

A PASSION FOR CHINA

*Essays in Honour of Paolo Santangelo,
for his 60th birthday*

EDITED BY

CHIU LING-YEONG, WITH DONATELLA GUIDA



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2006

UN "LIBRO MORALE" DI ZHU GUANGQIAN: *TAN XIUYANG*

MARIO SABATTINI

Nel corso dei nostri frequenti, e sempre intensi e stimolanti conversari, mi è capitato più volte di affrontare con Paolo Santangelo le complesse problematiche relative all'etica e alla "mentalità" dei Cinesi con riferimento sia alla tradizione sia agli sviluppi più recenti. Come è noto, negli ultimi anni Paolo ha concentrato le sue ricerche sulle emozioni, che con l'etica hanno uno stretto rapporto, e vorrei pertanto cogliere l'occasione di questa *Festschrift* per presentare l'opinione di Zhu Guangqian 朱光潛 (1897-1986), uno degli intellettuali cinesi più originali del Novecento.

L'influenza esercitata in Cina da Zhu Guangqian sin dagli anni Trenta non si limita all'estetica, di cui è stato uno dei principali esponenti, ma interessa tutti i settori culturali. La sua profonda conoscenza dell'Occidente e della tradizione cinese gli ha consentito di svolgere un importante ruolo di mediazione nel complesso processo che ha visto la Cina assimilare progressivamente nel secolo scorso concetti e valori di origine straniera.

Esamineremo qui un volumetto apparso nel dicembre del 1942 col titolo *Tan xiuyang* 談修養 (Sull'autocoltivazione),¹ che per molti aspetti si ricollega, nei contenuti come nello stile, alle *Dodici lettere ai giovani* del 1929.² Esso può essere considerato un vero e proprio "libro morale", che mira al rinnovamento interiore dei giovani nella prospettiva più generale di salvare l'intera nazione. Confucio

¹ Il volume, pubblicato a Chongqing dalla casa editrice Kaiming shudian, faceva parte della collana Kaiming qingnian congshu 開明青年叢書. Nel 1946 la casa editrice Zhongzhou chubanshe 中周出版社 pubblicò a Shanghai un'edizione ampliata dell'opera, che comprendeva ventidue saggi contro i sedici dell'edizione originaria. Nel presente articolo ho utilizzato una ristampa dell'edizione della Kaiming shudian apparsa nel 1947. Nella Repubblica Popolare Cinese *Tan xiuyang*, nell'edizione della Zhongzhou chubanshe, è stata ristampata all'interno delle Opere Complete di Zhu Guangqian, *Zhu Guangqian quanji* 朱光潛全集, vol. 4, 1988, pp. 1-152. A Taiwan la stessa edizione è stata ristampata come quinto volume della collana Opere di Zhu Guangqian, *Zhu Guangqian wenji* 朱光潛文集, 1990.

² *Gei qingnian de shi'er feng xin* 給青年的十二封信, 1929.

costituisce un riferimento costante, anche se non mancano i richiami a Sakyamuni e a Gesù. Frequenti come sempre, inoltre, sono le citazioni di autori occidentali, di solito utilizzate per avvalorare le varie tesi sostenute all'interno dell'opera. Nel complesso si tratta di un testo di estremo interesse, che ci fornisce indicazioni preziose sull'evoluzione del pensiero di Zhu Guangqian negli anni della guerra e sul modo in cui egli intendeva applicare la sua concezione estetica ai momenti più rilevanti della vita pratica.

Nell'introduzione Zhu Guangqian racconta con la consueta ironia come vennero alla luce i saggi raccolti nel volume.

Questi saggi per lo più sono stati scritti sotto l'incalzare della fretta. Ogni giorno dovevo recarmi all'università³ per adempiere ai miei doveri d'ufficio, insegnare, partecipare alle riunioni, discutere con i colleghi e con gli studenti, scrivere lettere, preparare le lezioni. Poi la sera me ne tornavo a casa esausto, e, dopo aver chiacchierato e scherzato un po' con mia moglie, con mia figlia e con la cameriera in una camera che funge anche da studio, si erano già fatte le otto o le nove; e mentre loro se ne andavano a letto io potevo finalmente cominciare il mio lavoro, dedicandomi alla lettura o scrivendo. Così ho composto questi saggi, a notte fonda e sentendo mia moglie e mia figlia russare. Poiché sono di costituzione gracile e non ho molto vigore, ogni notte potevo scrivere al massimo per un paio d'ore; ciascun saggio ha richiesto pertanto, tra interruzioni e riprese, da due a tre notti di lavoro, senza contare il tempo necessario per pensarci su. Per quanto io fossi abbastanza attento, è inevitabile che il testo possa apparire in qualche punto sciatto e trasandato. A tale riguardo, io stesso non mi sento soddisfatto, e invidio molto la felicità di coloro che trovano il tempo di scrivere.⁴

Il primo saggio, intitolato "Seguire la via della maggior resistenza"⁵, è un invito a non cercare le soluzioni facili e a impegnarsi per realizzare i propri ideali senza cedere ad alcuna lusinga. Zhu Guangqian rileva che l'uomo non è soggetto alla legge fisica che regola il moto dei corpi, tendenti sempre a seguire il percorso che incontra la minor resistenza; l'uomo è tale proprio perché possiede la forza di volontà,

³ Dopo lo scoppio della guerra cino-giapponese, nel 1937, Zhu Guangqian si era recato a Chongqing, nell'area controllata dal governo nazionale cinese, dove aveva assunto la carica di preside della Facoltà di Lettere dell'Università del Sichuan; in seguito si era trasferito presso il Dipartimento di Letterature Straniere dell'Università di Wuhan.

⁴ "Zixu 自序", p. 3. La presente e le altre citazioni sono tratte tutte dall'edizione Kaiming shudian del 1947.

⁵ "Chao dikangli zuida de lujing zou 朝抵抗力最大的路徑走", pp. 1-8.

che gli permette di opporsi alle avversità e di vincere la forza di inerzia. Non tutti però fanno ricorso alla forza di volontà: in molti prevalgono la forza di inerzia e la tendenza a seguire la via della minor resistenza, per cui, "come cadaveri, se spinti a destra cadono a destra, se spinti a sinistra, cadono a sinistra". Confucio e Gesù sono i personaggi storici citati come esempi di chi "ha seguito la via della maggior resistenza", sacrificando tutto pur di tener fede ai propri obiettivi di riforma della società. Come esempi negativi vengono ricordati invece Hong Cheng-chou 洪承疇, che tradì la dinastia Ming per sottomettersi ai conquistatori mancesi, e Wang Jingwei 汪精衛, il quale, dopo aver dedicato metà della sua vita alla rivoluzione nazionale, ha tradito il proprio Paese per cedere alle lusinghe dei Giapponesi. "La vita è lotta: se non si è in grado di lottare, si perde il senso e il valore della vita; se si è in grado di lottare, ben poche sanno le difficoltà insuperabili". L'indolenza e la pigrizia sono all'origine dei mali che affliggono la società cinese contemporanea. Come nella vita di un individuo, così nella vita di un popolo, la forza si misura in base alla sua capacità di seguire la via della maggior resistenza. Zhu Guangqian cita l'esempio degli antichi Romani e dei Mancesi, che si sono infiacchiti e che alla fine sono stati travolti, ma poi conclude con un messaggio di speranza:

Il nostro popolo è passato attraverso tante traversie nel corso della sua storia. Dalle dinastie Zhou 周 e Qin 秦 fino ad oggi, non c'è stata epoca in cui non abbiamo dovuto affrontare gravi disordini interni, o in cui non abbiamo dovuto combattere con i nostri vicini. Ci siamo tirati su e siamo caduti, siamo caduti e ci siamo ancora risollepati, e poi di nuovo, non so neppure per quante volte. Da questo semplice fatto storico appare chiaro che il nostro popolo ha davvero una notevole forza vitale, e ha potuto preservare il proprio diritto di esistere solo attraverso lotte incessanti. Questa forza che ci è stata trasmessa dai padri è degna di tutto il nostro rispetto.⁶

Nel secondo saggio Zhu Guangqian affronta il problema del rapporto tra etica individuale ed etica sociale.⁷ Egli raffronta i principi fondamentali dell'etica tradizionale cinese con quelli dell'etica occidentale, giungendo alla conclusione che, mentre in Cina l'epicentro dell'etica è l'individuo, in Occidente viene esaltato prevalentemente il

⁶ p. 8.

⁷ "Geren benwei yu shehui benwei de lunliguan 個人本位與社會本位的倫理觀", pp. 9-15.

ruolo della società.⁸ Delle due principali correnti di pensiero cinesi – il taoismo e il confucianesimo –, la prima è naturalistica e individualistica, ed ha quindi un atteggiamento fondamentalmente antiistituzionale ed antisociale; la seconda, pur avendo una posizione del tutto diversa riguardo alla natura e all'individuo, in quanto pone al primo posto la cultura e l'esercizio delle virtù, considera comunque l'individuo come il perno della morale, per cui il governo della famiglia e dello Stato altro non è che l'effetto dell'autocoltivazione, la politica stessa è una forma di educazione, e l'educazione consiste essenzialmente nel modellare e sensibilizzare la personalità attraverso l'esempio. Il confucianesimo rifiuta qualsiasi forma di utilitarismo, e la sua morale è pertanto fine a se stessa: benché le virtù confuciane implicino per lo più un carattere sociale, non è questo aspetto che viene sottolineato, ma la dimensione individuale dell'autocoltivazione. In Occidente, invece, il pensiero filosofico classico, da Platone fino a Hegel, quando ha affrontato il problema etico, ha sempre assunto la società come punto di partenza. Anche il cristianesimo è una religione che presenta forti connotazioni sociali: il suo obiettivo ideale è la realizzazione del paradiso, e non la felicità individuale. In sostanza, i Cinesi ritengono che una persona debba innanzi tutto essere buona per se stessa, e solo in questo caso potrà essere buona per la società: la società sarà buona solo se gli individui sono buoni. Gli Occidentali, al contrario, considerano buona una persona che è buona per la società: se la società è buona, per gli individui sarà facile essere buoni. Zhu Guangqian osserva che, a seguito della diffusione dell'influenza occidentale, queste due diverse concezioni etiche si ripropongono oggi in Cina sotto forma di conflitto tra vecchio e nuovo. Di fronte al dilemma di quale forza sia in grado di riformare una società dilaniata da una grave crisi, la risposta tradizionale è che pochi individui, proponendosi come modello morale, possono indurre la maggioranza a mutare gradualmente la propria condotta; un'altra risposta è che la società ha in se stessa la forza di trasformarsi, e tale forza è costituita dalle condizioni materiali, nei confronti delle quali l'individuo è del tutto impotente. Zhu Guangqian, anche se ammette che all'interno della società possa esistere una tendenza verso il cambiamento, afferma che una minoranza è in grado comunque di accelerare, di rallentare o perfino di modificare tale tendenza.

⁸ È da rilevare che tale visione contrasta con quella ancora corrente in Occidente, che contrappone l'individualismo occidentale alla socialità dei Cinesi.

Una visione storica ultramaterialista non può soddisfarci, proprio perché è comunque, in misura maggiore o minore, una forma di determinismo, che priva l'uomo del libero arbitrio e annulla la responsabilità morale e il valore dell'impegno. Noi dobbiamo riconoscere che l'uomo è in grado con le proprie forze di trasformare la società: solo così, di fronte alle avversità, non proveremo un senso di disperazione, e i nostri sforzi acquisteranno un proprio significato e un proprio valore. Solo così potremo dire: è responsabilità di ciascuno di noi migliorare questo mondo e avvicinarlo un po' di più all'ideale.⁹

Egli sostiene quindi che, per salvare la Cina, è necessario coltivare nei giovani la fiducia nell'efficacia dell'impegno individuale. Il senso di responsabilità si acquista attraverso l'educazione, ma tale compito non può essere delegato unicamente alla scuola: deve farsene carico tutta la società. La Cina non ha bisogno della religione, ma ha bisogno dello spirito religioso.

Il terzo e il quarto saggio trattano rispettivamente della compassione e della vergogna.¹⁰ Zhu Guangqian ritiene che la compassione costituisca il fondamento di qualsiasi morale:

Le varie concezioni etiche, per quanto possano differenziarsi nell'importanza attribuita ai diversi aspetti del comportamento umano, pongono tutte l'accento su una condotta morale fondamentale, e lo stesso avviene con le religioni, nonostante la disparità delle credenze e dei riti. La "benevolenza" (*ren* 仁) di Confucio, la "misericordia" (*cibei* 慈悲) di Sakyamuni, l'"amore" (*ai* 愛) di Gesù, partono sempre da un sentimento che appartiene unicamente all'uomo, quello della "compassione" (*ceyin zhi xin*). Essi hanno compreso che, nel momento in cui un nostro simile soffre, è in gioco la salvezza di tutti: se non si coltiva il sentimento della compassione, tutti i principi morali diventano privi di fondamento, la società stessa non ha modo di preservarsi, e l'uomo perde la sua natura di uomo. Questa è la più semplice e al tempo stesso la più grande scoperta dell'intelligenza umana. Tutte le concezioni etiche e tutte le religioni si basano su questa scoperta. Ciò vuol dire anche che il sentimento della compassione è la fonte della civiltà.¹¹

La compassione implica sempre un confronto con gli altri, e quindi presuppone la "reciprocità" (di qui la massima confuciana: "Non fare agli altri ciò che non vuoi venga fatto a te stesso"¹²). E la reciprocità

⁹ pp. 12-13.

¹⁰ "Tan ceyin zhi xin 談惻隱之心", pp. 17-24, e "Tan xiuwu zhi xin 談羞惡之心", pp. 25-30. Entrambe le espressioni sono tratte dal *Mengzi* 孟子 (II A, 6, e VI A, 6).

¹¹ p. 20.

¹² *Lunyu* 論語, XII, 2.

presuppone la conoscenza di sé e degli altri: i bambini che maltrattano gli animali non sanno che gli animali soffrono, e la crudeltà degli adulti è spesso dovuta a mancanza di sensibilità e a ristrettezza di vedute. Oltre al carattere individuale, intervengono altri fattori, quali l'influenza dell'ambiente, l'educazione ricevuta, la professione. Sul piano teorico sono stati lanciati numerosi attacchi al sentimento della compassione, in quanto associato alla debolezza: Zhu Guangqian ricorda Platone, Stirner, Nietzsche e, in campo scientifico, la teoria evolucionistica. Egli, tuttavia, rifiuta tale connessione, e si richiama a Confucio, il quale affermava: "Colui che pratica la benevolenza deve essere coraggioso".¹³ Lo stesso Confucio e Sakyamuni vengono citati come esempi di grandi personaggi che hanno unito il sentimento della compassione a una grande forza d'animo. È necessario quindi coltivare la compassione se si vuole salvare la Cina.

La parabola evangelica dell'adultera viene utilizzata da Zhu Guangqian per introdurre il tema della colpa e della retribuzione. Egli osserva:

Se, in quanto uomini, perseguiamo la felicità del genere umano, allora dobbiamo sperare che i mali e le colpe diminuiscano il più possibile: i modi sono molti, da quelli positivi della correzione attraverso la persuasione e l'esempio a quelli negativi della sanzione. Non tutti possiamo avere la "perfetta intelligenza" buddhista e non tutti possiamo avere l'amore infinito di Gesù, ma tutti abbiamo in qualche misura il sentimento della vergogna.¹⁴ Sono numerosi i sistemi legali e le dottrine morali che utilizzano come forza propulsiva questo sentimento comune a tutta l'umanità. Gli psicologi moderni hanno potuto inoltre dimostrare quale importanza esso abbia per la formazione della personalità. Può essere che l'influenza morale fondata sul sentimento della vergogna sia di basso livello, ma è comunque abbastanza realistica e vicina alla sensibilità umana.¹⁵

La vergogna nasce dall'amor proprio. Gli uomini aspirano a mete elevate, e quando non riescono a raggiungerle provano vergogna. Essa costituisce l'aspetto negativo di quello che gli Occidentali chiamano "Sense of Honour". Dopo aver citato Mencio, Zhu Guangqian si

¹³ *Lunyu*, XIV, 4.

¹⁴ Traduco in questo modo l'espressione menciana *xiuwu zhi xin*, perché così viene interpretata da Zhu Guangqian. La lettura più comune intende il carattere *xiu* (shame) come riferito a se stessi e il carattere *wu* (dislike) come riferito agli altri. Egli afferma invece che in Mencio l'espressione sembra riferirsi esclusivamente a se stessi, e che è stato Zhu Xi 朱熹 ad ampliare il suo significato (p. 28).

¹⁵ p. 26.

richiama alla teoria di Adler relativa al "complesso di inferiorità" e alla "protesta virile" per dimostrare che la coscienza di un difetto o di un limite può produrre per reazione una forza notevole sul piano psicologico. L'analisi che Adler riferisce all'aspetto fisico può essere estesa all'ambito morale. Come gli individui, anche i gruppi e le nazioni possiedono il sentimento della vergogna; si afferma negli *Annali delle Primavere e degli Autunni* 春秋: "Prima illustra la vergogna, e poi insegna a combattere".¹⁶ L'eroica guerra di resistenza contro il Giappone sta ad indicare che si può sacrificare ogni cosa pur di non subire la vergogna della schiavitù.

Nel quinto saggio, "Sulla serenità"¹⁷, Zhu Guangqian torna a un tema a lui caro, quello dello spirito apollineo e dello spirito dionisiaco, per introdurre un concetto che, al di là della sfera puramente estetica, finisce con l'investire ogni aspetto della vita e del comportamento umani. Egli rileva che una delle maggiori difficoltà dell'auto-coltivazione sta nel conciliare il sentimento con la ragione, due componenti della natura umana egualmente importanti ma spesso in conflitto tra loro, essendo il primo caratterizzato dall'ardore e la seconda dalla freddezza. Zhu non condivide peraltro l'opinione di alcuni filosofi e religiosi, i quali, per scongiurare il pericolo rappresentato dalle passioni, vorrebbero soffocare i sentimenti a esclusivo vantaggio della ragione: ciò non sarebbe né sano né equilibrato. Ma i sentimenti devono essere comunque controllati, e il modo migliore è quello di fare molte letture e di autoesaminarsi di tanto in tanto, in modo che la ragione rimanga sempre vigile e non permetta alle passioni di esplodere con violenza e di prendere il sopravvento. Questo vuol dire guardare alla vita con spirito apollineo, ovvero con animo sereno. La serenità non è indispensabile soltanto nello studio e nella ricerca scientifica, che sono attività specificamente razionali, ma è necessaria ancora di più nell'arte, proprio perché quest'ultima è espressione di sentimenti.

Tutti possono provare sentimenti, ma la maestria dell'artista è proprio quella di provare i sentimenti e di rievocarli poi con serenità. Quando si prova un sentimento, abbiamo un processo di interiorizzazione; quando lo si rievoca, invece, si compie un'esteriorizzazione. Nel primo caso l'attività presenta un carattere soggettivo e appassionato; nel secondo ha un carattere obiettivo e sereno. La prima è quella che Nietzsche chiama espressione dello spirito dionisiaco; la seconda è espressione dello

¹⁶ "Ming chi jiao zhan 明恥教戰", *Chunqiu*, XXII, 4.

¹⁷ "Tan lengjing 談冷靜", pp. 31-38.

spirito apollineo. Molti ritengono che le emozioni allo stato grezzo siano materiale artistico, e si meravigliano poi di non essere capaci di esprimerle. In realtà, perché tali emozioni possano essere colte nella loro essenza e rivelare una forma, è necessario che siano prima sottoposte all'azione serena dell'arte, che siano rievocate, che siano vagliate e riordinate.¹⁸

Grazie all'arte è possibile uscire dai confini ristretti del proprio io e guardare al mondo con animo passionato. Non solo: anche per guardare dentro se stessi è necessario liberarsi della presenza ingombrante dell'"io". Zhu Guangqian sottolinea l'importanza dell'introspezione, che consente di osservare con serenità i propri sentimenti e di esercitare un pieno autocontrollo. In tal modo si avrà la forza di realizzare i propri obiettivi e di superare le difficoltà della vita. Coloro che sono schiavi delle passioni sono in realtà estremamente deboli, e se raggiungono posizioni di potere possono portare alla rovina un'intera nazione e un intero Paese, come sta avvenendo in Giappone e nella Germania nazista. Zhu conclude facendo riferimento a Zhuangzi 莊子, al Buddhismo Chan 禪 e a Confucio, per sottolineare che la serenità e il distacco costituiscono l'unica condizione per poter contemplare la vita dell'universo nei suoi molteplici aspetti e per poterne gioire: è su tale capacità di contemplazione che si fondano le attività degli artisti, dei filosofi e degli scienziati.

Il sesto e il settimo saggio sono dedicati rispettivamente allo studio e alla lettura.¹⁹ Zhu Guangqian comincia col rilevare che sussistono numerosi equivoci intorno al significato del termine "studio" (*xuewen*), ed essi derivano in gran parte dal fatto che in cinese la parola "leggere" (*dushu*) viene usata comunemente come sinonimo di "learn" (*xuexi* 學習) o di "study" (*zhixue* 治學). In realtà, lo studio sui libri, per quanto importante, non è che uno dei molti modi di studiare: parecchi studenti (*dushuren* 讀書人 o "persone che leggono libri") di fatto non compiono alcuno studio (*zuo xuewen* 做學問), mentre sono molti coloro che invece studiano, ma non si basano esclusivamente sui libri. Lo studio costituisce un'esigenza primaria della vita, ed è senza dubbio utile in tutte le sue forme. Ma il concetto di "utilità" può essere inteso in senso ampio o in senso ristretto. Se si fa un certo studio al solo scopo di acquisire un'abilità tecnica da applicare nella vita pratica, ovvero si finalizza lo studio al raggiungimento di una determinata

¹⁸ p. 34.

¹⁹ "Tan xuewen 談學問", pp. 39-44, e "Tan dushu 談讀書", pp. 45-50.

qualificazione professionale per sbarcare il lunario, allora si dà un'interpretazione ristretta o utilitaristica della sua funzione. Ma non è questa la funzione più importante dello studio. Esso è in primo luogo uno strumento per esercitare il pensiero e un mezzo di elevazione morale: per i Confuciani lo studioso doveva essere un saggio, e non semplicemente quello che oggi viene definito un "intellettuale". Lo scarso interesse dimostrato dagli studenti per lo studio è dovuto in larga misura alla visione ristretta che ne limita l'utilità ai possibili sbocchi sul mercato del lavoro. In realtà, vivere rappresenta l'impegno primario per gli esseri viventi, e lo studio è essenziale per la stessa sopravvivenza, ma l'errore dei Cinesi contemporanei è di identificare la vita con il pasto. L'uomo è fatto di spirito, oltretutto di carne, e lo studio è il nutrimento dello spirito: se non viene alimentato, è inevitabile che lo spirito si inaridisca. Il significato dello studio è bene espresso dal termine cinese *xuewen*. Esso si compone di due elementi: *xue* 學 (studiare, imparare) e *wen* 問 (chiedere). I due concetti sono in realtà inseparabili: dal desiderio insopprimibile di conoscere —che è proprio dello spirito umano— nasce il dubbio, il problema, e quindi l'esigenza di studiare. E lo studio genera a sua volta nuovi dubbi e nuovi problemi: ciò che, a una prima visione superficiale, sembrava noto rivela nuovi aspetti del tutto sconosciuti e quindi pone l'esigenza di uno studio più approfondito. Proprio perché lo studio consiste nell'unione di *xue* e di *wen*, esso è insieme memoria e pensiero, ripetizione e creazione. Non esiste definizione più appropriata di quella datane da Confucio: "Lo studio senza pensiero è del tutto inutile, il pensiero senza studio è pericoloso".²⁰

Affrontando il tema della lettura, Zhu Guangqian ricorda di averne già trattato in passato (nella prima delle *Dodici lettere ai giovani*), ma confessa di aver mutato in parte le proprie opinioni nel corso degli anni. Nei libri è raccolto il retaggio culturale dell'umanità, ed è impossibile pertanto prescindere se si vuole progredire in qualunque branca del sapere. Ma essi possono divenire un ostacolo alla ricerca, se non se ne fa un uso avveduto. Poiché in ogni settore si sono andati accumulando enormi quantità di testi e di materiali, è facile che l'attenzione venga sviata e si perda il senso dell'orientamento. E' meglio leggere pochi libri, ma con applicazione, che molti, scorrendoli distrattamente. La cosa più importante è fare una scelta oculata.

²⁰ *Lunyu*, II, 15.

Alcuni testi devono servire a porre le basi di una preparazione generale, altri devono essere finalizzati agli studi specialistici. E' errato pensare che sia sufficiente conoscere tutto di una determinata materia, ignorando il resto, perché non esiste disciplina che possa sussistere isolatamente e non presenti stretti legami con altri settori. A questo punto Zhu Guang qian fa un'affermazione che suona come una velata autocritica, anche se in fondo soltanto parziale e con riserva:

Alcuni nella lettura si affidano unicamente al proprio interesse personale. Oggi trovano un libro che li attrae, e allora abbandonano ogni precedente progetto per immergersi in esso; domani ne trovano un altro, e fanno la medesima cosa, anche se tra i due volumi non esiste alcuna relazione. [...] Il lato positivo di questo modo di leggere sta nel fatto che così la lettura diventa un piacere e consente di andare a fondo nella comprensione di quelle opere per le quali di volta in volta si prova interesse; a lungo andare, può produrre un pensiero e un'apertura mentale non comuni. Il lato negativo è che la lettura si perde in mille rivoli diversi, e viene a mancare quella sistematicità "accademica", di cui necessita la ricerca specialistica; ne deriva uno sviluppo disarmonico, con la conoscenza concentrata in certi settori e una totale ignoranza in altri settori. [...] Se si ha tempo ed energia sufficienti per una vita condotta all'insegna dell'edonismo, e la lettura non costituisce un lavoro ma solo uno svago, allora può andare anche bene questo modo di leggere, che richiama lo svolazzare delle api alla ricerca del nettare. Ma se si nutre l'aspirazione di riuscire in un campo di studi, non si può fare a meno di un progetto e di un sistema. In tal caso la lettura non può costituire soltanto l'appagamento di un interesse, ma deve essere in primo luogo addestramento e preparazione. Si dovrà sacrificare qualche libro gustoso, e qualche volta sarà necessario mettere sotto i denti libri che appariranno aridi a prima vista, ma poi col tempo, a forza di rosicchiarli, si potrà anche apprezzarne il sapore.²¹

L'ottavo saggio tratta degli "eroi" e della loro funzione²², e si conclude affermando che i giovani hanno bisogno di modelli, e che, piuttosto che limitarsi a parlare di morale, è meglio fornire loro degli esempi in carne ed ossa, dai quali possano apprendere come i principi morali vengono realizzati.

²¹ pp. 47-48. Zhu Guangqian aveva scritto nel 1934: "Io ho sempre avuto una pessima abitudine. Quando mi capita di girovagare per un mercato, mi viene voglia di acquistare tutto quello che vedo: se qualcosa mi attrae, anche se si tratta solo di un rottame, non riesco a trattenermi e spendo gli ultimi soldi che mi rimangono nel borsellino. Anche nei miei studi mi comporto allo stesso modo". ("Wo yu wenxue 我與文學", Io e la letteratura, *Zhu Guangqian quanji*, vol. 3, 1987, p. 337.

²² "Tan yingxiong chongbai 談英雄崇拜" (Sul culto degli eroi), pp. 51-55.

Il nono saggio affronta il tema dell'amicizia.²³ Essa, secondo Zhu Guangqian, è alla base di tutte le relazioni umane: se sai come comportarti con gli amici, hai capito come si devono affrontare gli altri, e quindi, in definitiva, sai essere uomo. Gli antichi confuciani avevano individuato cinque relazioni fondamentali –tra principe e ministro, padre e figlio, marito e moglie, tra fratelli e tra amici –, e su di esse avevano imperniato la propria etica, ritenendo che la loro armonia garantisse la stabilità della famiglia e della società. Di tali relazioni, l'unica che nascesse da una libera scelta era quella tra amici: non si fondava sulla sanzione della legge, ma solo sull'amore e sulla fiducia, eppure non per questo perdeva la sua importanza. In realtà, l'amore, che costituisce l'essenza del rapporto tra amici, è una condizione necessaria anche di tutte le altre relazioni. Poiché l'uomo è un animale sociale, è conaturato in lui il sentimento della simpatia: ha bisogno degli altri, anche e soprattutto quando all'apparenza sembrerebbe volerne fare a meno. Gli amici esercitano un'influenza rilevante sulla formazione del carattere. Intorno a ciascun individuo si costituisce una "cerchia", e spesso la responsabilità delle sue azioni, nel bene e nel male, non è riconducibile soltanto a lui, ma all'insieme delle persone che gli sono più vicine; per questo la scelta degli amici è così importante. L'influenza degli amici è evidente anche nel campo degli studi e del pensiero: la loro funzione sarà tanto più efficace, se hanno diversa formazione e diverse opinioni, perché in questo caso le proprie concezioni potranno essere verificate e arricchite in un continuo confronto con le loro. Chi non ha amici con cui discutere è in genere caparbio e ostinato, e non potrà quindi conseguire grandi risultati né sul piano morale, né su quello degli studi. L'amicizia risponde a un istinto che è comune a tutti gli uomini e sul quale si fonda l'organizzazione sociale: l'inclinazione a conoscere i propri simili. Ma la conoscenza, che è alla base di qualunque relazione umana, non è semplice, e richiede una profonda simpatia; più profonda è la simpatia, maggiore sarà la comprensione, e maggiore la comprensione, più profonda la simpatia. Nel passato, pochi personaggi sono riusciti a coltivare tale inclinazione, fino a estenderla all'umanità intera –Zhu Guangqian ricorda Sakyamuni e Gesù–, e non c'è che un modo per conseguire la necessaria apertura mentale: avere molti amici. Comprendere profondamente alcuni uomini è la

²³ "Tan jiaoyou 談交友" (Sull'amicizia), pp. 57-62.

condizione per poter nutrire simpatia nei confronti di tutti. Ma non è facile stabilire rapporti di autentica amicizia.

Quando in passato ho studiato i problemi estetici dell'apprezzamento e della creazione, sono giunto a una conclusione che si discosta dall'opinione corrente: tra i due atti non esiste una fondamentale differenza, in quanto il mondo che ciascuno di noi apprezza è quello che noi stessi creiamo, è il riflesso dei nostri sentimenti e del nostro temperamento. Tu puoi "prendere" quanto sei in grado di "dare". Tra le cose e l'io si realizza uno scambio di vita: ciò che vede l'uomo profondo è profondo, ciò che vede l'uomo superficiale è superficiale. Ora, riflettendo su un problema concreto come quello dell'amicizia, ritengo che esista una qualche connessione con l'apprezzamento della natura e dell'arte. Gli amici che possiamo avere sono il risultato di ciò che noi stessi siamo. Nell'animo umano esiste una corrispondenza di sentimenti: gli altri ti tratteranno con la medesima sincerità che tu mostri loro; potrai "prendere" ciò che tu stesso sei in grado di "dare".²⁴

Il decimo e l'undicesimo saggio trattano il problema del sesso e dell'amore, prima in generale e poi con specifico riferimento ai giovani.²⁵ Nell'affrontare il tema del sesso, Zhu Guangqian comincia con l'esaminarlo sotto l'aspetto biologico. L'istinto più potente degli esseri viventi è la conservazione della vita. Ma la conclusione inevitabile della vita individuale è la morte: il mantenimento della vita individuale non solo non è realizzabile, ma sarebbe in ultima analisi negativo per la stessa sopravvivenza della specie, che si sviluppa e cresce attraverso il continuo ricambio generazionale. Per questo la volontà di vita della specie è più forte della volontà di vita individuale. L'amore tra l'uomo e la donna è espressione della volontà di vita della specie: anche quando sembra assumere le forme più spirituali, ha alla base l'impulso sessuale. Se sul piano biologico il problema del sesso appare relativamente semplice, esso si fa complicato nell'uomo per l'intervento di due fattori che non sussistono nel mondo animale: il fattore sociale e quello psicologico. La società si fonda su un complesso di regole dettate dalla morale, dalla religione, dalla legge e dai costumi. Quelle che interessano il rapporto tra i due sessi nascono da due esigenze fondamentali: impedire i conflitti e definire le responsabilità. Proprio perché estremamente potente, l'istinto sessuale

²⁴ pp. 61-62.

²⁵ "Tan xing'ai wenti 談性愛問題" (Sul problema dell'amore sessuale), pp. 63-69; "Tan qingnian yu lian'ai jiehun 談青年與戀愛結婚" (I giovani, l'amore e il matrimonio), pp. 71-75.

di per sé non ha limiti: la stessa persona può essere attratta da più persone, e più persone possono provare attrazione per la stessa persona. Se ciascuno agisse seguendo unicamente i propri impulsi, l'ordine sociale ne sarebbe sconvolto. Inoltre, esiste il problema del mantenimento e dell'educazione dei figli, che sono demandati alla struttura familiare. L'istinto sessuale è volubile e incostante, mentre la famiglia richiede stabilità e una definizione precisa delle responsabilità. Per queste ragioni, l'individuo è costretto dalla società a soffocare i suoi bisogni naturali, e ciò può essere talvolta motivo di sofferenza; d'altro canto, solo una società sana può garantire la vita degli individui e quella della specie, e il sesso viene a perdere la sua funzione originaria —che è di perpetuare la vita della specie—, nel momento in cui giunge a minacciare la società, sulla quale si fonda la stessa specie per sopravvivere. La società però è in continua evoluzione, e le regole dovrebbero conformarsi di volta in volta ai suoi mutamenti interni. Riguardo al fattore psicologico, Zhu Guangqian osserva che il sesso e la procreazione richiedono, in un'ottica individuale, un grande dispendio di energie e numerosi sacrifici, e ben pochi accetterebbero di sottoporsi a tale incombenza, se la natura non avesse provveduto a renderla estremamente piacevole. Nella ricerca dell'altro sesso, l'uomo è mosso fondamentalmente dalla necessità della procreazione, ma l'obiettivo appare ai suoi occhi come il soddisfacimento di un proprio desiderio. Gli innamorati vivono nell'"illusion" (Schopenhauer) che al mondo non esista nulla di più bello della realizzazione del loro amore, e, quando l'incanto finisce, non per questo l'impulso sessuale si attenua, ma continua la sua azione incessante, interessando i più vari aspetti dell'attività dell'uomo e incidendo profondamente sulla sua psicologia. Dopo aver ricordato gli studi compiuti in questo ambito da H. Ellis e Freud, Zhu Guangqian afferma:

E' noto a tutti che esiste uno stretto rapporto tra l'amore e la coscienza estetica. Non mi riferisco qui al fatto che gli uomini amano la bellezza femminile e le donne la bellezza maschile, perché il fenomeno è evidente di per sé e non necessita di essere illustrato. Quello che voglio dire è che l'amore in se stesso può essere trasformato in arte. L'uomo è il signore dell'universo, e, sebbene la natura lo incalzi ovunque con le proprie necessità, ogni volta le supera e agisce liberamente: da ciò prendono le mosse le sue imprese più nobili, come l'arte, la religione e la filosofia. Facciamo un esempio molto semplice: usare una brocca per l'acqua è un'esigenza naturale, ma l'uomo non ha voluto limitarsi a

questo, e si è ingegnato di dare alla brocca la bellezza. La bellezza non nasce da un'esigenza pratica, ma è un'espressione irrinunciabile della libertà dello spirito. La stessa cosa vale per i rapporti tra i due sessi. Allo stadio animalesco, non vi è nulla di più banale. Basta vedere i cani e i galli: nel momento in cui si accoppiano, obbediscono all'urgenza del desiderio con la docilità con cui uno schiavo ubbidisce al proprio padrone. Non possono dominarsi in alcun modo, come se fossero in balia del destino: quando arriva l'impulso, non conoscono freni e agiscono senza andare per le lunghe e senza certo curarsi delle forme. Gli uomini, invece, quando compiono questo atto dettato dalla necessità naturale, si preoccupano delle "forme" e non sono così diretti: perciò fanno ricorso a molti mascheramenti e abbellimenti, e amano le simulazioni e le allusioni. L'etichetta e le tecniche della comunicazione tra i due sessi servono per lo più a conferire raffinatezza ed eleganza ad un fatto molto banale; se sono eccessive, sanno inevitabilmente di ipocrisia e di impostura, ma se sono appropriate, possono diventare motivo di grande diletto per gli occhi e per la mente.

La pratica richiede l'uso di una brocca per l'acqua. La coscienza estetica richiede anche che la brocca sia bella. Fino a questo punto, la bellezza e la pratica sono in sintonia. Ma se facciamo un altro passo, ecco che la brocca può perdere la sua funzione e diventare un pezzo d'antiquariato, una pura opera d'arte. Se ce ne servissimo per versare l'acqua, senza dubbio romperemmo l'incanto. L'amore tra i due sessi ha la medesima evoluzione. Allo stadio animale, esso è finalizzato unicamente all'obiettivo pratico della procreazione; poi, in una fase successiva, diventa un'attività dotata di carattere artistico, e infine si trasforma in arte pura, puro godimento estetico. In apparenza, l'amore finisce così col separarsi dal sesso: molti amano soltanto "per amare", e si soffermano unicamente sul piacere che dà l'amore in se stesso, negando che esso abbia anche quella sudicia funzione dell'unione carnale e della procreazione. L'amore diventa "platonico", puro, spirituale, mentre l'atto sessuale viene considerato carnale, osceno, vergognoso, profano. Tale concezione ha origine dallo spiritualismo cristiano, e trova la sua formulazione definitiva nella visione romantica dell'"amore supremo" nel XIX secolo. La scissione tra amore spirituale e amore carnale ha suscitato in molti un forte senso di dignità personale ed ha stimolato non pochi risultati positivi nei campi del pensiero, dell'arte e delle professioni; ma, al tempo stesso, ha anche portato parecchie persone alla follia, e ha indotto una serie di abiti mentali poco sani. Per dirla con belle parole, essa è il risultato della purificazione o "sublimazione" dell'amore sessuale; più volgarmente, è come apporre un'etichetta di tenore elevato su qualcosa di molto mondano. "Oro e giada all'esterno, cascami di cotone all'interno".²⁶

²⁶ pp. 66-68.

Dopo aver accennato ai pericoli che la repressione dell'istinto sessuale può comportare per la salute mentale, Zhu Guangqian giunge alla conclusione che nei confronti del sesso è necessario assumere un atteggiamento realistico, senza rivestirlo di significati arcani e senza considerarlo neanche come qualcosa di osceno e di perverso. La società non può esimersi dall'intervenire nelle questioni attinenti al sesso, ogniqualevolta l'ordine venga minacciato, ma deve farlo in modo ragionevole, senza provocare inutili inibizioni o costringere ad atteggiamenti ipocriti.

Per i giovani il problema del sesso è qualcosa di estremamente complicato; in loro, infatti, il desiderio si manifesta con particolare intensità, ma una serie di motivi di ordine sociale inducono a considerarli non adatti all'attività sessuale. Zhu Guangqian osserva anzitutto che lo sbocco naturale dell'amore è il matrimonio, e l'obiettivo primario di quest'ultimo è la procreazione; i giovani, non essendo ancora economicamente autosufficienti, non sono in grado di assumersi la responsabilità di creare una famiglia. In secondo luogo, i giovani non sono ancora completamente maturi, né fisicamente né psicologicamente. I maschi soprattutto non hanno ancora una personalità del tutto definita e mancano di una piena capacità di scelta e di giudizio. Se si innamorano di una ragazza, subito cadono in delirio, convinti che la realizzazione del loro amore sia la cosa più importante di questo mondo: se non riescono a raggiungere lo scopo, la vita appare ai loro occhi priva di significato, ma se ci riescono, ecco che il matrimonio diventa "la tomba dell'amore", e la fata di ieri si trasforma in una "catena". In terzo luogo, la vita può dividersi in fasi, ciascuna con una propria missione specifica e un proprio lavoro: la missione della fase giovanile è prepararsi a diventare uomini, e il lavoro è lo studio. Le energie umane sono limitate, e l'amore come il matrimonio finirebbero inevitabilmente col distogliere i giovani da questi impegni primari. Zhu Guang-qian è consapevole del fatto che, in realtà, la maggioranza dei giovani è sospinta a interessarsi al sesso da tutta una serie di stimoli, particolarmente intensi nella società moderna, e non basta limitarsi ad esaltare il buon tempo antico. Egli ritiene che il problema vada affrontato su basi scientifiche, e si debba fare ricorso a metodi naturali per limitare l'incidenza del fattore sessuale nella vita giovanile. La sua proposta è che vengano sostenute tutte quelle attività in grado di attrarre l'interesse dei giovani (artistiche, ricreative, sportive); inoltre dovrebbe essere migliorata e

incrementata la vita sociale, in modo da assicurare ai giovani quella simpatia e quell'affetto di cui hanno principalmente bisogno e rimuovere la solitudine, che spesso contribuisce ad accrescere gli impulsi sessuali. Nell'ambito di questa vita sociale più piena ed intensa, dovrebbero essere incoraggiati i contatti tra i giovani di entrambi i sessi. La separazione, infatti, non fa che stimolare la curiosità, rivestendo l'altro sesso di un alone di mistero. In realtà, è possibile avere parecchi amici dell'altro sesso, e quanto più essi sono numerosi, tanto più è difficile che l'amicizia si trasformi in amore. I giovani che si trovano nella maggiore situazione di pericolo sono proprio quelli che hanno avuto scarsi rapporti con persone dell'altro sesso: alla prima occasione si innamorano, e questo fatto è all'origine di non poche tragedie. Zhu Guangqian osserva infine che, qualora i giovani, nonostante tutte le precauzioni, dovessero imbattersi nell'amore, dovrebbero comunque aver chiaro che esso è qualcosa di molto comune e naturale, e al tempo stesso qualcosa di molto serio. L'amore è "supremo" solo dal punto di vista biologico, e questo non ha nulla a che vedere con la metafisica. Per il resto, esso deve condurre al matrimonio e alla procreazione, e deve comportare l'assunzione di precise responsabilità nell'ambito della famiglia.

Nel dodicesimo saggio²⁷ Zhu Guangqian attacca con veemenza la concezione cinese del lavoro, che ignora la dimensione del riposo e può riassumersi nel motto: "Vai pure piano, ma non fermarti!" Il riposo è un momento fondamentale nel ritmo di tutti i fenomeni naturali, e ignorarlo può avere gravi conseguenze nell'equilibrio psico-fisico dell'uomo. Il prezzo che la Cina paga per questa sua grave carenza nell'organizzazione del lavoro è quello dell'efficienza, e nel mondo moderno la mancanza di efficienza comporta inevitabilmente l'arretratezza. Anche nel tredicesimo saggio²⁸ Zhu Guangqian torna sull'argomento del riposo, ma questa volta per specificarne i contenuti. In realtà, a rigor di termini, gli esseri viventi non conoscono un riposo assoluto, neanche durante il sonno. Ogni attività è presieduta da determinati organi: mentre alcuni lavorano e consumano energia, altri riposano e accumulano energia. Questo tipo di avvicendamento è indicato in inglese col termine "diversion", che non ha un esatto equivalente nella lingua cinese, forse perché —osserva Zhu Guangqian— in Cina non si è prestata sufficiente attenzione all'importanza del

²⁷ "Tan xiuxi 談休息" (Sul riposo), pp. 77-82.

²⁸ "Tan xiaoqian 談消遣" (Sullo svago), pp. 83-88.

fenomeno. In virtù di tale esigenza, la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, che si è prodotta storicamente, dovrebbe in qualche modo essere corretta. Così, gli studenti, che sono impegnati in un'attività prevalentemente intellettuale, dovrebbero per compensazione svolgere anche lavori manuali, non certo a fini economici, ma per ragioni educative. L'uomo però non può impiegare tutte le proprie energie nel lavoro; ha bisogno anche di dedicarsi ad attività disinteressate, senza un obiettivo pratico. Tali attività possono essere di livello più o meno elevato, e ogni nazione può essere giudicata anche in relazione agli svaghi che preferisce.

Nel quattordicesimo saggio²⁹ Zhu Guangqian torna su un tema a lui caro, quello dell'educazione estetica. Egli afferma che la verità, la bontà e la bellezza costituiscono tre valori distinti, cui fanno riscontro tre diverse facoltà psichiche: la conoscenza, la volontà e il sentimento. La vita di un uomo può dirsi pienamente realizzata solo quando queste tre facoltà hanno modo di operare e di esprimersi, e questo dovrebbe essere l'obiettivo dell'educazione: risvegliare e sviluppare al massimo grado le inclinazioni relative alla ricerca del vero, al desiderio del bene e all'amore del bello, che sono inerenti alla natura umana. E' quanto i confuciani intendevano per "la piena realizzazione della natura umana" (*jinxing* 盡性). L'educazione dovrebbe pertanto comprendere un aspetto intellettuale, un aspetto morale e un aspetto estetico, ma di queste tre componenti, che hanno pari importanza nella formazione di un uomo, solo la prima viene di fatto considerata nell'attuale sistema educativo. La seconda è ritenuta rilevante in teoria, ma poi trascurata nella pratica, mentre la terza viene ignorata totalmente, sia nella pratica che nella teoria. L'educazione estetica è educazione del sentimento, e gli antichi confuciani ne avevano ben compreso il significato. Confucio afferma: "Con le Odi la mente si desta; con i Riti trova un proprio fondamento; con la Musica si completa".³⁰ Zhu Guangqian osserva che Odi, Riti e Musica rientrano nell'ambito dell'educazione estetica: Odi e Musica sono connesse, ed hanno l'obiettivo di allietare il cuore e di coltivare l'armonia dei sentimenti; lo scopo dei Riti è di regolare il comportamento esteriore, e di conferire ordine alla vita. Per i confuciani, l'armonia all'interno e l'ordine all'esterno rappresentavano il sommo bene sul piano etico, ma costituivano anche la suprema bellezza sul piano estetico. Benché

²⁹ "Tan meigan jiaoyu 談美感教育" (Sull'educazione estetica), pp. 89-98.

³⁰ *Lunyu*, VIII, 8.

essi fossero interessati prevalentemente all'aspetto etico, avevano compreso che l'educazione estetica era la via necessaria per realizzare l'educazione morale. Zhu Guang qian cita quindi Shelley (lo stesso brano riportato alla fine del capitolo VIII della *Psicologia dell'arte e della letteratura*, *Wenyi xinlixue* 文藝心理學)³¹ per ribadire che l'educazione estetica è il fondamento dell'educazione morale, in quanto la vera morale nasce dall'amore, e l'amore, o la simpatia, hanno origine dall'immaginazione, ossia dalla capacità di mettersi al posto di un altro e di far proprie le sue pene e le sue gioie. L'arte libera le emozioni e gli impulsi naturali, che la società soffoca e reprime; libera la vista, consentendo di cogliere la bellezza dell'universo, che la vita quotidiana nasconde ai nostri occhi; ci libera dalle barriere imposte dalla natura, dandoci la facoltà di creare con l'immaginazione un mondo migliore.

Attraverso la creazione artistica, l'uomo può prendere la natura tra le mani come un trastullo, può tagliarla, forgiarla, darle una nuova vita e una nuova forma. È così che sono venuti alla luce tutti i capolavori, ed è così che nasce la bellezza che ciascuno di noi apprezza nell'uomo come nella natura. L'attività estetica è l'infinito conquistato nel finito, è la libertà conquistata nella schiavitù.³²

Ma l'educazione estetica deve cominciare fin dalla più tenera età, perché, con l'avanzare degli anni, gli impegni quotidiani si fanno più gravosi e le abitudini più radicate, i sensi diventano sempre più tardi e la mente sempre più complicata, per cui si va indebolendo progressivamente la capacità di apprezzare l'arte. Zhu Guangqian conclude ricordando che nella Cina antica i canti, la musica e la danza conobbero una grande fioritura, come è testimoniato dallo *Shijing*, dal *Liji* e dallo *Zuozhuan*, e che Confucio, all'epoca del declino dei Zhou, stigmatizza in particolare la decadenza della poesia e della musica. Se si vuole salvare la nazione cinese, è necessario restaurare i canti, la musica e la danza dell'antichità, il che significa promuovere un'educazione estetica universale.

³¹ "The great secret of morals is love; or a going out of our own nature, and an identification of ourselves with the beautiful which exists in thought, action, or person, not our own. A man, to be greatly good, must imagine intensely and comprehensively; he must put himself in the place of another and of many others; the pains and pleasures of his species must become his own. The great instrument of moral good is the imagination; and poetry administers to the effect by acting upon the cause". (P.B. Shelley 1948, pp. 21-22)

³² p. 97.

Il quindicesimo saggio affronta il tema dell'educazione fisica.³³ Zhu Guangqian sottolinea che il corpo non può essere separato dallo spirito, e se il primo non è sano, neanche il secondo può essere sano. L'arretratezza della Cina è determinata anche dal fatto che questo principio fondamentale viene trascurato, sia a livello educativo che nella coscienza generale. Da ciò derivano una serie di gravi difetti del carattere cinese, come la mancanza di resistenza nello sforzo, la tendenza - presente in molti giovani - ad avere una visione negativa del mondo e della vita, e, soprattutto, l'apatia, che consiste nel non avere il coraggio di fare le cose che si dovrebbero fare e di non fare le cose che non si dovrebbero fare. La vita è una lotta interminabile, e se non si hanno energie sufficienti non si può sopravvivere. Prima di parlare di studio, di morale o di qualunque altra cosa, è necessario preoccuparsi che il corpo funzioni con la massima efficienza. Ma se si vuole affrontare il problema in una prospettiva a lungo termine, bisogna intervenire anzitutto sul piano eugenetico. Gli altri rimedi, per quanto importanti, hanno solo un carattere secondario.

Nell'ultimo saggio³⁴ Zhu Guangqian si chiede che cosa significhi avere una corretta coscienza dei valori.

"Valore" è un termine filosofico. Alcuni filosofi credono che esistano valori assoluti, eterni, non modificabili né dal tempo, né dallo spazio, né dall'ambiente sociale, come è il caso della responsabilità morale in Kant o della Giustizia Eterna in Hegel. Ma, nell'interpretazione comune, i valori implicano sempre un confronto, come tra alto e basso, o tra bello e brutto. Inoltre, le cose in se stesse non hanno valore, ma lo hanno soltanto in relazione alla loro utilità per l'uomo: il loro valore sarà tanto più elevato, quanto più sono utili. Naturalmente, "utilità" si deve intendere in un'accezione molto ampia, e deve riferirsi a ogni tipo di beneficio, sia materiale sia spirituale, e non soltanto agli onori e alla ricchezza, tanto esaltati dall'utilitarismo in senso stretto; se intesa in questo modo, la coscienza dei valori è davvero importante per l'uomo. Ogni attività umana persegue uno scopo, e noi dobbiamo in primo luogo stabilire se il suo valore sia tale da meritare di essere perseguito. Se non ha alcun valore o se ne ha poco, e noi gli teniamo dietro ugualmente, allora abbiamo sbagliato i nostri calcoli, perché non godiamo del massimo vantaggio che la vita ci può offrire. Solo se abbiamo una corretta coscienza dei valori, possiamo distribuire nel modo più economico le forze a nostra disposizione, e prendere dalla vita il massimo della sua fragranza. Quando veniamo al mondo, è come se

³³ "Tan tiyu 談體育" (Sull'educazione fisica), pp. 99-104.

³⁴ "Tan jiazhi yishi 談價值意識" (Sulla coscienza dei valori), pp. 105-111.

entrassimo in una fiera di preziosi; possiamo portar via quello che più ci piace, e la mercanzia non manca, ma le forze che abbiamo non ci permettono di trasportare più di cento *jin*. Alcuni raccolgono detriti, altri raccolgono rottami, e vi è anche qualcuno che prende perle e giade: tutto dipende dalla loro coscienza dei valori.³⁵

Indubbiamente, lo scopo ultimo dell'uomo è la felicità, ma in che cosa consiste la vera felicità? Secondo Zhu Guangqian, è lo spirito che rende l'uomo superiore agli animali, ed è pertanto nella vita spirituale che egli può esprimere la sua vera natura. Certo, poiché possiede anche un corpo, l'uomo non può non soddisfarne le esigenze, ma la vera felicità sta nell'appagamento dello spirito, e quindi nei tre valori della verità, della bontà e della bellezza. Studio, arte e morale sono le attività in cui l'uomo può realizzare il suo più alto ideale di vita.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Sabattini, Mario, "The Concept of 'Aesthetic Experience' in the Theory of Chu Kuang-ch'ien", in *Papers Presented to the XXI International Congress of Chinese Studies, Senigallia 7-13 september 1969*, Roma-Napoli, IsMEO-IUO, 1971, pp. 204-211.
- , "'Crocianism' in Chu Kuang-ch'ien's *Wen-i hsin-li-hsüeh*", in *East and West*, NS XX, 1-2, 1970, pp. 179-197.
- , "Croce e Zhu Guangqian", in *Lettere italiane*, 4, 1983, pp. 480-502.
- , "Chu Kuang-ch'ien and Croce", in *Tamkang Review*, XXIII, 1-2-3-4, Autumn 1992-Summer 1993, pp. 601-626.
- , "Lun Zhu Guangqian xiansheng duiyu jianli xin jiazhi tixi de gongxian" 論朱光潛先生對於建立新價值體系的貢獻 (Il contributo di Zhu Guangqian all'edificazione di un nuovo sistema di valori), in *Zhongguo ren de jiazhi guan. Guoji yan-taohui lunwen ji, xia ce* 中國人的價值觀國際研討會論文及, 下冊, Taipei, Hanxue yanjiu zhongxin 漢學研究中心, 1992, pp. 769-781.
- , "Tra critica e autocritica: Zhu Guangqian e il dibattito sull'estetica negli anni Cinquanta", in Raoul D. Findeisen and Robert H. Gassmann (eds.), *Autumn Floods, Essays in Honour of Marián Gálík*, Bern-Berlin-Frankfurt am Main-New York-Paris-Wien, Peter Lang, 1998, pp. 363-386.
- Shelley, P.B., *A Defence of Poetry*, London, 1948.
- Zhu Guangqian, *Gei qingnian de shi'er feng xin* 給青年的十二封信, Shanghai, Kaiming shudian 開明書店, 1929.
- , *Wenyi xinlixue* 文藝心理學, Shanghai, Kaiming shudian, 1936.
- , *Tan xiuyang* 談修養, Chongqing, Kaiming shudian, 1947.
- , *Tan xiuyang*, Taipei, Guowen tiandi zazhishe 國文天地雜誌社, 1990, (Zhu Guangqian wenji, 5).
- , *Zhu Guangqian quanji* 朱光潛全集, Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe 安徽教育出版社, 1987-1993, 20 vols..

³⁵ p. 107.