confucian Perspective”, in Kam-pot Yu, J. Tao, and P.J. Ivanhoe, *Taking Confucian Ethics Seriously*, SUNY, Albany 2010 99-122

T. Todorov, *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris 2006 (tr.it. *Lo spirito dell'illuminismo*, Garzanti, Milano 2007)

C. Volpillac- Auger, “On the Proper Use of the Stick: *The Spirit of Laws* and the Chinese Empire”, in Rebecca Kingston (ed.), *Montesquieu and His Legacy*, State University of New York Press, Albany 2009, 81-97.

E. Vogel, *Japan as Number One*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1979

C. Wang (ed.), *One China, Many Paths* (ed.) Verso, New York 2005

Wang Hui, *Impero o stato nazione? La modernità intellettuale in Cina*, Accademia Universa Press 2008

R. R. Wang (ed.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, State University of New York Press, Albany 2004

B. Watson, *Hsun Tzu, Basic Writings*, New York-London 1963

M. Weber, *Zesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920 (tr. it. *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976)

S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949 (tr. it. di Franco Fortini, *La prima radice*, ed. di Comunità, Milano 1980)

Yang Chaoming 楊朝明, *Rujia wenxian yu zaoqi ruxue yanjiu* 儒家文獻與早期儒學研究, Qi-Lu sushe, Ji'nan, 2002

- K.P. Yu, J. Tao and P. J. Ivanhoe, *Taking Confucian Ethics Seriously. Contemporary Theories and Applications*, State University of New York Press, Albany 2010
- F. Zakaria, “Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew”, *Foreign Affairs* 73 (March/April 1994), 113.
- Yu Yingshi 余英時, 中國近代思想史上的胡适 *Zhongguo jingdai sixiangshishang de HuShi*, Lianjing, Taiwan 1984
- G. Zamagni, “Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese, in D. Felice, *Dispotismo, Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli 357-390.
- Zhang Binglin 章炳麟 1918
- Zhang Yinde, “La ‘sinité’: l’identité chinoise en question”, in A. Cheng (a cura di), *La pensée en Chine aujourd’hui*, Paris 2007, 300-322
- Zheng Jiadong 鄭家棟, “Zhongguo zhexue de hefaxing wenti” 中國哲學的合法性問題, in *Zhongguo zhexue nianjian 2001* 中國哲學年鑒 2001, Beijing, 16-28
- Nicolas Zufferey, *To the Origins of Confucianism. The Ru in pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*, Bern 2003

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

Studente: Amina CRISMA matricola: 955471

Dottorato: Studi sull'Asia Orientale – Scuola di dottorato in Lingue, Culture e Società

Ciclo: 23°

Titolo della tesi: Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo

Abstract:

Il presente lavoro offre un quadro dei dibattiti filosofici contemporanei intorno alle tradizioni del pensiero confuciano, ne analizza le espressioni salienti e ne indaga le implicazioni nell'ambito di un confronto in cui compaiono istanze universalistiche, volte alla ricerca di un consenso etico fra culture, e affermazioni degli *Asian Values*. L'attuale *Confucian Renaissance* è rappresentata come fenomeno complesso e polifonico di cui si sottolineano le molteplici interpretazioni e si evidenziano alcuni peculiari nodi problematici, quali la controversa questione di un'identità culturale cinese. Si esaminano infine alcune recenti proposte volte a una rilettura in chiave attualizzante del confucianesimo in relazione a problematiche quali diritti umani e democrazia ponendone in luce sia le fertili potenzialità sia taluni aspetti di intrinseca aporeticità, e illustrando alcune modalità ed esperienze specifiche che appaiono particolarmente interessanti nella configurazione di un significativo rapporto fra pensiero antico e riflessioni moderne.

Traditions of Confucian Thought in Contemporary Philosophical Debates

My dissertation offers a survey of contemporary philosophical debates concerning Confucianism with special regard to the hermeneutical discussions about universalistic and relativistic views of Confucian traditions and to the different critical evaluations of the New Confucian Movement; it analyzes some related issues, such as the problem of Chinese cultural identity, the question of the Asian values, the redefinition of the conventional image of the *ru* across more recent critical studies. It also explores some hypothesis of possible interaction between Confucian tradition and modern perspectives in the fields of democracy and human rights. Today's Confucian Renaissance is portrayed in its various and multifaceted aspects, and is related to the intercultural dimensions of ethical research in our globalized world, with reference to some examples of significant experiences in this domain.

Firma dello studente
