

Quali valori per la modernità cinese?

Qualche anno fa (era il gennaio del 2015), il Ministro dell'Istruzione cinese annunciava la decisione di bandire dalle aule universitarie i materiali d'insegnamento che "diffondevano i valori occidentali". Era il risultato della crescente ostilità, da parte delle autorità cinesi, nei confronti dell'"occidentalizzazione": ostilità che, in crescita già da qualche anno, era stata portata al parossismo dalla leadership di Xi Jinping. La quale, viceversa, in seno al progetto della "grande rinascita della nazione cinese", aveva dato un grande impulso alla promozione dei "valori cinesi". Ma cosa diavolo si intendeva, con questi "valori occidentali", si erano probabilmente domandati in molti tra il perplesso e il divertito, abituati ormai a vedere i segni conclamati dell'"occidentalizzazione", nelle città cinesi e non solo, un po' dovunque. Forse stavano per chiudere i bar, le palestre, le discoteche, e stavano per imporre il karaoke come unico passatempo nazionale? Stavano per togliere i film degli Avengers e dei Transformers dalla programmazione dei cinema urbani? Volevano bandire l'uso di giacca e cravatta per sostituirlo con quello dello *hanfu*, volevano rilocalizzare ogni cittadino dai palazzoni con l'ascensore ai *siheyuan*, o addirittura stavano pensando di rimpiazzare la circolazione delle BMW con quella delle portantine? Stavano per proibire la lettura di Dale Carnegie, Harry Potter, o magari... era proprio Karl Marx il bersaglio dell'epurazione?!... Per fortuna, gli organi di stampa ufficiali erano intervenuti tempestivamente per fugare ogni possibile dubbio. "I valori occidentali" chiamati in causa dal ministro, si diceva, "hanno un senso preciso e concreto", dato che "principalmente si riferiscono, nella Cina di oggi, alle idee errate provenienti dal mondo capitalista occidentale e in particolare a quelle idee e valori politici errati propagandati dai paesi capitalisti occidentali rappresentati in primis dall'America, come la democrazia costituzionale, i valori universali, la società civile, il neoliberalismo, il nichilismo storico e via dicendo".¹

¹ Vedi *Guangming online* 光明网, "Shehuizhuyi daxue bu rang chuanbo xifang jiazhi guannian he cuo zhi you" 社会主义大学不让传播西方价值观念何错之有 (Cosa c'è di sbagliato a non far circolare i valori occidentali nelle università socialiste), 31-01-2015. http://theory.gmw.cn/2015-01/31/content_14701183.htm

Insomma, prevedibilmente, si trattava della solita campagna contro i valori liberali; e così, ancora una volta, Marx era in salvo, e con lui Dale Carnegie, Harry Potter, e perfino gli Avengers e i Transformers (meno fortunati sarebbero stati in seguito Peppa Pig e Winnie the Pooh, ma quella è un'altra storia). Ma allora che bisogno c'era, se erano i valori liberali a essere presi di mira, di definirli tout court come “valori occidentali”? Perché, se l'“occidentalizzazione” della Cina era un fatto sotto innumerevoli aspetti ormai compiuto, che non scandalizzava anima alcuna – tantomeno quella del governo –, usare la parola “occidentalizzazione” per stigmatizzare quei valori, e quelle pratiche politiche, che costituivano una minaccia per il sistema “socialista” sanzionato dal governo, come se il “socialismo” non fosse pure lui, evidentemente, una dottrina e un sistema di valori nato a sua volta in “Occidente”? Certo una buona risposta, in verità abbastanza ovvia, sarebbe che anche nei paesi occidentali quello dei “valori occidentali” è un discorso che viene usato per designare, in modo abbastanza circoscritto, quegli specifici principi di governo, e quegli ideali politici e sociali a essi correlati, con cui l'“occidente” definisce, con un certo narcisismo, la propria identità liberale e democratica (un'identità formatasi con la Pax americana del dopoguerra che, come tutti sappiamo, attraversa oggi una grave crisi). In Cina, tuttavia, questa equivalenza è forse ancor più stretta, visto che è tutta la storia della Cina moderna a essere emblematicamente segnata, con insistente ricorrenza, dalla contesa fra la promozione dei valori dell'“occidentalizzazione” da un lato e la difesa dei valori autoctoni della “sinizzazione” dall'altro; una contesa che, in verità, è molto spesso il simbolo – e la maschera – della ben più specifica contesa, dalla natura politica prima che culturale (e più che culturale, ideologica), fra l'aspirazione a creare un “moderno” sistema democratico “all'occidentale” e la volontà di conservare un sistema autocratico ipoteticamente più in linea con la “tradizione” cinese. Scrive al riguardo Yu Keping, noto studioso di scienze politiche dell'Università di Pechino: “Occidentalizzazione” (*xihua* 西化 o *xifanghua* 西方化), fondamentalmente, vuol dire che la modernizzazione, in Cina, deve essere costituita da un processo *complessivo* (corsivo mio) di apprendimento e avvicinamento ai paesi occidentali, sicché non basta importare da questi ultimi sistemi e metodi in ambito economico o tecnico-scientifico, ma occorre apprendere anche in ambito politico e culturale. ‘Sinizzazione’ (*zhonghua* 中化 o *zhongguohua*

中国化), viceversa, significa fundamentalmente che la Cina, benché più arretrata rispetto ai paesi occidentali in ambito economico e tecnologico, rimane comunque più avanzata sul piano politico e culturale, sicché l'apprendimento dell'economia e della tecnologia dei paesi occidentali è finalizzato, in ultimo, a rafforzare le 'radici' del paese, ovvero a consolidare il sistema politico e la tradizione culturale preesistente.”²

È una dialettica, quella fra “occidentalizzazione” e “sinizzazione”, che si manifesta nella Cina moderna molto presto, almeno a partire da quando, contro i promotori delle “riforme dei cento giorni” (1898) che chiedevano una costituzione e un parlamento per garantire ai cinesi uguali diritti e uguali doveri onde consentirgli di partecipare come liberi cittadini alla costruzione della nazione, i difensori dell'assolutismo imperiale avevano opposto il principio, divenuto in seguito proverbiale, de: “il sapere cinese come sostanza, il sapere occidentale come mezzo”, il cui significato, in estrema sintesi, era che se da una parte la Cina doveva accogliere senza alcuna riserva il sapere occidentale sul piano strumentale, dato il suo superiore livello di sviluppo e la sua utilità pratica in ambito economico, tecnologico e amministrativo, dall'altro doveva nondimeno difendere e preservare un'essenza cinese (“ciò che faceva della Cina la Cina”, nelle parole di Zhang Zhidong) sul piano etico-politico: essenza che veniva ridotta al dispositivo ideologico confuciano dei “tre cardini” che sancivano la sottomissione dell'individuo all'ordine autoritario e patriarcale della società tradizionale. Questa dialettica continuava dopo la caduta del sistema imperiale, quando a metà degli anni Dieci il Movimento per la Nuova Cultura si costituiva per mobilitarsi contro il tentativo di restaurazione dinastica – che si rilegittimava ammantandosi ancora una volta degli antichi paramenti della dottrina confuciana – dando vita a un'irriducibile battaglia fra vecchio e nuovo che contrapponeva come inconciliabili nemici la cultura cinese “feudale” e la “moderna” cultura occidentale, la prima caratterizzata, secondo Chen Duxiu, dalla sua essenza dispotica, gerarchica e discriminatoria, la seconda identificata, sempre da

² Yu Keping, “‘zhonghua’ yu ‘xihua’ de bainian lunzheng” “中化”与“西化”的百年论争 (La disputa centenaria fra “occidentalizzazione” e “sinizzazione”), *Beijing Ribao* 北京日报 28/11/2011. http://cul.china.com.cn/lishi/2011-11/28/content_4655235.htm

quest'ultimo, con i valori costitutivi di libertà e uguaglianza, autonomia individuale e autogoverno repubblicano: ovvero gli ideali incarnati da quel "signor Democrazia" che avrebbe costituito, insieme al "signor Scienza", uno dei due capisaldi della rivoluzione illuminista promossa dal Movimento della Nuova Cultura. Più tardi, negli anni Trenta, sarebbe seguita la disputa fra i fautori dell'"occidentalizzazione totale" (*quanpan xihua* 全盘西化), e i difensori della "base cinese" (*Zhongguo benweilun* 中国本位论): i primi liberali critici del regime di Nanchino che ritenevano che la Cina dovesse importare dall'Occidente non solo gli elementi materiali della modernità ma anche quelli politici e culturali (leggasi: istituzioni democratiche e diritti individuali), i secondi conservatori organici alle politiche del governo Nazionalista che non si sognavano minimamente di mettere in discussione l'"occidentalizzazione" materiale della Cina (solo che questa, ormai, non si chiamava più "occidentalizzazione" bensì "modernizzazione", un nome formalmente neutro che aveva il vantaggio di occultare le implicazioni culturali della modernità – trattate come delle accessorie particolarità "locali" – conservandone soltanto gli aspetti tecnici, ritenuti universali), ma sostenevano per contro che la Cina avrebbe dovuto rimodellare secondo i suoi bisogni e preferenze la propria modernizzazione per adattarla alle sue distintive caratteristiche storico-culturali. Quindi, dopo il tramonto della rivoluzione maoista, il richiamo all'"occidentalizzazione totale" sarebbe tornato a farsi sentire prepotentemente negli anni Ottanta, non solo con la rinnovata consacrazione della scienza e tecnologia occidentale quale fulcro della modernizzazione nazionale lanciata da Deng Xiaoping, ma anche e soprattutto con il rilancio del progetto illuminista del Quattro Maggio con i suoi ideali di emancipazione individuale e autodeterminazione politica. Se da un lato era normale, all'epoca, attaccare gli elementi feudali della cultura cinese tradizionale come cause primarie del dispotismo maoista (e, velatamente, dell'autoritarismo persistente del governo riformista), dall'altro era altrettanto normale sostenere che la Cina, per liberarsi della propria inveterata arretratezza politica e culturale oltre che economica, avrebbe dovuto necessariamente percorrere la stessa strada, considerata naturale e necessaria, della modernizzazione occidentale, portando una volta per tutte le acque anguste e torbide del Fiume Giallo a scorrere apertamente nel mare azzurro della democrazia liberale. Per contro se nello

stesso tempo si riaccendeva, sempre negli anni Ottanta, un genuino interesse nei confronti delle molteplici tradizioni nazionali sopresse dal maoismo, c'è da dire che tale interesse veniva prontamente intercettato e fatto proprio dal Partito Comunista, alla ricerca di convenienti "caratteristiche cinesi" da spendere per legittimare il proprio socialismo sempre meno socialista: ne nasceva, così, un nuovo connubio fra confucianesimo e potere, all'inizio un po' in sordina, quindi destinato a una crescita costante nei tre decenni successivi, nei quali il confucianesimo avrebbe fornito al governo, con il suo arcivalore di "armonia", un ideologico guanto di velluto per amministrare dall'alto l'ordine sociale, richiamando paternalisticamente i cittadini impegnati ad azzuffarsi nel "mercato socialista" a ricomporre le loro fratture e a mettere da parte le loro recriminazioni contro le crescenti disparità sociali. Fino a che, a cavallo fra i primi due decenni del secolo, non insorgeva per ultima la disputa fra "valori universali" e "valori cinesi", in cui si contrapponevano chi sosteneva che la Cina, oramai protagonista sulla scena del capitalismo globale, avrebbe dovuto continuare la propria ascesa sotto l'insegna dei valori universali di libertà, democrazia e diritti umani esemplificati dai modelli di sviluppo dei paesi occidentali, e chi invece rigettava in toto questi valori screditandoli come preferenze locali, storicamente specifiche, che l'Occidente sbandierava al mero scopo di imporre al mondo la propria egemonia, e difendeva per contro l'"eccezionalismo" del "modello cinese", il cui successo aveva dimostrato la validità della via cinese allo sviluppo, rivendicando con orgoglio il diritto ad affermare nel mondo l'unicità della "soggettività cinese" in ambito politico e culturale. Questo dibattito, alla fine, sarebbe stato troncato da Xi Jinping, che da un lato avrebbe chiuso la bocca a qualsiasi rappresentanza liberale, e dall'altro avrebbe invece promosso l'"eccellenza della cultura cinese tradizionale" dando massima udibilità ai paladini della tradizione. Intanto, per superare le divergenze esemplificate dalla querelle sui "valori", sarebbe stato il partito stesso, sotto la guida di Xi Jinping, ad approntare una forzosa summa teorica in materia di valori sociali, stilando una lista di "valori fondamentali del socialismo" che avrebbe sancito la monopolizzazione, e la manipolazione, dei "valori universali" da parte del partito.

Questa ricerca vuole essere una ricognizione, esplorativa più che sistematica, dei principali temi oggetto di contesa nella disputa sui "valori"

in corso fino a pochissimi anni fa. A essere presentati sono cinque testi che, pur non essendo stati scritti in risposta l'uno all'altro, sembrano idealmente dialogare intervenendo su questioni interrelate da prospettive diverse.³ Il primo è un saggio di Yang Jisheng, ex giornalista noto per un impressionante *exposé* storico sulla carestia del Grande Balzo in Avanti,⁴ e quindi editor del giornale riformista e liberale *Yanhuang chunqiu*, costretto alla chiusura nel 2016. In esso Yang Jisheng commenta a caldo la risoluzione sul programma riformista presentato dal partito nel 2014, individuando come la più grave causa dei problemi della società cinese contemporanea la scelta del partito, perseguita fin dall'inizio dell'era riformista, di portare avanti soltanto riforme economiche tralasciando le riforme politiche. L'aspetto più interessante, tuttavia, è che Yang Jisheng inserisce questa scelta in una cornice storica di lunga durata ricollegandola al principio, formulato nel periodo tardo-Qing, de "il sapere cinese come sostanza, il sapere occidentale come mezzo", che avrebbe implicitamente costituito, a suo avviso, l'orientamento persistente con cui le élite al potere, nel corso della storia cinese moderna, avrebbero sdoganato l'occidentalizzazione della Cina sul piano materiale tentando di conservare una "sostanza" autoctona autoritaria sul piano politico. Nello stesso tempo, Yang Jisheng denuncia il paradosso di un potere politico che, nella Cina attuale, si oppone strenuamente all'occidentalizzazione per difendere con le unghie e con i denti un sistema politico che a sua volta è stato importato dall'Occidente. Viceversa, l'autore si dimostra un emblematico assertore del principio dell'"occidentalizzazione totale": principio che – attenzione – non equivale affatto ad affermare che la Cina debba diventare in tutto e per

³ I primi quattro saggi presentati in questa raccolta sono inizialmente oggetto di studio e traduzione del corso di Lingua Cinese 2 Magistrale dell'Università Orientale di Napoli, 2017-18. Mentre la scelta dei testi e le traduzioni pubblicate sono opera di Marco Fumian, hanno collaborato alla stesura delle traduzioni preliminari dei testi anche numerosi studenti del corso, fra cui Elena-Andreea Oancea, Serena Di Fusco, Antonella Ielpo, Francesca De Lucia, Sara Fazzolari, Dominetta Recupero, Martina Lamagna, Teresa Cutrignelli, Claudio Nunziata, Simona Susanna Ruggiero, Giovanna Tranchese, Marina Di Grazia, Emanuela Fusco, Elisa Picascia, Francesco Troja, Antonia Medaglia, Gaia Barone e Federico Roba. La scelta e la traduzione dell'ultimo testo sono invece di Serena Di Fusco, con la supervisione di Marco Fumian.

⁴ Yang Jisheng, *Tombstone. The Great Chinese Famine, 1958-1962* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012).

tutto, sul piano culturale, uguale all'Occidente (vedi per esempio il tono di approvazione con cui Yang Jisheng prende atto della maggiore "sinizzazione" di Taiwan rispetto alla Cina continentale), ma consiste piuttosto nella convinzione che la modernizzazione sia un processo storico universale, corrispondente alla parabola evolutiva della modernità occidentale, in cui allo sviluppo del sistema economico capitalista deve corrispondere, di necessità, il conseguente innesto di un sistema politico democratico.

Opposta è la visione "culturalista" del secondo saggio, il cui autore, Chen Lai, è un noto studioso di "saperi nazionali" (*guoxue*) all'Università Qinghua di Pechino nonché fervente sostenitore della "confucianizzazione" della modernità cinese. Lungi dal voler affermare in questa sede che tutti i simpatizzanti della tradizione confuciana nella Cina di oggi siano per forza degli spalleggianti dell'ideologia ufficiale, occorre precisare tuttavia che l'articolo di Chen Lai è stato scelto *proprio* per mostrare in che modo, nella Cina di oggi, il discorso tradizionalista tende a essere usato, non di rado, per servire questa stessa ideologia: non è un caso, quindi, che l'articolo in questione sia stato pubblicato dal *Quotidiano del Popolo*. In esso, infatti, Chen Lai contrappone in termini del tutto essenzialistici i "valori occidentali" da una parte e i "valori cinesi" dall'altra, identificando i primi univocamente con quelli della modernità liberale e riducendo i secondi a quelli della tradizione confuciana (una tradizione concepita, peraltro, in modo abbastanza monolitico, che non può in alcun modo rendere conto dell'immensa varietà ed eterogeneità delle molteplici tradizioni cinesi). Quindi, pur facendo mostra di riconoscere, in modo abbastanza sbrigativo, l'importanza dei "diritti" – fulcro secondo lui della moderna filosofia liberale occidentale – Chen Lai si concentra ad ammonire contro la pericolosità di una cultura fondata su questi ultimi, associandola in modo deterministico alla proliferazione dell'individualismo che è reputato dannoso perché antepone al bene comune della società l'interesse egoista dell'individuo. Per contro, egli predispone una lista selezionata di valori confuciani che potrebbero benissimo essere anche "socialisti", tanto è vero che sono tutti delle norme "collettiviste" raccomandate parimenti dallo stato: responsabilità, dovere, subordinazione dell'individuo alla collettività e armonia, il tutto per il bene della società. Non c'è niente di male, naturalmente, nell'invocare la diffusione di questi valori, e d'altra parte

Chen Lai ha perfettamente ragione, a mio avviso, quando biasima le società occidentali per la loro incapacità di promuovere in modo efficace un'etica della responsabilità fra i cittadini. Il punto, però, è che c'è una fallacia logica, con ogni probabilità voluta, quando Chen Lai costruisce la nozione dei "diritti" inquadrandoli soltanto come valori, e quindi come ambito meramente etico, e non come meccanismi istituzionali, in quanto tali non necessariamente connessi a degli specifici orientamenti etico-culturali. Il problema della Cina, inutile dirlo, non sta tanto nella predominanza di una troppo forte cultura dei diritti, dalla quale sarebbe scaturito un diffuso egoismo individualista (che poi questo egoismo individualista, che pure in Cina è endemico, non è certo il frutto di un'abusata cultura liberale, ma semmai dell'ossessiva ricerca dell'arricchimento personale promossa proprio dallo stato), quanto bensì nell'eccessiva debolezza del sistema istituzionale atto a custodire il rispetto dei diritti. Ma perché non potrebbe, la Cina, come invece vorrebbero anche altri pensatori di propensioni confuciane, promuovere ad un tempo i diritti *come* istituzioni, onde garantire e fortificare la libertà, l'autonomia e finanche il senso di responsabilità dei cittadini, e nello stesso tempo promuovere sul piano etico la responsabilità, il dovere e l'armonia? Minimizzando l'importanza dei diritti sul piano istituzionale ed enfatizzando al massimo l'importanza di un'etica della responsabilità, Chen Lai non fa altro che legittimare una perniciosa disimmetria fra cittadino e stato che va, ancora una volta, tutta a vantaggio di quest'ultimo.

Fra la posizione di Yang Jisheng e quella di Chen Lai si inserisce quella di Xu Jilin, illustre storico della cultura cinese moderna di tendenze liberali, il quale cerca con il suo articolo di trovare la quadratura del cerchio mediando fra i poli opposti delle posizioni "occidentalista" e "culturalista". Sottoponendo a esame critico sia la visione universalista che identifica rigidamente, sovrapponendole per intero, modernizzazione e occidentalizzazione, sia la visione relativista che proclama l'irriducibile diversità della via cinese alla modernità, Xu Jilin propone una visione della modernità come insieme composito di valori, un paniere composto di elementi variabili, frutto di selezioni ed esclusioni, che deve però essere comunque, pena la perdita del titolo a chiamarsi modernità, accomunato da un nucleo di valori imprescindibili. È un invito al buon senso, che da un lato difende la soggettività della Cina e il suo diritto a modellare la propria

modernità secondo le proprie esigenze storiche e preferenze culturali, e nello stesso tempo richiama il paese alla necessità ineludibile di democraticizzare il suo sviluppo per rendere più universale, o semplicemente più desiderabile, la sua modernità.

Tutt'altra sintesi, rispetto a quella proposta da Xu Jilin, è quella imposta da Xi Jinping, che a partire dal Diciottesimo Congresso del Partito del 2012 comincia a promuovere un nuovo paniere di valori diffondendo i cosiddetti "valori fondamentali del socialismo", una lista piuttosto eclettica composta di dodici valori che include al suo interno anche quei valori normalmente definiti universali come democrazia, libertà, uguaglianza, giustizia e governo della legge. Una lista, quindi, che a prima vista avrebbe fatto ben sperare chi, come per esempio Yang Jisheng, confidava fino a qualche anno fa che le riforme avrebbero portato a una maggiore liberalizzazione non solo in ambito economico, ma anche in ambito politico. Solo che tale lista è organizzata secondo uno schema che la rende molto ambigua, e fa trapelare un sottile ma ben percepibile intento manipolatore da parte del partito. I dodici valori, innanzitutto, sono divisi in tre livelli, quattro che pertengono allo stato, quattro che pertengono alla società, e quattro che pertengono ai cittadini. Nessuno, fra i valori ritenuti universali, è collocato sul livello che pertiene ai cittadini: la democrazia si colloca sul piano dello stato, e quindi appare in ultima analisi come appannaggio del potere politico, mentre gli altri quattro sono tutti collocati sul piano astratto della società. Quanto ai valori spettanti ai cittadini, essi includono invece soltanto delle norme morali quali patriottismo, dedizione al lavoro, affidabilità e amichevolezza. In secondo luogo, i valori sono definiti come delle "richieste", che vengono fatte rispettivamente allo stato, alla società e ai cittadini. Essi assomigliano perciò molto più a dei doveri, a dei compiti etici che le diverse sfere sociali hanno la responsabilità di perseguire, piuttosto che a dei diritti, ossia a delle garanzie di cui godere. Ciò che sembra dire, fra le righe, questa lista, è che mentre spetta al potere politico occuparsi della democrazia – mentre i valori universali sono declinati in un astratto senso collettivo – ai cittadini non restano che delle responsabilità, quelle di "coltivare e mettere in pratica" delle virtù che servono più che altro all'armonia della società e al rafforzamento dello stato. L'altro elemento messo in luce dal discorso di Xi Jinping qui tradotto è la tipica glorificazione, da parte di quest'ultimo, della cultura cinese tradizionale –

si sa che Xi Jinping è un amante della buona citazione dalla letteratura cinese classica, e difatti questo testo è imbottito di riferimenti ai testi antichi (manco a dirlo, tutti confuciani).⁵ Ma Xi Jinping qui va ben oltre la passione per la citazione, arrivando ad affermare che i suoi “valori fondamentali del socialismo”, di per sé in buona parte di origine moderna, occidentale, e liberale, “rappresentano né più né meno che la trasmissione e la sublimazione dell’eccellenza della cultura cinese tradizionale”. Una cultura cinese tradizionale, si può ben notare leggendo il testo, oramai riabilitata in toto dal partito, e sorprendentemente immaginata in una totale soluzione di continuità con il presente, come se si fosse snodata dall’antichità dei classici fino all’oggi dell’intelligenza artificiale in un continuum fluido e armonioso, come se le traumatiche fratture e abiure proprie dalla modernità cinese non fossero mai avvenute, e come se, soprattutto, non fosse stato proprio il Partito Comunista il principale rottamatore della cultura cinese tradizionale, prima con la sua rivoluzione contro gli “scarti feudali” quindi con l’implacabile “occidentalizzazione” materiale della sua modernizzazione. L’esaltazione del particolare “genio” della cultura tradizionale (che anche Xi Jinping come Chen Lai tende a ridurre a un prontuario di precetti confuciani che enfatizzano la virtù sociale dell’individuo), tuttavia, ha una chiara connotazione strumentale, visto che serve, in primo luogo, a difendere l’unicità della via cinese allo sviluppo (“nel mondo non esiste una foglia uguale all’altra”), la quale, considerata il frutto necessario di un’eccezionale esperienza storica collettiva, viene dunque messa al riparo da ogni eventuale condizionamento “universalista” (assimilato all’eterna ingerenza imperialista dell’Occidente). In secondo luogo, questa celebrazione mira a creare una nuova identità collettiva idealizzata, in cui ogni cinese viene indistintamente sussunto a prescindere dalle differenze di ceto, genere, appartenenza etnica eccetera, volta in definitiva a mobilitare ancora una volta i cinesi stessi a lottare “con un solo cuore e un’unica morale” per realizzare gli obiettivi fissati dallo stato. Insomma responsabilità, responsabilità, soltanto responsabilità.

⁵ Al riguardo ringrazio Maurizio Scarpari per la sua preziosa consulenza e la paziente revisione delle mie traduzioni delle citazioni classiche contenute nei testi di Chen Lai e Xi Jinping.

L'ultimo articolo, infine, rappresenta una critica, quasi sconcertante nella sua radicalità, contro l'ideologia del Partito Comunista, che si è scelto di pubblicare perché a scagliarla non è né una "forza ostile dell'Occidente" né un qualche dissidente liberale, ma nientemeno che un membro del Partito: il suo autore, Du Guang, è infatti un anziano ex professore della Scuola Centrale del Partito. L'articolo si rivela particolarmente interessante, nell'ambito dei dibattiti qui riportati, da un lato perché costituisce una potente demistificazione nei confronti dell'impianto generale dei "valori fondamentali", di cui mette a nudo le manipolazioni ideologiche che disinnescano la portata democratica dei suoi elementi "universali", dall'altro perché suggerisce come anche all'interno del partito sembrano esistere oggi delle tendenze liberalizzatrici, che strizzano l'occhio ai "valori universali", nonostante la stretta dell'attuale leadership. La quale, a dispetto di queste divergenze, o proprio a causa di esse, pare determinata a portare avanti la sua battaglia contro i "valori occidentali" fino alle estreme conseguenze, e difatti è di qualche giorno fa la notizia che il Ministro dell'Istruzione avrebbe deciso di bloccare la circolazione dei libri di testo stranieri non più soltanto dalle università, anche dalle scuole elementari e medie.⁶

Marco Fumian

⁶ Christian Shepherd, "China expunges unapproved, foreign content from school textbooks", *Reuters*, 20/09/2018. <https://in.reuters.com/article/china-education/china-expunges-unapproved-foreign-content-from-school-textbooks-idINKCN1MooEo>

Da “il sapere cinese come sostanza, il sapere occidentale come mezzo” a “la quinta modernizzazione”¹

Nel Terzo Plenum del Diciottesimo Comitato Centrale del PCC è stata adottata la risoluzione di approfondire in modo comprensivo le riforme. Tale risoluzione è la replica alle critiche che sono venute dalla società in questi anni, la risposta che affronta le attuali contraddizioni sociali. È una promessa nei confronti dei cittadini: ciò che troviamo, nel programma di riforme contenuto nella risoluzione, sono le istanze espresse dai cittadini in questi anni, l'elenco dei problemi dei quali essi stanno attendendo una soluzione. La questione cruciale, tuttavia, è *come* attuare la risoluzione. An Zhiwen, ex segretario del partito all'interno della Commissione per le Riforme Strutturali Nazionali negli anni Ottanta, dopo averla letta ha commentato: “Indubbiamente è scritta bene, temo solo che non sia attuabile”. Perché mai, non sarebbe attuabile? La causa, secondo me, starebbe nell'ostruzionismo del sistema politico. Oggi l'ostacolo più profondo alle riforme economiche si trova nel sistema politico. Se il sistema politico non si riforma sarà difficile continuare a portare avanti le riforme economiche. D'altra parte, lo ha detto proprio Xi Jinping che l'ostacolo alla riforma si trova nel “sistema”. Il quale, da come l'ho intesa io, consiste principalmente nel sistema politico. Ciò è la conseguenza dell'aver fatto, per oltre trent'anni, solo riforme economiche non facendo riforme politiche.

Questa tendenza, in realtà, non ha avuto inizio con il periodo riformista inaugurato da Deng Xiaoping. Già nel corso delle riforme del periodo tardo-Qing, sul finire dell'Ottocento, Zhang Zhidong aveva espresso come principio-guida “il sapere cinese come sostanza, il sapere occidentale come mezzo (*zhong xue wei ti, xi xue wei yong* 中学为体西学为用). “Sapere cinese come sostanza” equivaleva a preservare il sistema politico della dinastia Qing, mentre “sapere occidentale come mezzo” voleva dire importare le conoscenze occidentali sul piano strumentale per usarle a proprio vantaggio. L'obiettivo, in quest'ultimo caso, era sfruttare gli

¹ Scritto a maggio 2014 e pubblicato su China News Digest. <http://hx.hxwk.org/2014/05/08/杨继绳：从中体西用到第五个现代化/>

Per la traduzione del testo, vedi Marco Fumian, “Quali valori per la modernità occidentale”, nota 1.

strumenti occidentali per rafforzare il sistema politico del tardo periodo imperiale, consolidarne il dominio e allungare la vita della sempre più declinante dinastia Qing. La storia ha già dimostrato il fallimento di tale principio.

Le riforme di Deng Xiaoping, invece, avevano come orientamento il principio de “un centro e due punti fondamentali”, dove il centro corrispondeva alla costruzione economica, mentre i due punti fondamentali erano da un lato l’adesione ai “quattro principi fondamentali”,² dall’altro il programma di Riforma e Apertura. Tale formula, come ho già affermato nel mio libro del 1998 *L’era di Deng Xiaoping*, costituiva la versione aggiornata del principio di Zhang Zhidong: l’adesione ai “quattro principi fondamentali” corrispondeva al “sapere cinese come sostanza”, mentre il programma di Riforma e Apertura corrispondeva al “sapere occidentale come mezzo”. Il suo obiettivo, infatti, era esattamente questo: sviluppare l’economia al fine di rafforzare, consolidare e allungare la vita del sistema politico esistente.

Oggi, grazie al programma di Riforma e Apertura – con la sua istantanea liberazione delle energie sociali a lungo sopresse e la mutuazione delle esperienze positive dell’Occidente in ambito economico – la Cina è diventata la seconda economia mondiale: un successo che tutti nel mondo ci riconoscono. Eppure, data la scelta di fare solo riforme economiche senza fare riforme politiche, ciò che si è finito per creare non è un’economia di mercato, ma bensì un’“economia di mercato basata sul potere” (*quanli shichang jingji* 权力市场经济); un’economia di mercato, cioè, che dal potere è diretta e controllata, ne è distorta, e nella quale è il potere stesso a entrare nel mercato come merce. Questo potere è costituito da un sistema che dagli anni della pianificazione è rimasto sempre uguale, non si è mai riformato, ed è privo di qualsiasi contrappeso.

In Cina il processo di modernizzazione ha sempre risentito profondamente della contrapposizione fra “sostanza cinese” e “mezzo occidentale”, e sempre è stato accompagnato dalla disputa fra

² I “quattro principi fondamentali” sono i principi con cui il PCC nel 1979 riaffermava la supremazia del partito, l’insindacabilità del sistema socialista, la correttezza dell’ortodossia marxista-leninista e l’uso legittimo della violenza da parte dello stato contro i suoi contestatori, in opposizione alle istanze del movimento democratico che avevano portato alla richiesta della “quinta modernizzazione” (la democrazia).

“occidentalizzazione” (*xihua* 西化) e anti-occidentalizzazione (*fan xihua* 反西化), la quale si è puntualmente riacutizzata a ogni passaggio critico in cui avvenivano importanti cambiamenti sociali. Tale disputa è andata avanti per oltre un secolo, e continua ancora oggi. In fondo le dispute odierne sui “valori universali”, o quelle sulla “democrazia costituzionale”, non sono altro che l’aggiornamento della vecchia disputa fra occidentalizzazione e anti-occidentalizzazione.

L’occidentalizzazione si divide in un piano strumentale e in un piano istituzionale. Quanto al primo, non c’è nessuna controversia. D’altra parte quale degli strumenti che usiamo oggi per vestirci, abitare, spostarci e relazionarci con gli altri non è frutto del sapere occidentale? Perfino in quello che mangiamo ci sono molti ingredienti occidentali. È tanto, ormai, che sul piano strumentale ci siamo “occidentalizzati in modo totale” (*quanpan xihua* 全盘西化), laddove, peraltro, coloro che hanno goduto per primi, e più abbondantemente, dei frutti dell’occidentalizzazione sono stati proprio quelli che più recisamente vi si sono opposti. La disputa, semmai, verte sull’occidentalizzazione sul piano istituzionale, che costituisce anche il vero nodo della questione. Per la Cina infatti modernizzarsi non vuol dire soltanto studiare le tecniche avanzate dell’Occidente sul piano strumentale per raggiungere il livello delle forze produttive occidentali, ma deve vuol dire, anche, realizzare a livello istituzionale il sistema dell’economia di mercato e quello a esso congruo della democrazia moderna. L’“occidentalizzazione” corrisponde al processo con cui il sistema politico-economico avanzato dell’Occidente si diffonde a livello mondiale, un fatto che più che una tendenza è una realtà verificatisi ininterrottamente dall’inizio dell’epoca moderna. Per la Cina, perciò, l’“occidentalizzazione” corrisponde al processo della modernizzazione: il processo, cioè, attraverso cui la civiltà industriale trasforma quella contadina e la moderna politica democratica trasforma la tradizionale politica autocratica. I “rivolgimenti mai avvenuti in tremila anni” di cui parlava Li Hongzhang a fine ottocento si riferivano proprio questa tendenza. “Anti-occidentalizzazione”, al contrario, significa opporsi con forza a questa tendenza.

L’anti-occidentalizzazione ha avuto nomi diversi in epoche diverse: all’inizio del Novecento si chiamava “sapere cinese come sostanza e sapere occidentale come mezzo”, negli anni Trenta “teoria della base cinese”, mentre nella Cina contemporanea si è parlato di “condizioni nazionali

cinesi” o di “caratteristiche cinesi”. Ciò che accomuna queste espressioni, in ogni caso, è la finalità di difendere il regime politico e il sistema ideologico dominanti.

Certo è vero che nel corso della disputa fra occidentalizzazione e anti-occidentalizzazione i fautori della prima hanno spesso avuto la tendenza a imitare ciecamente l’Occidente, trascurando le condizioni reali della Cina. Le teorie dell’anti-occidentalizzazione, per contro, sono state spesso usate dalle autorità al potere come strumento per difendere i propri interessi e il proprio dominio, e in particolare per opporsi alla democrazia difendendo l’autocrazia.

Negli ultimi anni della dinastia Qing a opporsi all’occidentalizzazione erano i sostenitori della “confucianizzazione” (*konghua* 孔化). La disputa, allora, era fra “occidentalizzazione” e “confucianizzazione”. Poi dalla metà del Ventesimo secolo in entrambi i versanti ci sono state delle scissioni. Il versante della “confucianizzazione” si è diviso in una corrente confuciana tradizionale e in corrente moderna, quello dell’occidentalizzazione in un’“occidentalizzazione di stampo sovietico” e in un’“occidentalizzazione di stampo anglosassone”, delle quali la prima alla metà del Novecento ha acquisito la posizione dominante. Ciò che è successo, allora, è stato che una cultura occidentale (il marxismo-leninismo) ha rovesciato la cultura tradizionale cinese, mentre l’altra cultura occidentale (quella di stampo anglosassone) è stata trasformata nel suo polo negativo. Se negli anni Trenta la proposta di “occidentalizzazione totale” avanzata da Chen Xujing era stata largamente criticata, ora quella che si materializzava sotto l’egida dell’occidentalizzazione sovietica era davvero un’occidentalizzazione che sembrava totale. La cultura cinese tradizionale in ogni sua manifestazione era trattata come “scarto feudale”, “la via di Mencio e Confucio” era incessantemente criticata, l’idea che l’etica tradizionale potesse essere selettivamente ereditata era attaccata, mentre intanto imperava lo slogan “valorizzare il presente e svalutare l’antico (*hou jin bao gu* 厚今薄古), dove il presente da valorizzare era ovviamente quello di Marx, Lenin, Stalin e Mao, mentre l’antico da svalutare era la cultura tradizionale cinese. Dell’Unione Sovietica si imitavano il sistema economico, politico, tecnoscience ed educativo, da lì si importavano i testi scolastici, e perfino alcuni termini come Soviet, bolscevico eccetera entravano a far parte dell’uso comune venendo presi di peso dal russo. Intanto, proprio mentre

la Cina realizzava la sua “sovietizzazione totale”, a Taiwan si procedeva in modo diametralmente opposto, preservando con vigore la cultura cinese tradizionale. Quando lo scorso dicembre ho visitato Taiwan, l’ho trovata decisamente molto più cinese della Cina.

Dagli anni Ottanta a oggi, la disputa tra l’occidentalizzazione e l’anti-occidentalizzazione ha avuto una nuova impennata. Solo che stavolta, in realtà, coloro che si oppongono all’occidentalizzazione sono quelli che sostengono l’occidentalizzazione di stampo sovietico. Sicché la disputa, stavolta, è in realtà la disputa fra occidentalizzazione di stampo anglosassone e occidentalizzazione di stampo sovietico, che è anche quella, in altre parole, fra “capitalismo” e “socialismo”. Lo scontro oramai è quello fra due tipi di occidentalizzazione: due “stranieri che si azzuffano sulla scena cinese mentre i cinesi, in platea, applaudono in parte per l’una in parte per l’altra forma di occidentalizzazione, azzuffandosi fra di loro. Dopo il crollo dell’URSS il sistema sovietico è stato rigettato da tutte le popolazioni sovietiche, eppure i fautori dell’occidentalizzazione sovietica in Cina ancora continuano ad attaccarsi mani e piedi; ma non in virtù di un qualche loro attaccamento verso l’URSS, quanto invece per i vantaggi che gli vengono dalla difesa del sistema sovietico.

In Cina la scelta di perseguire nel periodo di Riforma e Apertura “l’occidentalizzazione totale” sul piano strumentale rigettando invece le conoscenze avanzate dell’Occidente sul piano istituzionale ha finito per creare un mostro: il “sistema dell’economia di mercato basato sul potere”. Wu Jinglian, fra i più importanti economisti nella Cina di oggi, ha definito tale sistema come il “capitalismo degli oligarchi” (*quangui zibenzhuoyi* 权贵资本主义). Si tratta di una definizione abbastanza incisiva, che tuttavia male interpreta la natura del capitalismo, ed elude le responsabilità del potere. Perciò io ho sempre insistito per usare la formula “economia di mercato basata sul potere”, per indicare un sistema in cui gli abusi del potere e i vizi del capitalismo si combinano fra loro dando vita a tutte le nefandezze e a tutti i problemi della società cinese odierna, dei quali il più grande è quello dell’ingiustizia sociale. Non c’è ingiustizia più grande, infatti, che quella derivante dall’uso del potere pubblico per procacciarsi dei vantaggi personali. Una società ingiusta ovviamente non può essere armoniosa. E per questo Hu Jintao ha detto che dobbiamo costruire la “società armoniosa”. Dato però che a livello istituzionale non si è risolto il

problema della giustizia sociale, il numero degli “incidenti di massa” è costantemente aumentato, sia per numero che per dimensioni. Che cosa si fa allora quando manca l’armonia sociale? Si ricorre alla polizia per mantenere la stabilità, finendo per far crescere, viceversa, l’instabilità. Il potere con il suo controllo e la sua manipolazione del mercato ha finito per distorcerne le leggi, creando allo sviluppo economico gravi problemi che hanno avuto fin qui ripercussioni molto pesanti.

È il risultato perverso del principio “il sapere cinese come sostanza, il sapere occidentale come mezzo” nella sua versione contemporanea.

Ora il Diciottesimo Congresso ha portato a un’intensificazione della lotta alla corruzione, e alla cattura di moltissimi corrotti a ogni livello della politica e dell’amministrazione. Forse sta perfino per rompersi il vergognoso tabù dell’“impunità del comitato permanente” (l’accordo illecito con cui le alte sfere del partito proteggono se stesse). Questa ovviamente è una cosa buona. Il problema, però, è che la corruzione di oggi ha una natura istituzionale, che trova la sua scaturigine, appunto, nel sistema dell’“economia di mercato basata sul potere”. È facile per il potere, in assenza di contrappesi, venire per così dire privatizzato, una fetta a testa, da coloro che lo detengono, con il risultato che esso finisce per controllare in modo privatistico il mercato, manovrando gli scambi e diventando esso stesso mercato. Da un lato abbiamo così il potere che manovra il capitale, dall’altro il capitale che compra il potere, dando vita a una politica del malaffare. Il potere, una volta che si è infiltrato nel mercato, crea situazioni di monopolio, diventando esso stesso la merce più rara e quindi la più preziosa: anche il più puro dei santi, in questo sistema, diventerebbe corrotto una volta preso il potere. Così, finché esisterà il sistema dell’“economia di mercato basata sul potere” i corrotti saranno come un’erba infestante, che più la tagli e più ricresce, sempre più florida e robusta. È così che è nata la classe dei “oligarchi” (*quangui jieceng* 权贵阶层), ovvero quelle persone potenti politicamente ed economicamente ai quali l’economia di mercato basata sul potere ha portato, e continua a portare, enormi vantaggi. È questo il gruppo che cerca di conservare il sistema, appoggiando il principio del “sapere cinese (ovvero il “sapere sovietico”) come sostanza” e ostacolando con ogni mezzo la riforma del regime politico.

E adesso torniamo alla risoluzione adottata nel Terzo Plenum del Diciottesimo Congresso del PCC. A una rapida scorsa, sul piano delle riforme economiche essa appare ancora più radicale di quelle di Deng Xiaoping, mentre sul piano delle riforme politiche sembra ancora più conservatrice. Potremmo definirla come il principio della “sostanza cinese e del mezzo occidentale” in versione potenziata. Così, se l’errore di Deng Xiaoping è stato quello di creare il sistema dell’economia di mercato basata sul potere, generando in Cina una società malata, la risoluzione del Terzo Plenum è destinata, ampliando e rafforzando l’errore di Deng Xiaoping, a rendere ancora più evidenti i vizi di tale sistema. Quali saranno le conseguenze? Il mio timore è l’avvento di ancor più ingiustizie sociali, contraddizioni ancora più acute, con conseguenze ancor più pericolose.

Una lettura più attenta, però, ha alleviato un poco le mie apprensioni. Nella risoluzione c’era infatti un passaggio che mi ha fatto brillare gli occhi, quello in cui ci si proponeva di “portare avanti la modernizzazione del sistema e della capacità di *governance* dello stato”. La parte che mi ha interessato di più è quella relativa alla “modernizzazione del sistema di *governance*”. ... Questo perché un sistema di *governance* modernizzato non può affatto essere il sistema autocratico perdurato in Cina per migliaia di anni, né il sistema sovietico a cui alcuni non intendono rinunciare, né quel sistema che alcuni definiscono con “caratteristiche cinesi” – ovvero il sistema dell’economia di mercato basata sul potere. Quale sistema sarebbe, allora? Può essere solo quello democratico-costituzionale, quello che tanti patrioti cinesi hanno agognato per un secolo. Altro non è, la “modernizzazione del sistema di *governance*”, che la ‘quinta modernizzazione’. Le Quattro Modernizzazioni (industria, agricoltura, difesa e scienza e tecnologia) avevano a che fare con il piano degli strumenti, la Quinta Modernizzazione ha a che fare con il piano istituzionale. È l’appello lanciato nel 1978 sul muro di Xidan che oggi, a trentacinque anni di distanza, finalmente ottiene una risposta!

... Se davvero l’obiettivo sarà quello di realizzare la “modernizzazione del sistema di *governance* dello stato”, usciremo finalmente dal vicolo cieco della “sostanza cinese e del mezzo occidentale”, e dalla trappola dell’economia di mercato basata sul potere, realizzando un sistema finalmente moderno. Sono forse un ingenuo o un sognatore a leggere la risoluzione del Terzo Plenum in questo modo? Mi auguro che non sia così.

Yang Jisheng

Conosciamo a fondo i valori distintivi della Cina, partendo dal confronto con quelli occidentali¹

Un problema importante, nel nostro studio dei sistemi di valori, è quello di comprendere quali siano i valori tradizionali caratteristici del nostro paese, soprattutto a livello sociale. Generalmente, è solo attraverso delle operazioni di confronto, selezione e contrasto che un determinato sistema di valori si palesa nella sua peculiarità; così, se vogliamo discutere di ciò che caratterizza i valori cinesi, non possiamo limitarci a osservare la cultura cinese in modo isolato, ma dobbiamo anche prendere, come termine di paragone, la cultura occidentale e in particolare i suoi valori moderni. Se confrontati con quelli della modernità occidentale, i valori cinesi evidenziano quattro grandi caratteristiche.

La responsabilità viene prima della libertà

I valori cinesi esprimono un forte senso di responsabilità, sottolineando le responsabilità dell'individuo nei confronti degli altri, della comunità e perfino della natura. Nel confucianesimo il discorso etico è piuttosto sviluppato, e già nei periodi delle Primavere e Autunni e degli Stati Combattenti (all'incirca fra il settimo e il terzo secolo a.C., *ndt*) aveva dato vita a un sistema compiuto. Gli orientamenti fondamentali, in questo sistema – fra cui troviamo quelli di *zhong* 忠 (fedeltà o lealtà), *xin* 信 (fiducia o affidabilità), *ren* 仁 (umanità o benevolenza), *yi* 义 (giustizia o rettitudine), *xiao* 孝 (devozione o rispetto filiale), *hui* 惠 (gentilezza o affabilità), *rang* 让 (cedevolezza o condiscendenza) *jing* 敬 (deferenza o rispetto) – sottolineano tutti l'adempimento delle responsabilità dell'individuo verso gli altri e verso la società. Il “rispetto filiale”, per esempio, enfatizza la responsabilità dei figli nei confronti dei genitori, la “fedeltà” enfatizza la responsabilità di spendersi a vantaggio degli altri, la

¹ Testo pubblicato sul *Renmin Ribao Online* (Giornale del popolo) il 4 marzo 2015. <http://opinion.people.com.cn/n/2015/0304/c1003-26630953.html>

Per la traduzione del testo, vedi Marco Fumian, “Quali valori per la modernità occidentale”, nota 1.

“fiducia” enfatizza la responsabilità verso gli amici, eccetera. Per il confucianesimo l’individuo si trova in una relazione di continuità con gli altri e con il gruppo, e deve perciò assumersi, per essere considerato virtuoso, le sue responsabilità nei confronti del prossimo.

I valori cinesi, con la loro speciale enfasi sulle relazioni, hanno una posizione diversa rispetto a quella “individualista” (letteralmente, *geren benwei de lichang* 个人本位的立场, “posizione basata sull’individuo”, *ndt*), nella misura in cui richiedono che l’individuo, nel costituire la sua relazione con l’altro, non possa considerarsi come il centro, ma debba piuttosto considerarsi come il punto di partenza per valorizzare l’altro, sottomettendo i propri interessi personali alle istanze della responsabilità. Spesso per adempiere alla propria responsabilità si finisce per dimenticare se stessi, e spesso a motivare in modo significativo l’agire sociale dell’individuo è proprio la responsabilità. Si tratta di una posizione “responsabilista” (letteralmente *zeren benwei de lichang* 责任本位的立场 “posizione basata sulla responsabilità”). Nello stesso tempo, trovandosi in una rete di relazioni sociali, che intrattiene con persone diverse, l’individuo ha responsabilità che non sono univoche, bensì molteplici, tante quanti sono i ruoli che questi ricopre.

I valori cinesi danno una grande enfasi all’esercizio della responsabilità. Mencio sosteneva che l’uomo esemplare deve caricare su di sé la responsabilità del mondo. I letterati dal periodo pre-imperiale alla dinastia Han (206 a.C. – 220 d. C.), lungi dal dare preminenza alla libertà dell’individuo, ne sottolineavano la responsabilità verso lo stato ed il mondo. Nel periodo che va dagli Han ai Song (960 – 1279), il senso di responsabilità dei letterati-funzionari avrebbe trovato la sua espressione emblematica nel motto di Fan Zhongyan “sii il primo a preoccuparti dei problemi del mondo e l’ultimo a godere delle sue gioie”. A esso seguì, fra i letterati di epoca Ming (1368 – 1644), il precetto di “prendersi a cuore ogni questione della famiglia, dello stato e del mondo”. A cavallo fra le dinastie Ming e Qing (1644 – 1911), Gu Yanwu, invece, disse che “delle sorti del mondo ognuno è responsabile”, mentre Lin Zexu, in epoca Qing, sentenziò che “per il bene del paese ognuno deve essere pronto a sacrificare la vita”. Sono tutte cose che ognuno ben conosce, data la profondità della loro influenza sulla nostra società.

Nella cultura dominante della modernità occidentale, i “diritti” sono le richieste etiche e politiche che l’individuo avanza nei confronti dello stato e del governo. In quanto tali, essi investono soprattutto le responsabilità e i doveri del governo, ma non sono in grado di definire le responsabilità e i doveri dell’individuo verso la famiglia, gli altri e la società. La nozione dei diritti è il fulcro della moderna filosofia liberale occidentale, il prodotto dello sviluppo della società e della politica borghese moderna. Essa, tuttavia, si focalizza sulle richieste che l’individuo avanza nei confronti della società, trascurando le responsabilità di questi verso quest’ultima, e si concentra sulla protezione dei diritti dell’individuo, trascurando che anche l’individuo ha la responsabilità di rispettare i diritti altrui.

Il dovere viene prima dei diritti

Se i valori occidentali moderni danno nettamente la priorità ai diritti individuali, i valori cinesi, e in particolare quelli confuciani, danno ancor più la priorità al dovere.

La cultura cinese, secondo l’importante esponente del neoconfucianesimo moderno Liang Shumin, nell’ambito delle relazioni umane mette al primo posto l’adempimento reciproco del dovere, aspetto che costituisce un tratto fondamentale dell’etica cinese. Per Liang Shumin la diffusione dell’individualismo, nell’Occidente moderno, avrebbe prodotto una società “a base individuale” (*geren benwei de shehui* 个人本位的社会), la quale sarebbe stata foriera di grossi scompensi, mentre la Cina al contrario avrebbe fatto dell’etica la sua essenza. Dice lo stesso Liang Shumin: “La vita è necessariamente costituita attraverso dei legami: è ciò che chiamiamo ‘relazioni naturali’. La vita necessariamente è fatta di legami: è ciò che chiamiamo “principio etico delle relazioni”. Il sentimento di affinità per l’altro nasce dai legami di sangue; per questo, tutte le persone, avendo dei legami, hanno naturalmente dei sentimenti: così, laddove c’è il sentimento, lì nascono i doveri. Il dovere del padre è essere amorevole, quello del figlio è essere devoto; il dovere del fratello maggiore è essere amichevole, quello del fratello minore è essere rispettoso. Tutti, a partire dalle coppie sposate e dagli amici, hanno naturalmente dei doveri reciproci a cui devono adempire. I legami basati sulle relazioni etiche, in altre parole, esprimono una qualche forma di dovere, cosicché le persone non sembrano

vivere per se stesse, ma per dare valore all'altro. Nel mondo occidentale vale l'esatto opposto: lì domina ovunque l'individualismo, e tutto parte dalla nozione di 'diritto'".

Liang Shumin riteneva che l'etica cinese desse grande enfasi al senso del dovere. Era un senso del dovere che si concepiva come aperto, che si espandeva dalla famiglia al clan, alla comunità, quindi ai vari livelli regionali, allo stato, al mondo e all'universo. Ovvio che non poteva, una simile etica incentrata sul dovere come base dei rapporti interpersonali, sottolineare l'importanza dei diritti individuali. Se secondo lui l'Occidente aveva come base l'individuo, e metteva dunque al primo posto il sé, la Cina invece metteva al primo posto il dovere, dando importanza al rispetto dell'altro: "Se si parte da una base individuale, allora prevale la nozione dei diritti; se si parte dalla volontà di rispettare l'altro, allora prevale la nozione del dovere."

Nella società moderna, i diritti alla vita e allo sviluppo personale sono sanciti dalla costituzione e dalle leggi, e, naturalmente, sono riconosciuti anche dai valori della società. Ciò non vuol dire, tuttavia, che i diritti dell'individuo costituiscano il valore più importante, o che la società si limiti a sostenere questi ultimi soltanto. Il discorso sui diritti, nelle questioni etiche e valoriali, si dimostra piuttosto limitato, e anzi, addirittura, il sistema di valori incentrato sui diritti individuali è all'origine di molti dei problemi della società contemporanea. Spesso il discorso sui diritti si accompagna a una posizione individualista, la quale, mettendo al primo posto i diritti dell'individuo, ritiene che questi vengano prima degli obiettivi collettivi e del bene comune. Una posizione su cui è difficile fondare il dovere, la responsabilità e la virtù dell'individuo. Tale visione, enfatizzando in modo eccessivo la protezione della libertà individuale, non si cura invece di incoraggiare l'individuo a pensare all'interesse della società, né riesce a inquadrare il conflitto fra interesse della società e interesse individuale. Essa pertanto nuoce, più di quanto non giovi, al sano funzionamento della società moderna.

Il gruppo è superiore all'individuo

Già nel periodo delle Primavere e Autunni i nostri pensatori avevano chiaramente avanzato l'idea di "considerare l'uomo come fondamento" (*yi*

ren wei ben 以人为本), come in seguito è avvenuto, a partire dal Rinascimento, anche in Occidente. Ma se questa idea, in Occidente, enfatizzava come fondamento soprattutto l'individuo, la cultura e i valori cinesi non hanno messo a fondamento il valore dell'individuo, bensì quello del gruppo, sottolineando che questo è superiore all'individuo.

Secondo la cultura e i valori cinesi, l'individuo non può vivere in uno stato di isolamento, ma deve condurre la sua esistenza all'interno del gruppo, nel cui ambito progredisce anche la sua coltivazione morale.

La più piccola unità sociale al di sopra dell'individuo è la famiglia, che a sua volta si estende al clan, alla comunità, e via via ai vari livelli amministrativi fino allo stato. La cultura e i valori cinesi danno grande importanza alla famiglia, considerandola come il primo livello attraverso cui l'individuo si sviluppa in senso sociale. Essi sottolineano che l'individuo non può avere un valore superiore a quello del gruppo, che l'individuo nel gruppo si deve fondere e nei confronti di questo ha dei doveri da compiere, sottolineando l'importanza dell'interesse complessivo della comunità. I nostri antichi pensatori non pensavano la comunità in modo astratto, bensì esprimendone concretamente il significato e il valore attraverso concetti come quelli di *jia* 家 (casa, famiglia), *guojia* 国家 (stato, paese) anch'esso contenente il carattere riferito a "casa, famiglia"), *sheji* 社稷 (letteralmente "divinità del suolo e dei cereali", un termine che indicava la comunità statale specificandone la natura agricola), *tianxia* 天下 ("[ciò che è] sotto il cielo, quindi "mondo"), eccetera. Altri locuzioni, come *nengqun* 能群 (socializzare, governare), *baojia* 保家 (proteggere la casa), *baoguo* 报国 (servire il paese) e molte altre ancora, esprimono chiaramente l'importanza della pace, dell'armonia e della prosperità a livello della comunità e mettono in rilievo il dovere dell'individuo verso la propria comunità e la società sottolineando l'importanza e la priorità di queste rispetto all'individuo. Sul piano linguistico, tale priorità trova espressione anche nella dicotomia "comune/pubblico" (*gong* 公) e "personale/privato" (*si* 私): l'individuo in relazione alla famiglia rappresenta ciò che è personale, mentre la famiglia rappresenta ciò che è comune; la famiglia in relazione allo stato rappresenta ciò che è personale, mentre lo stato rappresenta ciò che è comune. Il "comune" si estende dalla comunità allo stato, per arrivare alla sua espressione più grande che si incarna nella giustizia (*gongdao* 公

道), nell'equità (*gongping* 公平), e nel bene comune (*gongyi* 公益) del mondo, da cui l'aspirazione a creare "un mondo in comune per tutti" (*tianxia wei gong* 天下为公).

In sintesi, l'uomo secondo la cultura e i valori cinesi è inserito in una struttura a cerchi concentrici (individuo – famiglia – stato – mondo – natura) che si apre alla comunità espandendosi ininterrottamente verso l'esterno, la quale comprende, perciò, molte dimensioni che stabiliscono per l'individuo l'adempimento a responsabilità e doveri nei confronti di comunità di diverso livello. Nei *Dialoghi* di Confucio si dice che "entro i quattro mari tutti sono fratelli", mentre nelle *Memorie sui Riti* si prescrive di "considerare il mondo come un'unica famiglia". Se perciò è vero che la famiglia costituisce la relazione fondamentale dei cinesi, va anche detto che i nostri antichi avevano già esteso e rafforzato molto presto il concetto di famiglia.

Il moderno liberalismo occidentale, con la sua morale incentrata sui diritti, sostiene che ognuno ha il diritto di agire secondo i propri valori, e ritiene che avanzare delle richieste nei confronti dei cittadini sulla base di una visione del bene comune costituisca una violazione della libertà individuale. La cultura e i valori cinesi, invece, mettono l'accento sul bene comune della società, la responsabilità sociale e la virtù pubblica. Comunità e individuo, responsabilità e diritti sono concetti etici diversi, che riflettono diverse posizioni etiche e si applicano a diverse scale di valori. Nella società contemporanea, dobbiamo sostenere la posizione della cultura e dei valori cinesi incentrata su comunità e responsabilità; mentre diciamo sì a libertà e diritti da un lato, dall'altro dobbiamo senza se e senza ma dire no alla posizione che mette davanti a tutto l'individuo.

L'armonia è superiore al conflitto

Rispetto alla cultura e ai valori occidentali, quelli cinesi danno un'enfasi maggiore all'armonia sociale, considerando "l'armonia come il bene più prezioso" (*he wei gui* 和为贵), e perseguendo "l'armonia nella diversità" (*he er bu tong* 和而不同).

Il principio secondo cui "l'armonia genera le cose, l'uniformità le fa cessare", già espresso nel periodo delle Primavere e Autunni, ha dato vita

al pensiero cinese dell'“armonia nella diversità”. Quello dell'armonia è un valore che compare molto presto nella civiltà cinese. Nel “Canone di Shun” del *Classico dei Documenti*, per esempio, si racconta che Shun aveva ordinato al ministro della musica di giungere, attraverso la musica, allo stato in cui “accordati gli otto suoni, verranno meno violenze e contese, cosicché spiriti e uomini saranno in armonia”. È l'indice di quanto i nostri antichi già riconoscessero la capacità della musica di stimolare l'armonia, e di quanto l'armonia dell'universo fosse un'aspirazione che già caratterizzava i nostri antichi sapienti. I nostri antichi, infatti, molte volte si sono serviti della musica come metafora per indicare l'armonia fra le cose del mondo, metafora che poi è diventata in Cina un'aspirazione universale. Nel *Commentario di Zuo*, per esempio, si dice: “I dignitari si sono stati riuniti nove volte in otto anni, armoniosi come musica, senza essere discordi su nulla”.

Da ciò si può vedere come la musica, per i nostri antichi, costituisse il modello per regolare i rapporti fra uomo e uomo, fra uomo e società, fra gruppi etnici e fra uomo e natura, e come il perseguimento dell'armonia abbia plasmato il modo di pensare e le tendenze valoriali della civiltà cinese.

Questo pensiero ha avuto un'influenza importante anche sul confucianesimo. Come si dice nel capitolo “Memorie sulla musica” delle *Memorie sui Riti*, infatti, “la musica è l'armonia di cielo e terra, i riti sono l'ordine di cielo e terra; grazie all'armonia tutte le cose compiono la loro trasformazione, grazie all'ordine tutte le cose hanno le loro distinzioni.” Ciò illustra come l'armonia fra gli uomini discenda sostanzialmente dall'armonia di cielo e terra, ovvero dall'armonia della natura. L'armonia è il principio generatore di tutte le cose, il principio senza il quale non esiste trasformazione, un principio che ha dunque profonde radici cosmologiche. La frase di Zhang Zai, filosofo del periodo Song, “ogni fenomeno ha il suo opposto, che necessariamente agisce in senso contrario; ogni contrario porta una discordia, che deve essere risolto con l'armonia” sottolineava che il passaggio dal contrasto all'armonia non è solo una regola della natura, ma è anche un principio universalmente valido della società e della vita umana.

Similmente, anche la ricerca dell'armonia permanente come atteggiamento per affrontare il mondo esteriore nella cultura e nei valori

cinesi ha una storia molto antica. Si dice per esempio nel “Canone di Yao” del *Classico dei Documenti*: “[L’imperatore Yao] era così illuminato e virtuoso che riuscì a far andare d’amore e d’accordo i nove clan e le cento casate, e creò la giusta armonia tra i diecimila stati.”. L’idea di “creare la giusta armonia tra i diecimila popoli” sarebbe diventata, in seguito, il modello della *Weltanschauung* cinese. Un altro precetto simile lo ritroviamo nei *Riti di Zhou*: “far sì che ci sia armonia nello stato, collaborazione tra i cento funzionari e concordia tra i diecimila popoli.” Confucio, che considerava l’armonia come il principio per relazionarsi con il mondo, affermò: “Sii indulgente con chi è lontano e solidale con chi è vicino, renderai così stabile il nostro sovrano e porterai pace con l’armonia”. Quello di costruire un mondo basato sulla coesistenza pacifica è un ideale della civiltà cinese che persiste senza interruzione da migliaia di anni. L’unificazione armoniosa fra uomo e natura a partire dagli Han è stata espressa con la formula *tian ren he yi* 天人合一, ovvero “cielo e uomo formano un’unica entità”, divenuta poi un valore ideale della cultura cinese. La caratteristica di questo valore sta nel dare importanza alla corrispondenza fra la “via dell’uomo” (le regole sociali dell’uomo) e la “via del cielo” (le leggi universali dell’universo), che non devono essere tenute separate. Tale pensiero non pone l’accento sulla conquista, e sulla trasformazione, della natura, né afferma la contrapposizione fra uomo e natura, bensì la loro armonizzazione. Secondo questo pensiero l’uomo non può andare contro natura, ma deve sottomettersi alle sue leggi, regolando con essa le proprie azioni. Da un lato esso sottolinea che l’uomo è parte della natura, che è dotato di un’essenza naturale, premendo intanto per un’unificazione e una fusione di questi con la natura; dall’altro afferma che l’uomo deve attivamente adeguarsi ai cambiamenti naturali e, armonizzandosi con la natura, favorire lo sviluppo armonioso dell’universo. Così, al fine di correggere l’idea che la natura possa essere l’oggetto di una conquista illimitata, senza preoccupazioni per l’ambiente e per gli equilibri ecologici, e a quello di promuovere uno sviluppo sostenibile e regolato per l’economia e la società, tale pensiero ha un indubbio valore pratico.

La cultura e i valori occidentali sono caratterizzati dal senso del conflitto, che consiste nella disposizione a usare la propria forza, mettendo il sé al centro di tutto, per vincere l’altro da sé, dominando il prossimo e possedendo gli altri. Per questa ragione in Occidente ci sono state

sanguinose guerre di religione, che invece in Cina non sono mai avvenute. Possiamo tranquillamente affermare, al riguardo, che la radice culturale delle due guerre mondiali del Ventesimo secolo non si trova certo in Oriente. Nel complesso, rispetto alla cultura e ai valori occidentali, quelli cinesi sottolineano la superiorità dell'armonia sul conflitto.

Chen Lai

Civiltà universale o “base” cinese?¹

A sessant'anni dalla fondazione della Repubblica Popolare, oggi la Cina si trova ormai profondamente immersa nel flusso della globalizzazione, la quale, contribuendo da un lato a cambiare radicalmente i diversi costumi nazionali, ha nel contempo portato alla creazione di modernità dai diversi retroterra storico-culturali. Ciò ha portato anche la Cina a interrogarsi in modo cruciale su quale sia la modernità di cui ha bisogno.

Su questa questione gli intellettuali si dividono, fra coloro che sostengono da una parte i “valori universali” (*pushi jiazhi* 普世价值) e coloro che sostengono dall'altra la teoria della cosiddetta “base cinese” (*Zhongguo benwei* 中国本位). I primi ritengono che la modernità abbia una natura universale, esportabile ovunque secondo i medesimi parametri, Cina compresa: essendo la storia già finita, anche la Cina deve modernizzarsi seguendo la stessa strada dell'Occidente. I secondi invece sottolineano che, come esiste più di un sistema solare, così esistono molteplici tipi di modernità, per cui la Cina deve – e ne ha per giunta facoltà – andare verso una modernità differente da quella occidentale. L'ascesa cinese degli ultimi trent'anni avrebbe già dimostrato il successo della via cinese alla modernità e del modello cinese, cosicché ciò che ancora manca sarebbe soltanto di rompere il monopolio occidentale sul discorso della modernizzazione producendo uno schema interpretativo propriamente cinese.

Alle spalle di queste teorie ci sono due diversi assunti. Da un lato la teoria dei valori universali concede che la modernità può avere sì un modello europeo, uno americano, uno giapponese e uno cinese; nondimeno, essa afferma anche che tutti questi modelli, pur particolari, contengono anche dei valori universali che li rendono commensurabili. La teoria della “base cinese”, viceversa, è una forma di relativismo culturale secondo cui le diverse modernità nazionali sono tutte particolari e irriducibili fra loro, dato che uno standard universale che le renda commensurabili non esiste

¹ Originariamente pubblicato su *Soho Xiaobo* a ottobre 2009. <http://www.daonong.com/html/yuedu/opinion/20091019/11361.html>

Per la traduzione del testo, vedi Marco Fumian, “Quali valori per la modernità occidentale”, nota 1.

e, quand'anche esistesse, si tratterebbe solo di uno strisciante "etnocentrismo" occidentale.

In questi diversi modi di intendere la modernità si esprime la tensione fra illuminismo e storicismo. L'illuminismo, dall'alto del suo universalismo, postula che la natura umana e la giustizia sono universali. Lo storicismo per contro afferma, in opposizione ai valori universali illuministi, che tutto acquista senso solo nel concreto contesto storico della cultura nazionale, ragion per cui è difficile trovare un denominatore comune che renda comparabili i diversi contesti storico-culturali nazionali. Lo storicismo ha senz'altro una certa acutezza, vista la sua capacità di risolvere il problema dell'identità nazionale. Ma ha anche una sua pericolosità, dato che comporta il rischio di cancellare la nozione di modernità stessa riducendola a un simbolo vuoto, favorendo così l'insorgere del relativismo valoriale postmoderno se non addirittura del nichilismo, il quale costituisce a sua volta il terreno fertile per lo sviluppo del fascismo. Quello che va dallo storicismo al nichilismo, per approdare alla "modernità antimoderna", è un pendio piuttosto scivoloso.

Anche l'illuminismo classico da parte sua ha un difetto, ovvero quello di avere prodotto una modernità "monistica", rigida e unilaterale. Ciò è avvenuto soprattutto a opera della sociologia statunitense degli anni Sessanta, in cui la modernizzazione era spiegata sulla base di un unico modello ricalcato sulla falsariga della modernizzazione americana. Talcott Parsons, per esempio, riteneva che la modernizzazione si riducesse a tre leggi assolute: economia di mercato, democrazia e individualismo. Così, per un paese non occidentale che si fosse voluto modernizzare non sarebbe rimasta che un'unica strada, quella di occidentalizzarsi abbandonando la propria tradizione autoctona. Oggi questo sfacciato etnocentrismo occidentale è stato universalmente rigettato, e nel Ventunesimo secolo esistono a livello globale una moltitudine di progetti moderni simili fra loro e nel contempo diversi, che gli schemi di Talcott Parsons non sarebbero ormai per nulla in grado di spiegare. Qualsiasi interpretazione essenzialista della modernità, ormai, si trova di fronte a degli ostacoli insuperabili.

Insomma, la tensione fra la visione universalista e la visione relativista della modernità è arrivata in Cina a un punto morto, creando un'impasse che potremmo superare ricorrendo alla teoria delle "somiglianze di famiglia" di Wittgenstein. Questi, studiando i significati delle singole

parole, notava infatti come essi siano per natura instabili e si definiscano solo all'interno dei concreti contesti storici in cui sono situati; laddove, però, uguali parole in contesti diversi mantengono comunque significati simili. Wittgenstein al riguardo aveva parlato di "somiglianze di famiglia", riferendosi a come i membri di una stessa famiglia abbiano tratti simili nell'aspetto pur non essendo accomunati da un'unica essenza, e a come, pur non essendoci mai in una famiglia una caratteristica comune condivisa da tutti, pure siano riscontrabili delle caratteristiche di base possedute dalla maggior parte dei suoi membri. Se vogliamo comprendere come i valori universali della modernità acquistino significati stabili pur in contesti storici instabili, tale teoria ci è senz'altro di grande ispirazione. Essa ci ricorda, infatti, che la modernità non è affatto una rigida essenza o un obiettivo prefissato come nel caso delle tre leggi di Talcott Parsons, ma equivale, viceversa, a un insieme di valori, fra cui troviamo naturalmente quelli libertà, diritti, democrazia, uguaglianza, fratellanza, prosperità, felicità, eccetera. Questi sono valori che secondo Isaiah Berlin risultano difficili da armonizzare, e anzi, spesso, finiscono per essere in conflitto fra loro. La modernità, perciò, implica la necessità di effettuare, sul piano dei valori, delle scelte, che è anche il motivo per cui nazioni diverse hanno differenti modi di costruire le loro scale di valori. Inghilterra e Stati Uniti, ad esempio, danno priorità alla libertà e allo stato di diritto, la Francia dà risalto alla democrazia, mentre i paesi dell'Asia Orientale danno rilievo allo sviluppo e alla prosperità. Modernità diverse sottintendono così diverse gerarchie di valori. Il contenuto universale della modernità non è un blocco monolitico né tantomeno immutabile; piuttosto, è un nucleo pieno di tensioni e di conflitti, proprio perché i diversi progetti della modernità corrispondono a diversi insiemi di valori. Per essere moderni, tuttavia, i vari progetti devono comunque esprimere la maggior parte dei valori della modernità stessa, e possedere pertanto le caratteristiche delle "somiglianze di famiglia". Le varie modernità, pertanto sono ad un tempo sia simili che comparabili, e si distinguono per giunta a livello qualitativo in modernità buone e modernità cattive. Quando una modernità nazionale è troppo sbilanciata a favore di un certo tipo di valore – come nel caso in cui si dia la priorità alla prosperità nazionale, lasciando però i cittadini privi della protezione basilare dei diritti, o ci sia un sistema democratico, ma dominato da corruzione e clientelismo in mancanza di un adeguato ordine

legale, o nel caso di una società che ha sì realizzato l'uguaglianza, ma annaspi nella povertà generalizzata: beh, in tutti questi casi possiamo stare certi che quella che abbiamo davanti non è una modernità buona. Se sapremo comprendere *ex novo* la modernità alla luce di questo ragionamento, potremo da un lato evitare di pensare la modernità secondo gli schemi essenzialistici dell'etnocentrismo occidentale - a prescindere da quale sia la maschera con cui si presentano - dall'altro potremo prendere le distanze dal relativismo culturale e dal nichilismo dei valori, difendendo i valori universali della modernità.

La civiltà cinese, al pari di quella giudaico-cristiana e di quella greco-romana, è una civiltà assiale, e in quanto tale è una civiltà universale che ha offerto nel corso della propria storia valori universali. Ogni civiltà importante, occidentale o orientale che sia, è una civiltà universale, contenente al proprio interno gli elementi universali della natura umana. È proprio in virtù della loro universalità, che le porta ad avere similmente a cuore e a riflettere sul destino universale e sui problemi generali dell'umanità, che le varie civiltà possono entrare in contatto e dialogare fra loro. Civiltà e cultura sono due concetti diversi. Come ha detto il grande pensatore francese Edgar Morin, la civiltà si contrappone alla barbarie, la cultura si contrappone alla natura. Civiltà e cultura formano due poli opposti: la cultura rappresenta l'unicità, la soggettività e l'individualità, la civiltà all'opposto rappresenta la trasmissibilità, l'oggettività e l'universalità. L'universale, in ogni civiltà, si manifesta attraverso ciò che essa ha di particolare, al cui interno l'universale è contenuto. A causare gli scontri, fra le varie civiltà, non sono gli elementi particolari, dato che questi, andando ognuno per la propria strada, non hanno né i motivi né le basi per entrare in conflitto. Gli scontri, semmai, sono quelli fra gli elementi universali contenuti nelle diverse particolarità, dato che questi sono gli scontri fra diversi modi di vedere le sorti e il futuro dell'umanità. Le diverse forme di universalità sono pertanto comparabili, proprio perché la loro base comune è l'universalità della natura umana. La nuova civiltà a cui oggi i cinesi aspirano non è affatto una civiltà particolare valida soltanto per la Cina, bensì una civiltà che abbia una valenza universale per tutta l'umanità. Essa, perciò, non può permettersi di voltare le spalle alle altre civiltà universali e alle loro "somiglianze di famiglia".

Lo scopo ultimo perseguito dalla RPC non è solo quello di diventare uno stato-nazione prospero e fiorente, o una potenza economica ricca e forte, ma, ancor più, è quello di diventare uno stato-civiltà che dia i suoi contributi ai valori universali dell'umanità. Da stato-nazione a stato-civiltà: questa è la strada che la Cina deve percorrere con la sua ascesa. La Cina deve diventare non solo un'entità economica potente, ma anche un'entità politica democratica, libera e governata dalla legge, e, ancor più, un'entità di valori dotati di significato universale. Questo è ciò che si aspettano la storia della Repubblica e un miliardo e 300 milioni di cinesi, ed è anche l'aspettativa dell'intera umanità per la grandiosa civiltà cinese.

Xu Jilin, ottobre 2009.

I giovani devono consapevolmente mettere in pratica i valori fondamentali del socialismo¹

(Discorso alla conferenza dei professori e degli studenti all'Università di Pechino)

(...) Dato che l'università è il luogo dove si studia il sapere e si indaga la verità, ne approfitto per scambiare con studenti e professori qualche idea a proposito dei valori fondamentali del socialismo, una questione che mi è venuta in mente proprio mentre celebravo lo spirito del Quattro Maggio.

Questo infatti ha dato espressione ai valori avanzati perseguiti dal popolo e dalla nazione cinese dall'inizio dell'epoca moderna. Patriottismo, progresso, democrazia e scienza sono tutti valori fondamentali che dobbiamo difendere e mettere in pratica ancora oggi, non solamente i giovani ma tutta quanta la società.

Lo sviluppo storico della società umana ha chiarito quanto l'aver dei valori fondamentali riconosciuti da tutta la società costituisca, per una nazione e uno stato, la forza più profonda e duratura. Essi di una nazione e di uno stato veicolano le istanze spirituali, e rappresentano il metro con cui una società distingue ciò che è giusto da ciò che è sbagliato.

Gli antichi dicevano: "L'insegnamento del Grande Studio consiste nel magnificare l'eccellenza morale, nell'amare il popolo e nel fermarsi solo dopo avere raggiunto la massima bontà".² I valori fondamentali in realtà sono una forma di virtù, una virtù che da un lato appartiene all'individuo, mentre dall'altro è una virtù più grande, che appartiene allo stato e la società. Senza virtù lo stato non prospera, senza virtù l'uomo non avrà stabilità interiore. Se una nazione e uno stato sono privi di valori fondamentali condivisi non si sa più che cosa è giusto né dove si vuole

¹ Pubblicato su *Xinhua* il 4 maggio 2014. http://www.xinhuanet.com//politics/2014-05/05/c_1110528066.htm

Per la traduzione del testo, vedi Marco Fumian, "Quali valori per la modernità occidentale", nota 1.

² Incipit del "Grande Studio", capitolo contenuto nelle *Memorie sui Riti* (testo redatto durante il primo periodo Han, 206 a. C. – 9 d.C.), che grandissima importanza ha avuto nel definire gli schemi dell'autocoltivazione morale dei letterati confuciani e che tuttora continua a influenzare la visione dei compiti etici dell'individuo cinese nella società.

andare, e così né la nazione né lo stato possono progredire. Una situazione, questa, che non è per niente nuova, tanto nella nostra storia nazionale, quanto nel mondo di oggi.

Il nostro è un grande paese, che conta più di un miliardo e trecento milioni di abitanti e cinquantasei etnie: per questo istituire un comune denominatore valoriale, che rifletta l'identità collettiva di tutti i popoli del paese portandoli ad avanzare compatti con un solo cuore e un'unica morale, è una questione che riguarda il destino futuro del paese, così come il benessere del popolo.

Ogni epoca ha il suo spirito, ogni epoca ha il suo sistema di valori. “I principi dello stato sono quattro” (scriveva anticamente il *Guanzi*,³ *ndt*), “proprietà, rettitudine, integrità e senso di vergogna. Se questi non si manifestano, lo stato andrà in rovina”. Questa era la visione dei nostri antenati riguardo ai valori fondamentali del loro tempo. Ma oggi, nella Cina contemporanea, quali sono i valori fondamentali che la nostra nazione, il nostro stato devono difendere? È un problema teorico, ma anche un problema pratico. Così, dopo avere ricercato numerosi pareri e avere sintetizzato svariate visioni, abbiamo scelto di promuovere i valori di prosperità, democrazia, civiltà e armonia; quindi libertà, uguaglianza, giustizia e governo della legge; quindi patriottismo, dedizione al lavoro, affidabilità e amichevolezza, al fine di coltivare e mettere in pratica i valori fondamentali del socialismo. Prosperità, democrazia, civiltà e armonia sono i valori richiesti a livello dello stato; libertà, uguaglianza, giustizia e governo della legge sono i valori richiesti a livello della società; patriottismo, dedizione al lavoro, affidabilità e amichevolezza sono i valori richiesti a livello del cittadino. Questa sintesi, in realtà, è la risposta al grande quesito riguardo a quale tipo di stato e società vogliamo costruire e quale tipo di cittadino vogliamo formare.

In Cina sin dall'antichità si è sempre parlato di “estendere la conoscenza investigando le cose, perfezionare le proprie intenzioni e rettificare il proprio cuore, coltivare la propria persona e mantenere nell'ordine la propria famiglia, governare lo stato e promuovere la pace nel mondo”.⁴ Sotto un certo punto di vista, possiamo dire che “estendere la conoscenza

³ Antico classico redatto nel periodo pre-imperiale.

⁴ Dal “Grande Studio”.

investigando le cose, perfezionare le proprie intenzioni, rettificare il proprio cuore e coltivare la propria persona” sono le richieste che riguardano il livello dell’individuo; “mantenere nell’ordine la propria famiglia” è la richiesta che riguarda il livello della società; mentre governare lo stato e promuovere la pace nel mondo sono le richieste che riguardano il livello dello stato. I valori fondamentali del socialismo da noi promossi, fondendo assieme i valori richiesti in rapporto allo stato, alla società e al cittadino, esprimono da un lato le esigenze essenziali del socialismo, ereditando nel contempo l’eccellenza della cultura cinese tradizionale, e assimilano dall’altro i frutti benefici della civiltà mondiale, esprimendo lo spirito del tempo.

Prosperità, democrazia, civiltà, armonia, libertà, uguaglianza, giustizia, governo della legge, patriottismo, dedizione al lavoro, affidabilità e amichevolezza, sono tutti valori che propagano i geni dell’eccellenza della cultura tradizionale cinese, che custodiscono la fede e gli ideali abbracciati sin dall’inizio dell’epoca moderna e concretizzati attraverso innumerevoli sforzi da tutto il popolo cinese, e che veicolano infine le aspirazioni positive di ognuno di noi. Se sapremo far radicare saldamente i valori fondamentali del socialismo in tutta la società, allora il popolo si impegnerà in un unico sforzo, con un’assidua lotta, nella costruzione del nostro stato, che renderà dunque ancor più prospero, democratico, civile, armonioso e bello facendo sì che la nazione cinese si erga nella selva delle nazioni mondiali con un piglio ancor più forte e sicuro.

L’edificazione di uno stato socialista modernizzato, che sia nel contempo prospero, democratico, civile e armonioso, e parimenti la realizzazione della grande rinascita della nazione cinese, sono il più grande sogno del popolo cinese dai tempi delle Guerre dell’Oppio, nonché il suo più alto e fondamentale interesse. Oggi tutte le nostre lotte, che sono le lotte di oltre un miliardo e trecento milioni di cinesi, mirano fundamentalmente a raggiungere questo grande obiettivo. Un tempo la Cina è stata una potenza economica mondiale; poi, nel periodo in cui nel mondo scoppiava la rivoluzione industriale, e la società umana conosceva trasformazioni profonde, essa ha perso l’occasione storica per stare al passo col mondo, finendo per trovarsi alla mercé dei maltrattamenti altrui. È stato soprattutto in seguito alle Guerre dell’Oppio che la nazione cinese è sprofondata in una condizione abietta di povertà e di oppressione. Una

tragedia storica che in nessun modo dovrà tornare in scena! Per questo, costruire un paese socialista modernizzato, prospero, democratico, civile e armonioso è il nostro obiettivo ma è anche la nostra responsabilità, nei confronti della nazione cinese così come dei nostri predecessori e dei nostri posteri. Dobbiamo mantenerci vigili e saldamente motivati per avanzare verso il nostro obiettivo procedendo senza tentennamenti lungo la nostra strada.

Adesso che la Cina si sta ormai sviluppando, noi non riconosciamo la logica che “uno stato forte deve egemonizzare gli altri”, e insistiamo invece nel percorrere la strada dello sviluppo pacifico. Nonostante ciò, l’epoca in cui gli stranieri facevano in Cina il bello e il cattivo tempo è finita una volta per tutte! Perché adesso abbiamo una simile baldanza? È perché ci stiamo sviluppando. Oggi lo status internazionale della Cina gode di una crescita incessante, e incessantemente si espande la nostra influenza internazionale: è il rispetto che il popolo cinese si è conquistato col suo secolo di lotte. Davvero se pensiamo alla storia tragica della prima modernità, a quando la Cina veniva umiliata e tiranneggiata dagli stranieri, il contrasto non potrebbe essere più grande!

La civiltà cinese perdura ininterrotta da migliaia di anni e ha pertanto il suo speciale sistema di valori. L’eccellenza della cultura tradizionale cinese è già entrata a far parte dei nostri geni, ha messo radice nei nostri cuori influenzando silenziosamente e impercettibilmente il nostro modo di pensare e di agire. Oggi, nel propagare i valori fondamentali del socialismo, dobbiamo anche saperne assimilare il ricco nutrimento, altrimenti rimarremo privi sia di vitalità che di influenza. La cultura cinese, per esempio, dà importanza ai valori incarnati da espressioni come: “il popolo è il fondamento dello stato”,⁵ “cielo e uomo formano un’unica entità”, “armonia nella diversità”,⁶ “i movimenti del cielo sono espressione della sua forza, l’uomo superiore li prende in considerazione e rafforza se stesso procedendo senza limitazioni”,⁷ “quando la Grande Via viene messa in pratica, il senso del bene comune prevale nel mondo”⁸; e ancora, “ognuno

⁵ Dal *Classico dei Documenti*, capitolo “wuzi zhi ge”, 2.

⁶ Da *Dialoghi* di Confucio, “Zilu”, 23.

⁷ Dal *Classico dei mutamenti*, “Qian”, 1.

⁸ Dalle *Memorie sui riti*, “Liyun”, 1.

è responsabile dell'ascesa e del declino del mondo",⁹ "governare il paese con la virtù e trasformare gli uomini con la cultura", "la persona esemplare ha una buona conoscenza della rettitudine",¹⁰ "la persona esemplare è padrona di se stessa e tranquilla",¹¹ "la persona esemplare considera la rettitudine la sostanza di ogni cosa",¹² "sii sempre affidabile nelle parole e risoluto nelle azioni";¹³ e ancora "se un uomo non è affidabile, non so proprio a cosa possa servire",¹⁴ "chi è dotato di eccellenza morale non è mai solo, ha sempre qualcuno accanto",¹⁵ "chi pratica la benevolenza ama il prossimo",¹⁶ "fare del bene agli altri",¹⁷ "non estendere agli altri quel che non desidereresti per te stesso",¹⁸ "improntare i rapporti all'interno e all'esterno [delle unità di villaggio] a reciproca amicizia e proteggere la comunità in modo solidale",¹⁹ "trattare con rispetto gli anziani della propria famiglia ed estendete questo sentimento a tutti gli anziani, trattare con affetto i giovani della propria famiglia ed estendere questo sentimento a tutti i giovani",²⁰ "sostenere i poveri e soccorrere i bisognosi", "non preoccuparsi tanto della povertà [di sudditi o familiari] quanto dell'iniquità nella distribuzione delle ricchezze",²¹ eccetera.

Queste idee oggi come in passato mantengono le loro evidenti caratteristiche nazionali, e nello stesso tempo hanno un valore sempre brillante per la nostra epoca. Esse da un lato si evolvono seguendo le trasformazioni epocali del tempo, dall'altro possiedono la loro propria continuità e stabilità. Noi siamo cinesi perché ci siamo nati, e la cosa fondamentale è che abbiamo il nostro distinto mondo spirituale, e un

⁹ Celebre massima attribuita a Gu Yanwu, letterato vissuto a cavallo tra le dinastie Ming e Qing (1613 – 1682).

¹⁰ Dai *Dialoghi*, "Liren", 16.

¹¹ Dai *Dialoghi*, "Shu'er", 37.

¹² Dai *Dialoghi*, "Weilinggong", 18.

¹³ Dai *Dialoghi*, "Zilu", 20.

¹⁴ Dai *Dialoghi*, "Weizheng", 22.

¹⁵ Dai *Dialoghi*, "Liren", 25.

¹⁶ Dal *Mencio*, "Lilou xia", 56.

¹⁷ Dal *Mencio*, "Gongsunchou xia" 8.

¹⁸ Dai *Dialoghi*, "Weilinggong", 24.

¹⁹ Dal *Mencio*, "Teng wengong shang", 32.

²⁰ Dal *Mencio*, "Lianghuiwang", 7.

²¹ Dai *Dialoghi*, "Jishi", 1.

insieme di valori che sono parte del nostro bagaglio collettivo. I valori fondamentali del socialismo da noi promossi, perciò, rappresentano né più né meno che la trasmissione e la sublimazione del meglio della cultura cinese tradizionale.

I valori si producono e fanno effetto nel processo in cui l'umanità conosce e trasforma la natura e la società. Dato che nazioni e stati diversi sono soggetti a condizioni naturali e sviluppi storici diversi, anche i valori a cui essi danno luogo hanno caratteristiche diverse. I valori fondamentali di una nazione e di uno stato devono accordarsi con la storia e la cultura di questi ultimi, combinarsi con le lotte che i loro popoli portano avanti in uno specifico momento, e adattarsi agli specifici problemi storici che uno stato deve risolvere in uno specifico momento. Nel mondo non esiste una foglia uguale all'altra. Una nazione e uno stato devono sapere chi sono, da dove vengono e dove devono andare, e quindi, dopo averlo capito correttamente, devono avanzare senza tentennamenti verso il loro obiettivo.

(...)

Nel resto del discorso Xi Jinping continua sottolineando che è necessario avere fiducia nella forza della Cina, che occorre saper attingere dall'estero ma senza imitare ciecamente i modelli di sviluppo degli altri paesi, né facendosi bacchettare dagli stranieri. Quindi, sottolineando come tutti i leader comunisti che lo hanno preceduto l'importanza dei giovani per costruire il futuro della società cinese, esorta in particolare questi ultimi a studiare alacramente, ad autocoltivarsi sul piano morale, e ad imparare a fare scelte assennate.

Quei valori fondamentali senza capo né coda¹

Recentemente, l'Ufficio Generale del Comitato Centrale del Partito Comunista Cinese ha diffuso il testo *Pareri sulla coltivazione e la messa in pratica dei valori fondamentali del socialismo* (d'ora innanzi, semplicemente, *Pareri*), contenente le disposizioni concrete per la "coltivazione e la messa in pratica" dei dodici valori fondamentali del socialismo esposti dal Diciottesimo Congresso Nazionale del PCC: ovvero prosperità, democrazia, civiltà, armonia, libertà, uguaglianza, giustizia, governo della legge, patriottismo, dedizione al lavoro, affidabilità e amichevolezza. Si tratta di un'iniziativa lodevole. Alcuni principi stabiliti al suo interno - come: "considerare l'uomo come fondamento", "rispettare la soggettività delle masse", "intervenire a livello educativo sin dall'infanzia", "attuare la pratica dello sviluppo economico e la *governance* sociale amministrando lo Stato in conformità con la legge", "dispiegare l'importante funzione dell'eccellenza della cultura tradizionale", eccetera - sono tutti decisamente necessari.

Queste dodici nozioni, in realtà, sono la somma del cammino storico della società umana, l'obiettivo lungamente perseguito nella costruzione di una società ideale. Sono le idee comuni, valide per ogni nazione e ogni stato del mondo, che guidano ogni paese verso il regno della ragione, e sono dotate, perciò, di significato universale: esse *sono* i valori universali. I *Pareri*, tuttavia, aggirano la nozione di "valori universali" e la sostituiscono con quella di "valori fondamentali del socialismo", riflettendo un pregiudizio ideologico ottuso e angusto. In questo modo, a dispetto della ricchezza del loro significato, i "valori fondamentali" si dimostrano un irrocervo senza capo né coda, risultando effettivamente difficili da coltivare e mettere in pratica come invece si vorrebbe.

I *Pareri* affermano che "i valori fondamentali del socialismo sono il cuore del sistema dei valori fondamentali del socialismo", dopodiché dividono le dodici nozioni che li costituiscono su tre livelli: "prosperità, democrazia, civiltà e armonia" sarebbero gli obiettivi valoriali dello Stato; libertà, uguaglianza, giustizia e governo della legge sarebbero gli

¹ Originariamente pubblicato a gennaio 2014 da *Dongxiang*.
<http://www.aboluowang.com/2014/0129/368076.html>

orientamenti valoriali della società; mentre patriottismo, dedizione al lavoro, affidabilità e amichevolezza sarebbero le norme valoriali dell'individuo". Sembra di leggere una sciarada. Senza bisogno di analisi approfondite, si capisce che queste dodici nozioni dovrebbero costituire *tutte*, simultaneamente, tanto gli obiettivi e gli orientamenti valoriali dello stato e della società, quanto le norme valoriali dei cittadini. La loro divisione in tre livelli e la loro ulteriore riduzione rispettivamente in obiettivi, orientamenti e norme, separano sul piano oggettivo le connessioni interne fra questi valori, dando l'impressione che le prime otto nozioni valoriali, quelle che comprendono fra l'altro libertà e democrazia, costituiscano principalmente gli obiettivi e gli orientamenti che spetta solo allo stato e alla società di conseguire, mentre per quanto riguarda i singoli cittadini basterebbe che facessero proprie le norme valoriali del patriottismo, della dedizione al lavoro, dell'affidabilità e dell'amichevolezza.

Ma il problema non si limita all'espressione linguistica. Il fatto è che l'aver apposto il termine "socialismo" a questi valori dotati di significato universale ha fatto sì che su di essi calasse un velo di ambiguità rendendoli di difficile interpretazione. Cos'è il socialismo? Qualcuno l'ha spiegato chiaramente? Nel rapporto del Diciottesimo Congresso si dice che il Comitato Centrale del Partito sotto la guida di Mao Zedong "ha istituito il sistema istituzionale fondamentale del socialismo", avendo quindi inaugurato, sotto la guida di Deng Xiaoping, "il socialismo con caratteristiche cinesi". È stato sulla base della rivoluzione socialista sul doppio fronte economico e politico che Mao Zedong ha istituito il sistema socialista, da un lato effettuando le "tre grandi trasformazioni" sul fronte economico (ovvero le trasformazioni in senso socialista dell'agricoltura, dell'artigianato e dell'industria capitalista), dall'altro lanciando sul fronte politico il movimento anti-destrista. Queste tre grandi trasformazioni, tuttavia, hanno avuto come caratteristica fondamentale quella di aver sottratto ai contadini, agli artigiani e ai capitalisti il diritto alla proprietà dei mezzi di produzione, mentre la campagna anti-destrista avrebbe privato gli intellettuali, e la società tutta, dei diritti alla libertà e democrazia, facendo sì che libertà e democrazia diventassero delle aree proibite nel dibattito ideologico. Può un sistema sociale edificato su una simile base essere un sistema socialista? Certo che no! La sottrazione del

diritto alla proprietà dei mezzi di produzione e di quelli di libertà e democrazia dei cittadini non ha proprio niente a che fare con il socialismo, ed è invece conforme, semmai, alle istanze di base dell'autocrazia feudale. La rivoluzione socialista di stampo maoista è equivalsa, di conseguenza, alla distruzione dei giovani germogli della democrazia e alla restaurazione dell'autocrazia feudale, con il risultato che anche il sistema sociale edificato su di essa non poteva essere che un sistema autocratico feudale. Il quale, naturalmente, non era la semplice resurrezione dell'autocrazia feudale imperiale, quanto bensì la combinazione fra la millenaria tradizione autocratica feudale e l'autocrazia di stampo sovietico, che di socialismo ha soltanto il nome e che nella sostanza è una dittatura di partito.

Il socialismo con caratteristiche cinesi inaugurato da Deng Xiaoping, a sua volta, ha rappresentato l'eredità e lo sviluppo del sistema socialista edificato da Mao Zedong. La sua caratteristica fondamentale è consistita, sul piano economico, nella sostituzione dell'economia pianificata con un'economia di mercato imperfetta, e sul piano politico nella perseverante conservazione della dittatura del partito unico. Per anni, quando su periodici e articoli si parlava di socialismo, si teneva a specificare che si trattava di socialismo con "caratteristiche cinesi". Nell'intero testo dei *Pareri*, tuttavia, si parla solo di valori fondamentali del socialismo, mentre di "caratteristiche cinesi" non si parla più: il mio timore, al riguardo, è che non si tratti solo di una semplificazione linguistica, ma che ci siano delle implicazioni più profonde. Se il cosiddetto socialismo si riferisce alla dittatura del partito unico edificata da Mao Zedong ed ereditata da Deng Xiaoping, la quale in realtà è il riallestimento, come ho già detto, di un'autocrazia feudale, la conseguenza che ne traiamo è che i valori fondamentali del socialismo sono, in realtà, i valori fondamentali dell'autocrazia feudale. Questi ideali dotati di significato universale, germogliati per la maggior parte nella rivoluzione democratica contro il feudalesimo e l'autocrazia e divenuti l'arma per opporsi a essi, finiscono per essere considerati, oggi, i valori fondamentali di un socialismo di facciata che di fatto è, nella sostanza, un'autocrazia. Non è forse difficile, data questa stravagante combinazione, coltivare e mettere in pratica questi ideali valoriali?

I *Pareri* dicono anche che nella coltivazione e messa in pratica dei valori fondamentali bisogna prendere come guida la "teoria di Deng Xiaoping" e

le “importanti dottrine” delle “tre rappresentanze” e della “visione scientifica dello sviluppo”: una cosa ancor più senza capo né coda. La teoria di Deng Xiaoping include infatti una visione della riforma economica basata sulle teorie del “gatto”, del “tastare le pietre”,² e del “superamento delle discussioni”, insieme alla visione politica della “salda adesione ai quattro principi fondamentali”. Visioni, entrambe, che con questi ideali valoriali non c’entrano proprio nulla. Le teorie del “gatto” e del “tastare le pietre” sono state le scelte disperate di Deng Xiaoping condizionate dalla volontà di non rinunciare al socialismo maoista non sapendo davvero che cosa fosse il socialismo. Se Deng Xiaoping avesse potuto rendersi conto della sostanza autocratica del socialismo di stampo maoista, avrebbe compreso anche che le riforme hanno una natura democratica, realizzando che il loro senso sta proprio nell’abolizione dell’autocrazia, ovvero nella sostituzione sul piano economico dell’economia pianificata con l’economia di mercato e su quello politico della dittatura del partito unico con la democrazia costituzionale. Con questo chiaro obiettivo in mente non sarebbe stato difficile tracciare una rotta ben definita, senza bisogno di escogitare ingegnose trovate come quelle del “gatto” o del “tastare le pietre”. Quanto alla pretesa di “superare le discussioni”, essa rivela ancor più la difficoltà di Deng Xiaoping a smarcarsi dall’ideologia maoista. Di fronte all’offensiva della sinistra maoista che bollava come “capitalistiche” le sue riforme, Deng Xiaoping non era stato in grado di fornire una risposta perentoria dando alle riforme una natura democratica, e invece aveva ambiguamente parlato di “auto-perfezionamento del socialismo” per nascondere l’assenza di democraticità. Può una teoria tanto ambigua guidare ideali valoriali dal significato così profondo?

Né la “salda adesione ai quattro principi fondamentali” è un’invenzione di Deng Xiaoping, dato che le parole sono farina del sacco di Mao Zedong. La teoria della Nuova Democrazia di Mao Zedong da un lato possedeva delle ricche implicazioni democratiche, dall’altro nascondeva al suo interno non poche insidie legate ai tratti autocratici della politica sovietica. Le prime avrebbero attirato la maggior parte degli intellettuali a gettarsi tra le

² Il riferimento è a due emblematiche massime di Deng Xiaoping, “non importa che il gatto sia bianco o sia nero, purché acchiappi i topi”, e “guadare il fiume tastando le pietre”, che attestano il pragmatismo ideologico delle sue politiche soprattutto in ambito economico.

fila del Partito Comunista accelerando la vittoria della rivoluzione democratica, le seconde sarebbero diventate lo strumento principale per disintegrare i risultati di quest'ultima e l'arma teorica per restaurare l'autocrazia. Tralasciando in questa sede le implicazioni democratiche della teoria di Mao, tra le insidie autocratiche troviamo l'idea che essendo la rivoluzione della Nuova Democrazia cinese una parte della rivoluzione mondiale socialista, essa doveva come tale essere diretta dal Partito Comunista Cinese sotto la guida del pensiero comunista, cosicché il potere politico costituitosi dopo la sua vittoria doveva istituire uno stato di dittatura congiunto delle varie classi rivoluzionarie, facendo dello stato il soggetto dell'economia nazionale. La rivoluzione socialista portata avanti da Mao Zedong e il sistema socialista da lui edificato sarebbero stati il risultato della venuta allo scoperto e della messa in pratica delle insidie autocratiche nascoste nella teoria della Nuova democrazia. La "saldatura ai quattro principi fondamentali" di Deng Xiaoping, di conseguenza, non è che una sintesi dei principi dell'ideologia maoista. Le peculiarità pro-autocratiche e antidemocratiche espresse dai quattro principi fondamentali hanno determinato la loro impossibilità di coesistere pacificamente con ideali valoriali anti-autocratici come democrazia, libertà, uguaglianza e giustizia; l'aver messo tali principi alla guida dei "valori fondamentali" ha fatto sì, perciò, che questi ideali diventassero ancillari al consolidamento del dominio autoritario, facendogli necessariamente perdere il loro dovuto significato e valore.

Le "tre rappresentanze" sono ancor più la negazione di questi valori dalla natura democratica, e la loro proposta è fortemente venata di coloriture autocratiche. Dal momento che il compito di rappresentare "le esigenze di sviluppo delle forze produttive più avanzate", "la direzione di sviluppo degli orientamenti culturali più avanzati" e "gli interessi fondamentali dei più ampi strati della popolazione cinese" spetterebbe, secondo tali "rappresentanze", al Partito Comunista, allora a tutti i comuni mortali non resterebbe che accettarne da bravi il dominio, altro che democrazia e libertà! Le "tre rappresentanze" sono state messe per iscritto nello Statuto del partito e nella Costituzione, diventando già l'oggetto di scherno di tutto il mondo. Non sarà forse ancor più grande la beffa adesso che si vuole porle alla guida di questi ideali valoriali pregni di spirito democratico?

Coltivare e mettere in pratica questi “valori fondamentali” è di certo estremamente necessario. Date le loro implicazioni democratiche, basterà fare attecchire questi valori nel pensiero delle masse perché essi diventino delle spinte potenti contro il feudalesimo e l’autocrazia. E tuttavia, le svariate formulazioni contenute nei *Pareri*, nella loro impostazione generale, vanno nella direzione esattamente opposta. L’incapacità di produrre effetti positivi contro il feudalesimo e l’autocrazia li rende senza capo, mentre l’inconciliabilità fra questi valori dalla natura democratica e il dominio autocratico al cui servizio sono posti li rende senza coda: senza capo né coda, dunque, ma dove andremo mai a finire?

Per fare in modo che questi valori si liberino della loro incoerenza, e possano essere agevolmente coltivati e messi in pratica, è necessario prima di tutto che gli organi di potere forniscano condizioni politiche adeguate per eliminare tutti i limiti sfavorevoli alla loro coltivazione e messa in pratica, creando viceversa condizioni propizie a questo scopo. Facendo rispettare, per esempio, gli articoli della costituzione sui diritti civili, e, in particolare, le normative sulla libertà di stampa e di espressione nonché sulla libertà di associazione, si potrà aprire una strada ampia per coltivare e praticare senza difficoltà questi valori. Sono proprio la libertà di stampa e associazione che forniscono il clima e il terreno più adeguati a questo fine. Attualmente si vuole insegnare ai cittadini a coltivare e a mettere in pratica questi valori, ma nel contempo non si vuole creare condizioni favorevoli a tale scopo rimuovendo intanto le restrizioni verso la libertà di stampa e associazione. Il risultato è che è difficile aspettarsi che questi valori ricchi di implicazioni e così importanti quanto a significato possano produrre effetti davvero positivi.

Du Guang

Traduzione di Serena Di Fusco