Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in

Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa mediterranea

Tesi di Laurea

L'impatto degli *asian values* nelle società occidentali

Relatore

Ch. Prof. Tiziana Lippiello

Correlatore:

Ch. Prof. Laura De Giorgi

Laureanda

Martina Colleluori

833909

Anno Accademico

2016 / 2017

前言

我的论文关注亚洲价值观在西方社会的影响。我试图争论亚洲价值观如何能成为现代社会的中流砥柱。 在西方，以个人自由的名义完全丧失了传统价值。在东方，许多国家过去都在寻求现代性的答案。 因此，他们回过头来考虑儒家等古老哲学的支柱为构建和谐有序的社会环境。根据西方的观点，现代化的过程中，应通过对世界其他地区的西化，建立一个自由市场、引进西方资本、私有化、人权和民主标准。自 1950 年底台湾，韩国，香港和新加坡的经济起飞后，其次马来西亚，泰国，印尼及中国和印度的经济也开始好转。这种现象显示一个新的有竞争力的新的现代世界的诞生。一些亚洲国家用儒学为反对西方强加的思想。它们提出了家庭、谐观、修身价值观。最重要的是，儒家思想很大一部分的思想学说影响了今天具有高经济实力的东亚国家[1]。经济上的成功与儒学的关系，就在于谁继承他的教诲，即凝聚社会内部的儒学团体力量[2]。儒家思想是建立在道德秩序的观念基础之上的，总督必须按照儒家的教义行使权力，必须举一个道德榜样。 政治结构，被视为社会秩序和代名词的总体目标，总体目标是建立一个和谐均衡的社区。社会和政府模式是建立在家庭的基础之上的。个人是社会的一部分，就像国家代表家庭成员一样。儒家家庭的主要特点是：孝顺，后代尊重父亲权威的责任，他作为回报，必须照顾家庭。父亲也是状态的模型，在帝王时代，意味着皇帝。 此外，提倡儒家思想的社会强调遵从古人，强调家庭的连续性和血统。从家庭到社会是一个高度磨炼的过程。人们学习他们的角色和他们作为公民的职责，作为家庭责任的延伸。古代儒家社会建立在一个非常精确的等级系统上。这个制度必须首先在家庭中受到尊重，然后在社会中受到尊重。通过家庭，人们意识到他们是社区的一部分，个人始终是该小组的第二位。归属感首先发生在家庭中，然后发生在社会中。这是积聚了所有儒家社会的特征。 在这些社会中，儒家遗产的特权是争取团结，稳定，连续性和团结，而不是追求个人自由。因此，面对西方提出的现代化，东亚社会的政治思想提出了儒家传统的持续性意义。这些价值与西方自由主义意识形态的对比导致了哲学，政治和道德辩论，特别关注人权。1948 年，当联合国成员国签署了

[1] Martin JACQUES, *When China rules the world. The end of the western world and the birth of a new global order*, USA, Penguin Books, 2012 Second Edition

[2] Tu Weiming, *Implications of the Rise of "Confucian" East Asia* Daedalus, Vol. 129, No. 1, Multiple Modernities 2000, pp. 195-218

“世界人权宣言”时，中国代表团肯定了文化背景的重要性，因为从宣言中产生的权利是西方概念与亚洲价值观不相容的表述[3]。新加坡公使李光耀首次庆祝使用“亚洲价值观”一词。他是儒家价值观的坚定支持者，特别是勤劳，孝顺，对社会仇恨的重要性，家庭凝聚力。部长开展了一场重新评估这些价值观的运动，拒绝了西方的民主模式，称：“一个国家如果只有富裕的物质生活和高超科技，而缺少一股使全国人民凝聚在一起的精神力量，那是很危险的”[4]。由西方倡导的个人主义社会今天呈现出许多社会动荡，如家庭危机、犯罪增加和毒品使用等，这些动荡导致了社会的分崩离析。它不能再作为外部国家的民主模式。而且，这种社会模式与亚洲政策推动的社区主义不相容。然而，据亚洲一些领导人说，儒家学说能够平衡个人主义的过度，并弥补民主的其他缺陷，改善个人公民和群体的福祉。在最近的人权讲话中，中国人表示权利是社会赋予的，并通过旨在提高个人对社区和谐的重要性的教育来促进[5]。出于这个原因，在中国和整个亚洲国家，强调严格实施权利的倾向较少。依靠使用法律来保护个人自由被视为非人性化，因为它损害了对社区的责任。许多亚洲国家都有相同的价值观，因此他们组建了东南亚国家联盟。 它是东南亚一些国家的政治，经济和文化联盟的项目。在该组织内部，签署了一项东盟人权宪章，以克服西方提出的模式。在制定东盟权利宣言的过程中，有人强调亚洲社会与西方国家不同，因为与单方面的权利观念相比，更强调权利与义务之间的平衡。但是，这个项目被看作是为独裁政府辩护的一种方式。然而，显然一个普遍的人权模式在不同的文化中和不同的价值体系不可能兼容。在西方，个人是政治选择的中心，而在东方集体利益是政治选择的中心在这些因素上，我们必须找到适合各个国家特点的妥协方案。杜维明与其他东西方哲学家一起强调儒家思想的道德力量，儒家思想以其家庭价值观，忠诚，团结和尊重角色，能够解决许多社会问题。儒家思想的贡献不仅仅针对亚洲社会，而且也可以成为西方国家的典范。儒学经历了多次批评和拒绝理想的阶段，也被指责为中国落后的根源。然而，从二十世纪末，儒学又有了新的复兴，没有它，中国等国家的身份地位就会丧失。另一方面，能够独立行事和选择的理性人的启蒙思想在西方自由主义社会中失去了显着的实力。近年来，自由主义体系，特别是美国体系出现了批评，因为它导致个人对

[3] Wm Theodore DE BARY and Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights,* New York, Columbia University Press, 1997

[4] Gao Min 高 敏, “ ' Yazhou jiazhiguan’ zhong de rujia lunli” “亚洲价值观”中的儒家伦理 (Etica confuciana nei valori asiatici), in *Wangluo caifu*, 12, 2009, pp. 239 – 240

[5] Daniel A. BELL , “The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue”, *Human Rights Quarterly,* Vol. 18, No. 3, 1996, pp. 641-667

集体利益缺乏关注，也缺乏对政治辩论的兴趣。这篇论文的最大代表之一是美国哲学家迈克尔·桑德尔。根据桑德尔的说法，寻求社会正义必须伴随着道德美德，需要进行公共辩论，以了解在制定权利和义务时应考虑哪些优点。此外，为了建立一个公正的社会，有必要将共同利益而不是个人置于政治选择的中心[6]。自由主义产生的问题可以并需要通过儒家哲学及其实现和谐社会的最终目标来解决，在儒家观念中，个体不是自主的元素，与社区分离，但他们是积极的代理人，必须尊重他们的职责和角色。因此有一个关联概念，每个人都为共同利益做出贡献。所有的人都是中国人称之为“天下”的伟大集合的一部分，其中，所有天空下的东西都是相关的。 天下代表了一个平等的世界，拥有的能力来维护和平，个人的利益和整个世界的秩序. 对于历史而言，东方哲学的观点似乎很难被接受，因为西方一直主宰东方。事实上，自从殖民时期以来，西方一直在试图创建一个系统的副本，并将它们出口到亚洲社会。传教士是少数西方尝试适应东道社会的探索之一，他们不仅试图通过福音的信息进入他们的思想中，并且在他们的内心深处也如利玛窦所试图做的那样。而且，在启蒙时期的西方，彻底打破了过去的范式，相反，东方仍然如此依附于传统，被视为经济和意识形态落后的领域。黑格尔将孔子描述为一位古代的“大师”，他传播了一系列有关道德的思想，却没有创造任何真正的哲学。这种对中国古代文本的肤浅理解继续在西方理论中处在统治地位，不仅在儒学方面，而且在所有中国传统思想方面[7]。因此，有必要试图废除或至少减少这种偏见，以便为中国和欧洲美洲理论之间的跨文化哲学对话建立一个较少扭曲的基础。在亚洲国家的现代化项目中，全球化的普遍对于那些仍具有千年传统遗产的国家来说并不是一件完全好的事，因此，这些国家传统的习惯和其他敏感性之间需要进行谈判。正如学者汪晖所说，在现代性来说，不应有意识形态的冲突，而是应该有一个广泛的观点，并再比较它们，寻求适合于非西方社会的综合体。 据汪说，中国对现代性的追求与西方对现代性的追求有了不同的形式。西方认为，科学技术作为任何社会发展的关键因素，试图根据事实和性质的规则的逻辑来建立伦理学和政治学的基础。在中国，在某些方面否认只有通过科学的分类实现现代化的想法，甚至排斥资本主义的经济模式。汪晖等学者试图在过去的历史中寻找现代性的答案，研究古代

[6] Michael J. SANDEL, *Democracy Discontent, America in search of a public philosophy,* Cambridge, Harvard University Press, 1998

[7] Jana S. ROŠKER “The Philosophical Sinification of Modernity and the Modern Confucian Paradigm of Immanent Transcendence (内在超越性)” *Asian Studies II* (XVIII), 1 , 2014, pp. 67–81

传统，以及与西方理论结合的经典儒家教义的价值[8]。由于汪晖等作家的努力，他们试图在东亚国家的传统价值观和西方民主思想之间架起一座桥梁。也许在这种综合中，有一天可以找到一种有意义的思想来满足现代性的需要。

[8] Wang Hui, *The end of the revolution, China and the limits of modernity,* New York, Verso Books, 2011

Indice

1. Introduzione…….……p.6

2. L'incontro tra la Cina e l'Occidente…….....…….....…….p.10

2.1 Introduzione……...…p.10
2.2 Antecedenti in epoca romana e bizantina……p.10
2.3 Periodo medievale……..p.11
2.4 XVI secolo e l'arrivo delle potenze coloniali europee……p.11
2.5 I gesuiti in Cina……...……p.12
2.6 Il pioniere Padre Matteo Ricci……....p.14
2.7 La questione dei riti e la fine del cattolicesimo in Cina……p.16
2.8 Le relazioni politiche e commerciali sotto i primi Qing (1644-1799)…….p.18
2.9 Dalle rivalità economiche e militari con l'Occidente all'imperialismo occidentale in Cina……p.21

3. "Orientalismo": le radici storiche di una visione stereotipata…….p.24

4. Comprendere i valori asiatici……..p.29
4.1 I Valori Confuciani……..……...…p.30

5. Dibattito sui diritti umani……p.37
5.1 ASEAN……..……p.52

6. La disillusione del liberalismo americano……..p.59

7. *"Look at east"*……....……p.67
7.1 Verso una modernità anti-moderna…….p.69
7.2 Confucianesimo e democrazia……p.83

8. Bibliografia……...…….p.93

1. Introduzione

Il progetto di questa ricerca nasce dalla proposta di offrire un approccio diverso al dibattito filosofico e politico sui diritti umani e, sull'importanza dei valori morali all'interno delle società moderne. Nella produzione accademica occidentale sul dibattito dei valori asiatici, ho riscontrato una sintesi semplicistica e stereotipata delle tradizioni culturali su cui quest'ultime si sono sviluppate. La modernizzazione delle società è sempre stata vista come il frutto di un adattamento al modello ideologico occidentale, spesso senza prendere in considerazione ciò che invece l'oriente ha molto da offrire con le sue dottrine filosofiche e religiose. Per poter comprendere appieno questo contributo, c'è bisogno di una più profonda comprensione delle civiltà asiatiche, come realizzò Matteo Ricci vestendo i panni del mandarino di fronte all'imperatore Wanli. Attraverso un percorso di analisi storica dell'incontro tra oriente e occidente, con particolare riferimento alla Cina, un approfondimento delle radici culturali sulle quali i valori asiatici si sono andati formando, la decostruzione del mito liberalista occidentale e una rivalutazione del pensiero confuciano, il mio obbiettivo è quello di creare un dibattito filosofico sul ruolo funzionale dei valori asiatici nelle società moderne.

Con l'inizio delle colonizzazioni i paesi asiatici sono diventati un surrogato europeo e successivamente americano dove, spesso si è teso più a sovrastare la cultura ospitante che, a rispettarla e a vederla come una fonte di sapere.[9] Tuttavia, negli ultimi anni è cambiata radicalmente la prospettiva. Con il rapido sviluppo economico di alcuni paesi asiatici e, una conoscenza sempre più ampia della cultura orientale, si è levato un grido da parte dei leader politici asiatici a difesa dei valori che sono stati i pilastri di queste società, con particolare riferimento ai valori confuciani.[10] Sul dibattito dei diritti umani, c'è stato un rifiuto ad adottare i valori occidentali come universali oltre che, il modello di democrazia liberale distante dal conservatorismo asiatico. In effetti, è sempre più evidente come occidente e oriente si stiano sviluppando in direzioni opposte: in America e in Europa la società è centrata sull'individualismo e sull'edonismo che ha portato allo scioglimento delle famiglie, all'intensificazione dei conflitti sociali e al declino dell'efficienza economica in cui, le risposte dei governi non sono più esaurienti alla domanda di assistenza dei cittadini[11]. Il frutto di tutto questo è stato la totale perdita di identità individuale e collettiva. Dall'altra parte, paesi come

[9] Edward W. SAID, *Orientalismo,* tr. Stefano Galli, Milano, Feltrinelli, 2013
[10] Gao Min 高 敏, " ' Yazhou jiazhiguan' zhong de rujia lunli" *op. cit.*, p.240
[11] Michael D. BARR , "Lee Kuan Yew and the 'asian values' debate*", Asian studies review,* vol. 24 n. 3, 2009, pp. 309–334

Cina, Singapore, Taiwan, Hong Kong e Malesia stanno cercando sempre più di far risorgere i valori tradizionali, che sono stati l'anima dello sviluppo sociale, politico ed economico di queste nazioni che ne hanno forgiato il carattere unitivo insieme ad un forte sentimento di identità nazionale. Dagli anni ottanta in poi, nel pensiero politico occidentale c'è stata un'epidemia di critica al liberalismo per la priorità che pone sui diritti individuali [12]. Uno dei maggiori esponenti di questa corrente è Michael Sandel, nella sua opera "*Democracy's Discontent*", racconta di come sia cambiata la democrazia americana a partire dalla metà del ventesimo secolo, dove l'obbiettivo del governo, essendo sempre stato quello di garantire la piena autonomia e libertà dei cittadini, oggi inizia a presentare delle lacune. Il frutto del liberalismo americano è stato la creazione di disordini con numerose fazioni politiche, gruppi religiosi e associazioni varie che nella vita quotidiana si scontrano, lasciando sempre più interrogativi sull'identità collettiva. [13] Non ci sono ideali, né un sistema di valori a fare da guida, e l'uomo abbandonato al suo libero arbitrio spesso si sente sperso, senza una guida, contrariamente all'ordine e l'armonia promosse dai paesi asiatici. Sandel afferma perciò la necessità dell'educazione ad un sistema di valori solido che, può essere ricercato nelle dottrine orientale, ad esempio nel confucianesimo e la sua promozione di valori come, l'obbedienza, il rispetto per gli altri, le gerarchie, la famiglia ecc. Confucio come Sandel afferma l'importanza dell'io implicato all'umanità intera dove, questo rappresenta la base dell'ordine e del benessere sociale.

In Cina, con la fine dell'impero nel 1911 e la successiva creazione della Repubblica, molti intellettuali cinesi si interrogarono su quale modello adottare per una nuova società che non poteva fare più affidamento sul sistema imperiale ma, che allo stesso tempo, sembrava incapace ad acquisire i modelli occidentali poco conformi alla società cinese. In questo dibattito si crearono numerosi correnti filosofiche che, da un lato volevano il totale abbandono degli insegnamenti tradizionali come quelli confuciani che, avevano caratterizzato la storia cinese per millenni e, dall'altro vi era una ricerca nelle tradizioni del passato per trovare risposte al presente. La rivitalizzazione delle complesse tradizioni del pensiero filosofico cinese durante il ventesimo secolo ha assunto una crescente rilevanza negli ultimi decenni. Le moderne indagini confuciane si sono basate principalmente sulla supposizione che il pensiero confuciano possa essere completamente amalgamato con il sistema dello sviluppo capitalistico. Molti dei suoi sostenitori credono anche che, una forma rinnovata di questo sistema tradizionale cinese di

[12] Mab HUANG, "Debating Asian Values: Saying Too Little or Saying Too much?" ,Taipei, *Taiwan Program for Southeast Asian Area Studies (PSAAS)*, PROSEA Research Paper No. 31, 5 Marzo 2000

[13] Michael J. SANDEL, "America's search for a new public philosophy", *The Atlantic Monthly*, , 277, 3, 1996, pp. 45–58.

pensiero sociale, politico e morale possa servire come base per dotare la vita moderna di un nuovo significato etico e di un balsamo spirituale per l'alienazione che appariva come un effetto indesiderabile della concorrenza capitalista e della ricerca del profitto. I loro sforzi per rivitalizzare e ricostruire il pensiero tradizionale confuciano possono quindi essere visti come un tentativo di contrastare le tendenze ideologiche dominanti e preservare l'identità culturale tradizionale, contribuendo allo stesso tempo allo sviluppo del dialogo filosofico e teorico tra Asia orientale e Occidente.

Nel dibattitto mondiale sul "buon governo" è sempre più frequente la contrapposizione tra "comunitarismo asiatico" in cui, paesi come Singapore, Taiwan, Cina e Giappone rappresentano un sistema autoritario e anti-democratico, giustificato da credenze mitologiche e tradizioni millenarie e, "individualismo occidentale" dove l'America è vista come una società senza radici e alla ricerca frenetica di un benessere materialista.[14] All'interno di questo dibattito, si è cercato di formulare una sintesi che prenda in considerazione le opinioni e le necessità particolari di oriente e occidente, cercando di elaborare proposte politiche e sociali che apportino alle società contemporanee un benessere pubblico basato su interscambi di modelli e valori. Quello che è certo è che, le società dell'Asia orientale, a differenza dell'apostasia occidentale avvenuta dopo l'illuminismo europeo, sono nate, si sono sviluppate ed esistono anche grazie ai valori tradizionali, che sono ancora una forte presenza nella vita quotidiana. Questi, rappresentano non solo dei valori da rispettare ma, anche un'identità nella quale riconoscersi, essendo cittadini non di uno stato ma di un sistema culturale che accumuna molti dei paesi dell'Asia orientale. Tra le ambizioni dei leader asiatici infatti, c'è anche quella di una nuova condivisione di valori, dove l'oriente non riveste più un ruolo di agente passivo ma piuttosto, un attivo promotore dei suoi ideali. Il prof. Tommy Koh, ambasciatore di Singapore, in una conferenza internazionale sulle identità asiatiche ha affermato:

> "I dream that in the twenty-first century, East Asia will develop into a world-class economy, not just in size but in quality, and will achieve parity with the West….My secondo dream is that in the twenty-first century, East Asia will enjoy a cultural renaissance, and we will become not just a consumer but also a producer, and exporter of cultural products to the world. My third dream…is that in the twenty-first century, East Asia will evolve its own authentic models of democracy and good

[14] Michael D. BARR, "Lee Kuan Yew and the 'asian values' debate" *op. cit.* p.5

governance. Finally, my fourth dream…is that following a historic reconciliation between Japan and China, that the countries of East Asia will get together, closer together, and begin to develop…as a community of nations, united by a common vision of our future and a common sense of our past."[15]

Nella rivendicazione degli *asian values,* c'è infatti, l'obbiettivo di costruire un "panasiatismo" ovvero, l'unità dell'Asia che, di fronte al rifiuto delle leggi universali promosse dall'Occidente, cerca una propria identità autoctona.[16] Questo progetto ha preso forma con la creazione dell'Associazione delle Nazioni del Sud-est asiatico (ASEAN), un'organizzazione politica, economica e culturale che mira a proteggere le particolarità nazionali ma, allo stesso tempo a creare un'identità comune per tutti gli stati membri. L'ASEAN è nato anche, come conseguenza del rifiuto ad adottare i modelli occidentali per la difesa dei diritti umani. All'interno dell'organizzazione è stata stipulata una Dichiarazione dei Diritti che, tende a rispecchiare più le esigenze locali che i valori universali sui diritti promossi dall'occidente. Forgiati attraverso tradizioni millenari, i paesi asiatici sembrano infatti incapaci di accogliere le formulazioni occidentali nel campo dei diritti umani, rivendicando l'importanza del contesto culturale. Nelle società confuciane, i valori della pietà filiale, il rispetto delle gerarchie e il perseguimento di una società armonica, hanno un implicazione pratica nelle scelte politiche, e spesso sembrano poco coerenti con alcune visione dei diritti umani.[17] Grazie al lavoro di alcuni studiosi, è stato dimostrato come il confucianesimo in sé, contenga delle basi democratiche quali: la responsabilità politica, l'uguaglianza, il dissenso, la tolleranza e la partecipazione sociale. La democrazia potrebbe enfatizzare la protezione della libertà personale dall'oppressione governativa in misura maggiore rispetto al confucianesimo ma, entrambe le dottrine continuano a ritenere che i cittadini meritino leader che siano responsabili nei confronti della popolazione. Tuttavia, l'aspetto confuciano che più di tutti ha affascinato gli studiosi di tutto il mondo, è la sua grande forza morale. Con i suoi valori della famiglia, la lealtà, l'unità e il rispetto per i ruoli, può risolvere molti problemi sociali, non solo interni alle società asiatiche ma, potrebbe diventare un modello anche per gli stati occidentali.

---

[15] Michael D.BARR, *Cultural politic and asian values,* London, Routledge, 2002 p.177

[16] Franco MAZZEI, Vittorio VOLPI, *La rivincita della mano invisibile. Il modello economico asiatico e l'Occidente,* Milano, EGEA, 2010 pag. 118

[17] Joseph CHAN, "Thick and Thin Accounts of Human rights: Lessons from the Asian Values Debate*"* in Michael Jacobsen and Ole Bruun, *Human rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia,* Londra, Routledge, 2 set 2003, pp.59-74

Samuel P. Huntington afferma che il mondo sta ora entrando in un'era di scontro di civiltà. In particolare, lo scontro è tra la civiltà democratica occidentale e quelle non democratiche nel resto del mondo, specificamente quella confuciana e islamica. Al contrario, il professor Wang Hui, nel dibattito sulla ricerca della modernità, ha enfatizzato l'importanza di una pluralità di prospettive dove, non deve esserci una rottura col passato né, tantomeno, un rifiuto del progresso ma, piuttosto un confronto ideologico tra occidente e oriente.[18] Quello che molti studiosi di tutto il mondo si stanno chiedendo è se, questa sintesi può apportare un modello di modernizzazione diverso da quello proposto finora dall'occidente, creando così nuovi interrogativi, prospettive, ambiziose aspirazioni e soprattutto un sostanziale cambio di rotta.

2. L'incontro tra la Cina e l'Occidente

2.1 Introduzione

Ripercorrere dettagliatamente le singole tappe delle relazioni diplomatiche, politiche, commerciali ed economiche tra l'Occidente europeo e l'Estremo oriente rappresenta un'ardua impresa. In questo capitolo mi limiterò a delineare per sommi capi le principali tappe storiche di questo incontro, basandomi essenzialmente sulla letteratura[19] manualistica italiana.

2.2 Antecedenti in epoca romana e bizantina

Le prime testimonianze indirette di relazioni di natura commerciale risalgono al secondo secolo d.C., all'epoca della dinastia Han, da parte di gruppi di commercianti delle province orientali dell'impero romano. Tali contatti, limitati e discontinui, precedono la prima presenza stabile da parte di un europeo, avvenuta durante il settimo sec. d.C. Un monaco nestoriano, al secolo Aluoben[20], giunse nella capitale dei Tang, Chang'An, nel 635 ivi fondò una comunità monastica e di lì cominciò a propagare la sua dottrina attraverso l'istituzione di cenobi in diverse regioni

[18] Wang Hui, "*The end of the ...",* cit., pp.70-87

[19] La letteratura con cui ho ricostruito le vicende della Cina e delle potenze occidentali si riconduce a: Maurizio SCARPARI (a cura di), *La Cina II. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Grandi Opere Einaudi, 2010; Sabattini M. Santangelo P., *Storia della Cina*, Bari-Roma, Laterza, 2005

[20] Eugenio MENEGON, "Cina e Occidente dagli Han ai Qing*"* in Maurizio SAMARANI (a cura di), *La Cina II. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Grandi Opere Einaudi, 2010, p.294

dell'impero. La presenza nestoriana perdurò all'incirca due secoli fino all'845, quando subì la violenta persecuzione imperiale.

2.3 Periodo medievale

Alla caduta della dinastia Tang fece seguito un lungo periodo di instabilità politica interna, a cui si accompagnò una politica estera isolazionista. Fu solo nel corso del tredicesimo secolo che la Cina instaurò un contatto diretto con l'Europa occidentale. Mercanti, diplomatici e missionari raggiunsero l'impero mongolo attraverso la via della seta, tra di loro il monaco Giovanni da Pian del Carpine che si recò dai Mongoli nel 1246 per portare due lettere di Innocenzo IV che avevano lo scopo di scongiurare un'invasione mongola dell'Europa e di creare una nuova alleanza. Dal 1253 al 1255 il frate Guglielmo di Rubruck viaggiò lungo la via della seta arrivando sino a Caracorum, la capitale dell'Impero mongolo, come legato del re di Francia Luigi IX. Giovanni da Montecorvino[21], invece, dopo aver viaggiato via mare, raggiunse Khanbhaliq nel 1294 con l'intento di convertire il *khan* mongolo, sebbene non ci riuscì si impegnò in numerose attività di pietà cristiana. Morì nel 1330 in suolo cinese dopo essere stato insignito vescovo di tutta la Cina dal papa Innocenzo IV. L'attività missionaria venne proseguita da altri gruppi di frati che crearono in diversi centri dell'impero piccole comunità per offrire un supporto ai commercianti europei ivi residenti. La presenza di mercanti veneziani ci è nota attraverso il *Milione*, primo resoconto sulla Cina giunto in Occidente.[22]

2.4 XVI secolo e l'arrivo delle potenze coloniali europee

Con l'arrivo di Vasco da Gama in India nel 1498, iniziarono le prime prepotenti interferenze europei all'interno della rete commerciale asiatica. Nel 1511 si impadronirono di Melaka, uno stato tributario della Cina, crocevia tra l'Oceano Indiano ed il Mar della Cina meridionale. Per oltre quarant'anni gli ambasciatori portoghesi tentarono di intavolare trattative commerciali con il governo Ming, quest'ultimo si dimostrò sempre restio ad accordare privilegi ai lusitani. Nel 1557 di fronte ad una situazione economica stagnante nell'area di Canton venne concessa ai vivaci mercanti portoghesi una base commerciale, embrione della colonia di Macao. Gli

[21]Eugenio Menegon, op.cit., p.297
[22]Eugenio Menegon, op.cit., p.298

spagnoli raggiunsero l'Oceano Pacifico occupando la baia di Manila, nelle Filippine, nel 1571. Da questo avamposto commerciale diressero delle operazioni di scambio di merci con i cinesi del Fujian. Ogni tentativo di espansione territoriale nel continente fu però sventata dal governo centrale Ming. Gli Olandesi, meglio noti ai cinesi con l'appellativo di "barbari dai capelli rossi"[23], riuscirono, creando la compagnia delle Indie Orientali, a conquistare dapprima diverse roccaforti commerciali nell'Oceano Indiano e, successivamente, a stabilire nell'isola di Formosa uno snodo commerciale con il Giappone e i mercanti del Fujian. Neppure loro furono in grado di instaurare delle relazioni ufficiali con le autorità Ming. Come si evince da questa rapida carrellata storica su i primi interventi coloniali nell'area dell'Oceano Pacifico, il governo centrale cinese rimase sempre ostile alla presenza stabile di commercianti occidentali, si limitò a tollerare la sola realtà portoghese a Macao. Fu proprio quest'ultima a rivestire un ruolo di estrema importanza per l'attività di mediazione culturale avviata dai religiosi gesuiti a partire dal cinquecento.

2.5 I gesuiti in Cina

L'avventura dei religiosi cristiani europei in Cina, e in particolare quella dei gesuiti, inizia nel 1552[24], quando Francesco Xavier (Saverio) morì in una modesta capanna, su un isolotto (Shangchuan, vicino a Canton). Dopo di lui, per quattro secoli, domenicani, francescani, lazzaristi ecc., tenteranno invano di evangelizzare la Cina. Ma senza dubbio quelli che lasciarono maggiormente il segno nel medio Impero, proprio come in Europa, con la loro presenza e la risonanza dei loro scritti, furono i gesuiti, nel corso del dodicesimo e tredicesimo secolo. I primi tra loro, provenienti dalla Missione portoghese di Macao, che però includeva anche italiani, tedeschi, fiamminghi ecc., compaiono in Cina dal 1560, sono numerosi dopo il 1580, e si sistemano a Pechino nel 1601 (Matteo Ricci e Ruggieri).

A partire dal 1688 e per circa un secolo, saranno prevalentemente francesi e dipenderanno più da Versailles che da Roma o da Lisbona. Gli ultimi gesuiti giungeranno a Pechino nel 1770. Tre anni più tardi, la Compagnia di Gesù verrà soppressa da papa Clemente XIV, e nel 1785 arriveranno in Cina dei lazzaristi incaricati di sostituire i gesuiti. Per due secoli, permanentemente, una o due dozzine di gesuiti, estremamente colti avranno varie attività: religiose e missionarie, diplomatiche e informative, soprattutto scientifiche (compilare carte, redigere il calendario imperiale, costruire orologi). Infine, alcuni saranno perfino pittori alla

[23]Eugenio Menegon, op.cit., p303
[24]Eugenio Menegon, op.cit., p. 305

corte imperiale, o anche architetti (nel Palazzo d'Estate, per esempio).[25] La loro presenza a Pechino, fin nel cuore del Palazzo, nonché in provincia, avrà un'enorme importanza per l'Europa, in campo artistico e filosofico. Per esempio, da quest'incontro nascerà lo stile rococò; la moda dell'estremo oriente, detta delle "cineserie", fiorirà particolarmente tra il 1730 e il 1760. D'altronde è probabile che gli scritti dei gesuiti abbiano avuto una sicura influenza sul fiorire delle idee che annunciarono e che provocarono la Rivoluzione francese. In effetti, gli scritti continui dei gesuiti, pubblicati e letti regolarmente da molti, con entusiasmo, nutrirono abbondantemente le riflessioni di persone come Leibniz, Voltaire, Rousseau, Fénelon, Malebranche, Condorcet, Montesquieu ecc. Oltre alle loro opere (particolarmente lavori e racconti di viaggi), la corrispondenza spedita dalla Cina dai gesuiti, tra il 1702 e il 1776, un po' ritoccata dagli editori parigini, (le *Lettres édifiantes et curieuses*), in alcune edizioni è composta da 34 volumi. Queste "Lettere edificanti" ebbero un successo enorme in Francia, e la loro influenza è evidente nell'evoluzione del pensiero, come in quella del gusto, per esempio nella nuova passione per la porcellana, i giardini cinesi , i componimenti pastorali ecc. Nel bel mezzo del tredicesimo secolo, la Cina era all'ordine del giorno, e perfino "di moda". Fu al centro di controversie e conflitti tra i vari ordini religiosi, che coinvolsero perfino Versailles e il Vaticano, al momento della nomina dei confessori dei principi, per esempio. Per interi decenni, i gesuiti furono il bersaglio preferito dei confratelli degli ordini religiosi rivali, e la loro condotta in Cina fu continuamente osservata e condannata. Si rimproverava loro di essere lassisti e, nella "Querelle dei riti", di tollerare il culto del Cielo e degli Antenati negli adepti cinesi che avevano convertito, e che erano al massimo qualche migliaio di persone. I gesuiti uscirono sconfitti da una serie di crisi che ebbero un pessimo effetto sui sovrani cinesi, gli ultimi della dinastia Ming (fino al 1644) e i primi della dinastia Qing: una decina di imperatori si avvicendarono sul trono, tra il 1580 e il 1800, i principali tra i quali furono Wanli (1537-1620), Kangxi (1662-1722), Yongzheng (1723-1735) e Qianlong (1736-1795). Sebbene fossero considerati "despoti illuminati" dai gesuiti e dai filosofi europei, questi sovrani erano notevolmente indispettiti da questa specie di "interventismo" europeo nei loro affari. Non capivano la "doppiezza" dei gesuiti, alcuni dei quali erano stati eletti mandarini da loro stessi, che si dicevano funzionari imperiali e tuttavia continuavano a ricevere ordini dal Vaticano o da Parigi. Pur tenendo alla presenza dei gesuiti a Corte e a Pechino, gli imperatori e i mandarini perseguitavano regolarmente (1664-1671, 1724, 1745, 1767-1769...) gli altri loro colleghi, sistemati in provincia, e li espellevano o li martirizzavano. Esistevano così due categorie di gesuiti: quelli

[25]Eugenio Menegon, op.cit., pp.311-315

che erano burocratizzati e occupavano posti ufficiali a Pechino e a Palazzo (uomini colti e artisti, apprezzati e stimati); e quelli che, in provincia, si sforzavano di evangelizzare la popolazione. Insomma, erano soltanto le attività missionarie dei religiosi che inquietavano la corte e i funzionari letterati. **S**pesso, in effetti, il proselitismo cristiano non dava esiti e l'ostilità dei confuciani si scatenava contro di loro, come per esempio dopo il 1745, quando furono riuniti tutti gli ordini (cinque). Nel Fujian furono incarcerati e torturati; il vescovo Pierre Sanz fu oltraggiato e ingiuriato, poi decapitato (26 maggio 1747) a una porta di Fuzhou dove, l'anno seguente, i suoi compagni (i Padri Rayo, Alcobert, Serrano e Diaz) saranno a loro volta strangolati. Il mese precedente (12 settembre 1748), dopo nove mesi di torture, i padri gesuiti Tristan d'Athénis e Antoine-Joseph Herriquez, erano stati strangolati a Fuzhou. Nel 1750 restavano pochi Padri gesuiti nelle province, dato che tutti erano stati incarcerati, scacciati o mandati a morte.

Molti neofiti cinesi furono condannati alla tortura e alla bastonatura; le loro abitazioni furono saccheggiate, le loro famiglie rovinate. Nel 1755, cinque gesuiti furono condannati allo strangolamento a Nanchino, ma l'Imperatore li fece espellere a Macao, dove vennero imbarcati al più presto per l'Europa. Molti di loro finirono i loro giorni nelle prigioni portoghesi di Pombal. Mentre i religiosi cristiani subivano regolarmente le repressioni nelle province, quelli della capitale, i più brillanti tra loro, avevano saputo, abilmente, rendersi preziosi e perfino indispensabili. Inoltre, essendo vicini al potere, venivano risparmiati e si sforzavano di servire da parafulmini e da difensori dei propri fratelli sfortunati, perseguitati nelle province. Questi gesuiti erano di tutte le nazionalità (portoghese, spagnola, italiana, tedesca, fiamminga e francese). Per circa un secolo, tra il 1688 e il 1780, i francesi saranno i più numerosi. Gli altri ordini erano gelosi del loro successo e del fatto che fossero riusciti a introdursi fino a quel punto nel cuore del Palazzo, all'interno della Città proibita.

2.6 Il pioniere Padre Matteo Ricci

È nel tempo di Wanli e su suo invito che il primo gesuita Matteo Ricci [26](1552-1610) giunse a Pechino e a corte, nel 1601, aureolato di un grande prestigio di letterato colto. Aveva deciso di cinesizzarsi (era arrivato in Cina nel 1582) e, dopo un tentativo d'adozione delle vesti giallo zafferano dei monaci buddisti, del resto poco stimati dalle autorità cinesi, preferì prendere l'abito dei letterati confuciani, tanto più che parlava la loro lingua bene quanto loro. Oltre a un

[26]Eugenio Menegon, op.cit., pp.306-307

crocefisso e a immagini sacre, offrì all'Imperatore un clavicembalo, un mappamondo, un orologio da polso e un orologio a soneria. Contava su un difetto di quest'ultimo, una specie di cavallo di Troia, per venir un giorno chiamato all'interno della Città proibita, col pretesto di ripararlo. E in effetti fu proprio ciò che avvenne. Intuitivo innovatore dei metodi apostolici, Ricci ha definito per due secoli gli orientamenti fondamentali della Missione dei gesuiti, cioè: una politica aristocratica (adottando il costume e le idee confuciane dei letterati, vicini al potere), un elevato livello scientifico (che si imporrà e sarà la regola), e un intelligente adattamento agli usi e costumi dei cinesi. Ricci aveva capito che, per stabilirsi permanentemente in Cina, era importante soprattutto essere dalla parte dei potenti, ovvero dei mandarini, dei letterati e, visto che si doveva fare, avere la stima e l'amicizia dell'Imperatore. Quest'ultimo chiese a Ricci di istruire suo figlio, il giovane pretendente al trono, nelle scienze. Oltre a conoscere molto bene la matematica, la fisica, la meccanica, l'astronomia, la cartografia, Ricci era anche un artista, pittore e scultore. Tradusse e scrisse in cinese molte opere. Ricci raggiunse il suo scopo: il cristianesimo venne autorizzato, e il riconoscimento legale dei gesuiti fu la naturale conseguenza del favore imperiale che li circondava. Alla morte di Ricci, nel 1610, dopo la sua permanenza di 28 anni in Cina, la missione di Pechino è solidamente organizzata. Nel 1666, mentre i domenicani hanno 21 chiese e 2 case, e i francescani 3 chiese e 1 casa, i gesuiti hanno fondato 151 chiese e aperto 38 case. I nuovi imperatori sono mancesi venuti dal nord: i Qing non saranno ostili nei loro confronti, anche se si dimostreranno contrariati per le loro intempestive attività missionarie. Tuttavia continuano a proteggere i gesuiti della capitale. II tedesco Adam Schall von Bell, astronomo, matematico, naturalista e linguista, vero e proprio continuatore dell'opera di Padre Ricci, si è rapidamente reso indispensabile, istallando con la collaborazione del suo assistente, il fiammingo Padre Verbiest, una fonderia di cannoni (500 pezzi d'artiglieria comandata), vicino alla Città Proibita. Ed ecco che Adam Schall diventa presidente del "Tribunale dei Matematici", una delle più alte cariche di dignitario dell'Impero. Verbiest sarà il suo successore, e poi sarà la volta di un francese, Padre Gerbillon (arrivato nel 1688). L'editto di tolleranza promulgato nel 1692 da Kangxi, ricorderà questo fatto:

> Gli europei che sono alla mia corte presiedono da molto tempo agli studi delle scienze matematiche. Durante le guerre civili mi hanno reso un servizio essenziale per mezzo dei cannoni che hanno fatto fondere. La loro singolare abilità e la loro prudenza, unite a un notevole zelo e a un instancabile lavoro, mi obbligano a prenderli ancora una volta in considerazione. Oltre a questo, la loro legge non è affatto sediziosa, non spinge il popolo alla rivolta. Perciò mi sembra opportuno

consentirne la diffusione, affinché tutti coloro che vogliono abbracciarla possano entrare liberamente nelle chiese e fare una pubblica professione del culto che vi viene reso, al Sovrano Signore del Cielo[27].

2.7 La questione dei riti e la fine del cattolicesimo in Cina

Ma già da una cinquantina d'anni i gesuiti avevano suscitato parecchie gelosie. Domenicani e francescani denunciavano il loro "lassismo" in materia di superstizione, e per il fatto che avevano assunto nomi e portassero abiti cinesi; erano inoltre accusati di favorire l'idolatria e il culto degli antenati. Agli occhi dei gesuiti, le offerte poste davanti alle tavolette degli antenati non avevano alcun significato religioso; non erano veri altari, né autentici sacrifici. Ma nel 1645, il Papa Innocenzo X denunciava queste usanze, che giudicava incompatibili con il cristianesimo. Il nuovo Imperatore Qing fu oltraggiato da tale intromissione negli affari cinesi; iniziava così la "querelle dei riti", propriamente religiosa e soprattutto europea. Nel 1688, alla morte di Verbiest, venne operata una trasformazione. A capo della missione di Pechino, che dipendeva sempre da Goa e quindi dal re del Portogallo, si stabilì un gesuita portoghese che si affrettò a tormentare i francesi. In questo stesso anno arrivavano in Cina cinque gesuiti inviati da Luigi XIV, non come missionari - non voleva urtare né il Papa, né il re del Portogallo - ma come dotti, rappresentanti dell'Accademia delle Scienze. Tra loro c'erano i Padri Bouvet (futuro corrispondente di Leibniz), Gerbillon (futuro presidente del Tribunale dei matematici di Pechino), De Fontaney (che risiederà a Nanchino) e Le Comte (che otto anni più tardi pubblicherà "*Les Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*", vera e propria summa di nozioni riguardanti il paese, a quest'epoca). La loro nave, l'Amphitrite, farà altre traversate nel 1698 e nel 1701, portando nuovi gesuiti e riportando indietro, nelle stive, casse piene di porcellane. Arrivarono quindi i padri Contencin, Entrecolles, Fouquet, Parennin, de Tartre ecc., futuri autori delle famose *"Lettres édifiantes et curieuses"*. Nel 1700, su 121 sacerdoti presenti in Cina, la metà erano gesuiti, contro 29 francescani, 18 domenicani e 15 preti delle Missioni straniere, create nel 1663 a Parigi. Questa sproporzione riaccese la "querelle dei riti" e ne seguì una vera e propria crisi.

[27] Eugenio Menegon, op.cit., p.321

Nel 1704 Clemente XI[28] condannava, tramite un decreto, i riti confuciani e il culto degli antenati e, per farlo applicare, inviò un legato, Monsignor de Tournon che, con la sua goffaggine, indispose l'imperatore Kangxi, reso perplesso dalle rivalità intestine e dalle liti tra i vari ordini religiosi. Per di più si irritò; si capisce la sua replica, dopo una nuova condanna papale, nel 1715, (la Bolla *Ex illa Die* di Clemente XI che imponeva ai missionari il giuramento di rinunciare a qualsiasi pratica superstiziosa). Kangxi sbottò: "Che cosa direbbe il papa, se l'imperatore cinese si permettesse di giudicare e di riformare le cerimonie vaticane?"[29]. Rispose, nel 1717, proibendo nell'Impero il proselitismo cristiano e la predicazione. Cinque anni più tardi (1722) Kangxi moriva e nel 1724 il suo successore, Yongzheng, ordinava l'espulsione di tutti i religiosi, che furono raccolti a Canton, fatta eccezione per alcuni padri gesuiti di Pechino, che godevano dei suoi favori (soprattutto Padre Perennin), dato che i gesuiti di Pechino avevano sempre avuto un ordinamento e uno statuto privilegiato. Mentre questo editto di proscrizione scatenava una persecuzione generale nell'impero, Padre de Contencin, che ammirava la perfezione del governo cinese, scriveva varie lettere che contribuirono a diffondere in Europa il “mito del dispotismo illuminato cinese”. All'epoca la Cina contava circa 350.000 convertiti al cristianesimo, la maggior parte dei quali era di provenienza popolare. L'imperatore Qianlong, suo figlio e successore (1736-1795), ebbe un lungo regno prestigioso; se da un lato contribuì a vezzeggiare i gesuiti di Pechino, dall'altro si mostrò inflessibile con i missionari delle province, e la persecuzione continuò a imperversare, raggiungendo punte massime nel 1745, nel 1767 e nel 1769. In Europa, si stava scatenando una tempesta sul capo dei gesuiti: nel 1759 venivano banditi dal Portogallo; tre anni più tardi dal Parlamento di Parigi; nel 1764 in Francia veniva abolita la Compagnia di Gesù, e infine venne soppressa (ma momentaneamente) dal papa Clemente XIV, tramite il breve *"Dominus ac Redemptor"* del 1773. Due anni più tardi (15 novembre 1775), la missione gesuita di Pechino veniva legalmente soppressa, dopo molte esitazioni in seno al piccolo gruppo lacerato. La Compagnia verrà nuovamente stabilita nel 1842, dopo il trattato di Nanchino. Abbiamo detto che i lazzaristi erano state designati per la sostituzione. Arrivarono nel 1785, in pieno periodo di persecuzioni. Poi, con l'avvento della Rivoluzione francese, per mancanza di sussidi, la chiesa Beitang, aperta a Pechino nel 1703, venne venduta a un mandarino. Sarà distrutta nel 1827 per ordine dell’Imperatore Daoguang. La Missione gesuita di Francia, durante la sua permanenza, riceveva da Parigi, oltre agli introiti delle abbazie d'Avron e di Villenause, anche del denaro inviato da fondazioni e da privati. In Cina possedeva anche terreni, case e negozi. Bisognava far fronte a pesanti spese di

[28] Eugenio Menegon, op.cit., p.319
[29] Eugenio Menegon, op.cit., p.321

mantenimento (personale, animali da soma, vari locali, regali d'amicizia ai mandarini ecc.). Nel frattempo a Pechino Qianlong continuava ad apprezzare i talenti e il sapere dei gesuiti. Per l'arredamento del nuovo Palazzo d'Estate, costruito a nord di Pechino, o per l'illustrazione di una serie di incisioni che esaltavano i suoi successi militari nelle steppe dell'Asia superiore (1755-1759), fece appello agli artisti gesuiti della sua corte, i Padri G. Castiglione, J.D. Attiret, J. Damascène-Sallusti, e J. Sickelpart. Divenuto il pittore preferito dell'imperatore, Padre Castiglione restò a corte circa cinquant'anni, dal 1715 al 1764; si era creato uno stile ibrido, decisamente tetro a non privo di fascino

2.8 Le relazioni politiche e commerciali sotto i primi Qing (1644-1799)

Il "sistema" commerciale di Canton si tende a datare fra il 1759 e il 1842, date fra le quali se ne segnava l'apice; in realtà precedeva di molti anni il 1759 ed eccedeva il 1842 fino a tutti gli anni Cinquanta dell'Ottocento.[30] In Cina i portoghesi conservavano il privilegio commerciale della base di Macao adiacente a Canton ereditato dai Ming e mantenuto col nuovo impero mancese che riconoscevano fin dal 1651. Per un miglioramento dei rapporti inviavano ai Qing le ambascerie del 1670 e 1678 col pieno successo di quest'ultima guidata da Bento Pereyra de Faria.[31]

Il monopolio portoghese di Macao della metà del sedicesimo secolo aveva avuto vita breve già con l'arrivo dagli anni settanta degli spagnoli dalle Filippine e di quello degli olandesi dai primi del Seicento. Alla metà di quel secolo il numero delle basi portoghesi in Asia aveva subito gravi perdite e rimanevano al Portogallo solo Goa, Diu, Timor in aggiunta a Macao; le comunicazioni dirette fra la madrepatria e l'India portoghese, si rendevano spesso difficili per l'insicura praticabilità delle rotte con l'intercettazione specialmente olandese delle flotte portoghesi. I fronti di guerra europei avevano immediati riflessi nell'oceano Indiano. Intanto l'Inghilterra avanzava in India; l'Olanda si costituiva un impero coloniale in Indonesia con capisaldi commerciali in India, Ceylon, Malacca e la base di Deshima in Giappone. La Francia si ritagliava uno spazio per la propria Compagnia di commercio sulle coste indiane a Pondichery e Chandernagore, e metteva piede nella penisola indocinese penetrando nel Vietnam e nel Siam. Dal 1644 l'occupazione di Pechino e la conquista della Cina da parte dei Mancesi

[30]Eugenio Menegon,op.cit., p.323
[31]Eugenio Menegon, ibidem

ritardavano l'avvicinamento diretto delle Compagnie al mercato cinese. Gli Olandesi, che intanto avevano perso Taiwan, sollecitavano i Qing ad aprire i traffici via via che le aree costiere finivano nelle loro mani, ma le richieste avanzate negli anni 1652-1655 incontravano un reciso rifiuto. Nel 1656 la corte di Pechino riceveva una missione ufficiale guidata da Pieter de Goyer e Jacob de Keyzer, e brillava fra loro Johann Neuhof, un tedesco naturalizzato olandese (Jean o John Nieuhof, 1618-1672), che curava fra l'altro una famosa relazione dell'ambasceria. La missione concludeva un accordo per il quale gli olandesi ottenevano di essere iscritti nel novero degli stati vassalli del nuovo impero col beneplacito d'inviare una missione tributaria a corte ogni otto anni, ma non di svolgere traffici in Cina. Fra l'altro, i Qing tenevano al momento chiusi i porti meridionali per isolare la resistenza Ming arroccatasi a Taiwan e tagliarne i rifornimenti dalle coste. Solo dopo l'espugnazione dell'isola e la sua definitiva annessione nel 1683, i Qing riaprivano i porti. Ripristinavano allora il sistema dei Ming di affidare la gestione dell'import-export a un certo numero di "gilde" o "corporazioni" di "mercanti autorizzati" (*yahang*), istituendo nel 1685 la dogana che istituiva il cosiddetto "sistema di Canton" sotto la direzione di quelli che erano allora detti *Hoppo*[32], sovrintendenti tenuti a controllare la regolarità delle transazioni e a sorvegliare che solo i mercanti ufficialmente autorizzati entrassero in rapporti d'affari con gli stranieri. Una nave della Compagnia inglese entrava a Canton nel 1689, ma le imposte doganali giudicate esose su prezzi già alti facevano soprassedere alle contrattazioni e inducevano i mercanti inglesi a cercare porti più convenienti sul Mar Cinese orientale prossimi alle aree di produzione specie della seta e del tè. Negli anni successivi, con la decisione dei Qing di limitare i traffici alla sola Canton, abbassandone le tariffe, gli interessi commerciali della Compagnia tornavano a concentrarsi sul capoluogo del Guandong, ove, con l'arrivo della *Macclesfield* nel 1699, gli inglesi impiantavano definitivamente una propria *factory*.[33]

La Francia aveva esordito negli acquisti di merci cinesi in India dai primi del Seicento. Solo dopo il 1664, con la Compagnia delle Indie Orientali istituita da Colbert, otteneva concessioni commerciali in Cina attraverso Macao ma, doveva attendere la fondazione della *Compagnie de Chine* nel 1698, perché una prima nave, l'*Amphitrite*, salpasse direttamente per Canton ove arrivava nel 1699. Dopo di allora e fino al 1719 la Francia faceva seguire ventisette spedizioni, di cui ventiquattro a Canton e tre a Xiamen (Amoy); solo dal 1720 impiantava il primo insediamento stabile a Canton pur non sospendendo gli acquisti di prodotti

[32]Eugenio Menegon, op.cit., p.326
[33]Eugenio Menegon, op.cit., p.327

cinesi sugli altri mercati asiatici, compreso il Vietnam. Lo stesso faceva la Danimarca, con la sua Compagnia Reale delle Indie Orientali, fondata da Cristiano IV nel 1612 e chiamata anche "Compagnia d'Altona" dal nome della città ove aveva sede. La prima spedizione, composta di sei navi, era salpata per l'India e Ceylon nel 1618. Successive Compagnie danesi avevano stabilito punti d'appoggio in India e nelle Nicobare, mentre una nave danese arrivava a Canton nel 1674 e vi si tratteneva circa quattro anni, ma senza concludere alcun accordo ufficiale per l'immediato. Una nave successiva arrivava nel 1731, istituendo solo da allora un traffico regolare tenuto da due o tre vascelli l'anno, più volte uno solo, che durava fino al 1792. I carichi erano costituiti principalmente da porcellane per il mercato interno ed europeo. Con Carlo VI d'Asburgo, un'impresa fiamminga inviava tre navi nel 1715 alla volta sia dell'India sia della Cina; solo una successiva spedizione costituiva una base sul Fiume delle Perle per quella che doveva diventare la Compagnia di Ostenda dal 1722. La Compagnia aveva vita breve, revocandone la concessione Carlo VI nel 1731, e solo in India proseguiva i commerci per alcuni decenni. La Compagnia svedese beneficiava pure solo in un secondo momento del mercato di Canton, entrandovi con una nave nel 1732, ma senza sviluppare un'intensa attività commerciale, per quanto entrasse in competizione con le altre Compagnie per lo meno nei traffici di porcellane e tè.

Le Compagnie europee facevano affari d'oro nel diciassettesimo secolo non solo certo con la Cina. In alcuni anni gli azionisti di quella olandese realizzavano dividendi del 50%; dal 1640 la Compagnia inglese raggiungeva profitti dell'ordine del 100-150% sui capitali investiti con trasferimenti annui di valuta dall'Asia a Londra per 1,000.000-1.800.000 sterline. I cespiti erano tanto più in crescita in quanto la Compagnia, impadronitasi di Madras nel 1639 e di Bombay nel 1661, acquisiva Calcutta dal 1696. Da tali centri estendeva i propri domini a spese dell'impero Moghul, fino a impadronirsi del Bengala dal 1763. Esautorata progressivamente l'amministrazione Moghul, assumeva le prerogative di un governo locale, dotato di una forza militare e di quadri civili forniti direttamente dalla corona britannica. Molto commercio cinese era dunque assorbito dalla stessa India: una grossa fetta di quello che gli storici di lingua inglese hanno denominato il *Country trade*. Nel 1729 e '31, sotto il terzo dinasta Yongzheng, i Qing emettevano i primi veti alle importazioni di oppio. Un periodo di crisi per i traffici delle Compagnie europee a Canton era intanto intervenuto col 1717 e durato circa un decennio. Lo aveva provocato l'Editto di Kangxi di quell'anno e il seguito che se ne era avuto col famoso memoriale al trono di Chen Mao (o Chen Ang) dello stesso anno.

2.9 Dalle rivalità economiche e militari con l'Occidente all'imperialismo occidentale in Cina

Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento la Cina intratteneva rapporti commerciali marittimi essenzialmente con le seguenti potenze occidentali: Inghilterra, Francia, Stati Uniti. Tuttavia il valore delle sue esportazioni era di circa sei volte superiore a quello delle sue importazioni. Invano nel 1793 un'ambasceria britannica aveva chiesto all'imperatore una maggiore apertura del mercato interno cinese ai prodotti esteri: la proposta era stata garbatamente ma fermamente rifiutata; né migliore esito ebbero le successive missioni diplomatiche del 1816 e del 1834, o i reiterati tentativi (dal 1786 al 1829) di creare un mercato di sbocco in Cina per i tessuti di cotone britannico. Così le ditte commerciali inglesi, per incrementare il valore delle loro vendite in Cina (e costruire una bilancia commerciale meno dispendiosa), appurato che le merci occidentali non sembravano riscuotere l'interesse dei cinesi, iniziarono a vendere l'oppio prodotto in India, sperando che esso fosse maggiormente apprezzato. La loro scelta si rivelò azzeccata: lo smercio di oppio in Cina passò da 120 tonnellate nel 1800 a 2'400 nel 1838.[34]

L'impennata nel consumo della sostanza stupefacente intimorì notevolmente le autorità cinesi, che ne scorsero fin da subito l'impatto negativo: il crescere di grossi interessi attorno allo spaccio dell'oppio, aveva infatti favorito notevolmente il diffondersi della corruzione a tutti i livelli e la formazione di una rete di delinquenza organizzata (che rendeva lettera morta tutte le disposizioni imperiali intese a limitarne il commercio). L'incremento delle vendite di oppio aveva inoltre portato ad un crescente drenaggio di argento e ad una conseguente svalutazione del rame. Dato che i contadini pagavano le tasse attraverso monete d'argento ma ricevevano monete di rame quando vendevano i loro prodotti, l'apprezzamento dell'argento si traduceva in un inasprimento della pressione fiscale per la gran parte della popolazione dell'Impero. Di fronte al grave problema (che produceva pericolosi danni economici e morali), le autorità cinesi si schierarono su tre linee di tendenza: la prima, che si preoccupava soprattutto degli effetti valutari, era favorevole alla legalizzazione del commercio sotto il monopolio statale, in modo da mantenere l'equilibrio fra importazioni ed esportazioni; la seconda, era per il mantenimento dello status quo, ossia del divieto formale mitigato da controlli assai poco rigorosi; l'ultima tendenza, che invece voleva definitivamente risolvere il problema, propugnava attraverso l'arresto degli spacciatori in Cina e soprattutto il blocco dei rifornimenti dall'estero. Alla fine prevalse la terza tendenza.

A Canton, che era diventato il maggior centro di smistamento dell'oppio, fu inviato nel

[34]Eugenio Menegon, op.cit., p. 335

1839 come commissario plenipotenziario Liu Zexu (1785-1850), il quale iniziò una politica repressiva su tre fronti: arresto degli spacciatori interni; punizione e assistenza medica agli oppiomani; confisca delle scorte dei commercianti stranieri e controlli severi contro i trasgressori. Fu così che i britannici (che controllavano il commercio dell'oppio a Canton) dovettero svuotare i loro magazzini e, poco dopo, trasferirsi a Macao, la colonia portoghese, che però dovettero presto lasciare su richiesta del governo cinese.

La autorità imperiali tuttavia sottovalutavano l'ampiezza degli interessi in gioco (sia presso i trafficanti cinesi che gli industriali britannici), e ancor più sottovalutavano i traguardi raggiunti dalla tecnologia occidentale, che era ormai in grado di sconfiggere facilmente i cinesi sia per mare che per terra nonostante l'enorme distanza dalla madrepatria. Fu così che una squadra navale inglese occupò la città di Canton nel 1841 e immediatamente dopo anche i porti di Shanghai e Ningbo; era la Prima guerra dell'oppio e poneva il Celeste Impero di fronte alla tracotanza dei tempi nuovi. Il trattato di Nanchino, firmato il 29 agosto 1842, costituì il primo dei cosiddetti trattati ineguali imposti alla Cina dalle potenze occidentali. Con esso Hong Kong veniva ceduta alla Gran Bretagna e i porti di Canton, Shanghai, Ningbo, Xiamen e Humen aperti al commercio internazionale. Ai mercanti britannici era inoltre concesso di risiedere in tali città e di affittare terre per erigervi costruzioni. Successivamente queste condizioni furono ulteriormente ampliate: le terre affittate divennero vere e proprie enclave e ai cittadini britannici fu riconosciuta l'extraterritorialità; le tariffe doganali sulle importazioni furono fissate nella quota massima del 5% sul valore della merce; e infine, la clausola della nazione più favorita estendeva automaticamente alla Gran Bretagna qualsiasi privilegio che il governo imperiale avrebbe deciso di concedere a qualunque altra potenza.

Due anni dopo, nel 1844, Francia e Stati Uniti ottenevano un eguale trattamento dietro minaccia di uso della forza. Anche la Russia riprese il suo espansionismo[35], violando il trattato bilaterale del 1727, essa impiantò alcune colonie lungo la sponda sinistra dell'Amur (Heilongjiang), ovvero strappò illegittimamente il basso corso dell'Amur al Celeste impero che, dall'insediamento della dinastia mancese era appartenuto alla Cina. Messa in crisi dalle rivolte sul piano interno ed impegnata contro gli anglo-francesi nel sud-est, la dinastia non poté far altro che accettare che 500mila chilometri quadrati di suo territorio passassero sotto il dominio zarista (trattato di Aigun, 1858). La concessione tuttavia non placò l'espansionismo russo che, solo due anni dopo, nel 1860, costrinse la Cina a cedere altri 250mila chilometri quadrati di territorio (trattato di Pechino). Si trattava degli odierni Territori del Litorale: la superficie

[35]Eugenio Menegon, op.cit., p.342

compresa fra il fiume Ussuri e l'oceano. Questi, come quelli dell'Amur, sono ancor oggi dominio russo. Ultima toccata dell'espansionismo russo fu, nel 1871, l'annessione dei territori a nord del lago Issyk-kul, nell'odierno Kirghizistan. Questi territori tuttavia furono in seguito all'interessamento britannico e dietro concessioni commerciali e il pagamento di una forte indennità riconsegnati al governo cinese. Intanto nel paese il disagio economico e sociale assumeva toni sempre più foschi.

I porti aperti erano cresciuti fino al numero di venti e attraverso i fiumi ed i canali, i prodotti occidentali, ora non più gravati da dazi doganali, giungevano in ogni angolo del paese mettendo in seria difficoltà l'artigianato e l'industria nazionali. Presso alcuni porti si erano addirittura formate le cosiddette Concessioni, vere e proprie enclave straniere amministrate fiscalmente e giudiziariamente da legazioni straniere, dotate di propri corpi di polizia e sottratte all'autorità imperiale. Compagnie commerciali ed istituti bancari, nonché industrie tessili e alimentari, iniziarono ad aprire proprie filiali o stabilimenti presso le enclave e a diffondere i loro prodotti anche servendosi di intermediari cinesi. L'impero era ormai aperto, anzi esposto, al commercio internazionale. In questi anni crollò anche l'antico sistema cinese di relazioni con i regni tributari, specialmente con Vietnam e Corea, che da secoli gravitavano nella sfera d'influenza di Pechino. Il primo fu conquistato dai francesi, che, con il trattato di Tianjin del 1885, costrinsero l'Impero a riconoscere la loro sovranità nel più antico regno tributario cinese. Il secondo fu invece strappato dai Giapponesi circa dieci anni dopo. L'Impero del sol levante, infatti, dopo l'eccezionale processo di modernizzazione della seconda metà del diciannovesimo secolo, iniziava a sviluppare un forte ed agguerrito espansionismo: nel 1874 esso aveva attaccato Taiwan e annesso le isole Ryukyu (un piccolo arcipelago 300 km ad est di Taiwan nel Mar Cinese Orientale); nel 1876 aveva imposto alla Corea un trattato commerciale umiliante. Nel 1894, cogliendo a pretesto una rivolta anti-nipponica, era intervenuto militarmente in Corea e poi contro la stessa Cina, scesa in campo per difenderla.

La guerra si rivelò un'umiliazione per i cinesi, che con il trattato di Shimonoseki (1895) dovettero cedere la sovranità su parti del loro stesso territorio nazionale: la penisola del Liaodong, Taiwan e l'isola di Pescadores (pochi chilometri ad ovest si Taiwan). Alla fine, grazie all'appoggio di Russia, Francia e Germania, il Liaodong fu lasciato alla Cina, che dovette però versare a Tokio una forte somma. Ormai l'Impero era in balia dei giochi di potere fra le potenze. Corollario della guerra cino-giapponese e della restituzione del Liaodong fu la spartizione dei territori dell'Impero in sfere di influenza fra le grandi potenze. A catalizzare il processo fu la corsa alla costruzione delle vie ferrate per lo sfruttamento minerario e commerciale delle immense regioni cinesi. In pochi anni (1895-1902) una serie di accordi

bilaterali fra le potenze stabilirono la spartizione e procurarono alle varie compagnie straniere appalti per 19 grandi ferrovie per un toltale di ben 10mila chilometri. Così nel 1902 la Manciuria era zona d'influenza russa, lo Shandong tedesca, il bacino del Yangzijiang britannica, il Fujian giapponese, e Guangdong, Guangxi e Yunnan britannica e francese assieme.

3. "Orientalismo": le radici storiche di una visione stereotipata

L'esperienza coloniale in Asia ha creato un immagine dell'Oriente che si è tramandata durante molti secoli in Europa e successivamente in America. Spesso, è stato fatto un ritratto pregnante di visioni stereotipate e semplicistiche. Edward Said ha espresso chiaramente come il concetto stesso di "orientalismo" ritrae un approccio occidentale, in cui, l'Oriente è visto come oggetto dove esercitare la propria influenza e il proprio dominio. Nel corso della storia, l'Europa ha rinforzato il suo senso d'identità contrapponendosi all'oriente che, di conseguenza ne è diventato quasi un complemento, un modello arcaico da forgiare a propria immagine e somiglianza. Dagli inizi dell'ottocento fino alla seconda guerra mondiale, Francia e Inghilterra dominarono sull'oriente fino alla fine della seconda guerra mondiale quando, l'egemonia passò agli Stati Uniti insieme alle concezioni e gli atteggiamenti coltivati in precedenza dai due paesi europei. Questo percorso è impregnato da un forte senso di superiorità europea sull'immobile tradizionalismo orientale e, ne ha impedito per tanto, la formulazione di altre teorie. È un fenomeno culturale e politico che ha coinvolto tutti gli studi che sono stati fatti sull'Oriente, condizionati da un senso di imperialismo che per secoli ha stigmatizzato l'idea di un Est fragile e statico in contrapposizione ad un occidente dinamico e forte. Said afferma che, per una conoscenza oggettiva ed efficace è importante saper scegliere il punto di partenza, che non dev'essere quello che ci risulta più naturale. Probabilmente, questo è stato il tallone d'Achille nell'approccio alla cultura orientale, pregnante di visioni stereotipate e semplicistiche. Lo stesso Hegel, espresse un certo scetticismo nell'esistenza di una vera e propria autonomia nella vita dell'individuo collocato all'interno di una società orientale:

> 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 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.[36]

Secondo Hegel la filosofia orientale e, in particolare, il confucianesimo, sono dottrine fini a se stesse in quanto manca un effettivo campo di implicazione di queste virtù dove, la soggettività dell'uomo possa emergere e la libertà è perciò assente. Questo pensiero è stato fortemente criticato da sinologi e studiosi attuali in quanto manca di informazione. Tuttavia, è molto difficile sradicare le basi di questo tipo di prospettiva che abbiamo ereditato dagli studi fatti nei precedenti secoli. Said giustifica la nascita di istituti di ricerca per lo studio dell'Oriente come una branca della politica estera statunitense. Grazie alla sua importanza economica e il fascino esotico, l'Oriente da sempre ha suscitato interesse per gli ambiziosi coloni occidentali. La stessa concezione geografica dell'Oriente è qualcosa di inammissibile, data la sua enorme vastità e, l'esistenza al suo interno di società e culture completamente differenti l'una dall'altra. Così come sarebbe ingiustificabile un'idea unica di occidente, dove in effetti spiega Said: "lo specialista in antichità classica o in lingue romanza, o anche l'americanista, si dedicano al confronto a una più modesta porzione del mondo, e non alla metà del mondo stesso"[37].

Da sempre nella concezione umana, il definire i limiti di un territorio è stato oggetto delle ambizioni di popoli e nazioni, il nostro territorio è ciò che ci fa sentire parte di qualcosa e

[36] Amina Crisma, *Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo,* tesi di dottorato Università Ca' Foscari, Venezia 2011-2012, pag.103-104
[37] SAID, *Orientalismo,* op. cit., p. 56

ci identifica e, quello che è fuori è definito come barbaro, estraneo. Nella storia, questa circostanza ha fatto sì che ci fossero sempre un conquistatore e un conquistato dove, l'idea di coesistenza è rimasta per molto tempo lontana dagli obbiettivi delle politiche militari, soprattutto, di quelle occidentali. Si è andato formando così, nell'arco della storia un senso di identità negativo. L'Oriente, di fatti, è sempre stato considerato dall'occidente il suo grande contrario sin dall'antichità, ritenuto degno dell'attenzione dell'occidente e dei suoi sforzi di ricostruzione, e persino di redenzione. Da est provengono la Bibbia e il cristianesimo, l'est fu la meta di grandi viaggiatori come Marco Polo, Ludovico di Varthema e Pietro Della Valle, a est si svilupparono le correnti religiose sconosciute all'occidente come l'Islam, l'induismo, o il buddhismo, a est furono inviati i crociati. Da tutte queste esperienze nacque una ricca letteratura che fu la lente attraverso la quale l'Europa e l'America conobbero l'Oriente. L'Occidente, avendo sempre goduto di un egemonia per un lasso di tempo esteso, è rimasto imprigionato nelle sue stesse supposizioni, incapace di vedere il mondo se non in termini di se stesso. Henry Kissinger riprende la linea di pensiero di alcuni studiosi imperialisti tuttavia, in un'altra epoca e in un altro contesto ma, con lo stesso concetto di superiorità del pragmatismo occidentale che non ha fatto parte dello sviluppo orientale, rendendolo perciò un territorio arretrato e volubile ai condizionamenti esterni. Nel suo saggio "*Domestic Structure and Foreign Policy*" Kissinger rimarca il bipolarismo tra gli Stati Uniti e il resto del mondo, dove l'America è la maggior potenza occidentale di fronte ad un mondo che non accetta passivamente il suo ruolo. Questo movimento della storia, secondo Kissinger, deriva dal fatto che la rivoluzione newtoniana non ha avuto luogo nel Terzo mondo:

> Le culture che sono sfuggite al primo impatto del pensiero newtoniano hanno conservato il punto di vista, sostanzialmente prenewtoniano, per cui la realtà sarebbe quasi completamente interna all'osservatore […]. La realtà empirica ha in molte nazioni non ancora sviluppate un significato assai diverso da quello che essa possiede in Occidente, perché queste nazioni in un certo senso non sono passate attraverso il processo della sua scoperta .[38]

Affermazioni come queste si sono diffuse in tutti i campi, da quello scientifico espresso da Kissinger, a quello economico, ad esempio con la teoria di Max Weber in cui egli considera le

[38] SAID, *Orientalismo*, op. cit., p. 53

religioni asiatiche come elementi di passività e di accettazione dell'esistente e, spiega in questo modo la mancanza di sostanziali processi di cambiamento nel sistema economico. Il problema di Weber è quello di aver ignorato gli elementi positivi insiti nelle società d'Oriente, esagerando quelli dell'Occidente. Nel cercare di dimostrare il fallimento dello spirito del capitalismo a svilupparsi correttamente in Oriente, Weber ha affermato che, in assenza di una spinta motivazionale anche le condizioni istituzionali più promettenti non sarebbero in grado di raggiungere fini economici razionali. Sebbene Weber ha evidenziato come, Oriente e Occidente, entrambi avevano basi sufficienti per la preparazione al capitalismo, il fatto che il nuovo sistema sia sorto esclusivamente a ovest, doveva quindi essere spiegato dall'effetto additivo di qualcosa che era presente nel solo ovest. Questo qualcosa in più era lo spirito del capitalismo, inteso come prodotto del puritanesimo. La ragione per cui mancava in tutto il resto del mondo era perché nessuno di questi altri luoghi aveva avuto una serie di credenze equivalenti all'etica protestante. Da questa analisi è evidente come Weber non riflette sulla propria incapacità di trasferire la sua empatia per la fede protestante alle fedi di altre civiltà come, il confucianesimo, l'induismo, l'ebraismo e così via, né era in grado di relazionarsi alla genesi di queste fedi. Così, risulta incapace di comprendere i significati intrinsecamente diversi che i popoli antichi assegnavano a diversi tipi di azioni sociali. Quello che Weber descrive nella sua teoria sul capitalismo, è un tipo di attività economica che incoraggiava l'accumulo di ricchezza e la competizione per scopi diversi da quelli dell'auto-gratificazione. Tale attività economica poneva quindi un'efficace restrizione al consumismo sfrenato. Tuttavia, l'etica protestante descritta da Weber porterebbe una persona, a dimenticare che la ricchezza dovrebbe servire ai bisogni umani, pertanto non avrebbe saputo come spendere nulla di ciò che aveva accumulato. Invece, avrebbe sempre guardato al futuro senza nemmeno dare un'occhiata indietro a ciò che aveva già raggiunto. Nel suo libro *My Country My People*, Lin Yutang, osservò che mentre i cinesi potevano ben essere inferiori agli altri nella creazione di ricchezza, tuttavia, superarono di molto gli altri nello sfruttare al meglio le loro risorse limitate. [39]

Un altro studioso che, con la sua imponente opera influenzò la conoscenza dell'Asia ed in particolare della Cina, quale Joseph Needham, affermò quanto sia stata forgiante l'influenza dell'occidente nel creare una visione stereotipata dell'Asia. Egli chiama "orgoglio spirituale", l'atteggiamento dell'Europa occidentale e dell'America nell'essere convinti che, la loro sia l'unica forma di civiltà a carattere universale. Quest'orgoglio nasce dallo sviluppo della scienza e delle tecnologia che ha fatto emergere in questi paesi, un senso quasi inconscio di superiorità.

[39] Liu Dong, tr. Gloria Davies "The weberian view and Confucianism" *East Asian History*, 25/26, 2003 pag.15

Egli afferma che: “è perciò necessaria e urgente una revisione drastica di questa tipica presunzione. L’opinione sovente espressa che soltanto la civiltà europea ha sviluppato un autentico senso della storia, è del tutto inammissibile. Se c’è una civiltà alla quale si deve riconoscere questo merito è quella cinese”[40]. Needham vede nella civiltà cinese una fonte inestimabile di sapere tramandata attraverso la successione delle dinastie. Inoltre, critica fortemente la concezione occidentale della Cina come una civiltà immobile ed afferma anzi, che non vi è nulla all’interno della sua storia, che rispecchi questa caratteristica ma, è una civiltà da ammirare per la sua grande capacità di conservare la continuità e l’identità culturale. Needham sostiene che, l’ipotesi che la scienza sia nata esclusivamente dal Rinascimento europeo è errata, poiché vi è stata una fase iniziale dove le conoscenze arabe, del pensiero indiano e della tecnologia cinese hanno dato un grande contributo alle nuove scoperte. In questo campo Roger Ames introduce il concetto di modernità, visto in chiave “orientalista” in opposizione a quello occidentale, specificando come l’Asia abbia influenzato l’occidente in molti ambiti: nell’arte, attraverso la relazione dell’ukiyo giapponese con l’impressionismo europeo, nella letteratura, con l’istituto di arte e letteratura di Bloomsbury, nelle strategie militari, tramite l’arte della guerra secondo Confucio, nella cultura della gestione aziendale e le operazioni di mercato asiatiche ecc.[41]

Da queste testimonianze è possibile vedere che, il processo di condizionamento nello sviluppo delle società, non è avvenuto in maniera unilaterale ovvero, come si è sempre pensato da occidente a oriente, ma anche viceversa, tuttavia, come dichiara Needham, spesso l’ignoranza è stata di impedimento ad una chiara visione della realtà asiatica e del suo contributo al progresso universale. Dato per scontato che le innovazioni tecnologiche provenissero tutte dall’occidente, esso ha sempre rappresentato il modello universale di modernizzazione, per tanto, non c’è mai stato un vero sforzo nello studio e nella comprensione dell’eredità culturale e scientifica dell’Asia. Una prova di ciò può essere rintracciata quando, nel 1952 il conservatore dei libri e dei manoscritti orientali del British Museum, dichiarò in un articolo pubblicato sul *Times* che, l’invenzione dei caratteri mobili è da attribuire agli europei anche se, è noto che l’utilizzo di questi fosse già presente in Cina fin dal 1041 grazie alla loro invenzione ad opera di Bi Sheng. Needham utilizza molti di questi esempi per dimostrare come spesso la storia sia stata riscritta dagli occidentali basandosi su una visione poca oggettiva:

---

[40] Joseph NEEDHAM tr. Giampiero Ascenso, *La Cina e la storia*, Milano, Feltrinelli, 1975

[41] An Lezhe 安乐哲 (Roger T. Ames), “Rujia xueshuo yu shehui jinbu” 儒家学说与社会进步 (Confucianesimo e progresso sociale) in *Dongfang luntan*, vol. 6 , 12/01/2006, pp.9 - 13

> Quanti sanno che il sistema di coordinate stellari universalmente usato oggi dagli astronomi è essenzialmente cinese e non greco? Quanti si rendono conto che la tecnica delle trivellazioni che forniscono il carburante universale del mondo moderno, il petrolio, può essere con tutta evidenza attribuito agli ingegneri dell'antica Cina? L'Europa si gloria delle esplorazioni di Colombo e di altri navigatori ma, non ha mai indagato volentieri sulle invenzioni che le hanno rese possibili: la bussola magnetica, e il timone a dritto di poppa provenienti dalla Cina, l'introduzione di più alberi dall'India e dall'Indonesia e la vela latina di mezzana dai marinai islamici. [42]

Molti di questi elementi storici vennero a lungo ignorati, pensando che l'Occidente avrebbe provveduto a fornire dei modelli di sviluppo universali. Tuttavia, secondo Needham il mondo attuale avrebbe molto da guadagnare se si avvicinasse all'umanesimo asiatico con un spirito più aperto. Come già visto, l'Oriente ha contribuito anch'esso a sviluppare alcuni strumenti per la modernizzazione, sia in campo scientifico-tecnologico ma, anche in campo sociale e politico. Secondo Needham, la Cina ha ereditato dalla sua tradizione storica una caratteristica della burocrazia, di cui la civiltà moderna ha urgente bisogno ovvero, l'umanità. Da quando infatti l'Occidente ha eliminato le sanzioni religiose, ci si chiede se è possibile vivere in un mondo senza etica. Se non si vuole incorrere ad una realtà completamente depravata, bisognerà che l'Occidente condivida il patrimonio di conoscenze scientifiche-tecnologiche con gli asiatici e gli africani ma, allo stesso tempo, dovrà anche essere disposto ad imparare da loro molte cose sulla vita individuale e sulla società. [43]

4. Comprendere i valori asiatici

Sebbene sia semplicistico parlare di valori asiatici come valori comuni a tutti i paesi dell'Asia, dato l'enormità geografica di questa porzione del mondo e le marcate differenze culturali tra ciascuna nazione, vi sono alcuni punti importanti che tutti questi hanno in comune. Il pensiero asiatico in generale è lontano da quello occidentale principalmente perché vi è l'assenza

[42] NEEDHAM *La Cina e la storia*, op.cit., p. 26
[43] NEEDHAM *La Cina e la storia*, op.cit., pp.36-39

dell'idea di un Dio generatore di tutte le cose. Nel cristianesimo a partire dall'origine del mondo, si è sviluppata la storia in un senso lineare, contrariamente al pensiero orientale dove il tempo è circolare, in cui tutto ha una relazione di causa-effetto con ciascun avvenimento del presente, passato e futuro. All'interno di un sistema binario di elementi vi è una rapporto di complementarietà tra due costituenti, piuttosto che di contrapposizione, atteggiamento filosofico spesso presente invece in Occidente. Nel dibattito sui valori asiatici, i leader politici hanno fatto riferimento alla filosofia confuciana, data la sua enorme influenza in molti paesi asiatici, soprattutto in quelli dove si sono verificati i più importanti sviluppi economici, per tanto, nel paragrafo successivo analizzerò i principi salienti del confucianesimo che hanno contribuito allo sviluppo delle società che ne hanno adottato i suoi insegnamenti.

4.1 I valori confuciani

Il confucianesimo costituisce un antico pensiero politico e sociale attribuito a Confucio (551-479 a.C.). Attraverso la sua lunga storia, gli elementi chiave della sua filosofia sono stati soggetto di dibattito e interpretazione. Il maestro cinese visse durante un periodo in cui ci furono numerosi cambiamenti sociali pertanto, la sua speculazione si incentrò su vari temi della vita dell'uomo e sugli affari di stato. La teoria del confucianesimo ha attraversato un lungo processo di sviluppo, mantenendo sempre una fedeltà agli insegnamenti originari di Confucio che pone una grande attenzione alle relazioni tra le persone, sviluppando così un pensiero etico e sociale. I principali valori delle teorie del confucianesimo si sviluppano in particolare all'interno di tre campi: l'etica morale, il sociale e lo spirituale. Nella sfera dell'etica morale, Confucio da molto peso al ruolo dell'essere umano, facendo perno proprio sul valore dell'umanità (*ren*) che fa riferimento ad un contenimento dei desideri personali e l'impegno alla coltivazione delle proprie capacità personali nei discorsi, comportamenti e in quello che uno vede e ascolta. Attraverso delle istituzioni esterne, dei codici morali e la continua coltivazione morale del sé, allo stesso tempo, senza negligere il lato spirituale, una persona può ambire a raggiungere il massimo livello di "umanità". Insegnò che la "via" significava vivere secondo le virtù tradizionali: umanità (*ren* 仁), proprietà rituale (*1i* 礼), rettitudine (*yi* 义) e saggezza (*zhi* 智). Queste virtù, con il valore del *ren* al centro, erano le chiavi per la stabilità sociale e politica. La virtù del *ren* è un essere umano perfezionato, tutti sono capaci di possederlo ma, solo l'uomo educato che coltiva le virtù dei riti, la rettitudine, la giusta azione e la riverenza sarà un uomo

superiore e governerà in modo coerente con il *ren*. Le prime critiche sull'interpretazione confuciana di *ren* proveniva da Mozi (470-391 a.C.) e dai suoi seguaci (Moisti), che sostenevano che il *ren* era un concetto universale in cui ciascuno era moralmente obbligato al resto dell'umanità. I moisti enfatizzavano la forza dell'argomentazione razionale superiore a quella rituale, nel coltivare un comportamento umano verso tutto il genere umano senza distinzione o attenzione alle relazioni particolari. Mencio (372-289 a.C.), forse il discepolo confuciano più famoso, accanto a Confucio stesso, critica l'approccio dei moisti, sostenendo che la connessione tra gli essere umani avviene in modo differente. Secondo Mencio, il nostro dovere verso gli altri dipende non solo dal loro valore innato ma, piuttosto dal carattere della propria relazione l'uno con l'altro: "Tra padre e figlio, ci dovrebbe essere affetto, tra il sovrano e il ministro, giustizia; tra marito e moglie, attenzione alle loro separate funzioni; tra vecchi e giovani, un ordine corretto; e tra amici, fedeltà" [44]. Per Mencio, la virtù del *ren* non deve essere utilizzato per lo sfruttamento di uno verso l'altro ma, piuttosto per regolare le relazioni sociali distribuite in una scala gerarchica. Le persone promuovono il loro senso di obbligo morale verso l'umanità attraverso la pratica della pietà filiale e del dovere fraterno. Allo stesso modo un sovrano fornirà il contesto e un modello di buon comportamento. I doveri verso gli altri e quindi la società intera, sono le basi per raggiungere il più alto grado di bene sociale poiché forniscono un'opportunità per coltivare un comportamento corretto. In altre parole, la "via" insegna che intendiamo le persone come dipendenti e, non come individui astratti dove, ciascuno risponde ad un obbligo di umanità che include il dovere e il rispetto verso l'altro. Mencio affermava l'esistenza di impulsi innati della bontà dell'uomo pertanto, anche quelli che non possono diventare saggi possono comportarsi come discepoli dei saggi nell'offrire delle critiche ai loro governatori e nell'essere un modello per gli altri. La persona confuciana è in continua trasformazione, è un essere cosciente delle sue azioni, possiede infatti una "mente morale" che risiede nel cuore (*xin*), pertanto, il sé confuciano non è astratto e teorico ma è sempre connesso con il pratico verso l'eccellenza morale. La mente morale, secondo Mencio, inizialmente consiste nei quattro germogli che formano le basi delle virtù confuciane:

> il primo germoglio è costituito dai sentimenti della compassione e della partecipazione alla sofferenza altrui, ed è alla base della benevolenza e dell'altruismo (*ren* 仁); il secondo è costituito dai sentimenti della vergogna e

[44] Brooke A. ACKERLY , "Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy" P*olitical Theory*, Vol. 33, No. 4, 2005, p.554

dell'indignazione, ed è alla base della rettitudine e del senso di giustizia (*yi* 義); il terzo è costituito dai sentimenti della deferenza e del rispetto per i superiori, ed è alla base delle convenzioni sociali fondate sulle tradizionali norme rituali e di buona condotta (*li* 禮); il quarto è costituito dal senso di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato ed è alla base della saggezza (*zhi* 智). Se l'uomo, grazie alla riflessione e al proprio impegno, saprà coltivare questi germogli, troverà la via che conduce alla piena realizzazione di sé; se non vi dovesse riuscire allora le virtù non giungeranno mai a maturazione, rimarranno deboli o verranno represse, e di conseguenza gli istinti peggiori prevarranno portando conflitti e disordine sociale[45].

L'assioma di fondo del confucianesimo, quindi, è che tutti gli esseri umani sono dotati della possibilità autentica di sviluppare se stessi come persone morali attraverso le funzioni cognitive e affettive della mente. Questa potenzialità, del realizzare l'ideale morale confuciano attraverso la conservazione attiva o il recupero della mente morale, è ciò che rende le persone confuciane uguali tra loro. In questo processo, è necessario uno sforzo costante di auto-coltivazione tuttavia, l'arduità del progresso verso la perfezione morale, fa sì che solo un piccolo numero di persone è in grado di perseverare verso la "retta via". Queste, si meritano il titolo *junzi* (persona nobile), l'essere esemplare. Ci si può aspettare un comportamento esemplare da governanti, ministri e studiosi che coltivano le loro virtù individuali e possono essere considerati modelli di *junzi*, ma nel confucianesimo può essere anche riconosciuto e praticato anche da quelli meno coltivati. Questa concezione è ripresa nella prospettiva di Mencio sulla natura buona dell'uomo che, risulta essere più democratica rispetto ad altri confuciani che avevano idee diverse sulla natura dell'uomo e quindi sulla capacità di essere un individuo coltivato. Secondo Mencio la natura umana ha bisogno di essere coltivata per seguire la "via" e l'obbiettivo di questo processo è quello di sviluppare un buon potenziale umano, non di sopprimere una natura umana innatamente cattiva.

Nella sintesi Han del confucianesimo, le virtù di governo confuciane diventarono istituzionalizzate, attraverso il servizio civile e il sistema di esami. In merito all'associazione del confucianesimo all'abuso della gerarchia, durante la dinastia Han, si andava formando un grande e crescente impero che copriva un enorme territorio geografico per cui, il governo

[45] Maurizio SCARPARI, (2009). "La concezione dell'uomo nella filosofia cinese", in Ferretti Giovanni; Mancini Roberto (a cura di), *Essere umanità: L'antropologia nelle filosofie del mondo*. Macerata, EUM, pp. 189-190

centrale richiedeva burocrati amministrativi che fossero fedeli, anche se svolgevano i loro compiti nelle province. Il confucianesimo divenne così fondamentale per l'istituzione di garanti che, attraverso il superamento degli esami, prestavano servizio al governo garantendo la stabilità del paese. Durante la dinastia Tang (618-907 d.C.), il sistema di servizio civile confuciano fu ulteriormente sviluppato. I burocrati confuciani ottennero uno statuto locale nelle diverse regioni e non erano soggetti alle pressioni delle élite locali e familiari. L'esame per il servizio civile richiedeva la memorizzazione dei testi confuciani e la capacità dei burocrati di interpretare i dettami imperiali all'interno di un contesto locale. Nel periodo dei neoconfuciani dell'undicesimo e dodicesimo secolo, il confucianesimo attraversò il suo primo sostanziale rinascimento, riarticolato in parte in risposta al buddismo e, in misura minore, al taoismo e al legalismo. I pensatori neoconfuciani fondarono la loro cosmologia nella realtà del loro mondo contemporaneo (piuttosto che contemplare un altro mondo come facevano i buddisti). Parzialmente in critica alla rinuncia buddhista delle relazioni umane, credevano che l'uomo avesse in sé il potenziale per la conoscenza e la moralità, necessarie per poter agire in accordo con l'universo. Secondo Zhang Zai (1020-1077 d.C.), l'umanità non riguarda solo le relazioni familiari ma, ha anche un significato universale. La nostra umanità significa che, come persona morale bisogna agire umanamente verso gli altri e identificare obiettivi condivisi. Durante le dinastie Song e Ming, il confucianesimo fu di nuovo considerato come filosofia di stato e divenne la pratica del rispetto dell'autorità dei burocrati piuttosto che, la pratica dell'autorità del consiglio dei ministri. In questo senso, il confucianesimo fu istituzionalizzato come una regola autoritaria. Da questa specifica storia politica, il confucianesimo si è guadagnato la reputazione di una dottrina tesa a giustificare l'autoritarismo dei governi. Eppure, soprattutto per un percorso confuciano verso la democrazia, continuarono i dibattiti sulla giusta via da seguire.

Con il crollo dell'impero cinese, a causa della sua associazione politica con l'impero fallito, il confucianesimo fu in qualche modo screditato ma la sua eredità culturale non è riuscita ad essere dimenticata nel corso della storia. I confuciani contemporanei discutono sul significato di *ren*, e le possibilità di riarticolare il confucianesimo senza comprometterne i suoi principi fondamentali in risposta alle esigenze moderne. Una domanda chiave è stata posta proprio sull'importanza e il ruolo della gerarchia. Secondo alcuni confuciani contemporanei, il confucianesimo richiede delle proprietà rituali, il cui significato primario era rappresentato dalla pietà filiale e perciò il dovere verso i diversi rapporti sociali dove questo, non implica necessariamente un carattere gerarchico. Nel mondo sociale di Confucio, l'idea di "benevolenza" tra le persone intende una relazione tra individui caratterizzata dall'amore e la convivenza

pacifica. Ad esempio, tra i membri della famiglia, il padre dovrebbe essere indulgente, e il figlio dovrebbe praticare la pietà filiale verso i genitori, il fratello più grande dovrebbe essere amichevole con quello più piccolo, invece quello più piccolo dovrebbe essere rispettoso di quello più grande. Al di fuori della famiglia un amico dovrebbe essere fedele, un governatore dovrebbe trattare i suoi subordinati con discernimento, i ministri dovrebbero servire il proprio governante con lealtà, la popolazione dovrebbe essere sempre pronto a servire il governatore. Nell'adempiere alle responsabilità richieste da queste relazioni, è fondamentale la nozione confuciana di lealtà (*zhong*). La lealtà non è solo una virtù del soggetto verso il sovrano, ma anche una virtù delle persone in generale. In senso lato, la pietà filiale di un bambino verso i genitori e la fiducia tra gli amici sono forme di lealtà Se tutti questi precetti si realizzassero, esisterebbe un mondo di pace e tranquillità. Perché la società segua la "via", ha bisogno di leggi, governatori buoni e consiglieri virtuosi e lo studioso dovrebbe battersi contro l'autorità per promuovere la "giusta via". Sebbene la critica e l'autoritarismo possano sembrare opposti l'una all'altro, nella concezione confuciana essi sono complementari. La critica politica confuciana implica la valutazione della politica del governo, le amministrazioni locali e regionali, le strategie per renderli più coerenti con la virtù morale dell'umanità. Attraverso un'enorme burocrazia, gli studiosi confuciani erano sia critici che servitori dell'imperatore e dello stato, questo sistema ha permesso agli imperatori di governare in una forma più umana. [46] Tale fattore dimostra come, a livello politico, nella società confuciana esisteva una flessibilità delle istituzioni che tenevano in considerazione i bisogni del popolo dando anche la possibilità, quando questi non venivano rispettati, di criticare chi era a capo dello stato. Ad ogni modo il Confucianesimo, propone un rigoroso sistema patriarcale per mantenere l'ordine sociale e la stabilità, supportato e incoraggiato dalle dinastie feudali, ha esercitato una grande influenza nella società cinese. La civiltà cinese è formata sulla base della consanguineità, e il culto degli antenati rappresenta il cuore del sistema patriarcale. In questa società, le persone rispettano rigorosamente il sistema di gerarchie, a partire dalla famiglia e la sua espansione nella società per cui, la preoccupazione primaria per gli individui ha a che fare con il dovere, le responsabilità verso la famiglia e lo stato e, non le libertà individuali. In un modello familiare della società, l'individuo riveste infatti dei ruoli, prima all'interno della famiglia, e poi applica gli stessi principi all'interno della società, per cui il rispetto delle regole e l'aderenza al governo è quasi un indole naturale che viene ricevuta fin dalla nascita, ciò avviene attraverso un'adeguata educazione nel rispetto del proprio ruolo e di quello degli altri.

[46] ACKERLY , "Is Liberalism the Only Way ..." *op. cit.*, pp. 547-576

L’enfasi che Confucio pone sull’importanza dell’armonia nelle relazioni tra uomo e natura, uomo e società, uomo e se stesso, pone l'auto-coltivazione dell'uomo alla posizione di massima importanza. Questo tipo di pensiero ha influenzato profondamente la tradizione cinese. Uno dei modi per migliorare l’auto-coltivazione è quella di curare le relazioni tra le persone. Tuttavia, sia Mencio che Confucio affermano che la vita e le qualità morali dell’uomo sono dei doni ricevuti dal “cielo”, che forniscono ad ogni individuo le potenzialità per perfezionarsi. Infatti, nell’ideale confuciano il “cielo” e l’uomo vivono all’interno di un sistema di correlazioni. Le nozioni confuciane del “cielo” sono irriducibilmente orientate al processo temporale in cui: il cielo (*tian)* fornisce le diecimila cose (*wanwu* 萬物) che raggiungono l'autorealizzazione con creatività (sheng 生) e sincerità (*cheng* 誠) ma non c'è un abisso significativo tra *tian* e *wanwu*. Tutti gli eventi e tutte le cose sono processuali. Non è un mondo dualistico ma un mondo unificato nel senso che, ogni essere ed evento unici sono dei costituenti di un mondo senza categorie. Non esistono infatti, prototipi in base ai quali un essere unico potrebbe essere considerato semplicemente un membro rappresentativo di un genere più ampio. Il creatore e il creato, l'uno e la molteplicità delle cose si comportano reciprocamente. Il *tian* non è inteso come un Dio creatore dell'universo o il motore primo, ma è inteso come una forza trascendentale che esprime l'ineluttabilità dell'attualizzazione delle diecimila cose ed eventi, incluso l’auto-realizzazione degli uomini. Il *tian* è un fattore indispensabile per la vita umana nel confucianesimo, esso fornisce il contesto naturale e culturale per la crescita umana e, a sua volta, è alterato e aumentato attraverso lo sviluppo umano. Le persone agiscono in modo da modellarsi al “cielo”, queste attività di emulazione dovrebbe essere vista come creatività piuttosto che come semplice replica. *Tian* è produttivo perché è vago, indiretto e aperto, che ispira le persone ad ottimizzare la risoluzione più appropriata in una determinata situazione. La nozione di *tian* è accompagnata a quello di *ming* che nel confucianesimo riguarda le attività comunicative che creano e coordinano il comportamento dei membri di una comunità, rappresenta la “volontà del cielo”. Realizzando la propensione del cielo, l’uomo può interpretare ed adattarsi alle forze dell'ambiente. Il sovrano stesso riceve un mandato dal cielo che ne legittima la sua carica di capo del popolo. Solo se il sovrano esercita un buon governo rispettando la volontà del cielo allora vi sarà un ordine all’interno del cosmo.

Nell’attuare un buon governo, il sovrano deve tener conto delle esigenze dei suoi sudditi, pertanto la centralità delle persone è un principio politico fondamentale del confucianesimo. La creazione di una società confuciana ideale piena di pace in cui tutti i membri sono rettificati rappresenta il compimento dell’armonia sociale. I governanti non sono egocentrici o politici

affamati ma *junzi*, ovvero esseri superiori praticanti della moralità ed educatori morali del popolo, devono coltivare se stessi ma anche rettificare le persone. Nella concezione del *ren* e la sua necessaria espansione a tutto l'universo, il sovrano ideale agisce per conto del suo popolo, per alleviare le sofferenze e quindi tratta gli anziani con rispetto e i giovani con tenerezza in tutte le famiglie. Così che la gente si fiderà e seguirà i governanti come se fossero i loro genitori simbolici che si preoccupano veramente del benessere morale ed economico, per questo lo stato confuciano è uno stato-famiglia (*jia*). Nella struttura di governo confuciana il re ha un valore simbolico in quanto, il vero potere deve essere riposto nelle mani di un saggio primo ministro. L'unico potere che ha il re è quello di selezionare il primo ministro tra funzionari. In effetti, il primo ministro deve aiutare il sovrano a compiere buone azioni e intervenendo in quelle sbagliate. Il primo ministro, per quanto potente, non può fare tutto da solo e deve delegare la sua autorità a funzionari di grado inferiore e burocrati. Il governo, quindi, costituisce una complessa gerarchia burocratica, stratificata secondo funzioni altamente specializzate, con il primo ministro al vertice ad assumere il massimo controllo e responsabilità per il governo dello stato. Tutti i funzionari governativi e i burocrati dovevano venire dalla classe dei letterati confuciani infatti, il dovere morale dello studioso confuciano è di servire nel governo come se fosse una missione nel rendere il mondo un posto virtuosamente migliore. Il ruolo principale dei funzionari e dei burocrati confuciani era quindi quello di educare, rettificare gli altri e governare secondo le virtù. L'educazione nel confucianesimo, è necessariamente educazione morale. In linea di principio, la classe dei letterati non è identica all'aristocrazia, in quanto gli studiosi potevano provenire da qualsiasi classe di persone. L'accesso alla carica di funzionari richiedeva solo uno studio arduo dei testi classici e non implicava necessariamente l'appartenenza ad un rango sociale elevato. In effetti, un vero studioso confuciano deve mantenere la sua mente costante anche in uno stato di indigenza. Un *junzi* per rimanere retto (*yi*), deve essere disposto a perseverare attraverso qualsiasi difficoltà e sacrificare anche il suo ideale di vita per mantenere il modo di vivere confuciano. Un vero studioso confuciano, quindi, è qualcuno che non solo pratica la moralità confuciana nella sua vita personale ma, lotta per proteggere e promuovere il benessere delle persone. Quando arriva il momento per lui di assumere un incarico governativo, deve praticare ciò che predica e sforzarsi di far migliorare la vita delle persone sia moralmente che economicamente. [47]

[47] Ranjoo Seodu HERR "Confucianism's Political Implications for the Contemporary World" in Miguel VATTER (a cura di), *Crediting God : Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism*, New York, Fordham University Press, 2011, pp.83-101

Le società asiatiche industrializzate hanno arruolato gli ideali confuciani nella formulazione di una concezione paternalistica della "gestione burocratica dello stato", che richiede un intervento benefico e una guida nella vita morale ed economica dei cittadini. I ministri e i funzionari del governo sono considerati come forme di realizzazione moderne del *junzi*. Nel rispetto dei ruoli, prima nella famiglia e poi nella società si realizza lo stato armonioso tanto perseguito dalle politiche asiatiche. Nella vita associata è dunque più che mai opportuno ridurre le personali animosità e rafforzare lo spirito cooperativo. Da questi punti chiave, è possibile comprende come anche la politica attuale si sia sviluppata seguendo i principi ereditati dagli insegnamenti confuciani e, pertanto spesso si scontra con gli ideali proveniente dall'Occidente.

5. Dibattito sui diritti umani

Il dibattito sui diritti umani si è sviluppato intorno alla concezione di ciò che rappresenta il "diritto" in quanto tale, nelle diverse civiltà. Secondo la visione occidentale, le norme che stabiliscono la formulazione di un diritto dovrebbero essere universali e, servono a tutelare la libertà dell'individuo. Questo concetto tuttavia, è estraneo alle civiltà asiatiche in cui, l'equilibrio sociale è dato dalla somma di diritti e doveri e il bene della comunità ha la prerogativa su quello del singolo individuo. Nella tradizione occidentale, l'idea che è arrivata fino ai nostri giorni, ha la sua radice storica nella speculazione filosofica del periodo dell'illuminismo. Secondo Kant la ragione che concepisce il diritto, prescinde dalla sua natura antropologica, per cui si avrà una legge universale che determina i criteri della libertà. Il modello kantiano traccia le caratteristiche fondamentali del razionalismo che ha caratterizzato l'evoluzione del pensiero occidentale per cui, per molti studiosi contemporanei il diritto ha la stessa validità assoluta ed estranea al contesto socio-culturale in cui viene applicato. Il filosofo tedesco Jürgen Habermas, ha tentato di dimostrare come il razionalismo occidentale rappresenta un modello universale di modernizzazione, per cui è inevitabile la conformazione delle differenti culture tradizionali ai principi occidentali. Secondo le sue teorie, l'Occidente è penetrato nelle altre culture attraverso le scoperte tecnico-scientifiche frutto delle civiltà capitalista, in cui le società contemporanee orientali rappresentano lo stato primordiale di quelle occidentali. Secondo Habermas la difesa dei valori asiatici svanirà nel processo di globalizzazione, e con il suo inevitabile processo di appiattimento delle differenze culturali e sociali. Habermas sostiene che, il processo di sviluppo economico dei paesi asiatici debba

ripercorrere le tappe evolutive della modernizzazione occidentale, governata dall'affermarsi di una razionalità sistematica a dispetto delle forme di integrazione culturali preesistenti. In questa ottica, il diritto è visto come uno strumento indispensabile per la modernizzazione. Tuttavia, è chiaramente difficile riuscire ad immaginare come un determinato processo storico che ha segnato lo sviluppo per una società, possa funzionare anche in un'altra. Nelle sue ultime pubblicazioni Habermas ha inserito una più sensibile tolleranza per la validità interculturale dei diritti umani, asserendo che all'interno di una visione del mondo pluralistica, le diverse tradizioni e culture permettono a tutte le società di condividere idee ed esperienze, aprendo così un dialogo di mutuo apprendimento. L'importanza del rispetto per le diverse culture è stato uno dei temi affrontati dal Papa Francesco, nel suo ultimo incontro con il Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede l'8 Gennaio 2018, in occasione degli auguri per il nuovo anno. Nel suo discorso sui diritti umani a 70 anni dalla Dichiarazione dell'Onu ha dichiarato:

> Nel corso degli anni, soprattutto in seguito ai sommovimenti sociali del 'Sessantotto', l'interpretazione di alcuni diritti è andata progressivamente modificandosi, così da includere una molteplicità di "nuovi diritti", non di rado in contrapposizione tra loro. Ciò non ha sempre favorito la promozione di rapporti amichevoli tra le Nazioni, poiché si sono affermate nozioni controverse dei diritti umani che contrastano con la cultura di molti Paesi, i quali non si sentono perciò rispettati nelle proprie tradizioni socio-culturali, ma piuttosto trascurati di fronte alle necessità reali che devono affrontare. Vi può essere quindi il rischio – per certi versi paradossale – che, in nome degli stessi diritti umani, si vengano ad instaurare moderne forme di colonizzazione ideologica dei più forti e dei più ricchi a danno dei più poveri e dei più deboli. In pari tempo, è bene tenere presente che le tradizioni dei singoli popoli non possono essere invocate come un pretesto per tralasciare il doveroso rispetto dei diritti fondamentali enunciati dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*.[48]

[48] Papa Francesco, Discorso del santo padre Francesco ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la santa sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno, (http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html) 8 gennaio 2018,

Ha inoltre rimarcato l'impegno da parte della nazioni occidentali a valorizzare la posizione della famiglia come nucleo della società, per il progresso sociale ed economico:

> Purtroppo è noto come, specialmente in Occidente, la famiglia sia ritenuta un istituto superato. Alla stabilità di un progetto definitivo, si preferiscono oggi legami fugaci. Ma non sta in piedi una casa costruita sulla sabbia di rapporti fragili e volubili. Occorre piuttosto la roccia, sulla quale ancorare fondamenta solide. E la roccia è proprio quella comunione di amore, fedele e indissolubile, che unisce l'uomo e la donna, una comunione che ha una bellezza austera e semplice, un carattere sacro e inviolabile e una funzione naturale nell'ordine sociale. Ritengo pertanto urgente che si intraprendano reali politiche a sostegno delle famiglia, dalla quale peraltro dipende l'avvenire e lo sviluppo degli Stati. Senza di essa non si possono infatti costruire società in grado di affrontare le sfide del futuro. Il disinteresse per le famiglie porta poi con sé un'altra conseguenza drammatica – e particolarmente attuale in alcune Regioni – che è il calo della natalità. Si vive un vero inverno demografico! Esso è il segno di società che faticano ad affrontare le sfide del presente e che divengono dunque sempre più timorose dell'avvenire, finendo per chiudersi in se stesse.[49]

Da queste parole emergono due aspetti fondamentali del dibattito moderno sui diritti umani, uno quello dell'"omogeneizzazione culturale", e l'altro il decadimento dei valori occidentali. Per l'Oriente questi fenomeni hanno rappresentato un punto d'orgoglio a difesa dei propri valori. L'uso della categoria degli *asian values* come risposta critica al universalismo democratico dei diritti umani, risale alla conferenza sui diritti umani tenutasi a Vienna nel 1993. Durante quest'occasione, alcuni rappresentanti delle nazioni asiatiche si sono opposti alla visione occidentale dei diritti umani, proponendo una nuova prospettiva dal punto di vista dei valori asiatici. Nella parole della rappresentanza cinese alla conferenza, il concetto di diritti umani è un prodotto dello sviluppo storico, strettamente connesso al contesto sociale, politico ed economico. Ogni nazione ha infatti avuto uno sviluppo in tempi e modi diversi per cui, non può

[49] Papa Francesco, Discorso del santo padre Francesco ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la santa sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno, (http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html) 8 gennaio 2018

esistere uno standard universale dei diritti umani applicabile a tutte le nazioni del mondo. L'ascesa dei valori asiatici risale al periodo successivo alla fine della guerra fredda, con la disfatta dei regimi comunisti in Europa, il dibatto sui diritti umani cambiò radicalmente. La missione dell'occidente diventò quella di estendere i propri ideali e la democrazia in tutte le parti del mondo. Francis Fukuyama poco prima della caduta del muro di Berlino, con la pubblicazione del saggio *"The End of the History*?" dichiarò: "Non stiamo assistendo soltanto alla fine della Guerra fredda, o al trascorrere di un particolare periodo nella storia del dopoguerra, ma anche alla fine della storia in quanto tale, e cioè alla conclusione dell'evoluzione ideologica dell'umanità e all' universalizzazione della democrazia liberale occidentale come forma finale del governo degli uomini"[50]. In oriente questo atteggiamento fu visto come un imposizione di norme culturali estranee ad essi. Alcuni stati asiatici avevano raggiunto uno straordinario sviluppo economico nei decenni precedenti e una misura di stabilità sociale e politica. Inoltre anch'essi offrirono condizioni attraenti per il capitale e i mercati occidentali, escludendo così una significativa rappresaglia occidentale.

Il professore Daniel A. Bell ha evidenziato come, nel periodo dopo la seconda guerra mondiale, quando gli Stati Uniti erano abbastanza potenti da insistere sulle norme sui diritti umani, poteva essere giustificabile un approccio universalistico all'adottamento di queste norme nei paesi dell'oriente. Oggi, tuttavia, la relativa forza economica e militare dell'Asia implica che gli Stati Uniti debbano fare affidamento principalmente sull'autorità morale per promuovere i diritti umani in Asia. Tuttavia, diversi fattori minano l'autorità morale americana in questo senso. Problemi sociali ampiamente pubblicizzati negli Stati Uniti come gli alti tassi di consumo di droga, famiglie crollanti, criminalità dilagante, la crescente disuguaglianza economica e alienazione politica, non rende più gli Stati Uniti il modello politico attraente come lo era una volta. Il sentimento diffuso che tali mali sono, almeno in parte, attribuibili all'eccesso di attenzione per il perseguimento dei diritti individuali a scapito del bene comune, mina ulteriormente l'attrattiva del regime dei diritti umani spesso promossi da attivisti statunitensi. Bell asserisce che la tendenza a compiere azioni abominevoli in nome di promuovere la libertà, come nel caso della guerra del Vietnam; subordinare le preoccupazioni dei diritti umani quando queste sono in conflitto con quelle commerciali, come nel caso del rinnovo dello status di nazione più favorita con la Cina in risposta alle pressioni degli interessi commerciali americani, il sostegno attivo in alcune occasioni storiche alla violazione dei diritti umani, contribuiscono

[50] Edward LUCE *Il tramonto del liberalismo occidentale* tr. C. Melloni, Torino, Einaudi, 2017

ad un certo cinismo nei circoli asiatici riguardo alla vera motivazione dei politici statunitensi. Il primo ministro Mahathir della Malesia, è in grado di sostenere con forza che gli Stati Uniti fanno campagne per i diritti dei lavoratori in Asia al fine di minare la competitività delle imprese asiatiche e di mantenere il predominio economico degli Stati Uniti nella regione. Molte scelte politiche contradittorie hanno screditato la morale degli Stati Uniti nel campo dei diritti umani. Inoltre, l'appello alla dichiarazione universale dei diritti umani come standard per la promozione dei diritti umani nell'Asia orientale non è priva di inconvenienti. Sebbene essa abbia servito come uno strumento efficace in alcune lotte per i diritti umani nell'Asia orientale (ad esempio, la lotta degli attivisti dei diritti umani nelle Filippine durante il governo di Marcos), in molte altre parti, la dichiarazione universale dei diritti umani e altri documenti delle Nazioni Unite non sono altrettanto pertinenti. La dichiarazione è stata formulata senza alcun input significativo dell'Asia orientale, pertanto non è sempre chiaro agli asiatici perché essa debba costituire la base di norme sui diritti umani. La dichiarazione universale dei diritti umani è stata appoggiata in Asia per motivi politici e, non a causa di un impegno radicato nei confronti delle norme sui diritti umani che contiene. Una delle debolezze emerse dai documenti delle Nazioni Unite sui diritti umani, è il livello troppo alto di astrazione per poter essere utile ai molti problemi sociali e politici attuali, ad esempio non forniscono molte indicazioni quando i diritti sono in conflitto o devono essere violati preventivamente al fine di prevenire ulteriori violazioni dei diritti. In breve, le giustificazioni universali occidentali per i diritti umani non sembrano particolarmente promettenti da un punto di vista tattico, e per essere efficaci, bisognerebbe prestare maggiore attenzione al contesto locale. Bell evidenzia inoltre che, esistono molti motivi positivi per attingere alle risorse delle tradizioni culturali e poter così persuadere i paesi asiatici del valore dei diritti umani. Innanzitutto, è più probabile che l'impegno per i diritti umani sia più efficace in questi paesi, se si basano su quei valori esistenti che hanno un significato per la maggior parte dei membri della società. Il compito dei sostenitori dei diritti umani, dovrebbe essere perciò quello di comprendere le dinamiche di altre società in modo tale da poter suggerire, supportare e introdurre nuove modifiche al progresso dei diritti umani. Il rispetto per le tradizioni locali genera cambiamenti politici desiderabili a livello sociale e convincenti giustificazioni per le pratiche dei diritti umani. Secondo Hoi-Man Chan, sociologo l'Università cinese di Hong Kong, anche i dissidenti in Cina hanno fatto appello principalmente a considerazioni strumentali per giustificare la pratica dei diritti umani. Per la maggior parte del ventesimo secolo, i critici sociali in Cina hanno utilizzato il valore democratico dei diritti politici, principalmente come mezzo per aumentare il senso civico e di costruzione della nazione, non per poter condurre una vita autonoma, che è il tipo di giustificazione comune in

occidente. Per esempio, molti critici in Cina difendono la necessità di una stampa libera come mezzo per combattere la corruzione che ha un effetto corrosivo sugli impegni per il bene pubblico. Per tanto, gli attivisti per i diritti umani hanno bisogno di prestare maggiore attenzione ad argomenti comunitari per i diritti umani, argomenti che sono particolarmente convincenti in molte società dell'Asia orientale. Le tradizioni locali nelle civiltà asiatiche, sono ancora profondamente legate alla vita sociale. Ad esempio, il professore di diritto presso l'Università Hakone, Yasuaki Onuma, ricorda che nella cultura giapponese, la modestia è molto apprezzata. Anche se si crede in certi valori universali, il proselitismo per loro è considerato arrogante, incivile, e controproducente. Invece, bisognerebbe trovare il modo di indurre gli altri ad apprezzare questi valori in un modo pacifico e modesto, raggiungendo gli obbiettivi attraverso pazienti mediazioni e forme di conciliazione. Le questioni più profonde e più controverse individuate da Daniel A. Bell, sono quali debbano essere le strategie da adottare per convincere i paesi asiatici del valore dei diritti umani, ma anche l'aiuto che questi paesi possono fornire per la creazione di un fondamento morale in occidente. Secondo la dominante tradizione liberale, il ruolo dello Stato è quello di garantire diritti che permettano agli individui attraverso l'autogoverno, di cercare il bene a modo loro. Lo stato pertanto, non deve favorire alcuna particolare concezione della vita buona, solo allora può rispettare la libertà di ogni individuo e della sua libera scelta. Questo marchio neutralista del liberalismo porta quindi a concludere che lo stato e la cultura non possono mescolarsi e che, la particolarità culturale è irrilevante ai fini di giustificare un punto di vista dei diritti umani, così come per la politica più in generale. Tuttavia nella sua applicazione, anche in Occidente incontra delle contradizioni nate da particolarità culturali. In Francia, ad esempio, il governo preoccupato per l'incremento di fast-food americani e il radicale cambiamento delle abitudini alimentari dei giovani, ha recentemente pubblicato delle linee guida per includere materie per l'apprezzamento culinario della cucina francese, come parte del programma di studi della scuola primaria. Queste linee guida sembrano essere giustificata in parte dalla necessità di mantenere la tradizione culinaria francese ma, secondo il liberalismo, questa scelta violerebbe i principi dei diritti. Forse bisognerebbe tener conto solo di quelli che sono effettivamente i diritti inalienabili dell'uomo in modo da legittimare l'influenza delle tradizioni locali. Dati i limiti dell'universalismo liberale, è necessario considerare alternative valide che siano più sensibili alle preoccupazioni per la protezione governativa e la tutela degli interessi umani. [51]

[51] BELL "The East Asian …" *op.cit*., pp. 641-667

Uno degli aspetti che marcano le maggiori differenze tra Est e Ovest è la concezione di diritti e dovere e la loro priorità all'interno delle rispettive società. L'occidente infatti enfatizza i diritti, mentre l'oriente è più concentrato sui doveri. Diverse conseguenze sono quindi tratte da questa distinzione, per quanto riguarda la disgregazione della società (quando è basata sui diritti) o la sua solidarietà (quando è basata sul dovere). Si dice che i regimi basati sui diritti promuovano lo scontro e il conflitto, mentre un regime basato sul dovere è armonioso, una persona si rapporta alla famiglia e alla comunità in un modo diverso rispetto a un regime basato sui diritti. Nel discorso contemporaneo di alcuni governi asiatici, la decadenza morale in Occidente è dovuta alla sua ossessione per i diritti, mentre la stabilità sociale e politica in Asia è dovuta alla sua coltivazione del senso del dovere. Questo senso del dovere tuttavia non è semplicemente una rispetto passivo di norme imposte dall'esterno, ma una coltivazione del sé, un richiamo alla responsabilità personale. Invitato dall'UNESCO a partecipare a un simposio sui diritti umani, Mahatma Gandhi ha scritto che "tutti i diritti da meritare e preservare vengono dal dovere ben fatto".[52] La piena realizzazione di sé ha luogo nel contesto della fabbrica morale della società e nella rete di obblighi verso la comunità piuttosto che principalmente nel contesto dei diritti. Questo tipo di società appare meno egoista e più comunitaria al contrario di una società basata sui diritti che è individualista e, nell'attenzione costante alla protezione del cittadino e dei suoi diritti la comunità si frammenta e perde il suo valore. Da ciò emerge come la libertà dell'individuo non è così importante nelle società asiatiche come in quelle occidentali. Per tanto, in difesa delle teorie liberaliste, alcuni filosofi e leader di paesi asiatici hanno accusato l'ideologia liberale occidentale di essere un sistema senza restrizioni, che ha portato ad una società disordinata e piena di conflitti interni, lo stesso Lee Kuan Yew critica apertamente il sistema americano dove l'espansione del diritto dell'individuo ha portato alla rottura della famiglia, ad abusi di droga, alla povertà e alla violenza, contrariamente alle società orientali dove la perseveranza nel mantenere i valori tradizionali ha mantenuto e mantiene tuttora l'ordine sociale. Roger Ames ha sottolineato che l'idea di "diritto umano" come qualcosa di universale, principio astratto, è qualcosa di estraneo alle civiltà confuciane. Gli insegnamenti morali confuciani sono legati socialmente e culturalmente e trovano il loro significato all'interno di contesti empirici e sociali. L'individuo e la società hanno una relazione simbiotica, dove lo stato rappresenta un'espressione formale della comunità per cui non può esistere una scissione tra individuo e stato, per questo motivo il confucianesimo non incoraggia un isolato e privato senso del sé. In opposizione all'individualismo, celebrato in occidente, il

[52] Josiane Cauquelin, Paul Lim and Birgit Mayer-König, *Asian values, encounter with diversity,* Londra, Routledge, 2014

confucianesimo propone una visione dell'uomo inserito all'interno delle relazioni sociali la cui natura non si esprime attraverso i desideri o la proprio volontà ma, attraverso le interazioni umani e i vincoli di responsabilità e obblighi. La nozione di *ren*, l'umanità o benevolenza secondo le virtù confuciane, indica lo status di uomo non come un essere statico, egli comprende la cultura come un percorso di coltivazione del sé all'interno di un modello di relazioni regolate dal principio di *li* (ritualità), che abbraccia tutto in una volta la costituzione di sé, della società e della natura. Lo stesso Habermas, promotore dell'occidentalizzazione universale presenta una chiara contraddizione nella sua teoria, egli riconosce la sola efficacia dei diritti umani nella sua applicazione comunitarista, denunciando nell'individualismo eventuali rivendicazioni legali derivanti da rapporti di riconoscimento intersoggettivo. Questo modello appare in conflitto con le società liberaliste dove l'individuo rappresenta l'epicentro. Secondo il filosofo tedesco i diritti rappresentano una forma di relazione e cooperazione sociale:

> I diritti soggettivi si basano sul reciproco riconoscimento delle persone giuridiche cooperatrici [….] A livello concettuale, i diritti non si riferiscono immediatamente ad individui atomizzati ed estranei che sono possessivamente contrapposti l'un l'altro. Al contrario, come elementi dell'ordine giuridico presuppongono una collaborazione tra soggetti che si riconoscono, nei loro diritti e doveri reciprocamente relazionati, come cittadini liberi e uguali[53].

Negli ultimi anni numerosi studiosi si sono interessati agli *asian values,* come un diverso supporto ai loro governi, cercando di disegnare una nuova società ideale attraverso i valori del passato. In occidente è emerso un avido interesse per ciò che gli studiosi orientali hanno da offrire per la comprensione di questi valori, che sono diventati oggetto di conferenze e studi in Europa e in tutto il mondo. Nel 1996 nella conferenza sugli *asian values* e i diritti umani sponsorizzata dal Carniege Council a Bangkok, il professor Joseph Chan dell'università di Hongkong ha ribadito che nelle culture non-liberali asiatiche non si dà molto peso all'autonomia, ma si pone maggior attenzione ai valori della famiglia, l'armonia sociale e la pace comune, dove il confucianesimo è inteso come una "una tradizione del pensiero filosofico piuttosto che un'ideologia di stato o una pratica statale"[54], sostenendo che la morale politica è in realtà una ricerca dell'identità nazionale. Sebbene esistano principi universali di base per i

[53] Emanuela FORNARI, *Modernity Out of Joint: Global Democracy and Asian Values in Jürgen Habermas and Amartya K.* tr. Sen Philip Larrey & Silvia Cattaneo, Londra, Davies Group, 2007 pag. 73
[54] HUANG, "Debating Asian Values…" *op. cit.,* pag. 11-12

diritti umani, non esistono principi universali di moralità politica per interpretare i diritti umani. Dal momento che non esiste una società politica universale, le società asiatiche hanno bisogno di cercare delle moralità politiche adatte a se stesse. Se un particolare atto morale politico si adatta ad una determinata società dipende da una serie complessa di fattori: se tale moralità politica soddisfa i requisiti minimi dei diritti umani, se rende giustizia alla situazione storica di quella società, e se rispetta i valori e le aspirazioni contemporanee delle persone. Secondo il professor Chan la convalida dei diritti umani implica lo sviluppo di una morale politica coerente. La morale politica significa una teoria che contiene: principi politici di base, (principi dei diritti umani), valori fondamentali e principi morali come fondamento o giustificazione dei principi politici di base (interessi umani fondamentali come sicurezza fisica e libertà), principi che determinino la portata e i limiti dei diritti e dei doveri (principio del danno, paternalismo o anti -paternalismo, moralismo o anti-moralismo, perfezionismo o neutralità). Prendiamo in esempio il diritto alla libertà di espressione nel caso della pornografia. La pornografia è stata pesantemente censurata in alcuni paesi asiatici (Singapore e Malesia), più che in molti altri paesi occidentali. La proibizione della pornografia viola ingiustificatamente la libertà di espressione? Se si fa un'analisi degli interessi, bisognerebbe tener conto degli interessi degli editori (interessi commerciali e ideologici), gli interessi dei consumatori (eccitazione erotica) e gli interessi di terzi o della comunità. Ora, importanti disaccordi possono incentrarsi sugli interessi di terzi. Alcuni potrebbero considerare che la comunità ha interesse a mantenere la sua morale e che, la morale della società dovrebbe entrare nei calcoli delle scelte politiche. Questa visione tuttavia, offende molti liberali che sostengono che non è compito dello stato far rispettare la morale della società. Da questo punto di vista, il mantenimento della morale non è mai un interesse legittimo. Il punto di questo esempio è che i diritti umani implicano non solo il bilanciamento degli interessi ma, più fondamentale, la presa di decisioni riguardo a quali interessi sono rilevanti. Nei paesi asiatici, i principi della moralità politica guidano a far prendere questo tipo di decisioni fondamentali. Un altro esempio che il professor Chan utilizza è quello che a Hong Kong, la pietà filiale è considerata come una virtù, questo si riflette nella legge che offre agevolazioni fiscali alle persone che sostengono i loro genitori, nonni e fratelli. Questa legge potrebbe andare contro la visione liberale della neutralità dello stato, e cioè che lo stato non dovrebbe mai prendere decisioni sulla base di una particolare concezione della vita buona. In altre parole, questa legge potrebbe essere vista da alcuni liberali occidentali come una violazione del principio di neutralità, favorendo alcune virtù o modi di vivere rispetto ad altri. Ma ad Hong Kong, questa legge è stata ampiamente accettata. In questo caso particolare, il perfezionismo porta a un'estensione piuttosto che a una limitazione del diritto o del privilegio.

L'ideologia conservatrice sottolinea spesso l'importanza della famiglia, della moralità convenzionale e dell'ordine sociale, mentre quella liberale apprezza i diritti e l'uguaglianza individuali, e sottolinea il ruolo dello stato nel contrastare le istituzioni che violano i diritti individuali. I diritti sono storicamente determinati da fattori economici, politici e culturali. Anche la stessa cultura non dovrebbe essere intesa come una realtà astorica e immutabile. Tuttavia, secondo la teoria liberalista, interpretazioni contrastanti sui diritti umani devono essere espressi in termini ideologici piuttosto che culturali. La cultura però, nelle società asiatiche svolge ancora un ruolo importante. Senza dubbio vi sono violazioni dei diritti che sono il risultato diretto dell'egoismo dei funzionari governativi o dei capi capitalisti. Nessuna argomentazione culturale deve essere invocata per spiegare tali fenomeni o giustificare la condanna. Ma ci sono "violazioni" che possono non essere vere violazioni, ma interpretazioni alternative dei diritti. L'omosessualità, l'aborto, la pornografia, la libertà di espressione in ambito non politico, la pena di morte, i diritti delle minoranze culturali, i diritti matrimoniali e così via, la disputa su queste questioni non può essere spiegata o risolta da un appannaggio puramente politico o economico. Questi sono argomenti che dovrebbero essere risolti da un attento esame e bilanciamento dei valori. Le dispute ideologiche spesso implicano il bilanciamento di valori diversi, ad esempio tra i valori dell'autonomia personale e della morale sociale o dell'ordine pubblico. Una posizione liberale darebbe più peso all'autonomia personale, e una posizione conservatrice ovviamente avrebbe una visione diversa. Tuttavia, l'analisi filosofica probabilmente non può risolvere la disputa e scendere ad una posizione ideologica in piena regola universalmente applicabile. Ci si chiede pertanto quale posizione particolare dovrebbe essere adottata in una società in cui la sua cultura, o le argomentazioni interpretative di essa costituisce un ruolo importante, in accordo con altri fattori, nella stipulazione di norme sociali. Un altro esempio può essere, considerando il caso di una competizione tra l'autonomia personale della privacy e l'ordine pubblico, le percezioni culturali dei diversi paesi possono giocare un ruolo importante nel determinare l'esito del bilanciamento. Ad esempio, ad Hong Kong, i residenti sono obbligati per legge a portare le carte di identità in aree pubbliche, e la polizia ha il diritto di controllare l'identità di qualsiasi persona sospettata. Molte persone ad Hong Kong accettano questa perdita di privacy per gli interessi pubblici, ovvero nel mantenere un basso tasso di criminalità e di immigrazione clandestina. A Singapore, la polizia è autorizzata dalla legge a testare l'urina delle persone sospette, per verificare se vi siano tracce di sostanze stupefacenti. Se il risultato è positivo, è obbligatorio il trattamento riabilitativo. Questa restrizione della privacy per motivi di ordine pubblico e salute non sembra giustificabile alla cittadinanza di Singapore. Alcuni tipi di restrizioni della libertà individuale, possono essere

condannati se si verificano in una società in cui la gente generalmente attribuisce un'alta priorità alla libertà individuale. Il professor Chan dichiara che da un punto di vista puramente filosofico, è difficile formulare un solo bilanciamento accettabile di questi valori. L'autonomia personale può essere una stima universale oggigiorno, ma culture diverse possono, in ultima analisi, attribuire pesi diversi a questo ideale. In ogni caso Chan, ribadisce che, qualsiasi argomentazione culturale valida deve presupporre che le persone in una società abbiano diritti basilari alla libertà di espressione e associazione. La cultura è complessa e mutevole, e nessun singolo individuo o gruppo sociale, tantomeno il governo, possono essere dei portavoce autorevoli della cultura di una società. Senza la libertà di espressione, è difficile sapere cosa pensano le persone o se trovano davvero un certo compromesso tra valori accettabili. I Asia però, i dettagli dei diritti, le loro norme, le giustificazioni, l'ambito, i meccanismi prioritari e di applicazione, si sono sviluppati in risposta alle circostanze locali di una società. Dall'altro lato i critici liberali, trasmettono con forza la severità e l'intensità delle esigenze dei diritti umani a cui tutti i governi del mondo dovrebbero attenersi. Nessun argomento particolaristico fatto da funzionari di governi asiatici può legittimare le loro violazioni ma, quando spostiamo la nostra attenzione dalla condanna delle violazioni, al pensiero a lungo termine dello sviluppo dei meccanismi dei diritti umani, delle norme e della giurisprudenza in una particolare società, lo spessore dei diritti umani diventerà saliente. Ogni società dovrebbe sviluppare una formulazione dei diritti umani adatta alle proprie circostanze. La ricerca di norme sui diritti umani implica la ricerca di una morale politica coerente, che implichi in modo inarrestabile la ricerca dell'identità nazionale che per molte società asiatiche, è di massima importanza.[55]

Interessante è anche l'approccio ai diritti umani del Dr. Sulak Sivaraksa, uno studioso buddista tailandese e leader nazionale carismatico, in un documento presentato nel 1996 a Bangkok, discute i diversi livelli di insegnamento buddista sui diritti umani. Egli sottolinea "l'insegnamento buddista dell'anatta o del non-sé, sviluppato dal Mahayana come Sunyata o dal vuoto che sostiene che a livello assoluto non esiste un sé separato e permanente. Entità, tra cui i singoli esseri umani e stati-nazioni, sono semplicemente raccolte di condizioni sempre mutevoli, interdipendenti con l'intero universo."[56] In concreto, è la necessità di essere liberi da ogni avarizia del possesso e, di cambiare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti degli altri esseri umani e del mondo naturale. Solo così l'umanità sarebbe capace di salvarsi dalla guerra e dalla distruzione, dal consumismo e dall'avidità. Questo pensiero riprende la necessità di contrastare le idee occidentali che provengono dal sistema di mercato capitalistico e dal

[55] CHAN, "Thick and Thin Accounts of Human rights…" op.cit., pp.59-74
[56] HUANG, "Debating Asian Values…" *op. cit.,* p. 17

liberalismo attingendo agli insegnamenti delle tradizioni filosofiche e religiose dove, l'uomo può comprendere il rispetto per l'universo intorno a sé senza la necessità di una legislatura esterna.

L'interesse per i valori asiatici è susseguito anche all'enorme sviluppo economico di alcuni paesi asiatici, dove voci prominenti dell'Occidente ne hanno indagato la radice che ha permesso a paesi come Cina, Giappone e Corea di incutere timore al colosso economico americano con la consapevolezza ormai che il perno dell'economia mondiale si sia spostato dall'occidente all'Asia. Cina e Giappone siedono rispettivamente in secondo e terzo posto nella classifica mondiale delle potenze economiche, inoltre nelle proiezioni economiche dei prossimi anni si prevede che paesi come Cina e India raggiungeranno presto l'America. L'India è la seconda storia di successo economico più importante dell'era della globalizzazione dopo quella della Cina e della sua ancor più spettacolare ascesa. Basandosi sul Pil a parità di potere d'acquisto la Cina ha già superato gli Usa come prima economia mondiale, inoltre secondo le previsioni dell'economista inglese John Hawksworth, entro il 2050 anche l'India potrebbe raggiungerli, superando anch'essa gli Stai Uniti.[57] Alcuni studiosi hanno ipotizzato che le cause dell'attuale crisi mondiale sono l'eccessivo liberalismo promosso dall'America, con il suo concetto economico del *laissez-faire* che all'interno del mercato ha creato squilibri alimentati da un'eccessiva competitività. Si è tornato perciò a rivalutare il ruolo dello stato all'interno delle politiche economiche e sociali aprendo lo sguardo ad Oriente che è diventato il nuovo modello riferimento economico. Come rilevano due conoscitori della realtà orientali quali Vittorio Volpi e Franco Mazzei, quello che avrebbe reso possibile lo sviluppo dirompente prima del Giappone poi della Cina e dei paesi vicini quali Vietnam e Corea, sarebbe stata una matrice culturale e religiosa che ha trovato nel confucianesimo il proprio valore comune e, in politiche pubbliche, il principale strumento di cambiamento. «Lo stato confuciano – spiega Volpi – è interventista in quanto organizzatore dell'interesse comune che è identificato oggi nello sviluppo economico del paese».[58] Gli autori hanno ripresa il tema centrale del dibattito filosofico e politico attuale, dove in una società ideale, il pubblico deve avere la prevalenza sul privato che, non concepisce una prospettiva del conflitto, della contrapposizione, dell'opposizione teorica tra stato e mercato. Avvalorando così l'importanza sia in Occidente che in Oriente della persona e i suoi valori più che la costruzione teorica di modelli ideologici o

[57] Andrew SOERGEL, *China, India to Overtake U.S. Economy by 2050. A new report from PwC predicts America's economy won't age as well as its Asian peers*, in U.S.News, 2017, https://www.usnews.com/news/articles/2017-02-07/china-india-to-overtake-us-economy-by-2050

[58] Gianfranco FABI, *"Confucio e l'etica del capitalismo*" Il Sole 24 Ore, 7 ottobre 2010, http://gianfrancofabi.blog.ilsole24ore.com/2010/10/07/confucio-e-letica-del-capitalismo/

matematici. Il modello di stato promosso dai paesi asiatici è quello che viene chiamato "stato sviluppista", una forma di stato che ha le sue fondamenta all'interno del pensiero confuciano. A farne da portabandiera è stato inizialmente il Giappone, a seguire le cosiddette "tigri asiatiche" (Corea de Sud, Taiwan, Hong Kong e Singapore) e successivamente la Cina. La teoria dello stato sviluppista è stata formulata dal sinologo americano Chalmers Johnson all'inizio degli anni ottanta. Nella sua tesi, egli contrappone il modello economico giapponese e quello dei paesi vicini, alla fedeltà religiosa dell'America al neoliberalismo. L'obbiettivo principale dello stato sviluppista è appunto quello dello sviluppo del paese, attraverso una collaborazione tra mercato e uno stato fortemente presente. Il punto fondamentale del suo funzionamento è la concezione organicistica di un mondo che trascorre ad un ritmo ciclico lontano dalla distinzione dualistica della tradizione filosofica di Platone e la sua eredità nel mondo occidentale. Come già visto in precedenza, nelle culture asiatiche non esiste un frattura netta tra due realtà opposte ma piuttosto una complementarietà, per cui allo stesso modo il mercato esiste perché esiste lo Stato. La spiegazione della rapida crescita economica di questi paesi è stato ricercato non solo a livello finanziario ma soprattutto a livello culturale, dove gli *asian values* rappresentano un importante chiave di comprensione dei successi economici. L'oggetto di studio è proprio il ruolo dello "stato confuciano" fortemente interventista in quanto si muove nell'interesse comune dove, i valori da cui è formato, muovono il potere decisionale governativo e la risposta dei cittadini.[59] Assai interessante si rivela quindi l'idea di John Dewey, secondo cui una maniera ideale di "ricostruire" una società può essere quella di mantenere l'infrastruttura originale, apportandovi modifiche senza distruggere del tutto la struttura sociale esistente. La ricostruzione di una società, dovrebbe quindi mirare ad aumentare sia il progresso sociale che culturale, attraverso gli sforzi di ogni singolo membro, ciò avviene attraverso un adeguata formazione dei cittadini, mirata allo sviluppo di persone come agenti di una società democratica. Ciò che per i liberali classici rappresenta il tipo privilegiato di associazione pubblica ovvero "una grande società" per Dewey invece diventa la trasformazione da "grande società" a "grande comunità", dove l'idea di democrazia deve influire in tutti i modelli di associazione umana, la famiglia, la scuola, l'industria, la religione. L'inculcamento di una conoscenza delle tradizioni morali e politiche, di una capacità di deliberare sui valori e sui beni e di una capacità di seguire e criticare argomenti non deve essere lasciata alla fortuna o al caso. L'individuo può svilupparsi solo attraverso le relazioni sociali, un mezzo in cui altri, compresi genitori, insegnanti e coetanei, incoraggiano la modellazione degli impulsi, delle abitudini di azione e di credenze. Nella

[59] MAZZEI, VOLPI, "*La rivincita della mano visibile…"* op.cit., pp.117-125

visione di Dewey, l'identificazione della persona con i ruoli non è in alcun senso una comprensione collettivista. Nel confucianesimo infatti non vi è un senso separabile di "sé" che viene poi assorbito da un ruolo, piuttosto, i ruoli sono costitutivi di ciò che uno è. Il confucianesimo non è una filosofia di autonegazione in cui "l'altruismo" è considerato una virtù primaria, al contrario, esiste un senso palpabile non solo dell'identità personale, ma dell'autorealizzazione. Gli individui infatti, all'interno di una comunità realizzano la loro maggiore produttività attraverso i loro ruoli e le distinte relazioni. Per Dewey, le società confuciane precludono i conflitti tra le pretese della famiglia e quelle della più grande comunità. Nelle società che esaltano l'individualità invece, la violenza e il disordine sociale è più spesso minacciato da individui che agiscono l'uno contro l'altro. Negli Stati Uniti vi è un numero sicuramente più elevato, rispetto ai paesi asiatici, di omicidi, più stupri e altre forme di violenza e, sicuramente più criminalità legata alla droga. Il progetto Confuciano è quello di creare comunità come una famiglia allargata dove gli obblighi degli individui non sono principalmente rivolti alle loro coscienze individuali ma, al contesto comune a cui appartengono.[60] Tuttavia, lo scrittore Roger Ames mette in luce come, nell'ordine sociale confuciano le masse o *min* hanno un ruolo passivo rispetto al *junzi*, ovvero a chi è a guida del governo, questo aspetto però non viene visto in maniera negativo, in quanto il popolo sarà guidato benevolmente e moralmente. Le masse, considerate in quanto tali, non sono isolate, non hanno intrapreso il difficile lavoro di auto coltivazione culturale che è il marchio del *junzi*. A causa di ciò, non possono essere generatori di nuovi significati e valori e, non sono pienamente in grado di essere destinatari e trasmettitori delle loro tradizioni culturali. Per questo motivo Ames insiste sull'aspetto positivo dell'essere nella "massa", poiché sotto la guida bevola e istruita del *junzi*, il popolo diventa una matrice da cui emergono persone esemplari, inoltre, egli critica le società occidentali contemporanee in quanto hanno sostituito un egualitarismo grezzo ad un ordine sociale che ammette le differenze qualitative tra "élite" ovvero le moderne lobby e le "masse". Migliorata la tecnologia e l'istituzionalizzazione della democrazia liberale, è aumentato il potere e la sicurezza delle masse, ma la conseguenza imprevista di questo è che le masse vengono a pensare che siano uguali a tutti gli altri, per cui sono in grado di prendere decisioni senza il bisogno di una guida, questo fenomeno è accompagnato da un eccessivo scetticismo nei confronti della autorità tradizionali, in particolare agli esperti scientifici, religiosi, legali e autorità politiche che hanno un peso sul benessere pubblico. Questo contrasta fortemente l'idea confuciana del

[60] David L. HALL e Roger T. AMES, "A pragmatist understanding of Confucian democracy" in Daniel A. Bell & Hahm Chaibong (a cura di), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press 2009 pp.124-160

junzi, in cui, non tutti possiedono le capacità per amministrare un governo, Lee Kuan Yew, rifiuta l'idea di una responsabilità intellettuale e la pubblica partecipazione politica, in quanto poche persone hanno il talento e le virtù per raggiungere un certo tipo di responsabilità. Questo atteggiamento è entrato a far parte delle critiche dei leader politici occidentali verso l'oriente, che attraverso una forte centralizzazione del potere avrebbero così creato governi autoritari e dispotici, in cui il mercato non è trasparente e, la difesa dei diritti umani è ancora fragile e nebulosa nella sua applicazione. Sebbene la realtà effettiva di questi paesi presenti molto contrasti, è necessario fare le giuste valutazioni sul ruolo di chi è al potere. Nella tradizione storica del confucianesimo vi è un atteggiamento non di sottomissione, come è stato dichiarato dagli studiosi americani, nei confronti dello stato, ma una totale fiducia. Il sovrano, secondo la tradizione confuciana, riceve un mandato celeste, che ne legittima il suo incarico, esso stabilisce che un governante deve essere saggio e giusto, deve seguire la "via del cielo" e deve armonizzarsi con il destino. In base all'atteggiamento del sovrano, se sarà capace di realizzare un buon governo, si avrà un riscontro negli avvenimenti del cosmo e nella stabilità dell'armonia sociale. Sulla base di queste teorie i leader asiatici hanno creato la loro difensiva alle norme universali promosse dall'Occidente. Uno dei maggior sostenitori delle teorie confuciane è stato, Lee Kuan Yew. La sua politica fa affidamento sulla coesione famigliare per mantenere l'ordine sociale, parsimonia, laboriosità, pietà filiale, rispetto e conoscenza delle virtù. Il ministro di Singapore, che ha portato la città stato al moderno miracolo economico, ha fatto del confucianesimo un ideologia di stato in cui la società è basata sulla famiglia tradizionale. Anche se l'Occidente sottolinea il senso dell'onore nazionale e collettivo, tuttavia, la coesione familiare è limitata, dall'economia alla personalità sono indipendenti, per cui la rete giudiziaria risulta debole e lo stato deve essere così, forte e potente per riuscire a garantire un sistema legale per la protezioni dei diritti individuali. Secondo Lee Kuan Yew l'attuale sistema democratico in Occidente è solo un prodotto della sua storia e potrebbe non avere necessariamente il potenziale per essere esteso in tutte le parti del mondo. In secondo luogo, l'istituzione di un sistema democratico deve essere coordinato con il background culturale, le effettive condizioni politiche ed economiche dei vari paesi in modo che possano emergere diametralmente diversi tipi di democrazia, ponendo così un enfasi particolare sull'impatto dei fattori culturali sullo sviluppo economico. L'idea di "buon governo" è quella di uno stato onesto ed efficace, proteggere le persone e dare a tutti la possibilità di progredire in una società ordinata. Lee Kuan Yew ha spesso biasimato l'eccessivo liberalismo occidentale poiché, ha un grande rapporto con l'erosione delle fondamenta morali di una società e lo sbiadimento della responsabilità civile. Egli rifiuta drasticamente l'idea che se ognuno è autorizzato a fare a modo suo e prosperare,

sarà più felice poiché, alcune delle caratteristiche fondamentali della natura umana non cambieranno, le persone hanno perciò bisogno di qualche tipo di autorizzazione. Secondo la sua visione gli occidentali hanno rinunciato alle fondamenta etiche della società e credono che tutti i problemi possono essere risolti da un buon governo liberale. Chris Patten, l'ultimo governatore inglese di Hong Kong facendo una concessione alla sua posizione liberale, ha affermato che noi occidentali dovremmo imparare dall'est i valori di cooperazione e responsabilità mentre l'oriente dovrebbe dare più rispetto ai cittadini, e ammettere che, anche se l'enfatizzazione dei diritti può minare il potere, i cittadini hanno dei diritti inviolabili. Il dibattito sembra esser ancora molto accesso e, alcuni leader asiatici si stanno muovendo per creare un modello proprio di diritti che rispecchi i valori tradizionali e le esigenze attuali dei propri paesi. Un esempio pratico di questo progetto, è stata la costituzione dell'Associazione delle Nazioni del Sud-Est asiatico (ASEAN).

5.1 ASEAN

L'emergere di tribunali per i diritti umani, come la Corte europea dei diritti dell'uomo umani e la Corte interamericana dei diritti umani, sono una caratteristica fondamentale dello sviluppo della legislazione internazionale sui diritti umani. In contrasto con questa tendenza, finora non vi è alcun tribunale regionale per i diritti umani nell'Asia orientale nonostante, l'emergere di disegni simili ma anche diversi, l'Associazione delle Nazioni del Sud-Est asiatico (ASEAN), nata nel 1967 e la Commissione intergovernativa sui diritti umani (AICHR) del 2012. La mancanza di un tribunale per la tutela dei diritti umani in Asia ha sollevato la questione se, in questa regione i diritti umani siano estranei alla cultura giuridica, il che a sua volta, ripropone la necessità di elargire dei principi universali sulla questione dei diritti umani. In questo dibattito, è emersa sempre di più l'esigenza di un confronto con le particolarità del contesto regionale. Lo scontro virtuale tra i diritti umani universali e la posizione dell'ASEAN è avvenuto con l'approvazione di una dichiarazione e un programma d'azione per la promozione e la tutela dei diritti umani nel mondo, tenutasi a Vienna nel 1993 in cui, tutti i paesi membri delle Nazioni Unite si sono impegnati a rispettare i principi presenti nella dichiarazione per la tutela dei diritti umani. Prima di quest'avvenimento, i membri dell'ASEAN insieme ad altri stati dell'Asia, inclusi Cina e India, si riunirono a Bangkok in preparazione alla conferenza mondiale sui diritti di Vienna, e adottarono la Dichiarazione dei diritti umani di Bangkok come surrogato della

dichiarazione universali dei diritti dell'uomo. Sebbene gli stai asiatici si proposero nel voler confermare l'impegno a rispettare i principi della Dichiarazione universale dei diritti umani, tornarono a sottolineare il bisogno di una cooperazione internazionale e il ruolo dei principi di uguaglianza e mutuo rispetto nella realizzazione di tutti gli aspetti dei diritti umani. La dichiarazione di Bangkok ha indicato alcuni elementi chiave alla base del dibattito asiatico sul relativismo e sull'universalismo: autodeterminazione, sovranità e il principio di non pertinenza, il diritto allo sviluppo e il rapporto tra diritti economici e culturali e diritti civili e politici. Il problema di fondo rimane: come raggiungere un giusto equilibrio tra l'universalità dei diritti umani e le particolarità regionali? La dichiarazione di Vienna si focalizza infatti sull'universalità dei diritti umani mentre quella di Bangkok sul contesto culturale diversificato. I sostenitori dell'ASEAN, in particolare Lee Kuan Yew e Mahatir Mohamad, hanno a lungo avanzato l'idea che le società asiatiche hanno cura della famiglia e della comunità, al contrario delle società occidentali che sono più individualistiche, sostenendo come questi valori abbiano provveduto a creare un terreno fertile per la crescita economica di queste nazioni. Attraverso queste confutazioni, i membri dell'ASEAN hanno tentato di argomentare come, le società asiatiche siano disposte a sacrificare una porzione dei diritti civili e politici in cambio di una crescita economica. Inoltre, per gli stati membri che si sono liberati dal peso del colonialismo, la prima priorità è quella di mantenere la sicurezza nazionale e la stabilità sociale[61]. La motivazione principale che ha spinto molti leader asiatici a voler formare un'associazione per la tutela dei diritti, è stata proprio quella di utilizzare i valori asiatici come una forma di protezione contro le influenze economiche occidentali che erano percepite come nuove forme di colonialismo. A partire dagli anni novanta, si è tentato di espandere l'idea che l'Asia possa dare un contributo anche alle civiltà occidentali, allo sviluppo e alla crescita dell'umanità. Di conseguenza, i sostenitori dei valori asiatici sono del parere che queste nozioni devono continuare a fare spazio per le influenze e le interpretazioni asiatiche. L'ASEAN è nata perciò, come il progetto di una coalizione politica, economica e culturale di alcuni paesi del sud-est asiatico. Nata nel 1967, formata inizialmente da Filippine, Indonesia, Malesia, Singapore e Tailandia, cui si sono aggiunti Brunei nel 1984, Vietnam nel 1995, Laos e Myanmar nel 1997 e la Cambogia nel 1999. Ha sede a Giacarta. A partire dal 2001, gli Stati membri hanno intensificato il dialogo e la cooperazione con altri paesi dell'Asia orientale (Cina, Giappone e Repubblica di Corea) e con i principali partner commerciali al di fuori dell'area asiatica

[61] Chien Huei WU, "Human Rights in ASEAN Context: Between Universalism and Relativism" in Chang-fa Lo, Nigel N.T. Li Tsai-yu Lin (a cura di), *Legal Thoughs between the East and the West in the Multilevel Legal Order: A liberal Amicorum in Honour of Professor Herbert Han-Pao Ma*, Singapore, Springer, 2016 pp.277-288

(Australia, Canada, Nuova Zelanda, Stati Uniti, Unione Europea). Lo scopo principale è quello di promuovere la collaborazione e la condivisione di valori comuni fra gli stati membri per accelerare il progresso economico e accrescere la stabilità della regione. Tra i suoi obbiettivi principali vi sono quelli di:

- Mantenere e rafforzare la pace, la sicurezza e la stabilità e rafforzare ulteriormente i valori orientati alla pace nella regione;
- Migliorare la resilienza regionale promuovendo una maggiore cooperazione politica, di sicurezza, economica e socioculturale;
- Assicurare che i popoli e gli Stati membri dell'ASEAN vivano in pace con il mondo in generale in un ambiente giusto, democratico e armonioso;
- Alleviare la povertà e ridurre il divario dello sviluppo all'interno dell'ASEAN attraverso la mutua assistenza e cooperazione;
- Rafforzare la democrazia, migliorare il buongoverno e lo stato di diritto, promuovere e proteggere i diritti umani e le libertà fondamentali, tenendo debitamente conto dei diritti e delle responsabilità degli Stati membri dell'ASEAN;
- Sviluppare le risorse umane attraverso una cooperazione più stretta nell'istruzione e nella formazione permanente, nella scienza e nella tecnologia, per l'emancipazione dei popoli dell'ASEAN e per il rafforzamento della comunità dell'ASEAN;
- Migliorare il benessere e il sostentamento dei popoli dell'ASEAN fornendo loro un accesso equo alle opportunità di sviluppo umano, benessere sociale e giustizia;
- Promuovere l'ASEAN, orientato alle persone, in cui tutti i settori della società sono incoraggiati a partecipare e beneficiare del processo di integrazione dell'ASEAN e di costruzione della comunità;
- Promuovere un'identità dell'ASEAN attraverso una maggiore consapevolezza della diversa cultura e del patrimonio della regione". [62]

L'ASEAN punta anche ad incoraggiare la pace e la stabilità politica fondata dai principi delle Nazioni Unite (ONU), oltre a promuovere la cooperazione tra nazioni e altre organizzazioni

[62] Jakarta: ASEAN Secretariat, *AICHR: What You Need to Know - ASEAN 50th Anniversary Edition, A Compendium*, Luglio 2017 (http://asean.org/?static_post=aichr-need-know-asean-50th-anniversary-edition-compendium)

non governative. Per quanto riguarda la cooperazione, l'ASEAN mira a promuovere una collaborazione più efficace in campo industriale e agricolo, espandere il commercio, aumentare i trasporti e lo sviluppo dello standard di vita nei paesi membri. La politica della "non interferenza" è diventata il principio base dell'ASEAN, sulla base del documento di fondazione dell'ASEAN della Dichiarazione di Bangkok del 1967. Tuttavia, l'efficacia di questa politica neutrale è spesso discussa tra i membri dell'ASEAN. L'interesse a cambiare questo principio è stato espresso dalla Tailandia e dalle Filippine che hanno tentato di suggerire un approccio di interazione flessibile o un intervento sano che, consenta in piccole quantità un intervento dell'associazione, senza mettere a repentaglio il principio di non interferenza. Ci sono stai in effetti segnali che dimostrano che, l'ASEAN ha iniziato a muoversi a poco a poco verso un intervento limitato. Ad esempio, nel caso del colpo di stato e del conflitto in Cambogia, l'ASEAN ha deciso di diventare l'intermediario per risolvere il problema della Cambogia. Questa particolare mossa ha convinto con successo le parti in conflitto a negoziare e, questo approccio ha risolto apertamente la crisi interna in Cambogia, avvenuta tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni novanta. L'efficacia dell'intervento indiretto o di un intervento limitato potrebbe essere correlata all'aumento della dipendenza tra i paesi dell'ASEAN e la fiducia degli stati del sud-est asiatico nei confronti dell'organizzazione. La tendenza generale è comunque, quella di far vigere all'interno dell'associazione, un principio di non politicizzazione, per non interferire negli affari interni di altri paesi opponendosi categoricamente all'intervento straniero. Nel 2009, il segretario di stato americano Hilary Clinton, in occasione dell'arresto della politica birmana Daw Aung San Suu Kyi, ha affermato che se la giunta birmana non ne avesse ordinato il rilascio, i paesi membri dell'ASEAN avrebbero dovuto prendere in considerazione l'espulsione della Birmania dall'organizzazione. Tuttavia l'ASEAN è sempre stata indifferente a questa richiesta degli Stati Uniti. In contrasto con la politica estera tradizionale occidentale sui diritti umani, la strategia utilizzata dai leader asiatici, è sempre stata quella di evitare lo scontro diretto, utilizzando principalmente la persuasione e l'influenza sottile. Si basa su tale conclusione l'accettazione da parte dell'ASEAN della Birmania come stato membro. Questo approccio è stato spesso criticato, poiché manca di una chiara direttiva sui diritti umani.

All'interno dell'organizzazione è stata stipulata una Carta dei diritti umani dell'ASEAN, che rappresentò anche la prima dichiarazione sostanziale, regionale e completa dei diritti umani in Asia. Essendo molti dei paesi membri simili in geografia, storia, cultura e religione è relativamente facile conquistare il consenso di tutte le nazioni sulla posizione da prendere rispetto alle convezioni globali sui diritti umani. Sebbene nella volontà dei leader che

hanno firmato la carta dei diritti, ci sia quella della tutela dei diritti umani, la sua applicazione effettiva nei paesi membri è ancora molto lontana dallo standard internazionale. Questo elemento non è del tutto involontario, infatti nella dichiarazione dell'ASEAN è presente anche l'aspirazione a superare i modelli proposti dall'occidente, adattando piuttosto i principi proposti dalla Dichiarazione universale dei diritti umani, alle particolarità nazionali degli stati membri. Nella sua stipulazione è stato sottolineato che, le società asiatiche sono diverse da quelle occidentali nel rispettare l'autorità del governo e nel coltivare l'armonia sociale, dove vi è molta più enfasi nell'equilibrio tra diritti e doveri piuttosto che la visione unilaterale sui diritti, prevalente negli stati dell'occidente. Come afferma l'articolo 6 della dichiarazione dei diritti umani dell'ASEAN: "Il godimento dei diritti umani e delle libertà fondamentali deve essere bilanciato con l'esecuzione dei doveri corrispondenti, poiché ogni persona ha responsabilità verso tutti gli altri individui, la comunità e la società in cui si vive […]"[63]

Lo sforzo di identità dell'ASEAN è quindi quella di una creazione originale, ancora funzionante e incompleta che, in modo sincretistico, tenta di mettere insieme (e di limitare reciprocamente) diverse esperienze culturali per l'affermazione di una nuova identità comune. Ovviamente, questo tipo di esperimento presenta diversi interessi politici e rischi. Ci si è chiesto se il modo ASEAN, considerato dal punto di vista dell'identità, sia destinato a diventare una nuova copertura regionale per una realtà di dominio conservatore[64]. Se un processo creativo di definizione di valori e i principi comuni dell'ASEAN sono in corso, i possibili risultati di tale tentativo sono ancora poco chiari. Tuttavia, abbandonare il percorso di una visione fondata sulla rigida contrapposizione tra Occidente e Oriente è un punto di partenza necessario per entrare a toccare la complessità regionale e la storia culturale. Un altro punto critico del progetto dell'ASEAN è quello che, i suoi principi sulla priorità dell'ordine sociale, la sicurezza e il benessere comune sopra i diritti individuali, sono spesso associati ad una politica di assimilazione nei confronti delle minoranze e dei popoli indigeni. La dichiarazione dei diritti stipulata a Bangkok nel 1993 conteneva le aspirazioni e l'impegno della regione asiatica di tutelare le libertà fondamentali di tutte le minoranze (etniche, religiose, linguistiche, disabili ecc.) tuttavia, nei documenti successivi adottati dagli stati del sud-est asiatico cooperando nel quadro dell'ASEAN, non vi era nessun riferimento a questa porzione di cittadini. Il motto "One Vision, One Identity, One Community "[65], indica che l'enfasi dell'ASEAN è attiva

[63] ASEAN Human Rights Declaration
[64] Tommaso VISONE, "The "ASEAN Way". A decolonial path beyond "Asian values"?" *Perspectives on Federalism*, Vol. 9, 1, 2017
[65] Yang HANMO *The Achievability of an "ASEAN Community" through Regional Integration - In Comparison with the European Union*, Hong Kong Baptist University, December, 2013 (http://library.hkbu.edu.hk/award/images/2014_Awardhonourable_YangHanmo.pdf)

a rafforzare l'unità piuttosto che promuovere la diversità. Il silenzio per quanto riguarda le minoranze e le popolazioni indigene nei documenti dell'ASEAN è stato interpretato come una negazione dei loro diritti. Nonostante vi siano alcuni esempi di stati che hanno sviluppato politiche e progetti a sostegno delle minoranze, soprattutto nel campo dell'istruzione e del settore agricolo, il quadro generale nella maggior parte del sud-est asiatico risulta piuttosto scoraggiante. L'enorme diversità culturale e religiosa creato dalle diverse popolazioni indigene e dalle minoranze, è spesso considerato dai governi come un ostacolo al progresso o come una minaccia alla sicurezza nazionale per questo motivo, sono state avanzate politiche di assimilazione e di controllo. Da queste problematiche emerge come il progetto dell'ASEAN di costruire una società panasiatica, sembrerebbe portare avanti il discorso dei valori asiatici nel dibattito politico come una scusa per non rispondere a taluni standard internazionali. Sebbene i paesi membri dell'ASEAN sul dibattito dei diritti umani, rivendichino la diversità culturale, questa attenzione non sembra applicarsi a livello nazionale. L'obbiettivo di uno sviluppo dell'unità nazionale per assimilazione, esclude a priori la tutela dei diritti delle minoranze. [66] Da questi fattori emerge come, all'interno dell'associazione vi siano diverse contraddizioni nel campo dell'applicazione dei diritti. Dall'altro lato, lo sviluppo economico dei paesi membri rimane l'obbiettivo principale dei progetti dell'ASEAN per cui, l'associazione è divenuta un importante punto di riferimento per diversi paesi asiatici permettendo l'integrazione e la cooperazione economica della regione. Con esperienze e principi costruttivi accettati dai paesi membri, l'ASEAN è divenuta più forte nel creare stabilità e prosperità secondo la propria forma. Con la fine della Guerra Fredda l'ASEAN ha compiuto il primo vero passo verso la cooperazione economica accettando la creazione di una zona di libero scambio tra i suoi stati membri. Questo è stato successivamente aggiornato ad una comunità economica dell'ASEAN dopo la crisi finanziaria asiatica del 1997 che, ha rivelato ulteriori vulnerabilità e la necessità di coordinarsi maggiormente nell'arena economica per rimanere attraente per gli investitori stranieri, alla luce di altri colossi economici emergenti come la Cina e l'India. Solo nell'ultimo decennio è diventato un obiettivo fondamentale la maggiore istituzionalizzazione nel costruire una comunità ASEAN. Tuttavia, gli interessi e la realtà politica continuano ad ostacolare gli sforzi nella costruzione della comunità e nell'integrazione economica. Dichiarazioni e accordi politici sono stati fatti e firmati, ma tradurli in istituzioni vincolanti non sono stati delle priorità assolute per i diversi stati membri. L'ASEAN è rimasta un'organizzazione intergovernativa

[66] Anna MEIJKNECHT and Byung Sook DE VRIES "Is There a Place for Minorities' and Indigenous Peoples' Rights within ASEAN?: AsianValues, ASEAN Values and the Protection of Southeast Asian Minorities and Indigenous Peoples", *International Journal on Minority and Group Rights*, Vol. 17, No. 1, 2010, pp. 75-110

basata sul primato degli interessi nazionali, solo quando questi convergevano con gli interessi regionali, allora sono stati messi in atto degli interventi da parte dell'associazione. L'ASEAN manca di un effettivo apparato istituzionale per cui, spesso i suoi intenti di tutelare i diritti, tenendo in considerazione le particolarità regionali, sono rimaste su un livello ideale senza un reale campo di applicazione. Secondo il direttore del Centro Europeo di Singapore, Yeo Lay Hwee, nel progetto dell'ASEAN vi sono ancora troppi conflitti di potere politico. Anche se ci sono norme e principi per poter governare questo gioco di potere, manca una dimensione legale che può costringere i membri a sedersi e discutere fino a riconciliare gli interessi e a scendere a compromessi: " è anche perché l'ASEAN è dolorosamente consapevole della realtà del potere e degli interessi nella geopolitica della regione che le ha permesso di svolgere il ruolo di interlocutore e ha offerto una piattaforma in cui tutte le maggiori potenze si incontrano. Tuttavia, questo ruolo non è assicurato, soprattutto perché la sicurezza e il panorama politico diventano più complessi. Solo un ASEAN in grado di conciliare i propri contraddittori interessi interni e un ASEAN più economicamente integrato potrebbe avere il potere di mantenere un ruolo centrale nella più ampia regione".[67] Nell'ultimo summit dell'ASEAN tenutosi a Manila dal 10 al 14 Novembre 2017, i membri hanno affrontato il tema su "Partnering for Change Engaging the World[68]" in cui, le Filippine nominate a capo dell'associazione, hanno ribadito l'obbiettivo di "to promote unity with and among ASEAN member states and its global partners. We invite everyone to become dynamic and vibrant allies as we envision a future that is prosperous for all citizens.[69]" Enfatizzando così la volontà di costruire una realtà asiatica, che accomuni diversi paesi, creando un'unica identità e dei modelli sociali da estendere non solo ai cittadini degli stati membri ma, al mondo intero. Tra gli obbiettivi prioritari del summit vi sono quelli della promozione dei diritti umani, la qualità della vita e il miglioramento dell'accesso ai servizi sociali.[70] Per cui, se da un lato vi è la volontà di conformarsi agli standard internazionali soprattutto per la questione sui diritti, dall'altra si sta tentando di creare una regione che sia forte e coesa da poter contrastare le pretese occidentali. In ogni caso, si vedrà nel futuro se le Filippine riusciranno a risolvere le contraddizioni emerse all'interno dell'associazione e a garantire un modello di sviluppo efficiente.

---

[67] Yeo Lay Hwee, *In Pursuit of Peace, Prosperity and Power – What ASEAN and EU can learn from each other?* EU Centre Policy Brief, No. 7 , Maggio 2014

[68] "ASEAN 2017" , http://www.asean2017.ph/ , 2017

[69] "ASEAN 2017" , http://www.asean2017.ph/ , 2017

[70] "ASEAN 2017 The Chairmanship" , http://www.asean2017.ph/wp-content/uploads/ASEAN-Chairmanship-Primer.pdf

6. La disillusione del liberalismo americano

Se da un lato i paesi del sud-est asiatico sono alla ricerca di un'identità comune basata sulla condivisione di valori ed obbiettivi condivisi, l'America assiste invece a un vero e proprio disorientamento ideologico e politico che, sembra non arrestarsi anche in conseguenza dell'elezione del Presidente Donald Trump che, con il suo governo, ha suscitato non poche critiche. Nel recente libro pubblicato dall'opinionista americano Edward Luce "Il tramonto del liberalismo occidentale", si descrive come l'Occidente stia andando in contro ad un totale fallimento della democrazia, in particolare quella americana, guidata dalle scelte politiche di Trump che, sono sempre più spesso oggetto di contestazioni pubbliche. L'autore rappresenta una realtà attuale in cui, la Cina e i paesi in via di sviluppo dell'Asia dell'est, sono diventati i nuovi timonieri della grande nave della globalizzazione. L'imperativo dell'occidentalizzazione come segno di modernizzazione sta diventando sempre meno ammissibile. Partendo dal fatto che la crescita economica rappresenti il presupposto basilare per l'attuazione della democrazia liberale, se accade che, solo alcuni godono di questa crescita a discapito di molti, ecco che la democrazia e i suoi ideali iniziano a decadere. Di conseguenza, anche l'egemonia statunitense e occidentale perde di credibilità, da ciò è nata la necessità di ammettere che l'Occidente non ha più il monopolio delle verità e delle virtù come si è sempre pensato. Con lo sbiadimento del sogno americano, l'ascesa della Cina è diventato il fatto più drammatico nella storia dell'economia che ha preso il ruolo dell'America nel dominio dell'economia globale. Come aveva già previsto lo storico John Hobson nel 1902, quando ancora la Cina era vittima dei soprusi dell'Occidente:

> La Cina, poiché ha passato più velocemente di altre 'razze inferiori' il periodo di dipendenza dalla scienza occidentale e dal capitale occidentale, e ha assimilato velocemente ciò che essi hanno da offrire, può ristabilire la propria indipendenza economica trovando nelle proprie risorse il capitale e le capacità organizzative necessarie all'industria e può lanciarsi velocemente sul mercato mondiale come il rivale più grande ed efficace, prendendo per sé anzitutto il commercio dell'Asia e del Pacifico e in seguito allargandosi ai mercati liberi dell'Occidente, conducendo i mercati chiusi occidentali ad un protezionismo ancora più rigoroso[71].

[71] LUCE "Il tramonto del…" op.cit., p.20

L'enorme crescita economica della Cina e degli altri stati asiatici in via di sviluppo, sta ridisegnando la configurazione del potere internazionale. Se in Occidente, la crescita del reddito medio negli ultimi anni è appena percepibile, in alcuni paesi dell'Asia orientale come Singapore e Corea del Sud, i redditi hanno di gran lunga superato quelli occidentali. Ci si chiede perciò come i modelli di vita e democrazia occidentali possano sopravvivere in questo spostamento del potere da ovest a est. Oltre ad un cambio di potere in campo economico, l'America presenta anche, numerosi disagi sociali che stanno facendo perdere fiducia in un sistema politico che non è più in grado di tutelare i diritti dei cittadini. Tra i grandi drammi che sta affrontando vi è l'uso di oppiacei, che cresce a dismisura. Altri fattori di un inquietudine sociale, sono l'intolleranza verso l'altro, come individuo diverso dal sé, un iperindividualismo e la conseguente scarsa partecipazioni a gruppi sociali (dovuto anche allo spazio sempre più invadente della tecnologia e dei social network nella vita delle persone) e in ultimo, ma non meno grave, il crescente tasso di invecchiamento demografico. Inoltre, le grandi aziende investono la maggior parte dei loro guadagni nel riacquisto delle proprie azioni, togliendo perciò il capitale allo sviluppo e alla ricerca come avveniva prima, portando ad una disuguaglianza dei redditi. Gli Stati Uniti, che storicamente riportavano la mobilitazione sociale più elevata dell'Occidente, ora hanno la più bassa. Tutto questo ha contribuito ad un calo di fiducia nelle istituzioni, e un indifferenza generale per la vita politica. Infatti, se i partiti politici prima erano una parte fondamentale della vita quotidiana, in Europa e in America ora si sta registrando un calo spaventoso della percentuale di elettori. Le persone si sentono scoraggiate di fronte ad una classe dirigente, che dietro a falsi ideali di un liberalismo democratico, nasconde i propri fini egoistici. La stessa necessità di democrazia nel governo di uno stato, sta diventando meno indispensabile nelle nuove generazioni. Nell'intento di assicurare la libertà individuale, a partire dalla fine degli anni settanta, i governi occidentali hanno privatizzato le responsabilità che una volta erano pubbliche. Ciò che una volta era garantito dal governo o dal datore di lavoro è stato trasferito all'individuo. Quello che si crede è che, i lavoratori si stiano assumendo le proprie responsabilità, ma la realtà è un carico di obblighi da parte delle aziende verso i dipendenti, per aumentare il più possibile il ricavato da ciascuno di loro.[72] Edward Luce denuncia così il tracollo del modello occidentale:

> Dall'inizio del secolo, l'Occidente ha perduto molto del suo prestigio. Il nostro modello politico non è più l'invidia del mondo. Nella misura in cui la democrazia

[72] LUCE "Il tramonto del…" op.cit., p.30-35

> occidentale è stata messa in discussione, lo stesso è accaduto anche al suo potere globale. Relativa la perdita degli Stati Uniti: il loro contributo al prodotto interno lordo mondiale è diminuito, certo, e hanno svalutato la propria credibilità globale con l'avventatezza di dichiarare guerra nel falso nome della democrazia. Ma la perdita geopolitica dell'Europa è stata assoluta: è a malapena in grado di esercitare potere al di là dei propri confini. In realtà, la stessa apertura dei confini europei rappresenta una minaccia crescente. Nel frattempo, il centro di gravità del mondo di sta spostando inesorabilmente verso est.[73]

Nel cambio di prospettiva, per i leader occidentali è difficile guardare il mondo dalla parte della Cina. La lunga speculazione filosofica, da Hegel a John Stuart Mill, sulla Cina come una società incompatibile con la modernità, ha lasciato le sue profonde radici fino ai tempi odierni. Tuttavia, data la situazione attuale, è necessario un ripensamento estremo. Grazie ai recenti sviluppi, la Cina è riuscita a riacquistare una posizione di prestigio e dignità nella visione, forse poco approfondita, degli occidentali. La Cina infatti, non ha mai avuto in sé le pretese di conquista insite nei paesi occidentali, ha preferito diffondere la sua cultura più che il suo dominio territoriale e nella sua ricerca ossessiva dell'unità è riuscita a tenere insieme un'unica civiltà per millenni di anni. Forse, è proprio per questa sua capacità che ha attirato su di sé le attenzioni di studiosi e politici occidentali. La Cina, ma anche l'India e l'Africa potrebbero rappresentare le risposte alle grandi domande sull'umanità, in quanto rappresentano una nuova speranza per forme di democrazia moderne.

In America il benessere del singolo individuo è l'oggetto principale delle sfide politiche e sociali da parte dei governatori mentre, in Asia la sua importanza si dissolve all'interno di un bene comune. Questo concetto è stato spesso fonte di contrasti e dibattiti tra leader politici, poiché se da una parte il neoliberalismo è visto in Oriente come il puro perseguimento dell'interesse egoistico di ciascun cittadino dall'altro, il comunitarismo asiatico è agli occhi di Europa e America come un'anestetizzante della libertà individuale. L'idea di bene comune piuttosto che individuale, tende al conformismo positivo interpretato come una propensione al rispetto della morale per assicurare l'armonia della comunità. Questo atteggiamento spinge gli individui ad un'attiva partecipazione sociale esercitando al meglio il proprio ruolo di cittadini. Nelle società occidentali, questo tipo di attenzione alla collettività è sempre meno presente per

[73] LUCE "Il tramonto del…" op.cit., p.147

questo, alcuni studiosi americani ed europei si sono pronunciati nel richiamo ad una rivalutazione del sistema di valori che guida il mondo occidentale. Uno dei suoi maggior promotori è il filosofo americano Michael Sandel, che nella sua ricerca di una filosofia pubblica, ha criticato fortemente il sistema liberalista americano. In "*Democracy's Discontent: America in search of a public philosophy*" Sandel spiega come la diffusione della democrazia nel mondo, avviene proprio quando negli Stati Uniti, c'è malcontento per questo tipo di regime politico. Sandel intende attirare l'attenzione sulla radice di questo problema, appena visibile agli occhi dell'opinione pubblica. In effetti, le vere questioni di fondo, secondo Sandel, sono le seguenti: la paura dei cittadini, individualmente e collettivamente, di perdere il controllo sulle forze che governano la vita individuale e collettiva e la percezione che ai livelli della famiglia, del vicinato e della vita nazionale, gli americani stanno perdendo la capacità di ricreare e mantenere un senso di comunità. Questa diagnosi della società civile nordamericana, porta il nostro autore a interrogarsi sulla teoria politica alla base della condotta pubblica della democrazia. In altre parole, ad aprire domande su ciò che l'autore chiama "filosofia pubblica". Sandel sostiene che la società americana si è evoluta, attraverso la sua storia, da una democrazia repubblicana originale al liberalismo contemporaneo. Il primo passo che Sandel fa per studiare lo sviluppo di un tale processo è analizzare la filosofia alla base del liberalismo contemporaneo. L'idea centrale di questa filosofia è che, il governo dovrebbe essere neutrale rispetto alle concezioni morali e religiose detenute dai cittadini. Dal momento che le persone non sono d'accordo su quale sia il miglior tipo di vita, il governo non può affermare attraverso le leggi alcuna visione particolare della vita buona. Deve, piuttosto, fornire un repertorio di diritti che garantisca il rispetto per le persone come "sé libero e indipendente", in grado di scegliere autonomamente i propri valori e fini. Esiste una versione popolare, che definisce il liberalismo come promotore dello stato sociale e di maggiore uguaglianza sociale ed economica. Tuttavia, come testimonia la storia della teoria politica, il liberalismo include anche una tradizione di pensiero che enfatizza la tolleranza e il rispetto dei diritti individuali, attribuita alle teorie di Locke, Kant, Stuart Mill e Rawls. In questa linea, la concezione della libertà umana come capacità è inscritta nello scegliere gli obiettivi umani, indipendentemente dalla comunità a cui appartengono gli individui. Questo è stato il modello che ha forgiato la politica americana negli ultimi quattro o cinque decenni. Ma, secondo Sandel, nella storia americana il liberalismo è solo un nuovo arrivato, perché il suo predecessore, la filosofia pubblica contenuta nella teoria politica repubblicana, ha avuto un lungo sviluppo dall'indipendenza fino agli anni quaranta di questo secolo. L'idea centrale di questa concezione repubblicana, antagonista al liberalismo, ci dice che la libertà dipende dalla partecipazione dei cittadini all'autogoverno. Così espresso,

sembrerebbe che non vi sia alcuna contraddizione tra l'idea repubblicana e il liberalismo, ma la nozione di autogoverno coinvolge qualcos'altro, che rivela una profonda divisione tra i due concetti che Sandel si trova di fronte. In effetti, non esiste un autogoverno senza una deliberazione del cittadino sul bene comune e senza cooperazione per promuovere il destino della comunità politica. La deliberazione dei cittadini sul bene comune richiede un vantaggio che va oltre la semplice capacità di scegliere un fine e rispettare i diritti degli altri. Questo plus include, allo stesso tempo, una conoscenza degli affari pubblici, un senso di appartenenza e un legame morale con la comunità. L'acquisizione di tale capacità deliberativa comporta, di conseguenza, l'esercizio di certe qualità morali, che costituiscono la virtù civica. Per queste ragioni, la politica repubblicana non accetta la neutralità dello Stato: la sua concezione della libertà richiede una politica formativa che promuova nei cittadini le qualità morali richieste dall'auto-governo. [74] Un altro concetto chiave espresso da Sandel e contenuto nel dibattito filosofico attuale, è quello che riguarda l'ideale repubblicano in una comunità globale: la pressione per progettare un'identità universale, appropriata al mondo globale che abbiamo iniziato a sperimentare. L'autore mette in discussione la nozione illuminata che l'identità universale del genere umano precede le identità particolari degli uomini come membri di specifiche comunità nazionali storiche. In breve, detiene la priorità delle identità particolari. Per Sandel, l'etica cosmopolita non ha torto a stabilire obblighi relativi all'umanità, ma a rivendicare una precedenza morale dell'umanità rispetto alle identità locali. Lo Stato sovrano si è definito come una comunità sufficiente per l'autogoverno e come unità politica ed economica che esprime l'identità collettiva di un popolo, definita da una storia, una lingua e una religione comuni. Questa definizione, nel mondo attuale sta perdendo la sua forza originale. La sovranità nazionale è stata indebolita dalla mobilità di capitali, beni e informazioni e dall'integrazione globale dei mercati finanziari e dalla natura transnazionale della produzione industriale. L'integrazione economica è andata di pari passo con la disintegrazione delle identità locali e questo ha portato a una crescente inettitudine degli stati ad esercitare la funzione di esprimere l'identità nazionale e, allo stesso tempo, di esercitare l'autogoverno. D'altro canto, le strutture di *governance* globale sono precarie e insufficienti. Inoltre, non possiamo aspettarci che l'economia globale funzioni correttamente senza istituzioni economiche transnazionali. Entrambe le richieste indicano che dovremmo coltivare identità civiche più estese. È tempo, dice Sandel, per una vera visione cosmopolita. La nuova opportunità che possiamo dare all'autogoverno non è legata al ripristino della sovranità in un governo del mondo,

[74] Michael J. SANDEL, "Democracy Discontent…" op.cit., pp.201-208

ma alla sua dispersione. Ciò comporta una molteplicità di comunità e organismi politici tra i quali dovrebbe essere dispersa la sovranità. In questo modo, la filosofia pubblica che gli americani cercano, ha un posto in un mondo interdipendente e globalizzato. In questo contesto, la virtù civica consiste nel tenere insieme le complesse identità del "sé" moderno, evitando due mali a cui il repubblicanesimo è vulnerabile: il fondamentalismo, da un lato e, dall'altro, la tendenza a costituire un sé proteiforme, senza storia, incapace di inserire la propria identità in un tutto coerente. Con un approccio comunitarista, Sandel ha spiegato come, nella perdita di un'identità più ampia di quella prettamente personale, la società si presenta disgregata e sterile di modelli di giustizia validi per tutti. Questo concetto viene rimarcato dall'autore nella sua opera "*Giustizia. Il nostro bene comune*", in cui sottolinea l'importanza del ritorno alla ricerca di un bene comune. La ricerca del benessere individuale ha infatti condotto ad un impoverimento del dibattito pubblico e ad un incertezza generale, per cui, il compito della politica dovrebbe favorire l'incontro e lo scontro civile di opinioni diverse, per definire una rotta comune da seguire, scelta democraticamente. Il liberalismo, secondo l'autore, ha portato alla formazione di un pensiero unico, che nella sua pretesa della libertà per tutti ha in realtà imposto un'unica linea a svantaggio delle minoranze etniche e religiose. Uno dei tanti esempi pratici che l'autore utilizza, è sul discorso dell'aborto: dietro la libera scelta di ciascuna donna a poter usufruire di questa pratica infatti si nasconde una falsa neutralità dei suoi sostenitori, in quanto non vengono presi in considerazione i fattori morali ovvero la consapevolezza scientifica che il feto è un essere umano, dotato di uno status morale, respingendo inoltre le dottrine di varie confessioni religiose che hanno come valore fondamentale il rispetto della vita. Ciò implica che, una presa di posizione comporta necessariamente un giudizio morale e un'idea ben precisa di giustizia contraria all'attuale relativismo che si sta espandendo a macchia d'olio in tutte le società occidentali. Sandel nella sua opera, parte proprio dalla critica alla teoria di Jhon Rawls sull'importanza della neutralità all'interno delle scelte politiche. Secondo Rawls la società originaria è una situazione in cui i cittadini scelgono quali sono i principi di giustizia su cui fondare un modello di sostegno sociale, non in base alla loro identità particolare ma, attraverso una valutazione impersonale e razionale, in cui, lo stato è praticamente assente. Sandel critica questa posizione rintracciando in essa la radice del carattere individualistico ed egoistico della società occidentale odierna, e la conseguente scomparsa della comunità e della vita sociale del paese.[75] Questa visione della libertà chiaramente non ammette nessuna responsabilità collettiva: "il punto debole della concezione liberale della libertà è strettamente

[75] Michael SANDEL, *Giustizia Il nostro bene comune*, Milano, Feltrinelli, 2017

connesso a ciò che la rende attraente; se concepiamo noi stessi come soggetti liberi e indipendenti, senza nessun vincolo etico che non sia stato scelto da noi, non possiamo darci ragione di tutta una serie di obblighi politici e morali che in via ordinaria riconosciamo e addirittura apprezziamo. Sono compresi fra questi i doveri di solidarietà e lealtà, la memoria storica e la fede religiosa: esigenze morali nati dall'appartenenza a una comunità e dalle tradizioni che plasmano la nostra identità; se non ci pensiamo come soggetti esposti a determinati obblighi, a esigenze etiche non volute da noi, diventa difficile dar conto a questi aspetti della nostra esperienza morale e politica."[76] In sintesi, le scelte politiche nelle società liberali, hanno appiattito ogni forma di diversità. Secondo l'analisi di Sandel oggi infatti, si pensa che rispettare le idee etiche e religiose significhi ignorarle, questo tuttavia implica soffocare ogni forma di dissenso nel nome di una falsa forma di rispetto. Sandel invita con animosità alla partecipazione pubblica al dibattito sulle modalità per realizzare una società giusta, prendendo in considerazione anche le tradizioni religiose e culturali del contesto nel quale si vive.

Alasdair MacIntyre autore del libro "*Dopo la virtù, uno studio di teoria morale",* 1981, afferma che, per la piena comprensione di noi stessi la domanda da porci non è cosa bisogna fare ma piuttosto di quale storia facciamo parte: "La storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui traggo la mia identità" [77]. Secondo l'autore, il tentativo di cercare l'identità personale slegata da quella storica, priva di coerenza e unità è destinata al fallimento. MacIntyre giustifica quest'affermazioni asserendo che, nelle antiche società come quella greca, medievale e rinascimentale il pensiero e l'azione morale del singolo erano in armonia con la comunità intorno ad esso. Riflettere su temi etici per formulare una decisione è qualcosa che riguarda l'interpretazione della mia storia esistenziale. Il liberalismo moderno invece, afferma che io sono quello che scelgo di essere, slegato così da ogni senso di appartenenza ad un contesto più ampio della mia vita privata:

> Tutti noi ci accostiamo alle circostanze della nostra esistenza in quanto portatori di una specifica identità sociale. Io sono il figlio o la figlia di qualcuno, la cugina o lo zio di qualcun altro; sono cittadino o cittadina di questa o quella città, appartengo a questa o quella associazione o professione; a un determinato clan, a una data tribù

[76] SANDEL, "Giustizia…",cit.,p.248
[77] Michele FRANCESCHELLI, *Il liberalismo e limiti della giustizia. La critica comunitaria di Sandel e MacIntyre* in Arianna Editrice, 2008, https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=20319

> o nazione. Di conseguenza quel che è bene per me dovrà essere bene per una persona che occupa questi ruoli; in quanto tale, io eredito dal passato della mia famiglia, della mia città, tribù, nazione, una determinata gamma di debiti, patrimoni, aspettative e obblighi legittimi: un punto di partenza etico. Anche questo contribuisce a conferire alla mia vita la sua specifica peculiarità morale[78] .

La stessa idea di MacIntyre è riscontrabile nella teoria della "rettificazione dei nomi" di Confucio, anche se in un epoca molto distante, il maestro aveva già intuito che per la realizzazione di una società ordinata, ogni soggetto deve vivere la sua esistenza nel rispetto del proprio ruolo, all'interno della famiglia e la sua espansione nella società:

> [Dialoghi di Confucio] : Se ai nomi non è conferito il loro significato, il discorso è incoerente e, se il discorso è incoerente, non si perviene a nulla, le antiche norme rituali e la musica non fioriscono; se le antiche norme rituali e la musica non fioriscono, leggi e punizioni non si applicano correttamente, i popolo non sa dove poggiare mani e piedi. Perciò, quando un uomo nobile di animo fissa per una cosa un nome, tale nome può essere certamente pronunciato e, se pronunciato, divenire realtà. Ecco perché nell'esprimersi egli è prudente.[79]

Nel rispetto e nella profonda conoscenza della propria funzione ogni uomo conosce la sua identità, di conseguenza, quali sono i suoi doveri e i suoi diritti, per cui l'integrità morale è il frutto dei valori tradizionali e dell'impegno verso la comunità.

Per questi autori promotori del comunitarismo, al centro delle nuove politiche dovrebbero esserci perciò, il sacrificio per la collettività alimentato da un senso di dovere civico, lo sviluppo della solidarietà, al fine di creare un senso di identità ed appartenenza, accompagnati dall'idea di un mercato moralmente limitato ovvero, dove non tutto può essere mercificato a partire dagli ideali al corpo umano (come ad esempio la pratica dell'utero in affitto). Tutto ciò è irrealizzabile in una società dove la libertà dell'individuo sovrasta quello della comunità in quanto, la visione atomista conduce a una visione negativa della libertà che esiste fino al

[78] SANDEL, "Giustizia…",cit.,p.250
[79] Confucio, *Dialoghi*, traduzione e cura di Tiziana Lippiello, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi Ns, 2006, p:147-148

momento in cui rimane indipendente dal contesto intorno a sé. Al contrario, la visione olistica di Sandel conduce a una teoria qualificata di libertà positiva. Ciascun individuo deve perciò, essere partecipante in una comunità che ha una voce significativa sul proprio destino dove, le proprie preoccupazioni devono estendersi agli altri e al benessere della comunità con cui si condivide il proprio destino. La forma di cittadinanza appropriata è quindi inseparabile dalla preoccupazione per il bene comune. Tutte le necessità della modernità, presentate dai filosofi citati, sembrano essere colmate dalla storia culturale asiatica, in particolare, quella dei paesi ereditieri degli insegnamenti confuciani. Perciò, davanti alla disillusione di un liberalismo ormai arido di valori, bisognerebbe saper cercare in altri contesti nuove prospettive per il futuro e, forse, proprio il confucianesimo può essere un'ispirazione valida per le problematiche attuali.

7. *Look at east*

Mahathir Mohamad, l'ex Primo Ministro che ha governato la Malesia dal 1981 al 2003, come sostenitore dei "valori asiatici", ha spiegato che la prospettiva malese dei "valori asiatici" si basa sulla cultura malese-islamica e dovrebbe essere protetta dall'assorbimento dei valori occidentali. Mahathir ha respinto l'universalismo e la nozione liberale occidentale di diritti umani che, a suo avviso, può corrompere la cultura malese e le credenze religiose. Preoccupato per l'influenza dell'individualismo occidentale e del futuro dei valori e delle tradizioni asiatiche, Mahathir lanciò la politica "*Look East*" nel 1982 come una più ampia campagna contro i "valori occidentali" dove, la stabilità e la coesione sociale in una società eterogenea, sono stati interiorizzati come i valori fondamentali dell'Asia. I leader asiatici, come Mahathir e Lee Kuan Yew di Singapore, hanno introdotto il concetto di valori asiatici in risposta alla democratizzazione globale, all'economia in forte espansione e alla stabilità politica di alcuni paesi asiatici degli anni novanta. Essi credono che le società dell'Asia orientale possano fornire uno sviluppo e un modello politico alternativi che, inoltre, potrebbero oggi soppiantare quelli di un occidente incerto. [80] Nella ristorazione dei valori asiatici, è chiaramente compresa anche quella del confucianesimo che, a partire dagli ottanta ha goduto di un enorme rinvigorimento grazie all'opera di molti studiosi del movimento del Nuovo Confucianesimo ma anche di molti occidentali che si sono interessati allo studio del confucianesimo e del suo effetto all'interno

[80] AZIZUDDIN MOHD SANI Mohd "A comparative analysis of Asian values and Islam Hadhari in Malaysia" *Jurnal Kemanusiaan* 15, Jun 2010 pp.11-22

dei sistemi governativi asiatici. In occasione della celebrazione del 2565° il 24 Settembre 2014, anniversario della nascita di Confucio, il presidente Xi Jinping ha pronunciato il suo discorso sull'importanza delle radici culturali nella continua formazione e sviluppo dello stato cinese: "La cultura rappresenta l'anima di una nazione. Se un paese non ama la sua filosofia e la sua cultura, se il popolo perde la sua anima non riuscirà a sopravvivere". [81] Il presidente cinese ha rievocato i valori confuciani, come la base per la costruzione di un governo ordinato e autoritario. Xi sostiene che l'ideologia e la cultura della Cina contemporanea siano il prodotto della sublimazione del patrimonio ideologico e culturale tradizionale cinese. Il confucianesimo sarebbe dunque la chiave per comprendere le caratteristiche nazionali cinesi, così come, il cammino spirituale della Cina contemporanea. A partire dal ventesimo secolo il confucianesimo fu bandito e accusato di essere stato la ragione dell'arretratezza cinese. Molti studiosi infatti, rintracciarono nell' attenzione del confucianesimo per l'etica morale, la mancanza di un reale interessamento per il progresso nella ricerca scientifica e tecnologica. Nel Movimento del 4 Maggio 1919, si diede inizio ad una dura campagna contro le tradizioni culturali cinesi legate al confucianesimo e la ricerca di un nuovo sapere fondato sullo studio dell'Occidente, che si prolungò fino alla Rivoluzione culturale nel 1966-76. Tuttavia con la fine del ventesimo secolo, i valori confuciani si riaffermarono di nuovo come la base della civiltà cinese.

La relazione tra confucianesimo e modernizzazione ha dominato gran parte del discorso confuciano emergente. WM. T. De Bary sostiene che l'immortalità del confucianesimo nel pensiero cinese, nonostante i vari periodi di contestazione, è dovuto all'attualità e l'importanza dei temi sul quale si sviluppa la sua dottrina che ha contribuito nel tempo a sostenere la vita comunitaria e l'identità del popolo cinese. Il confucianesimo ha partecipato alla modernizzazione di alcuni paesi dell'Asia orientale, avendo sviluppato un sistema educativo intrinsecamente moderno e progressivo, per cui, la teoria e la pratica del confucianesimo potrebbero aiutare a illuminare il mondo moderno. Feng Youlan, credeva che "Chinese philosophy by itself is enough to save the world" . [82]

[81] LIPPIELLO Tiziana "Il risveglio della cultura classica nella Cina contemporanea", Le arti nella storia e nella società dell'Asia, VII Dies Academicus, Biblioteca Ambrosiana, 23-25 ottobre 2014

[82] Song Xianlin, "Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China: The "Culture Craze" and New Confucianism", in John Makeham (a cura di) *New Confucianism: a critical examination,* New York, PALGRAVE MACMILLAN, 2003, p.93

7.1 Verso una modernità anti-moderna

Durante il ventesimo secolo gli avvenimenti storici che segnarono profondamente la storia cinese ma, anche quella globale portarono ad un ripensamento della storia per capire come muoversi verso il futuro. Nel processo di modernizzazione, le categorie di impero e stato-nazione emersero durante la trasformazione europea del diciannovesimo secolo. Il concetto di stato-nazione era concepito come il più alto obbiettivo della storia moderna che, si opponeva ai sistemi politici tradizionali, come quelli imperiali dell'Asia. Nel diciannovesimo secolo, gli intellettuali europei iniziarono a costruire la loro concezione della storia mondiale, prendendo i singoli processi storici delle diverse zone del mondo riunendoli in un insieme organico. Pertanto, anche la storia cinese venne inserita in un processo di universalizzazione. Wang Hui e altri intellettuali dell'epoca contemporanea, hanno tentato di contrastare questo atteggiamento facendo riemergere le particolarità storiche e culturali della storia cinese che, secondo le loro teorie, avrebbero anticipato alcune caratteristiche fondamentali della modernità. Wang critica l'atteggiamento di alcuni intellettuali che, nel cercare soluzioni vicino ai modelli occidentali hanno enfatizzato l'importanza dell'individualismo come punto chiave di svolta. Tuttavia, secondo Wang, questo fattore risulta essere inefficace nella Cina contemporanea in quanto, rivendica il concetto astratto della soggettività umana e il concetto di libertà e di liberazione dell'uomo che sono stati utili nella critica dell'esperimento socialista di Mao e nella mancanza di vigore a fronte delle crisi sociali incontrate nel processo capitalistico di modernizzazione. Alcuni studiosi hanno attribuito questa crisi ad una decadenza dell'umanesimo che, ha spinto gli intellettuali cinesi a guardare all' Occidente e la filosofia classica cinese, per cercare norme morali e risposte che tuttavia, ne hanno ridotto il problema alla fondazione morale dell'individualità. In occidente il pensiero moderno si è formato a partire dall'illuminismo con il crollo della visione del mondo religioso e metafisico. Tuttavia, sebbene il fenomeno della globalizzazione sembra impossibile da evitare, i problemi della Cina non sono stati e non sono, gli stessi dell'Occidente per cui, per potere comprendere il processo di modernizzazione bisogna rintracciare nella storia gli sforzi degli intellettuali moderni che, hanno portato alla formazione di nuove teorie di sviluppo ma anche alla perdita dello spirito umanistico tipico dell'era attuale. Il pensiero cinese contemporaneo, può essere visto come una critica lanciata dalle culture periferiche contro l'Eurocentrismo dei bianchi. Esso rivela la portata in cui il colonialismo è implicato nella cultura e nel pensiero, la teoria postcoloniale è spesso sinonimo di un discorso sul nazionalismo, che determina il paradigma Cina / Ovest. Nel contesto cinese dopo il 1989, l'aumento della cultura consumistica non ha rappresentato solo

un evento economico ma, anche un evento politico poiché, la penetrazione di tale cultura nella vita quotidiana delle persone ha portato avanti il compito della riproduzione di ideologie egemoniche. Nel tentativo di formulare nuove teorie in contrasto con la tendenza moderna, gli studiosi si sono mossi in diverse direzioni, una delle quali è stata quella di tentare di elaborare una nuova dottrina marxista che tuttavia, per il suo interesse prettamente economico ignora l'aspetto culturale. Wang Hui afferma come nelle condizioni di mercato attuale, il possesso di capitale culturale è un importante parte di attività sociale pertanto, gli studi culturali devono superare il marxismo e trattare la cultura come una parte organica della produzione e del consumo sociale. In altre parole, per gli studiosi cinesi, la critica culturale deve essere accuratamente integrata alla politica e all'analisi economica e, nel contesto sociale cinese, alla discussione sulla democrazia. Dal 1989, v'è stato un netto calo del discorso sulla democrazia politica, questo è avvenuto non solo perché rimane un argomento tabù in Cina, ma anche perché nel contesto del dopo-Guerra fredda, la democrazia politica è diventata un obiettivo sociale e politico che ha però anche un riscontro a livello culturale. L'interpretazione politica di democrazia è determinata molto dalla cultura ed è anche influenzata dalla intimo rapporto tra politica ed economia a livello internazionale. I dibattiti sulla democrazia cinese si sono concentrati su come garantire l'autonomia individuale e la partecipazione politica. Gli intellettuali cinesi hanno affrontato il problema da due punti di vista: il primo usa il liberalismo economico, la privatizzazione, lo sviluppo delle zone rurali e la presenza di aziende multinazionali che recentemente hanno contribuito ad un enorme sviluppo dell'economia cinese. In questo discorso del liberalismo economico, i diritti individuali sono garantiti dalla logica del mercato, e anche se il mercato e lo stato hanno un rapporto complicato, il mercato ha il potere di porre delle limitazioni relative all' eccessiva espansione del potere statale. Lo stato non solo è visto come completamente esterno al mercato, ma è la diretta antitesi dell'individuo. Il secondo punto di vista procede lungo le linee dei discorsi sulla società civile e la sfera pubblica, sempre più persone hanno riconosciuto che il mercato non è esterno allo stato e che tra il mercato e la stato c'è la società. Come forza di mezzo, la società può mantenere l'equilibrio di potere tra Stato e mercato. Ma le riforme del mercato in Cina sono state avviate da uno stato forte fin dall'inizio ed è in dubbio che una società civile sia in grado di fornire un contrappeso efficace al potere statale. Dopo il 1989, molti studiosi provenienti dagli Stati Uniti, Taiwan, Hong Kong ma anche dalla Cina, hanno importato il concetto di Habermas di società civile. Essi credono che una società civile di stampo occidentale stia emergendo in Cina, o almeno chiedono la sua comparsa come difenditrice dei diritti civili e delle libertà individuali contro l'eccessiva interferenza dello stato nella società. In Occidente, la società civile e la sfera pubblica possono

effettivamente essere intimamente collegati e possono funzionare come supervisori critici dello stato ma in Cina, è alquanto difficile che accada. Queste nuove teorie hanno provocato un fenomeno di razionalizzazione e una legittimazione della modernizzazione della Cina, hanno illuminato il percorso per una società cinese davanti alle riforme capitaliste globali di mercato. Di fronte alla rapida trasformazione capitalista della Cina, ci si è trovati a ripensare alle risposte sulla questione della globalizzazione. Secondo Wang Hui la globalizzazione non può risolvere da sé i molteplici problemi sociali che vi sono nelle diverse società. Dal punto di vista dello sviluppo del mondo moderno, la globalizzazione della produzione e del commercio non ha prodotto nuove politiche e istituzioni sociali capaci di affrontare i problemi politici ed economici delle regioni periferiche dell'Asia e dell'America latina. È stato ancora meno in grado di colmare il cosiddetto gap nord-sud. Inoltre, è anche chiaro che la globalizzazione ha indebolito lo stato-nazione ma non ha cambiato il dominio politico, economico, militare sulle loro società. Per quanto riguarda la Cina, la compenetrazione di un conflitto reciproco tra controllo internazionale e capitale di stato ha portato ad un coinvolgimento sempre più profondo della Cina nella produzione e nel commercio globale. La corruzione si è infiltrata nelle sfere politiche, economiche e morali, dando luogo a gravi ingiustizie sociali a tutti i livelli. È emersa perciò la necessità di riconsiderare i vecchi modelli familiari di pensiero per una ricerca cinese verso la modernità. Attraverso le tradizioni storiche poste nel contesto della globalizzazione, la Cina può trovare all'interno del suo background le risorse per affrontare le sfide moderne. Secondo Wang si tratta di un problema teorico urgente, l'era moderna considerata come una fase storica, è in continua evoluzione. Ciò fornisce l'impulso per lo sviluppo del pensiero critico che può rivelarsi per gli intellettuali cinesi, un'opportunità storica per l'innovazione teorica e istituzionale. In questo contesto, il confucianesimo non è più considerato come un ostacolo alla modernizzazione ma piuttosto, come un fattore motivante per la sua realizzazione, il confucianesimo gioca lo stesso ruolo motivante e leggittimatore, assegnato da Weber al protestantesimo nello sviluppo della modernità capitalista occidentale. Il capitalismo confuciano è un'ideologia di modernizzazione, nel suo rifiuto dei valori occidentali, permette agli esponenti dei vari paesi asiatici di abbracciare il modo di produzione capitalista con l'aggiunta della tradizione culturale confuciana. Un derivato del capitalismo confuciano è la teoria avanzata da alcuni studiosi che sottolinea il ruolo svolto dalle organizzazioni di lignaggio e localismo nella vita economica cinese, che hanno infatti operato miracoli economici in molti luoghi.[83] Per quanto riguarda la storia politica, il Confucianesimo può essere interpretato come

[83] Wang Hui e Rebecca E. KARL "Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity" *Social Text* No. 55, Intellectual Politics in Post-Tiananmen China 1998, pp. 9-44

una conoscenza legittima e le sue varie interpretazioni esistono all'interno di una relazione complicata con la formazione del sistema dinastico e della legittimità politica. Secondo Wang Hui, la promessa di modernità che si è sviluppata durante la storia è incentrata sulla "liberazione" dell'uomo dall'irrazionalità, i miti e le religioni e, solo attraverso questo processo l'essenza universale ed immutabile della natura umana può emergere. In Europa, il concetto di modernità è strettamente connesso alla secolarizzazione che, come risultato ha fatto emergere un potente culto della razionalità e la sua fede nello sviluppo dei sistemi di mercato e delle istituzioni politiche. In contrasto con questa tendenza Wang Hui evidenza come in Cina si sia verificato un fenomeno opposto all'occidente, ovvero quello di una "modernità anti-moderna". La ricerca della modernità nella storia della Cina inizia durante l'era del colonialismo e la resistenza a questo fenomeno attraverso una critica al capitalismo. I modelli politici, economici e di commercio del capitalismo europeo si sono espansi nel mondo attraverso la politica coloniale, che ha disseminato allo stesso tempo le ideologie di nazionalismo e cosmopolitismo in tutte le moderne società. Durante il diciottesimo e diciannovesimo secolo, l'illuminismo europeo e le espansioni coloniali hanno provveduto allo sviluppo di un nuovo sistema di conoscenze. L'evoluzione dell'Europa verso la formazione di stati-nazione e l'espansione del mercato capitalista sono stati considerati le fasi più avanzate della storia mentre, l'Asia e le sue caratteristiche culturali, erano relegate ad uno stadio inferiore di sviluppo storico. In questo contesto, l'Asia non è semplicemente una categoria geografica ma anche un esempio di civilizzazione, i cui sistemi politici sono opposti a quelli degli stati-nazione europei così come, il modello economico appariva differente da quello capitalista. Tra il diciannovesimo e ventesimo secolo, il discorso dell'Asia fu inserito in un programma universalistico sulla modernità europea che ha provveduto a creare un quadro comune per i progetti storici. I punti centrali di questo programma furono l'impero, lo stato-nazione e il capitalismo, che ha visto in contrapposizione i modelli europei e quelli asiatici. La prospettiva occidentale del moderno capitalismo è vista come un prodotto dell'Europa che nell'arco della storia ha sviluppato una visione dell'impero orientale come un sistema di despotismo, incapace di concepire le strutture politiche necessarie per lo sviluppo del capitalismo. Secondo il modello classico di nazionalismo che è emerso durante la Rivoluzione Francese, lo stato-nazione era il prerequisito fondamentale per l'individuo inteso come unità di potere per cui, diventa un fattore chiave per il processo di modernizzazione. Questi fenomeni hanno portato alla concezione della moderna civilizzazione come un processo isolato all'interno delle diverse società. Tuttavia, la relazione tra globalizzazione e specificità locali non rappresenta un rapporto di dentro e fuori, ma sono parti dello stesso processo ed è per questo motivo che Wang Hui sottolinea la necessità di

considerare tutti gli aspetti storici mondiali che hanno portato alla modernizzazione. In Cina, molti studiosi hanno attribuito all'origine dei problemi della società cinese moderna, la sua eredità culturale, tuttavia, secondo Wang, se si guarda alla globalizzazione come un lungo processo storico, il problema dell'ereditarietà delle tradizioni ha un significato solo se visto all'interno delle strutture della globalizzazione. Il modello di società politica ed economia cinese, ha preso diverse forme in differenti epoche, e la sua relazione con le altre nazioni è anch'essa variata. Ciò non significa però che le differenze di questi periodi siano esterne a quelle della storia globale ma, sono piuttosto inserite in essa. Il processo di globalizzazione non può essere considerato solo dal punto di vista di una rivoluzione tecnologica, né proteggendo i valori dell'illuminismo come dei fenomeni universali.

Lo sviluppismo è divenuto una parte importante delle teorie sulla modernizzazione, una categoria che ha diviso il mondo in due: gli stati sviluppati e quelli in via di sviluppo. Da ciò emerge come queste due porzioni coesistano all'interno di una relazione diseguale tra centro e periferia, tra dominazione e subordinazione in cui i modelli di sviluppo di maggior successo (America, Europa e Giappone) si sono imposti come modelli universali. In risposta a questa tendenza, la Cina insieme ad altri paesi asiatici con i quali condivide un quadro culturale simile, hanno rielaborato teorie e studi approfonditi sulla loro storia per dimostrare la validità del loro contributo alla storia globale. Secondo Wang, gli intellettuali cinesi del ventesimo secolo sono stati in grado di attingere alle risorse del passato evidenziando come, durante la dinastia Song (960-1279) la Cina ha vissuto un importante trasformazione intellettuale che ha anticipato alcuni aspetti della modernità. Questa ricerca ha generato uno spazio per la critica della modernità capitalista globale. Esaminando il modo in cui gli intellettuali cinesi all'inizio del ventesimo secolo hanno reinterpretato il passato per comprendere criticamente il presente, Wang, sottolinea in modo riflessivo la rilevanza del pensiero genealogico cinese nel progresso verso la modernità. Egli suggerisce che per superare la modernità capitalista e immaginare alternative sarà indispensabile recuperare le risorse del passato che la modernità rifiuta o dimentica. A partire dal 1978, il Partito Comunista Cinese ha avviato il suo progetto di apertura e riforme, questo ha permesso che, durante il periodo dagli anni ottanta agli anni novanta, la Cina ha assistito ad un'incredibile crescita economica e del commercio estero. Questa trasformazione è avvenuta attraverso un processo di integrazione nel sistema capitalista globale. Durante gli anni ottanta, i funzionari del partito comunista erano divisi tra i cosiddetti conservatori, che erano riluttanti a procedere con le riforme del mercato e coloro che credevano che queste invece, fossero parte integrante della realizzazione del socialismo in Cina. Gli intellettuali erano generalmente a favore delle riforme e molti speravano in una rapida

commercializzazione e l'apertura a politiche più liberali. Molti di loro, credevano che il partito comunista stava ostacolando la Cina per un progresso verso un regime più liberale pertanto vedevano la loro missione e la loro responsabilità come aiuto per la riforma della Cina e quindi, concepiti come eredi del cosiddetto "Illuminismo intellettuale" del Movimento del 4 maggio, che iniziò la sua propaganda nel 1919. Gli intellettuali degli anni ottanta concepirono il Movimento del 4 maggio come un fenomeno che portò la Cina a passare dal feudalesimo al capitalismo tuttavia, mostrarono anche che la Rivoluzione culturale e le varie politiche di Mao rivelavano che la Cina non aveva davvero rinunciato alla sua tradizione feudale e che quindi, c'era bisogno di continuare la critica del 4 maggio contro il feudalesimo. Sulla base di questo principio, gli intellettuali proposero una narrativa sulla libertà, che era spesso associata all'Occidente. Verso la metà e la fine degli anni ottanta, gli intellettuali iniziarono a ottenere una certa autonomia dallo stato e a formare una serie di movimenti che criticavano il governo, concentrandosi su varie questioni, tra cui il crescente problema della corruzione e della disuguaglianza. Questi movimenti si conclusero quando il governo soppresse il movimento sociale del 4 giugno 1989. Dopo questo avvenimento, la politica e la forma generale della vita intellettuale cambiarono radicalmente. Secondo il critico letterario di Shanghai, Wang Yuanhua, gli anni dal 1989 al 1992 sono stati un periodo di relativo silenzio intellettuale. Il contenuto di tale riflessione è multiforme, ma uno degli elementi chiave fu la perdita di fiducia nel precedente progetto illuminista. Nel 1992 Deng Xiaoping e il PCC fecero la loro famosa decisione di accelerare le riforme di mercato. Man mano che la Cina è stata ulteriormente incorporata nel sistema globale, la vita accademica era soggetta a una maggiore professionalizzazione e, come risultato, gli intellettuali erano più indipendenti dallo stato. Cominciarono a concentrarsi più strettamente sui problemi legati al loro oggetti di studio e meno su questioni politiche più ampie. Allo stesso tempo, i funzionari consideravano irrilevanti i dibattiti degli intellettuali su questioni più importanti di quelle economiche. Negli anni ottanta e novanta si formarono comunque varie posizioni tra gli intellettuali, con la differenza che durante il 1980 gli intellettuali erano parte dello stato e spesso vedevano la loro richiesta di valori liberali come parte di una visione per il raggiungimento di un socialismo più giusto mentre, i liberali degli anni novanta, scapparono dallo stato, puntando verso il capitalismo per un mercato libero e, consideravano gli intellettuali che criticavano il capitalismo come "conservatori" che sostenevano il partito. Tuttavia, la fine tragica del movimento sociale di Tienanmen spinse un certo numero di intellettuali a diventare sospettosi del radicalismo del 4 maggio. In altre parole, i conservatori degli anni novanta sostenevano che la tradizione cinese aveva poco o niente a che fare con il maoismo, concepito come una conseguenza degli eccessi

dell'Illuminismo e del Movimento del 4 maggio. Nonostante le apparenti differenze tra conservatori e liberali, entrambi consideravano la modernità capitalista come un obiettivo necessario per la modernizzazione del paese. Tuttavia, la vita sociale è cambiata radicalmente negli anni novanta, e i cambiamenti hanno reso evidenti i problemi delle riforme di mercato. All'inizio di questo periodo, in seguito all'appello di Deng Xiaoping per un nuovo periodo di riforme, l'economia è cresciuta drammaticamente, causando nuove disparità di reddito tra le regioni e tra le classi sociali. In questo contesto, alcuni intellettuali hanno criticato le riforme del mercato da una "prospettiva di sinistra". Molti di questi intellettuali che, si identificavano in una certa misura con la tradizione liberale tuttavia, vedevano un conflitto tra gli ideali del liberalismo e la logica strutturale del capitalismo contemporaneo. Questa variazione delle opinioni politiche tra gli intellettuali era in parte il risultato di una crescente professionalizzazione e di maggior contatti con il mondo occidentale. Per poter capire questi processi si è tornati allo studio delle civiltà antiche e alla ricerca di nuove ispirazioni tratte dalle scuole di pensiero classiche. Secondo Wang Hui, si devono analizzare i cambiamenti nel pensiero tradizionale in relazione alle dinamiche del sistema capitalistico globale degli stati-nazioni. Egli sostiene che, senza studiare le trasformazioni all'interno del confucianesimo, non è possibile comprendere la particolare forma di resistenza che è emersa nel ventesimo secolo in Cina. La grande sfida degli intellettuali dell'epoca moderna si basa proprio sulle distinte interpretazioni di modernità per cui, se da un lato vi era il sogno di far diventare la Cina un paese democratico e liberale attraverso un processo di trasformazione sociale verso il capitalismo dimenticando l'eredità culturale storica, dall'altra Wang Hui riprende la critica degli intellettuali di tardo Qing che attingevano a un numero di risorse, Cinesi, occidentali e ibride, per resistere agli aspetti della modernità. Coloro che credevano in una rivoluzione che istituzionalizzava l'acritico rifiuto della tradizione, avevano una visione progressista della storia basata sull'idea di stato-nazione. In controtendenza a quest'atteggiamento, la speculazione di Wang nasce proprio dall'intento di fornire risorse per rinnovare la critica alla modernità capitalista attraverso l'interpretazione storica. Inoltre, cerca di ridefinire l'identità della Cina, fornendo una narrativa che mostri il modo in cui i pensatori precedenti immaginavano la nazione cinese. Wang è stato uno dei rari intellettuali che hanno combinato il pensiero critico sulla modernità con una seria riflessioni sulla tradizione. La discussione di Wang sulla modernità capitalista mette in risalto la dualità tra pubblico e privato, individuale e comunità tuttavia, questo tipo di approccio ha portato ad una chiusura ed un rifiuto per le riforme e mette in luce che la modernità capitalista si trasforma radicalmente in precedenti modalità di esclusione e oppressione. Pertanto l'impegno degli intellettuali secondo Wang, dovrebbe essere

quello di guardare al passato per cercare soluzioni adatte al presente, tenendo sempre in considerazione che la globalizzazione è un fenomeno inevitabile. La trasformazione più evidente della società cinese avvenne durante il periodo Tang (618 - 907 d.C.) in cui, grazie al lavoro di alcuni studiosi degli anni venti e trenta del ventesimo secolo, della Scuola di Kyoto , emerse come durante quest'epoca la dinastia vide nascere il capitalismo, il nazionalismo, la centralizzazione burocratica e altri aspetti che possono essere associati alla modernità occidentale e rivendicano il confucianesimo come un'espressione di questa modernità. Wang si basa chiaramente sulla ricca analisi empirica degli studiosi storici della scuola di Kyoto e li segue nel suggerire che i confuciani di epoca Song (960 – 1279 d.C) possedevano una coscienza nazionale, evidente con l'attacco all'ascesa del buddhismo nella dinastia Tang e pertanto, l'affermazione di una nuova identità nazionale. Questi fenomeni testimoniano come nella storia cinese erano presenti elementi della modernità ancor prima che si presentassero in occidente.

Durante il periodo degli Stati Combattenti (475 - 221 a.C.) vi era un fermento nei confuciani nel proporre visioni immanenti del cosmo e della politica, proponendo una fonte trascendentale di autorità politica. Confucio e i suoi discepoli avevano come intento quello di reagire al caos nel loro mondo e speravano di tornare o riportare l'ideale di governo delle Tre Dinastie (1700 - 221 a.C.) quando, il tribunale, i riti e la musica erano in armonia. Sebbene si sappia poco di queste dinastie, l'ultima di queste, la Zhou, tramandò la sua fama fine al periodo degli Sati Combattenti per cui, i primi confuciani sentirono con quest'epoca una relazione di continuità. Essi pensavano infatti che, nell'era delle Tre Dinastie non vi era una separazione tra i riti, la musica e il sistema politico, ma tutto faceva parte di un "paradiso" armonizzato grazie anche al fatto che, in questo periodo si svilupparono pratiche sciamaniche che assicuravano l'ordine generale della società. Da ciò emerge che i rituali erano intimamente legati alla strutturazione dei vari ruoli che le persone svolgevano per far funzionare la vita pubblica e sociale armoniosamente. Questi rituali erano legati al paradiso poiché, come osserva Roger T. Ames, essi erano delle imitazioni percettibili del cosmo che servivano a unificare l'uomo e l'ambiente spirituale e naturale intorno a sé. Secondo i confuciani classici, alla fine della dinastia Zhou ma anche dopo il periodo degli Stati Combattenti, questi riti avevano perso il loro significato intrinseco e non erano più radicati all'interno della virtù confuciana dell' "umanità". Per cui, durante tutto il percorso storico della Cina si è cercato costantemente di rinvigorire gli insegnamenti delle civiltà più antiche. La struttura politica delle Tre Dinastie includeva un sistema di governo decentrato chiamato *fengjian*, associato al feudalesimo. Con l'unificazione avvenuta da parte dell'imperatore Qin (221-206 a.C), si istituì un sistema di governo più centralizzato che di conseguenza, stabilì un retaggio dinastico che durò all'incirca 2000 anni.

Nell'era della dinasta Qin si verificò tuttavia, un forte atteggiamento di ostilità nei confronti del confucianesimo che pertanto perse la sua antica validità. Nella successiva dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.), il confucianesimo fu di nuovo restaurato ma dovette adattarsi al sistema imperiale. Fino alla dinastia Song, attraverso un processo poco lineare, le strutture politiche sono divenute sempre più centralizzate e si sono distaccate dal sistema *fengjian* delle Tre Dinastie. L'eredità di questo potere è riscontrabile fino ai giorni nostri poiché, durante l'epoca Song il governo standardizzò gli esami imperiali che diedero origine a una nuova classe di piccola nobiltà e burocrati, la cultura aristocratica venne messa da parte per far posto ad un governo fortemente centralizzato, tutto ciò rappresentò l'emergere di un nazionalismo antico. Inoltre, il confucianesimo Song ha creato una moderna visione del mondo che sintetizzava idee come l'egualitarismo e il secolarismo. Wang sostiene che questi cambiamenti sociali hanno anticipato aspetti dell'emergere di una società moderna. Per descrivere la modernità Wang mira a cogliere la realtà storica che ha circondato la fioritura del confucianesimo di epoca Song e utilizza concetti teorici più ampi per illuminare i cambiamenti nei modelli sociali. Non basta descrivere la storia cinese attraverso la successione cronologica delle dinastia ma bisogna coglierne anche tutti gli sviluppi intellettuali. In contrapposizione al pensiero marxista per il quale l'impero cinese doveva muoversi verso il modello occidentale di stato-nazione, studiosi come Wang individuarono all'interno della storia antica cinese tracce di modernità che anticiparono quella occidentale. Durante la dinastia Song la Cina assistette ad una prima forma di stato maturo, organizzato sotto un sistema prefettizio e costruito intorno all'autorità imperiale, il primo ministro e il servizio civile. L'organizzazione governativa di epoca Song assomigliava di più ad uno stato-nazione che ad un impero tradizionale e, in particolare ad un sistema imperiale aristocratico. Lo stesso fenomeno di ciò che può essere raffigurato come la fase embrionale dello stato-nazione, apparve in Europa solo nel dodicesimo e tredicesimo secolo. Gli studiosi della Scuola di Kyoto evidenziarono inoltre, che la stretta relazione tra la storia politica e il confucianesimo ebbe inizio con la dinastia dei Song del Nord (960-1127 d.C.). Essi consideravano questa forma unica del Confucianesimo, che differiva significatamene da quello prima della dinastia Tang, come una nuova configurazione di nazionalismo. Inoltre, a partire dalla dinastia Song, lo sviluppo della valuta di rame causò l'economia di baratto che si sviluppò in un'economia monetaria ovvero una primordiale forma di mercato, accompagnato da un sistema si burocrazia che standardizzava gli esami imperiali. I filosofi della Scuola di Kyoto, hanno utilizzato queste teorie per contrastare le interpretazioni storiche provenienti dall'Europa. Secondo Wang, l'aspetto più importante della transizione dalla dinastia Tang a quella Song è la spaccatura emergente tra gli ideali e la realtà. Questa divisione aprì uno spazio affinché i

confuciani usassero l'ideale del principio celeste delle Tre Dinastie per criticare gli elementi della loro società, come una nuova divisione delle classi sociali. Essi volevano infatti, un ritorno al confucianesimo originale, tuttavia, secondo Wang, si resero conto non era possibile far rivivere il sistema delle Tre Dinastie. Pertanto, si verificò una rottura radicale tra il principio celeste e il sistema politico temporale. Questo ha aperto uno spazio di interpretazione creativa per gli intellettuali dei classici confuciani al fine di criticare sia la tendenza dell'impero Song a centralizzare il potere, sia le disuguaglianze crescenti legate all'emergere di un'economia di mercato. A questo particolare periodo storico è stato attribuito la produzione di qualcosa di simile alla moderna filosofia occidentale, soprattutto nella distinzione tra la sfera ideale e quella materiale. Quelle che molto studiosi occidentali videro in questo fenomeno, fu la svolta del confucianesimo Song nel creare categorie astratte direttamente correlate con l'ontologia e l'epistemologia, che consideravano altamente significative. Un altro aspetto rilevante che durante l'epoca Song riemerse in una forma particolare, è quello della "propensione del tempo" (*shishi*). Questo concetto come spiega Wang:

> From the Confucian perspective, consciousness of 'the propensity of the times' (shishi 時勢）, like the concept of time itself, is related to the conceptualization of history as well as to historical consciousness, but it does not proceed in a linear fashion, nor it is empty. It is, rather, an account of the natural unfolding of history and its internal dynamics. [84]

Questa idea rappresenta il punto chiave delle teorie di Wang Hui, ovvero la coscienza del tempo come un processo evolutivo che, tuttavia, al suo interno non è differenziato in singoli avvenimenti storici ma, raffigura piuttosto la maturazione di un complesso sviluppo da cui poter attingere per interpretare la realtà. Infatti, se per il pensiero occidentale il tempo si muove in maniera lineare, per Wang è impossibile interpretare un determinato periodo storico senza prendere in considerazione tutte le precedenti evoluzioni e interpretazioni:

> There are elements that appear repeatedly in history, rather than absolute origins. Throughout the ceaseless changes of history, each dynasty constructed its legitimacy as a Chinese dynasty in its own particular way, a process that cannot be represented by a linear historical narrative. Based on this understanding of history,

[84] Wang Hui, *The politics of imagining Asia* , Cambridge, Harvard University Press, 2011 p. 70

> I do not see 'the rise of Chinese thought' as linear, in contrast to the Kyoto scholars and their linear narrative stretching from the Song to the modern period. […] Affirming that thinking about continuity is premised on the idea of rupture cancels out the notion of continuity as a natural process, understanding it rather as the products of a will to take historical initiative. […] The point is that 'China' has no existence that is external to us, nor is it something other than the object of a particular historical subjectivity, 'China' is closely tied to the thought and action of the people of particular eras[85].

La storia del pensiero filosofico cinese diviene ancora più multiforme quando nel diciannovesimo secolo gli intellettuali si trovarono difronte alla crisi dell'impero Qing e l'emergere del sistema capitalistico globale. In questo periodo i pensatori non tentarono semplicemente di resistere all'organizzazione economica capitalista invocando concetti legati al confucianesimo di epoca Song ma, invocarono la politica multietnica dell'impero contro le forze omogeneizzanti che venivano dal capitalismo. Uno delle voci prominenti di quest'epoca fu Kang Youwei (1858-1927) che si distinse da altri intellettuali suoi contemporanei, in quanto mantenne sempre una linea classica, legata cioè alla tradizione culturale. Kang fu educato con lo studio dei classici per cui, la sua opera fu quella di ripensare il confucianesimo come una religione di stato per rispondere al processo di globalizzazione, influenzato dal concetto del principio celeste della dinastia Song. Egli immagina un nuovo impero globale senza proprietà privata, sostenendo che il mondo alla fine si evolverà in un tipo di socialismo confuciano. La nozione tradizionale di impero o "tutto quello che c'è sotto il cielo" (*tianxia*), ha spesso offuscato la distinzione tra interno ed esterno o cinese e barbaro. Tuttavia, viste le numerose sconfitte che la Cina ha affrontato da parte di paesi stranieri in una serie di guerre e invasioni, in particolare dopo la guerra dell'oppio nel 1842, gli intellettuali cinesi dovettero riconoscere la loro presenza in un sistema mondiale. La risposta di Kang a questo nuovo mondo è stata quella di sostenere la trasformazione dell'impero in una nazione forte (*qiang guo*). Da una prospettiva filosofica, sostiene che i rituali confuciani devono adattarsi alle inclinazioni degli stati, universalizzando così il confucianesimo e i suoi valori. Kang sostiene che il *ren*, l'umanità, non è solo l'essenza della moralità ma anche quella del cosmo nella sua totalità. In questo senso riprende la logica dell'universalismo del principio celeste dei confuciani di epoca Song dove, umanità e rituali sono a priori una conoscenza oggettiva che trascende le differenze culturali e

[85] Wang Hui, "The politics…" op. cit. pp. 76-77

l'esperienza storica. Kang combinò quindi un'idea confuciana di re-immaginazione del passato come un concetto di tempo orientato al futuro, cioè evolutivo e utopico che mostrerebbe i limiti del capitalismo globale presente. Kang e altri intellettuali del tardo Qing usavano spesso il termine "*gongli*" per riferirsi a un principio generale in cui si fondono il discorso occidentale della scienza e le visioni confuciane del cosmo. Il "principio generale" è intimamente legato all'evoluzione e quindi, in contrasto con il punto di vista del principio celeste e dell'idea della propensione del tempo per cui, introduce un'enfasi teleologica sul futuro. L'analisi di Wang Hui sul processo di modernizzazione della Cina riprende il pensiero di alcuni storici giapponesi che formarono il loro pensiero durante il periodo della Guerra Fredda, quali Nishi Junzō and Mizoguchi Yūzō. Entrambi anticipano l'affermazione di Wang della modernità anti-moderna, sottolineando che la modernità cinese è diversa da quella occidentale e dal capitalismo. Per Nishi questa differenza deriva da un atteggiamento della Cina di resistenza o negazione della modernità, mentre per Mizoguchi, la differenza deriva da una dialettica interna del pensiero cinese. Tutti e due gli studiosi giapponesi sostengono la contrapposizione di una modernità cinese socialista a quella capitalista, frutto dell'imperialismo occidentale per cui, la Cina socialista rappresentava una modernità alternativa realmente esistente che era intimamente legata agli ideali sviluppati nel tardo periodo Qing. Wang sostiene che:

> This "anti-modern theory of modernization" is a characteristic not just of Mao Zedong's thought ... it is one of the major characteristics of Chinese thought from the late Qing onward. The tendency to anti-modernism was not only a function of what people refer to as traditional factors, but was even more importantly a result of the fact that the discourse on China's search for modernity was shaped in the historical context of imperial expansion and a crisis in capitalism.[86]

In questo pensiero può essere rintracciata la teoria di Nishi, secondo il quale la Cina ha tentato nell'arco della storia di resistere all'oppressione dell'occidente e pertanto il rifiuto di una modernità che veniva dall'esterno. Wang ha invece cercato di creare una sintesi tra il socialismo di stato e le società liberali occidentali, modellati dalla stessa logica della modernità capitalista globale. La modernizzazione ha introdotto un nuovo punto di vista nell'interpretare la realtà e i suoi processi, quello scientifico che ha costituito la base per la trasformazione del pensiero moderno. Questo nuovo approccio, ha aperto la strada per la divisione tra conoscenza e

[86] Wang Hui, *China's New Order*, tr. Theodore Huters, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p.150

istituzioni nelle moderne società. La visione positivista e atomistica della scienza provvedono a formulare un nuovo principio per la costruzione sociale dalla prospettiva della natura che rende tutti gli individui atomi della società, con diritti uguali separandoli dalla famiglia e dal loro contesto sociale. In Cina, a partire dal periodo tardo Qing fino all'inizio della Repubblica, l'atomismo fu la maggior attrazione per il positivismo scientifico che rimpiazzava la filosofia confuciana intesa come leggittimatrice delle relazioni politiche, religiose e geografie della dinastia. Durante l'era del 4 Maggio, la prospettiva scientifica servì a giustificare gli attacchi al sistema familiare e il suo presupposto etico e a formare un nuovo pensiero basato sull'individualismo. Nel 1906 venne abolito in Cina il millenario sistema degli esami e venne stabilito un nuovo sistema educativo insieme alle conoscenze scientifiche. Con la fondazione della Repubblica di Cina nel 1912, le riforme fatte nel mondo accademico prendevano tutte ispirazione dai modelli europei, giapponesi e americani e l'universalismo europeo divenne l'elemento dominante dell'educazione e del sistema di conoscenze attraverso un processo di istituzionalizzazione. In questo contesto, le idee tradizionali hanno perso il loro valore di produttrici di visioni alternative del mondo e vengono incorporate all'interno di un sistema razionalizzato di conoscenze. La contrapposizione tra tradizione e scienza diventò una caratteristica delle riforme lanciate dagli stati moderni per lo sviluppo. L'egemonia del metodo scientifico per la modernizzazione è ottenuta attraverso il rifiuto della relazione tra scienza e valori e l'istituzionalizzazione e la professionalizzazione della conoscenza sulla base della visione scientifica. Da questo, emerge una netta separazione tra la moralità e le istituzioni che rappresenta la maggior caratteristica del sistema sociale moderno. Alcuni studiosi, hanno affermato che i campi della vita sociale come, la famiglia, le credenze, la moralità dovrebbero essere separate dal campo della conoscenza scientifica per poter sviluppare la propria autonomia. Allo stesso modo Wang dichiara che l'essere umano è un soggetto morale ed è distinto dalla natura. Nella storia moderna della Cina il conflitto culturale è stato fondamentale nel dominio della conoscenza. Durante l'ultimo periodo dell'epoca Qing ci si trovò ad affrontare il collasso della visione secondo il principio celeste e a dover costruire una nuova visione. Wang Hui prende in considerazione tre importanti progetti che contribuirono alla costruzione di riforme per la modernità: Yan Fu e la sua visione universalistica che pone le sue basi nel Neo-confucianesimo, il Libro dei Mutamenti e il positivismo; Liang Qichao che analizza la divisione tra il mondo naturale e quello morale e, Zhang Tayan che combina in un pensiero anti-universalistico le dottrine del taoismo e del buddismo. Tutte queste discussioni mostrano l'interrogativo del pensiero cinese nella sua ricerca della modernità, un fenomeno che può essere interpretato come l'auto-dubbio o l'auto-negazione della modernità cinese.

Yan Fu è stato un importante promotore del progetto di modernità nel suo concetto chiave di *tianyun* (progresso/evoluzione) che contiene le contraddizioni tra progresso e rievocazione, movimento e stasi. Egli crede nella possibilità di comprendere i principi interni dell'universo, il mondo, e gli esseri umani attraverso i metodi scientifici e positivisti, fu il primo ad introdurre l'evoluzione e il sistema scientifico della conoscenza basato sulla sociologia. Nella sua visione cosmologica, l'universo unifica tutti gli elementi della terra e del cosmo attraverso un processo naturale inserito in una visione della storia circolare che, riprendere dalle idee del Libro dei Mutamenti. Yan Fu tenta di dotare il sistema di conoscenze, di significati morali per collegare il processo naturale dell'universo e la ricerca scientifica con i valori come l'onestà, la sfera pubblica e i principi universali. In questo senso, il progetto di conoscenza realizzato dal sistema centrato sulla sociologia richiede non solo lo sviluppo della scienza, ma anche un determinato modello per il comportamento umano.

Liang Qichao incentrò il suo lavoro sulla relazione tra conoscenza e società, egli pensava che l'eccessivo affidamento alla scienza e alle tecnologie come mezzi per la modernizzazione, avrebbero portato all'abbandono totale dell'aspetto morale dell'essere umano, rifiutando l'idea che la società e il comportamento umano devono sottostare a dei modelli di controllo scientifici. Il suo pensiero sulla società e lo stato era radicato in un'idea di morale collettiva dove lo stato garantisce e tutela l'equilibrio tra diritti e doveri. Liang criticò fortemente il sistema educativo moderno e quello dello stato-nazione come un riflesso degli abusi della storia moderna alla cui base vi sono la teoria dell'evoluzione e il determinismo ambientale. La modernità andrebbe invece intesa come una costruzione sociale e storica. Liang tenta di combinare l'ideale delle Tre dinastie con lo stato moderno per formare un regime basato sull'uguaglianza, sull'autonomia locale e sulla partecipazione, chiaramente questo implica una negligenza dello spazio per l'individualità o la società civile. A differenza dei precedenti confuciani che volevano non tanto il ritorno al Confucianesimo antico ma, piuttosto un rimodellamento sulle necessità contemporanee, Liang ha utilizzato principalmente l'idea di cercare nel passato nuove proposte politiche, collocando il confucianesimo in una struttura evoluzionaria. La conoscenza secondo Liang, deve essere basata da un lato sulle strutture politiche, l'educazione, e la tecnologia che promuove lo sviluppo delle scienze naturali, dall'altro, la ricerca per una autonomia morale. Egli cerca di stabilire il concetto di verità (coscienza) mediante la pratica (l'unità del pensiero e dell'azione), cioè, mette insieme la pratica sociale e morale dell'uomo con il problema dell'universalità scientifica. I suoi principi universali non provengono dall'operazione dell'universo ma, sono incorporati nella pratica morale interna degli esseri umani.

Un radicale critico dell'universalismo scientifico e sociale è stato Zhang Taiyan, che vedeva in questo fenomeno l'obbiettivo di opprime e dominare. Ha sviluppato concetti dal buddhismo Yogacara per criticare lo stato, asserendo che, l'idea dell'individuo come atomo è illusoria. La sua critica si basa principalmente sull'idea distorta della natura secondo la concezione scientifica, limitata alle categorie scientifiche e priva di autonomia. A partire da questo concetto, Zhang afferma che, l'universalismo è una costruzione umana. Sebbene Zhang inizi ponendo l'individuo contro lo stato, il suo pensiero si sviluppa in una forma differente rispetto all'ideale di individualismo liberale occidentale, utilizzando idee provenienti dal Buddismo e taoismo sostiene una condizione naturale che è pubblica senza una dimensione privata.[87]

L'analisi di Wang Hui sul pensiero che ha caratterizzato la Cina nel diciannovesimo e ventesimo secolo, punta al voler mostrare come diverse possibili soluzioni della modernità sono incorporate all'interno del totale sviluppo verso il progresso e non da teorie esterne ad esso. Per dare una risposta alla modernità bisognerebbe quindi creare il maggior numero possibile di prospettive che si congiungono all'interno di un dibattito fatto di confronti e dialoghi e non piuttosto di contrapposizioni di ideali. Wang Hui considera l'esperienza storica asiatica e cinese come una risorsa per un cambiamento radicale nella teoria e nella pratica, basato su una nuova autocoscienza come mezzo per aprirsi a modelli alternativi ispirati al passato e ridefinire il processo di modernizzazione in modo da ottenere una democratizzazione che preclude la polarizzazione sociale e la disintegrazione.

7.2 Confucianesimo e democrazia

I recenti sforzi di democratizzazione nei contesti non-occidentali hanno messo in luce che, politicamente, la democrazia non può essere sostenibile se deve sposare i valori sui cui si basano le democrazie liberali occidentali. I principi liberali e il consumismo, frutto del capitalismo, hanno generato la continua ricerca degli interessi individuali che minaccia così la coesione sociale. Il confucianesimo d' altra parte, offre un modo di rispettare e una giustificazione della politica che mira a proteggere le persone senza disconnetterle dai legami familiari e altri legami sociali che sostengono il loro senso di umanità. Pertanto, la dottrina confuciana rappresenta un interessante promessa per lo sviluppo di istituzioni democratiche con un enfasi sulla mutualità.

[87] Wang Hui, "The end of…." op. cit. pp.162-168

Lo sforzo di molti studiosi cinesi contemporanei è stato proprio quello di creare una sintesi coerente tra confucianesimo e democrazia, dimostrando come nei valori confuciani, siano presenti i germi per la creazione di basi democratiche valide. Inoltre, il confucianesimo non solo può aiutare le società asiatiche nel migliorare i loro governi proteggendo i valori tradizionali ma, può dare anche un grande contributo ai paesi occidentali.

Li Zehou, uno dai maggiori pensatori della Cina di oggi, ha intrapreso un grande progetto di riqualificazione dei valori confuciani nell'intento di scoprirne l'importanza per l'umanità nelle epoche moderne e postmoderne e, in particolare per la Cina contemporanea nel suo tortuoso percorso di modernizzazione. Nel fare questo, bisogna inevitabilmente guardare al Confucianesimo attraverso nuove prospettive e infondere un nuovo significato in esso. Nell' ultimo secolo e mezzo, mentre la Cina ha incontrato molte battute d'arresto nel suo corso di modernizzazione, il confucianesimo è stato erroneamente incolpato per i problemi della Cina e rifiutato con violenza. Per molti nuovi confuciani, l'abbandono del confucianesimo nella Cina continentale dal 1949, ha gettato la nazione in una profonda crisi culturale, da cui è nata la loro missione per salvarne l'identità. Li Zehou tuttavia, ha un pensiero un po' diverso a questo riguardo. Sebbene sia in completo accordo con altri nuovi confuciani, il confucianesimo continua ad essere di valore per la Cina di oggi, non pensa infatti che il movimento anti-confuciano del ventesimo secolo sia riuscito ad annientare il Confucianesimo. Li sostiene che la critica al confucianesimo è stata limitata a un livello superficiale e intellettuale solo da un piccolo numero di intellettuali cinesi radicali ed ha avuto così poco effetto. Il confucianesimo è stato preservato nei costumi sociali e, ha continuato a modellare il valori, le emozioni, il comportamento e il modo di pensare delle persone, compresi quello dei suoi critici. Poiché il confucianesimo è ancora molto vivo, il compito dei pensatori e degli studiosi, è quello di criticare ed esaminare gli elementi confuciani nella formazione della cultura psicologica del popolo e, capire in che modo alcuni di questi elementi possono essere creativamente trasformati per essere utili nella Cina di oggi. La filosofia di Li fu sviluppata per la prima volta alla fine degli anni settanta e all'inizio anni ottanta e porta il segno dell'intenso fermento intellettuale di questo tempo. Nel periodo immediatamente successivo alla morte di Mao, il più urgente problema che la Cina dovette affrontare fu quello di cercare un nuovo percorso per costruire una forte e moderna nazione dopo il triste fallimento dell'esperimento di Mao. Per raggiungere questo obiettivo, è stato necessario intraprendere un riesame approfondito dell'ideologia, delle teorie sociali e politiche e dei valori culturali alla base di questo esperimento fallito. Tale riesame ancora una volta ha rianimato il dibattito perenne sull'apprendimento occidentale contro l'apprendimento cinese e della modernità contro la tradizione. Durante questo periodo,

Li ha scritto un gran numero di opere sul pensiero cinese, che possono essere viste come il suo contributo a questo dibattito. Li sostiene come la formazione materiale-tecnologica è fondamentale per qualsiasi società umana per cui, la modernizzazione materiale della Cina deve essere raggiunta adottando la tecnologia e i metodi manageriali occidentali. Perché questi elementi funzionino in Cina, tuttavia, devono essere adattati a soddisfare le esigenze della Cina e armonizzarsi con la cultura cinese le norme sociali. Se queste norme sono incompatibili con la modernizzazione, allora il processo deve essere riformato. Li crede fortemente che i sentimenti personali coinvolti nell'etica confuciana possono aiutare a rendere più pallidi il senso di alienazione della gente, la perdita di significato e di autonomia, il malessere sollevato intensamente dall'esistenzialismo e dal postmodernismo. È sua opinione che lo sviluppo della tecnologia nei tempi moderni ha fatto sì che i bisogni materiali delle persone siano soddisfatti in generale ma ciò non ha reso le persone più felici. Al contrario, la sensazione di alienazione e di vuoto spirituale è diventato sempre più insopportabile. Quindi, sostiene che la questione di rimodellare la nostra formazione culturale-psicologica deve diventare una delle maggiori sfide dei nostri tempi, ritenendo che l'istruzione, compresa l'educazione estetica, hanno un ruolo importante da svolgere in questo contesto. Egli adotta la virtù cardinale confuciana della benevolenza come perno centrale per lo sviluppo della civiltà cinese attuale e, crede fortemente nell'ideale confuciano dell'unione dell'uomo con il cielo come lo standard ultimo per una vita autentica. Li Zehou è uno dei promotori della rivitalizzazione della cultura cinese classica, enfatizzando tutti i suoi meravigliosi aspetti che hanno caratterizzato la civiltà cinese per millenni. Un altro studioso attuale che ha portato a conoscere i valori intrinsechi della dottrina confuciana a tutto il mondo è stato il professor Tu Weiming. Tu, ha inizializzato l'idea della "terza era del confucianesimo", suscitando un interesse globale verso l'approfondimento di questa filosofia. La sua idea è quella di far riscoprire i valori fondamentali del confucianesimo dando una risposta concreta alla necessità attuali. Grazie a questi valori, tra cui capeggia quello dell'umanità, è possibile contrastare i mali della civiltà occidentale quali, l'esasperato individualismo, la rottura della famiglia come nucleo portante e, la conseguente perdita della qualità dell'altruismo. Tu Weiming distingue tra quello che lui chiama "confucianesimo politico", che legittima un sistema politico gerarchico che culmina nella figura dell'imperatore e "l'etica personale confuciana", che regola la vita quotidiana. In Cina, il confucianesimo politico era molto legato al sistema imperiale e alla sua burocrazia di supporto dei "gentiluomini". Questo sistema fu abolito con il rovesciamento della dinastia Qing nel 1911. Nonostante gli sforzi dei comunisti a Pechino e altri governi sinici all'estero (come quello di Singapore) per appropriarsi della legittimità del sistema imperiale, la continuità del

confucianesimo politico è stata interrotta in un senso fondamentale. Tu sostiene che, in realtà, l'eredità più importante del confucianesimo tradizionale non è l'insegnamento sulla politica ma, piuttosto, l'etica personale che regola gli atteggiamenti verso la famiglia, il lavoro, l'istruzione e altri elementi della vita quotidiana che sono valorizzati nella società cinese. Sono questi atteggiamenti, piuttosto che idee ereditate sull'autorità politica, che spiegano il successo economico dei cinesi d'oltremare. Si potrebbe andare ancora oltre e sostenere che l'essenza del confucianesimo tradizionale cinese non è mai stato il confucianesimo politico ma, un intenso familismo che ha avuto la precedenza su tutte le altre relazioni sociali, compresi i rapporti con la politica e l'autorità. In altre parole, il confucianesimo costruisce una società ben ordinata da zero piuttosto che dall'alto verso il basso, sottolineando gli obblighi morali della vita familiare come base elementare della società. Al di là della famiglia tradizionale cinese, o *jia*, ci sono dei lignaggi e gruppi di parentela più grandi; lo stato e le altre autorità politiche sono viste come una specie di famiglia di famiglie che unisce tutti i cinesi in una singola entità sociale. Ma i legami all'interno della famiglia immediata hanno la precedenza su tipi più elevati di legami, tra cui gli obblighi verso il governatore. Tu Weiming osserva che nel confucianesimo la pietà filiale è "the essential way of learning to be human"[88]. I figli hanno un profondo dovere di prendersi cura dei genitori anziani che, può essere abbandonato solo in circostanze eccezionali e i genitori hanno il diritto fondamentale di essere curati dai loro figli. In occidente invece la normalità è quella di far assistere i genitori da personale specializzato o portarli in strutture adeguate. Da una prospettiva asiatica questo comportamento equivale a condannare i propri genitori a una morte solitaria e psicologicamente dolorosa ed è una violazione di un vitale interesse per l'essere umano. Nella pratica politica, questo significa che spetta ai governi dell'Asia orientale fornire le condizioni sociali ed economiche per la realizzazione del diritto di ottenere la cura dai propri figli. Il governo di Singapore, per esempio, ha recentemente emanato una legge che costringe i figli a fornire sostegno finanziario per i loro genitori anziani. Queste politiche funzionano attraverso meccanismi indiretti come sgravi fiscali per chi si prende cura dei genitori anziani (come a Hong Kong) e la priorità per le case popolari a chi vuole a vivere nei pressi dei genitori anziani. Tali mezzi, relativamente innocui per promuovere il valore culturale della pietà filiale, sarebbero esclusi nei sistemi liberali occidentali per i quali, le particolarità culturali sono questioni strettamente private. In sintesi, le concezioni asiatiche su alcuni valori che determinano le scelte politiche, differiscono dalle norme sui diritti umani sostenute dalle teorie liberali degli Stati Uniti. Se lo scopo ultimo è un ordine internazionale

[88] BELL "The East Asian…" op.cit., p.13

basato sui diritti umani universalmente accettato, emerge la necessità di accogliere la possibilità di un contributo dell'Asia orientale a questo processo:

> The claim that Asian values, rather than Western Enlightenment values, are more congenial to current Asian conditions and, by implication, to the emergent global community in the twenty-first century is simple-minded, if not pernicious. The task ahead is the expansion of a global civilizational dialogue as a prerequisite for a peaceful world order. The perceived clash of civilizations makes the dialogue imperative. The real challenge, then, is to have not only the willingness and courage to understand the 'radical otherness' rooted in different axial-age civilizations, but the wisdom to transform a teaching culture into a learning culture as a way to elevate our self-knowledge from local to global concerns. Paradoxically, since the primordial ties defining each concrete living community are undeniable realities of our daily existence, we learn to become global citizens by working through rather than departing from our ethnicity, gender, language, land, age, and faith. Fruitful mutuality is built upon basic trust that commit mints to the well-being of our roots need not be xenophobic or exclusive. Indeed, it is the global significance of local knowledge that compels us to be engaged in the dialogue of civilizations[89].

Per Tu è pertanto necessario tener conto delle caratteristiche particolari delle civiltà diverse dall'Occidente per creare un dibattito globale sulla modernizzazione. Un sistema di valori esterno non può essere impiantato a priori in Cina ma, c'è bisogno di un'analisi qualitativa della tradizione storica su cui la civiltà cinese si è formata. Quando i nuovi confuciani d'oltremare come Tu Weiming, operavano su un palcoscenico globale, gli studiosi della terraferma si sono concentrati sulla pratica dei problemi domestici. Gli obiettivi di entrambi i gruppi erano pragmatici, i nuovi confuciani fuori dalla terraferma erano più interessati al ruolo di salvatore che il confucianesimo poteva giocare nel mondo moderno, mentre, nella terraferma gli studiosi erano molto più inclini a esplorare la possibilità di come l'antico patrimonio culturale poteva servire ai bisogni della Cina attuale. I nuovi confuciani moderni tentarono di portare un nuovo sviluppo e il ristabilimento della civiltà morale tradizionale e i valori umanistici al fine di "overcome the crisis and loss of meaning in life caused by lopsided instrumentalism and

[89] Tu Weiming, "Implications of ….." op.*cit.* pp. 209-210

scientism, it naturally has remedial merit"[90]. Un intellettuale che attualmente opera all'interno della Cina come studioso politico, è Liu Junning, che ha proposto una sintesi interessante tra liberalismo e confucianesimo, dove la tradizione culturale confuciana, un tempo considerata un ostacolo per la modernizzazione, è stata in larga misura trasformata nell'ammodernamento dell'Asia orientale. Questo processo è stato segnato da una politica di costante introduzione dell'ideologia liberale e della politica dell'Occidente. Il risultato dell'integrazione della tradizione confuciana con il liberalismo è quello che definisce "liberalismo confuciano", l'influenza del liberalismo è evidente nel dibattito sui diritti individuali, l'autosufficienza e l'enfasi della competizione ma ha anche mantenuto la fedeltà confuciana per i valori quali la pietà filiale, il rispetto per la vecchiaia, l'educazione all'amore e l'attenzione agli interessi collettivi. Nella fusione di questi aspetti si potrebbe arrivare ad un compromesso usufruibile non solo dagli stati asiatici, ma anche da quelli occidentali. Francis Fukuyama afferma che non vi è alcun fondamentale ostacolo culturale alla democratizzazione delle società confuciane contemporanee, e vi sono alcune ragioni per ritenere che queste società si muoveranno verso una maggiore liberalizzazione politica man mano che diventano più ricche. Secondo lo studioso americano bisogna essere scettici sulle asserzioni secondo cui i sistemi politici autoritari sono necessariamente più confuciani dei sistemi democratici. In effetti, i valori confuciani potrebbero funzionare abbastanza bene in una società liberale, dove possono servire da contrappeso alle tendenze atomizzanti delle società moderne. D'altra parte, la particolare forma che assumerà in definitiva la democrazia asiatica è improbabile che sia identica al modello rappresentato dagli Stati Uniti. Se le tradizioni confuciane asiatiche consentono di trovare un equilibrio appropriato e stabile tra, il bisogno di libertà e il bisogno di comunità, alla fine sarà davvero un posto politicamente felice. La famiglia cinese ha sviluppato un proprio sistema di autosufficienza e le questioni economiche sono state essenzialmente gestite all'interno dei legami di parentela come testimoniato in tutta la storia cinese. Questa svolta ha portato alla competizione economica tra famiglie piuttosto che tra individui separati. A causa del bisogno familiare di autosufficienza economica e della concorrenza con altre famiglie, questi lignaggi si sono sviluppati enormemente in entità economiche. Per questo, il lignaggio non solo si estende all'area di ciò che costituisce la famiglia, ma si espande anche alla sfera della parentela e di coloro di cui ci si può fidare. Francis Fukuyama afferma che questi lignaggi hanno giocato un ruolo decisivo per quanto riguarda i recenti progressi economici degli stati asiatici. Ad esempio, le comunità cinesi a Singapore e a Taiwan sono state collegate da sempre, attraverso legami di

[90] Song Xianlin, "Reconstructing…." op. cit., p.94

lignaggio con le famiglie della Cina continentale. Ciò ha prodotto uno scambio reciproco di capitale personale. Fukuyama sottolinea come sia difficile tuttavia trovare un compromesso tra la democrazia e il sistema di regole confuciane, l'area più evidente di apparente incompatibilità è la mancanza di sostegno da parte del Confucianesimo per l'individuo come fonte di autorità. Nonostante questa importante differenza, ciò non vuol dire che una società confuciana sia incapace di creare una democrazia praticabile con istituzioni che soddisfino i requisiti essenziali della democrazia. In effetti, uno dei punti comuni tra confucianesimo e democrazia è rappresentato dal tradizionale sistema degli esami confuciano, un'istituzione meritocratica con implicazioni potenzialmente ugualitarie. Questo sistema, in molte società confuciane rappresentava delle porte di accesso a sistemi di istruzione superiore, aprendo così percorsi significativi verso la mobilità che rafforzano l'aspetto relativamente egualitario. La seconda area principale di compatibilità è l'enfasi confuciana sull'educazione stessa. Senza un alto livello di alfabetizzazione, la gente non può sapere e quindi partecipare al dibattito democratico inoltre l'istruzione tende a rendere le persone più interessate alla partecipazione politica. Da questa analisi emerge come il confucianesimo sia in realtà relativamente tollerante verso l'opinione pubblica. La compatibilità del confucianesimo con la democrazia moderna va ancora più in profondità di questo, in modi che sono poco riconosciuti. Huntington descrive il confucianesimo come se fosse paragonabile all'Islam, essendo essenzialmente una dottrina che unifica le sfere politiche e sociali e legittima l'autorità dello stato in tutti gli ambiti della vita:

> Great historic cultural traditions, such as Islam and Confucianism, are highly complex bodies of ideas, beliefs, doctrines, assumptions, writings, and behavior patterns. Any major culture, including even Confucianism, has some elements that are compatible with democracy, just as Protestantism and Catholicism have elements that are clearly undemocratic. Confucian democracy may be a contradiction in terms, but democracy in a Confucian society need not be. The question is: What elements in Islam and Confucianism are favourable to democracy, and how and under what circumstances can these supersede the undemocratic elements in those cultural traditions.[91]

Per Huntington il confucianesimo può sopravvivere alla democratizzazione sostituendo o abbandonando i suoi valori non democratici. Certo, questa opzione non è del tutto impossibile,

[91] Chenyang Li, "Confucian value and democratic value", *The Journal of Value Inquiry* 31, 1997, p.183

ma potrebbe avere un prezzo troppo alto da pagare. Chenyang Li sostiene che la Cina ha bisogno sia di democrazia che di valori confuciani tuttavia, a causa delle tensioni essenziali tra valori democratici e alcuni valori confuciani non democratici, i due sistemi di valori non possono essere integrati in un unico sistema senza comprometterne l'integrità. Propone come unica via d'uscita quella dell'esistenza della democrazia indipendentemente dal confucianesimo:

> Chinese should not pursue a single integrated system of values, whether it is called "democratic Confucianism" or "Confucian democracy." Because of the tensions between democratic values and some undemocratic Confucian values, the two sets of values cannot be integrated into one coherent value system without substantially sacrificing either democratic or Confucian values. Unfortunately some New-Confucians try to do just that. Any attempt to make Confucianism democratic will only make it nondescript. As a value system, Confucianism is not unchangeable. It has changed in many ways since Confucius' time, and it needs to change further. To some extent the vitality of Confucianism lies in its potentialities for change. But it does have some elements which are so central to Confucianism that it cannot survive substantially without them. Features like its emphasis on the family, filial piety, and self-cultivation and self-constraint are an indispensable part of Confucianism. Since Confucian emphases lead away from individual liberty and equality, if the emphases were to shift, how Confucian would a democratic Confucianism be? Any attempt to democratize Confucianism by superseding its traditional values would jeopardize the integrity of Confucianism. The inevitable result would be a loss of the real value of Confucianism.[92]

L'autore suggerisce invece una coesistenza dei due sistemi ma in una maniera indipendente infatti, ciascun individuo può essere più democratico che confuciano o viceversa pertanto, questi due ideali possono coesistere nello stesso individuo. In effetti l'esistenza in contemporanea di diverse tipologie di valori si è già verificata nella storia della Cina, quando confucianesimo, taoismo e buddismo, sono esistiti insieme per molto tempo. Come ha osservato Wing-Tsit Chan: "most Chinese follow the three systems of Confucianism, Taoism, and

[92] Chenyang Li "Confucian…" op.*cit*., p. 191

Buddhism, and usually take a multiple approach to things"[93]. Secondo questi studiosi il pensiero non è un processo lineare che segue sempre uno schema coerente mentre, in occidente, le persone tendono a trascurare questa caratteristica sottolineando eccessivamente una razionalità unitaria. Le persone hanno valori, desideri e bisogni diversi che possono essere alternativamente perseguiti. Allo stesso modo in cui taoismo, buddismo e confucianesimo hanno instaurato un dialogo di cooperazione così la democrazia può unirsi a loro. Quindi, nonostante le tensioni tra Confucianesimo e democrazia, i quattro sistemi possono tuttavia mantenersi in equilibrio e in armonia nella stesso terreno.

Nel loro studio empirico sull'influenza dei valori confuciani sulle opinioni dei cittadini taiwanesi di Wan, S. Fetzer e Christopher J. Soper[94], hanno rilevato che i valori confuciani, che considerano il nucleo dei valori asiatici, non rappresentano una sostanziale contraddizione con i principi della democrazia liberale e che nessuno dei suoi tre valori centrali (cioè la lealtà o la pietà filiale, la gerarchia sociale e l'idea di armonia sociale) potrebbero essere considerati come la riduzione del sostegno alla democrazia. Molti valori confuciani possono ridurre i fenomeni collegati alla democrazia in stile occidentale e alla sua glorificazione dell'individualismo. In particolare, l'etica comunitaria confuciana, che è definita dai principi di mediazione e il concetto di famiglia allargata, potrebbe offrire nuovi modi di unire le persone alla comunità, mentre il principio di armonia sociale, che ripudia la glorificazione unidimensionale dei diritti individuali indipendentemente dal loro contesto sociale e culturale, appare come un fattore positivo per la convivenza sociale. I due studiosi hanno anche trovato alcuni aspetti positivi nell'etica della pietà filiale, come un modo per trascendere i ristretti interessi egoistici e riconoscere la responsabilità verso le generazioni precedenti. Dal loro punto di vista, la democrazia non è affatto incompatibile con i valori confuciani e nel futuro vi è una speranza che una percentuale crescente all'interno della popolazione asiatica, potrebbe diventare la forza trainante nel far rivivere quegli elementi tradizionali che caratterizzano il senso di umanità delle società confuciane. La gerarchia, che è senza dubbio fondamentale nel concetto confuciano di struttura sociale, si basa chiaramente sulla disuguaglianza. Tuttavia, la premessa di base del modello confuciano di gerarchia può essere identificato nel principio di una rappresentazione che è reciproca, correlativa e complementare. C'è quindi un condizionamento reciproco e la co-dipendenza di entrambi i livelli all'interno della struttura gerarchica che richiede che, l'entità

[93] Chenyang Li "Confucian…" op.*cit*., p. 191
[94] Joel S. FETZER and J. Christopher SOPER, "The Effect of Confucian Values on Support for Democracy and Human Rights in Taiwan*", Taiwan Journal of Democracy*, vol. 3, No.1 pp. 143-154

superiore riconosca la sua responsabilità di rappresentare gli interessi dei suoi subordinati, vale a dire dell'entità gerarchicamente inferiore. Questi elementi mettono in luce come effettivamente, i valori confuciani non siano in netta contrapposizione con quelli democratici né tantomeno con i sistemi capitalistici. La presa in considerazione dei valori asiatici come un diversivo alla modernità, intesa puramente come un processo globale di occidentalizzazione, fa emergere la necessità di intendere la globalizzazione come un percorso non tanto di assimilazione delle diverse culture e modi di pensare ma, piuttosto, la nascita di un confronto. Dall'analisi fatta, è emersa la coscienza generale che il perseguimento dei diritti individuali non è più sufficiente al supporto della cittadinanza e delle necessità attuali. In questo contesto il confucianesimo e, la sua enfasi per una società umana, basata su virtù e valori, può diventare un modello per le società occidentali che hanno perso completamente ogni tipo di ideale in cui l'uomo possa indentificarsi. Pertanto, se per millenni è stato ignorato e sottovalutato il contributo che l'Asia con i suoi valori tradizionali, poteva apportare alla modernità, oggi appare quasi emblematico lo studio delle società asiatiche, la cui storia è ancora inscritta all'interno di una linea di pensiero continua che per millenni ha generato valori e credenze. Lo spostamento del potere economico da Ovest a Est, a cui stiamo assistendo, ha generato l'interesse da parte dell'Occidente verso queste società che, nel futuro potrebbero diventare un vero e proprio modello di riferimento non solo a livello economico ma, soprattutto a livello morale. L'importanza delle relazioni nelle società confuciane rappresentano la più grande vittoria nel mondo attuale. La radice di molti problemi sociali nelle società occidentali è infatti, la scarsità di relazioni, pubbliche e private. Dall'altro lato, i paesi dell'Asia dell'Est né hanno fatto il proprio orgoglio, poiché sono riusciti a mantenere la coesione sociale grazie all'enfasi sulle relazioni famigliari e la loro espansione nella società. Pertanto, sono stati in grado di resistere alle pretese della modernità mettendo a disposizione del mondo interno la ricchezza degli insegnamenti tradizionali al cui centro c'è il senso di umanità, che come ha affermato Tu Weiming, può cambiare oggi un Occidente arido di valori.[95]

[95] DE BARY "Confucanism…" op.cit. pp.297-306

BIBLIOGRAFIA:

ACKERLY Brooke A. , “Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy” P*olitical Theory*, Vol. 33, No. 4, 2005, p.554

An Lezhe 安乐哲 (Roger T. Ames), “Rujia xueshuo yu shehui jinbu” 儒家学说与社会进步 (Confucianesimo e progresso sociale) in *Dongfang luntan,* vol. 6 , 12/01/2006, pp.9 – 13

ASEAN Human Rights Declaration

ASEAN 2017 , http://www.asean2017.ph/ , 2017

ASEAN 2017 The Chairmanship, http://www.asean2017.ph/wp-content/uploads/ASEAN-Chairmanship-Primer.pdf

AZIZUDDIN MOHD SANI Mohd “A comparative analysis of Asian values and Islam Hadhari in Malaysia” *Jurnal Kemanusiaan* 15, Jun 2010 pp.11-22

BELL A. Daniel, “The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue”, *Human Rights Quarterly,* Vol. 18, No. 3, 1996, pp. 641-667

CAUQUELIN Josiane, LIM Paul and Mayer-König BIRGIT, *Asian values, encounter with diversity,* Londra, Routledge, 2014

CHAN Joseph, “Thick and Thin Accounts of Human rights: Lessons from the Asian Values Debate*”* in Michael Jacobsen and Ole Bruun, *Human rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia,* Londra, Routledge, 2 set 2003, pp.59-74

Chenyang Li, “Confucian value and democratic value”, *The Journal of Value Inquiry* 31, 1997, p.183

Chien Huei Wu, *“*Human Rights in ASEAN Context: Between Universalism and Relativism” in Chang-fa Lo, Nigel N.T. Li Tsai-yu Lin (a cura di), *Legal Thoughs between the East and the West in the Multilevel Legal Order: A liberal Amicorum in Honour of Professor Herbert Han-Pao Ma*, Singapore, Springer, 2016 pp.277-288

Confucio, *Dialoghi*, tr. Tiziana Lippiello, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi Ns, 2006, p:147-148

CRISMA Amina, *Le tradizioni del pensiero confuciano nel dibattito filosofico contemporaneo*, tesi di dottorato, Università Ca’ Foscari, Venezia 2011-2012, pag.103-104

D. BARR Michael, “Lee Kuan Yew and the ‘asian values’ debate*”, Asian studies review,* vol. 24 n. 3, 2009, pp. 309–334

D.BARR Michael, *Cultural politic and asian values*, London, Routledge, 2002

DE BARY Wm Theodore and Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights*, New York, Columbia University Press, 1997

FABI Gianfranco, *“Confucio e l’etica del capitalismo*” Il Sole 24 Ore, 7 ottobre 2010, http://gianfrancofabi.blog.ilsole24ore.com/2010/10/07/confucio-e-letica-del-capitalismo/

FETZER Joel S. and J. SOPER Christopher, “The Effect of Confucian Values on Support for Democracy and Human Rights in Taiwan*”, Taiwan Journal of Democracy*, vol. 3, No.1 pp. 143-154

FORNARI Emanuela, *Modernity Out of Joint: Global Democracy and Asian Values in Jürgen Habermas and Amartya K.* tr. Sen Philip Larrey & Silvia Cattaneo, Londra, Davies Group, 2007 pag. 73

FRANCESCHELLI Michele, *Il liberalismo e limiti della giustizia. La critica comunitaria di Sandel e Maclntyre* in Arianna Editrice, 2008, https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=20319

Gao Min 高 敏, " ' Yazhou jiazhigua' zhong de rujia lunli" "亚洲价值观"中的儒家伦理 (Etica confuciana nei valori asiatici), in *Wangluo caifu*, 12, 2009, pp. 239 – 240 (p.239)

HALL David L. e AMES Roger T., "A pragmatist understanding of Confucian democracy" in Daniel A. Bell & Hahm Chaibong (a cura di), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press 2009 pp.124-160

HERR Ranjoo Seodu "Confucianism's Political Implications for the Contemporary World" in Miguel VATTER (a cura di), *Crediting God : Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism*, New York, Fordham University Press, 2011, pp.83-101

Jakarta: ASEAN Secretariat, *AICHR: What You Need to Know - ASEAN 50th Anniversary Edition, A Compendium*, Luglio 2017 (http://asean.org/?static_post=aichr-need-know-asean-50th-anniversary-edition-compendium)

JACQUES Martin, *When China rules the world. The end of the western world and the birth of a new global order*, USA, Penguin Books, 2012 Second Edition

LIPPIELLO Tiziana “Il risveglio della cultura classica nella Cina contemporanea”, Le arti nella storia e nella società dell’Asia, VII Dies Academicus, Biblioteca Ambrosiana, 23-25 ottobre 2014

Liu Dong, tr. Gloria Davies “The weberian view and Confucianism” *East Asian History*, 25/26, 2003 pag.15

LUCE Edward *Il tramonto del liberalismo occidentale* tr. C. Melloni, Torino, Einaudi, 2017

Mab Huang, “Debating Asian Values: Saying Too Little or Saying Too much?” ,Taipei, *Taiwan Program for Southeast Asian Area Studies (PSAAS)*, PROSEA Research Paper No. 31, 5 Marzo 2000

MAZZEI Franco, VOLPI Vittorio, *La rivincita della mano invisibile. Il modello economico asiatico e l'Occidente*, Milano, EGEA,
NEEDHAM, Joseph tr. Giampiero Ascenso, *La Cina e la storia*, Milano, Feltrinelli, 1975

MEIJKNECHT Anna and DE VRIES Byung Sook “Is There a Place for Minorities' and Indigenous Peoples' Rights within ASEAN?: AsianValues, ASEAN Values and the Protection of Southeast Asian Minorities and Indigenous Peoples”, *International Journal on Minority and Group Rights*, Vol. 17, No. 1, 2010, pp. 75-110

ROŠKER Jana S. “The Philosophical Sinification of Modernity and the Modern Confucian Paradigm of Immanent Transcendence (内在超越性)” *Asian Studies II* (XVIII), 1 , 2014, pp. 67–81

Papa Francesco, Discorso del santo padre Francesco ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la santa sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno,

(http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html) 8 gennaio 2018

SABATTINI Mario, SANTANGELO Paolo, *Storia della Cina*, Bari-Roma, Laterza, 2005

SAID Edward, *Orientalismo,* tr. Stefano Galli, Milano, Feltrinelli, 2013

SANDEL Michael J., "America's search for a new public philosophy", *The Atlantic Monthly*, , 277, 3, 1996, pp. 45–*58*.

SANDEL Michael J. , *Democracy Discontent, America in search of a public philosophy,* Cambridge, Harvard University Press, 1998

SANDEL Michael, *Giustizia Il nostro bene comune*, Milano, Feltrinelli, 2017

SCARPARI Maurizio (a cura di), La Cina II. L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing, Grandi Opere Einaudi, 2010

SCARPARI Maurizio, (2009). "La concezione dell'uomo nella filosofia cinese", in Ferretti Giovanni; Mancini Roberto (a cura di), *Essere umanità: L'antropologia nelle filosofie del mondo*. Macerata, EUM, pp. 189-190

SOERGEL Andrew, *China, India to Overtake U.S. Economy by 2050. A new report from PwC predicts America's economy won't age as well as its Asian peers*, in U.S.News, 2017, https://www.usnews.com/news/articles/2017-02-07/china-india-to-overtake-us-economy-by-2050

Song Xianlin, “Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China: The “Culture Craze” and New Confucianism”, in John Makeham (a cura di) *New Confucianism: a critical examination,* New York, PALGRAVE MACMILLAN, 2003, p.93

Tu Weiming, *Implications of the Rise of "Confucian" East Asia* Daedalus, Vol. 129, No. 1, Multiple Modernities 2000, pp. 195-218

VISONE Tommaso, “The “ASEAN Way”.A decolonial path beyond “Asian values”?” *Perspectives on Federalism*, Vol. 9, 1, 2017

Wang Hui, *The end of the revolution, China and the limits of modernity,* New York, Verso Books, 2011

Wang Hui e Rebecca E. Karl “Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity” *Social Text* No. 55, Intellectual Politics in Post-Tiananmen China 1998, pp. 9-44

Wang Hui, *The politics of imagining Asia* , Cambridge, Harvard University Press, 2011

Wang Hui, *China’s New Order*, tr. Theodore Huters, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p.150

Yang Hanmo, *The Achievability of an “ASEAN Community” through Regional Integration - In Comparison with the European Union*, Hong Kong Baptist University, December, 2013 (http://library.hkbu.edu.hk/award/images/2014_Awardhonourable_YangHanmo.pdf)

Yeo Lay Hwee, *In Pursuit of Peace, Prosperity and Power – What ASEAN and EU can learn from each other?* EU Centre Policy Brief, No. 7 , Maggio 2014