

LA CINA COME CASO DI STUDIO ANTROPOLOGICO-GIURIDICO

ISHVARANANDA CUCCO*

Abstract: this paper, inspired by a recent conference of the anthropologist of law Norbert Rouland on human rights in the West and China, aims to focus the discipline of the anthropology of law through a specific case study, concerning the peculiarity of the Chinese cultural context, and discussing the theoretical premises in which the Chinese notion (*Rén*) that translates the Western idea of «human rights» has developed. The privileged method in this article focuses on the representative dimension of the two cultural spaces being compared, West and China, trying to emphasize the relevance of language in the construction of the structures of meaning that constitute each culture, of which the wording of the law is an essential part. The purpose of this analysis is to highlight and discuss the remarkable conceptual discontinuities between West and China, showing, below these differences, the ontological elements likely to be the true spaces of intersection between these two cultural worlds.

Keywords: Anthropology of law – China – ethnolinguistics – human rights – lawfulness

1. Introduzione

«Una teoria non esprime la realtà del mondo: è soltanto una mediazione tra quest'ultimo e la nostra mente»¹, scrive Norbert Rouland in un testo di riferimento per la disciplina antropologico-giuridica. Questa frase rende esplicita da una parte la missione dell'antropologia giuridica e, dall'altra, l'atteggiamento che anima lo studioso in questo tipo di ricerche. Per quanto riguarda il primo aspetto, Rouland lascia intendere che tale disciplina non è semplicemente uno strumento di *comparazione* fra sistemi giuridici², posto che in molti casi, almeno per quanto concerne le società tradizionali, non si ha neppure a che fare con *sistemi* come li intende la scienza del diritto; piuttosto, essa è il

* Ishvarananda Cucco, Dottore di ricerca in Studi Politici, Sapienza Università di Roma. E-mail: ishvarananda.cucco@uniroma1.it

¹ N. Rouland, 1992, 90.

² Cfr. R. Sacco, 2007.

mezzo per esaminare il più possibile da vicino realtà sociali e culturali prive degli elementi e dei criteri formali in uso nel diritto: il primo fra tutti, lo vedremo più avanti, è lo Stato. Per quanto concerne il secondo aspetto, il ruolo dello studioso è consequenziale a quanto appena detto. Questi, spogliato di ogni pregiudizio³, compiendo una sorta di *epochè* della conoscenza, e in ciò più vicino all'antropologo di impronta malinowskiana⁴ che al giurista formatosi sui codici, osserva con apertura critica e curiosità culture estranee e si interroga su cosa in esse ha rilevanza giuridica o filosofico-giuridica, piuttosto che su quali elementi del nostro diritto siano ivi rintracciabili: problema, quest'ultimo, spesso vano, data la distanza culturale che intercorre fra noi e queste società⁵. Del resto, l'antropologia giuridica è un esempio di materia ibrida, che trasforma la sua proiezione intersezionale fra diversi campi di ricerca – il diritto, l'etnologia, la sociologia, la linguistica –, in un vantaggio epistemologico da spendere nello studio approfondito delle manifestazioni «esotiche» del fenomeno giuridico, osservate come modalità specifiche e autonome di esperire ed esprimere la *giuridicità*⁶ al di fuori dell'Occidente.

Tornando alla citazione, se la teoria è una mediazione, un ponte, tra la realtà e l'osservatore⁷, e se la sostanziale omogeneità biologica della specie umana consente un'esperienza sensibile tutto sommato uniforme e perciò condivisa al livello della pura datità, la pregnanza della dimensione culturale rende questa esperienza, empirica e primaria, non definitiva, ma solo una sporgenza per accedere a un'ulteriore stratificazione dell'esperienza, più astratta ma non meno reale: quella del *senso*, del significato delle cose⁸. A questo livello, l'esperienza risulta più elaborata e prismatica,

³ Uso questo termine nella sua accezione semantica, non di valore.

⁴ Con Malinowski si è affermato il metodo della «osservazione partecipante», che sta a indicare la totale immersione dello studioso nella vita della società studiata. Questo metodo di ricerca, tuttavia, era già praticato di fatto, anche nel passato, si pensi ai padri missionari, fonte di preziosissime informazioni etnografiche per molti antropologi anche nel Novecento, o a etnologi come Sergej M. Širokogorov, che trascorse lunghi periodi in zone remote della Siberia e soprattutto del nord della Cina per studiare i popoli Tungusi, e in particolare i Manchu.

⁵ Esaminando il nuovo Codice civile della Repubblica Popolare Cinese, approvato il 28 maggio del 2020 ed entrato in vigore il 1 gennaio 2021, Giulia Terlizzi (2020) dà rilievo agli elementi della tradizione in esso recepiti, mettendo in conto lo spaesamento e la sorpresa che sono in grado di generare nel lettore occidentale «norme e disposizioni appartenenti a categorie e concetti sconosciuti» (ivi, 10).

⁶ Per *giuridicità* da qui in poi si intenderà quella concezione del diritto che, al di là della sua mera espressione formalistica e positiva, lo intende come «“forma di vita” umana», coesistenziale cioè all'uomo in quanto tale, S. Cotta, 1991, 17. Uno statuto che è possibile attribuire al diritto rispondendo alla domanda, «*radicale*» (ivi, 15, corsivo dell'autore): «perché vi è in generale il diritto? [...] di là delle sue individualizzanti determinazioni storiche spazio-temporali» (*ibidem*). Porre questa domanda, prima ancora di fornire una risposta, implica l'idea di un «nascimento [del diritto] non già storico, bensì *ontologico*, ossia richiesto dall'essere stesso dell'uomo» (ivi, 16, corsivo dell'autore).

⁷ In altri termini, uno iato tra Reale e Sensibile, che, non a caso, Rouland ha cercato di approfondire, cfr. N. Rouland 1992, 19-24.

⁸ Senso di cui Sergio Cotta, ispirandosi allo Heidegger di *Essere e tempo*, ha formulato una ineccepibile definizione: «il senso è ciò che permette di individuare – al di sotto del vario e immediato farsi presente fenomenico degli accadimenti – quel messaggio espressivo che li accomuna e li rende suscettibili d'una lettura di fondo raccogliente, poiché di là dalla loro particolarità sono partecipi del medesimo orizzonte di significanza» (S. Cotta, 1991, 17).

mostrando come la diversità culturale si traduca, per così dire, in una pluralità di accessi al «mondo», in una molteplicità di modi di penetrare e assimilare la realtà.

Se da un punto di vista di storia del pensiero è possibile inquadrare l'antropologia giuridica, o almeno le sue premesse teoretico-speculative, nel panorama filosofico che, a partire dal Novecento, ha fatto della *differenza* un tema imprescindibile⁹, in una prospettiva più circoscritta alla sfera della filosofia del diritto questa disciplina ha conosciuto una genesi peculiare, che ne rivela radici in parte antiche. Di seguito se ne esaminerà brevemente la collocazione epistemologica e la genesi.

2. Inquadramento storico-epistemologico dell'antropologia giuridica

L'antropologia giuridica, nell'ambito della storia del pensiero giuridico, si colloca nel frastagliato panorama delle scuole moderne del diritto. Tuttavia, essa risente di una prossimità per molti aspetti assai maggiore all'etnologia¹⁰. Nella prima metà del Novecento, la portata e gli sviluppi degli studi etnografici, infatti, aveva consentito una conoscenza approfondita di molte società estranee allo spazio culturale occidentale. Simili sviluppi portarono alla luce una complessità delle culture e delle società esotiche tale da convincere alcuni studiosi del fatto che la condizione giuridica di questi popoli non fosse più leggibile (e dunque liquidabile) nei termini del «pre-giuridico». Da questo punto di vista, Bronislaw Malinowski ebbe un ruolo di assoluto rilievo, essendo stato tra i primi a sostenere esplicitamente una continuità tra l'ordinamento giuridico e il sistema culturale. Nel 1926, una delle sue opere più importanti¹¹, pur rispondendo a esigenze eminentemente etnologiche, si soffermò in modo esplicito sulla complessità della realtà giuridica dei nativi delle isole Trobriand, nella Papua Nuova Guinea, attestando di essa la peculiarità, e dunque il valore scientifico, non solo per gli antropologi ma anche per gli studiosi del diritto. Di questi anni sono anche le ricerche del giurista britannico A.S. Diamond o degli etnologi L.T. Hobhouse, G.C. Weeler e M. Ginsberg¹², i quali, collocandosi su una linea inaugurata nel secolo precedente da Henry Maine¹³, credevano

⁹ Linea che ha caratterizzato in varia misura, conferendogli una certa omogeneità, la frastagliata corrente di pensiero che, certo riduttivamente, inquadrano fra strutturalismo e post-strutturalismo; etichette che tendono a lasciare fuori fuoco alcuni importanti autori, primo fra tutti colui che potremmo qui assumere come figura rappresentativa della «filosofia della differenza»: Jacques Derrida, cfr. J. Derrida, 2002.

¹⁰ Un elemento degno di nota, di cui dà conto lo stesso Rouland, e che in parte può spiegare questo paradosso, è che nella seconda metà del XIX secolo «i grandi antropologi erano quasi tutti giuristi o avevano fatto studi giuridici»; tuttavia, aggiunge l'autore, «a queste primizie doveva seguire il deserto: l'antropologia giuridica, soprattutto in Francia, si è sviluppata solo in modo clandestino» (N. Rouland, 1992, 5).

¹¹ B. Malinowski, 2020.

¹² Cfr. J.M. Kelly, 1996, 472-474.

¹³ H.J.S. Maine, 1908. Come precisa Rouland, determinanti per gli interessi scientifici di Maine furono, da una parte, i suoi incarichi accademici, in qualità di professore di *Civil Law* a Cambridge e di diritto romano a Londra, e, a partire dal 1869, docente di *Historical and Comparative Jurisprudence* a Oxford; e, dall'altra, i

di poter trovare presso i popoli nativi le *origini* del diritto, assecondando in tal modo una postura evoluzionistica¹⁴ ed etnocentrica che, nella prima metà del Novecento, condizionava ancora fortemente la stessa etnologia prima ancora che la scienza del diritto.

Sempre in questa fase, che comprende il tardo Ottocento e il primo Novecento, fu Marcel Mauss a distinguersi per una prospettiva capace di emanciparsi dall'evoluzionismo ottocentesco e indagare il *fatto* etnologico e giuridico in sé, calato nella sua specificità culturale, ponendo in tal modo interrogativi assai più profondi all'osservatore europeo. Mauss, benché in maniera non del tutto consapevole, aprì questo spiraglio in direzione della *natura intrinseca* dei fatti culturali indigeni grazie allo studio approfondito del fenomeno del *dono*¹⁵, per mezzo del quale giunse in prossimità dell'origine stessa della coesistenza umana, che, in ultima istanza, dimostrò essere imperniata su *vincoli, obblighi, debiti, crediti* di natura giuridica-e-sociale allo stesso tempo: legami la cui complessità rendeva difficilmente utilizzabili le categorie evoluzionistiche care a molti suoi contemporanei e costringeva, piuttosto, a meditare sulla possibilità di un *comune senso della giuridicità*, sebbene esperito in forme differenti presso diverse culture. Che le interpretazioni maussiane del fenomeno del dono accogliessero in maniera poco oggettiva le testimonianze indigene, come rilevò criticamente Lévi-Strauss¹⁶, o che fossero indicative di un conservatorismo arcaicizzante, come scrisse Ernesto De Martino¹⁷, sta di fatto che esse riuscirono a emancipare lo studio etnologico da una postura autoreferenziale e deformante, che aveva impedito allo sguardo occidentale di mettere a fuoco nella loro reale consistenza e valore le peculiarità culturali dei popoli osservati.

Paradossalmente, se si va ancor più indietro nel tempo, si scopre che lo sguardo occidentale aveva in più occasioni tentato di sviluppare, senza tuttavia consolidare tale direzione, una prospettiva ben più oggettiva sui popoli extraeuropei. Nel XIX secolo, la scuola storica, nata in opposizione al razionalismo illuminista e ai suoi orientamenti giuridici utilitaristici e positivistici, si proponeva «di studiare non soltanto il diritto in vigore, ma anche la storia particolare, le radici popolari, i fattori condizionanti, l'ambiente delle diverse epoche in cui nacquero le istituzioni giuridiche di una nazione»¹⁸. Nonostante questo approccio avesse preso piede soprattutto in Germania nel corso del

suoi incarichi amministrativi, fu infatti Vice-Chancellor presso l'Università di Calcutta e membro «assai influente», sottolinea Rouland, del Consiglio del governo generale dell'India. Cfr. N. Rouland, 1992, 43.

¹⁴ A questo orientamento intellettuale è possibile annoverare, per quanto concerne i precursori dell'antropologia giuridica, anche il giurista e magistrato Johann Jakob Bachofen (1815-1887), l'avvocato e antropologo Lewis Henry Morgan (1818-1881) e, in misura minore, l'etnologo John Ferguson McLennan (1827-1881); questi ultimi due furono riferimenti costanti per il Lévi-Strauss impegnato nelle *Strutture elementari della parentela*. Cfr. N. Rouland, 1992, 44-45.

¹⁵ M. Mauss, 2000, 151-292.

¹⁶ Cfr. C. Lévi-Strauss, *ivi*, XV-LIV.

¹⁷ E. De Martino, *ivi*, XII.

¹⁸ J.M. Kelly, 1996, 399.

XIX secolo, è all'irlandese Edmund Burke che si ritiene se ne debba attribuire la paternità¹⁹. Del resto, è noto come il concetto di *tradizione* fosse un elemento chiave del suo pensiero: esso faceva da perno a una concezione che si tradurrà in una «rivendicazione appassionata della superiorità dei sistemi cresciuti organicamente rispetto a quelli costruiti a partire da materiali puramente razionali o presunti “naturalisti”»²⁰. Questa idea contribuì a farne un «feroce oppositore del movimento [rivoluzionario francese] che cercava di sradicare in nome della ragione sistemi giuridici di vecchia data e di porre al loro posto delle costruzioni artificiali e puramente razionali»²¹. Nelle *Riflessioni*²² di Burke sono infatti già fissati i paletti epistemologici e metodologici che oltre un secolo più tardi orienteranno la ricerca antropologica, anche e soprattutto in ambito filosofico-giuridico: a una natura astratta e utopica delle concezioni razionalistiche si contrappone la «natura che si trova nelle istituzioni radicate nella storia, [nel] lento ed organico sviluppo progressivo di una nazione in risposta al suo ambiente e nelle forme suggerite dal suo genio particolare»²³. Lo sguardo scettico di Burke rispetto alle utopie rivoluzionarie, in un certo senso, rivela una postura scientifica più oggettiva di quanto non lo fosse quella del razionalismo illuminista. L'oggettività dello sguardo di Burke è nel valore attribuito al dato *empirico*, e si palesa nella considerazione data all'*efficacia sociale* dell'elemento culturale, aprendo di fatto la strada a una maggiore consapevolezza della *pluralità* (e *autonomia*²⁴) delle culture.

Già prima di Burke, «l'ingresso della mentalità scientifica nella riflessione sul diritto»²⁵ può essere colta in Giambattista Vico, secondo cui ogni società è il risultato di uno specifico ambiente, e le sue stesse leggi o istituzioni sono il riflesso di questa particolarità²⁶. Ma ancor di più in Montesquieu, che non a caso è ritenuto da Norbert Rouland il vero precursore della disciplina antropologico-giuridica²⁷. Nel *De l'esprit des lois*, infatti, Montesquieu afferma che le leggi «devono essere talmente adatte ai popoli

¹⁹ Kelly ritiene che Burke possa «essere considerato il padre della giurisprudenza storica», *ivi*, 343.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² E. Burke, 2020.

²³ J.M. Kelly, 1996, 344.

²⁴ Vorrei dare rilievo all'etimo della parola: facoltà di *governarsi da sé*, capacità di darsi *proprie leggi*.

²⁵ Intesa come considerazione oggettiva del fatto empirico, J.M. Kelly, 1996, 340.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ «Montesquieu [...] ebbe il merito di essere il primo, al suo tempo, ad attaccare tali concezioni fissistiche [del diritto, il riferimento è alle posizioni del giusnaturalismo moderno e all'immutabilità di alcuni principi consolidati nella nozione di “diritti dell'uomo”]». Per lui «il diritto è un elemento del sistema socio-politico ed è strettamente dipendente dalla sua struttura. È dunque essenzialmente diverso, e cambia secondo le società, i luoghi e le epoche». Montesquieu, aggiunge Rouland, «evita anche di cedere alla tentazione evolucionista alla quale dovevano soccombere gli autori di questo secolo. Per lui la mutazione giuridica non è determinata principalmente da grandi serie storiche, la cui successione tradurrebbe il cammino verso il progresso, ma dipende da fattori più prosaici, quali le condizioni climatiche, topografiche, demografiche, ecc., proprie di ogni società». Alla luce di ciò, conclude Rouland, «per aver considerato nel diritto principalmente la variabilità, Montesquieu è dunque il primo antropologo del diritto dell'epoca moderna», N. Rouland, 1992, 42-43.

per i quali sono state istituite, che è incertissimo se quelle di una nazione possano convenire a un'altra»²⁸. Inoltre, queste leggi

«devono essere corrispondenti alle caratteristiche *fisiche* del paese; al clima - freddo, ardente o temperato -; alle qualità del suolo, alla sua situazione, alla sua ampiezza; al genere di vita dei popoli, agricoltori, cacciatori o pastori; devono rifarsi al grado di libertà che la costituzione può permettere; alla religione degli abitanti, all'indole di essi, alla loro ricchezza, al numero, al commercio, agli usi e costumi. Hanno, infine, relazioni fra loro; ne hanno con la loro origine, con lo scopo del legislatore, con l'ordine delle cose su cui sono stabilite. È quindi necessario che vengano considerate sotto tutti questi punti di vista».²⁹

Si potrebbe risalire ancor più indietro nel tempo per dimostrare come la curiosità per le leggi e le istituzioni di società straniere abbia sempre suscitato l'interesse degli uomini, e, in molti casi, sia anche stato uno stimolo alla creazione e al mutamento politici, fornendo modelli da imitare³⁰. Aristotele riteneva che «le raccolte di leggi e di costituzioni sono utilissime a coloro che sono in grado di meditarle e di giudicare che cosa è bene e che cosa è male, e quali elementi si armonizzano fra di loro»³¹; e che, addirittura, in base a tale collezione di leggi, si potesse ricavare «quali sono le cose che conservano e quali sono quelle che distruggono le Città e ciascun tipo di costituzione, e quali sono le ragioni per cui alcune Città sono ben strutturate e altre sono strutturate male»³². Senza dover necessariamente condividere la fiducia dello Stagirita in questo tipo di comparazione, il suo interesse attesta ad ogni modo che, come riteneva Lévi-Strauss, la curiosità antropologica «è antica quanto l'umanità stessa»³³.

Ora, è precisamente in questa linea, nobile quanto ai precursori e antica quanto agli esempi che è possibile accumulare, che si colloca l'antropologia giuridica di cui Norbert Rouland è fra i maggiori esponenti contemporanei in ambito continentale. Questi, nel precisare la collocazione epistemologica della sua disciplina, spiega:

«Derivata dall'antropologia sociale, l'antropologia giuridica ne resta tuttavia ben distinta. Come la prima, essa ha per oggetto la comprensione delle regole di comportamento delle società, ma ne privilegia l'aspetto giuridico, pur decretando che l'insularità del diritto non è concepibile: quest'ultimo è solo uno degli elementi di un sistema culturale e sociale globale

²⁸ Montesquieu, 1967, 31. Una critica *ante litteram* delle forme di *acculturazione giuridica* se non di *colonizzazione giuridica*, che sono di grande interesse per l'antropologia del diritto, cfr. N. Rouland, 324 e 332.

²⁹ *Ibidem*, corsivo nel testo.

³⁰ Nel 450 a.C. la commissione che a Roma aveva il compito di elaborare il corpo di leggi scritte, rimaste note con il nome di Dodici Tavole, si recò ad Atene per studiare da vicino le leggi di Solone. Alcune di queste leggi vennero recepite integralmente dal codice romano, cfr. J.M. Kelly, 1996, 69.

³¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 9, (1181b).

³² *Ibidem*.

³³ C. Lévi-Strauss, 2010, 66. «Nelle epoche delle quali possediamo testimonianze storiche, preoccupazioni di genere per così dire antropologico sono presenti ai memorialisti che accompagnavano Alessandro Magno in Asia, così come a Senofonte, Erodoto, Pausania e – in una prospettiva più filosofica – Aristotele e Lucrezio» (*ibidem*).

proprio di ogni società, e diversamente interpretato e realizzato da ognuno dei suoi sottogruppi».³⁴

Come si vede, nella concezione di Rouland il diritto è parte di un *sistema* culturale più vasto. Il termine «sistema» è qui usato tecnicamente, in una prospettiva antropologica³⁵, in quanto tutti gli elementi che compongono una cultura - il diritto è, appunto, uno di questi - si tengono e si influenzano reciprocamente. In altri termini, non si può esaminare il fenomeno giuridico, o ciò che presso le società tradizionali possiamo recepire come tale, senza osservarlo nella sua coordinazione con le altre componenti delle società prese in esame.

3. Un primo orientamento metodologico: la non sovrapposibilità fra diritto e Stato

Si può comprendere meglio quest'ultimo punto introducendo uno dei criteri fondamentali dell'antropologia giuridica, cui si è fatto cenno in precedenza, e che risulterà di particolare importanza per quanto andremo a trattare di seguito: la dissociazione del diritto, del fenomeno giuridico, dall'esistenza dello Stato. Rouland su questo punto è netto: ricondurre *sic et simpliciter* il diritto allo Stato dà adito a una «confusione grave»³⁶. Questa identificazione fra Stato e diritto non è recente, e le sue origini potrebbero avere a che fare con la progressiva positivizzazione del diritto avvenuta in epoca moderna, in seguito alla quale l'idea che il giuridico si riduca alla norma positiva stabilita da un ordinamento diventa l'intimo elemento di saldatura fra la nozione di Stato e quella di diritto, l'idea per la quale non vi è diritto all'infuori della legge riconducendo in tal modo il fenomeno giuridico alla sola azione normativa del potere statale.

Ora, questa sovrapposizione fra Stato e diritto risulta particolarmente problematica in una prospettiva di tipo antropologico-giuridico, per due ragioni: la prima, di ordine teorico-*metodologico*, schiude due ulteriori livelli critici; la seconda di ordine etico.

Nel primo caso, si avrà che le società prive di Stato, ossia le società segmentarie studiate dagli etnologi, non avrebbero alcuna rilevanza giuridica, e dunque non

³⁴ N. Rouland, 1992, 4-5.

³⁵ Per ragioni speculative e metodologiche, sembra opportuno in questa sede far convergere la nozione di *sistema* utilizzata in antropologia giuridica con quella di *sistema simbolico* coniata da Lévi-Strauss. Scrive Lévi-Strauss che «ogni cultura può essere considerata come un insieme di sistemi simbolici in cui, al primo posto, si collocano il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l'arte, la scienza, la religione. Tutti questi sistemi tendono a esprimere taluni aspetti della realtà fisica e della realtà sociale e, ancora di più, le relazioni che intercorrono tra questi due tipi di realtà e quelle che intercorrono tra gli stessi sistemi simbolici» (C. Lévi-Strauss, 2000, XXIV). Alla luce di quanto scritto dall'antropologo francese è possibile annoverare anche il diritto fra questi sistemi. Di più: si potrebbe pensare al giuridico come a un meta-sistema, in quanto la sua funzione non si riduce solo all'amministrazione delle leggi cui sono preposte le istituzioni giuridiche e i codici, come in base a una logica formalistica si potrebbe ritenere, ma influisce ben più a monte: nella capacità di conferire ordine e regolazione a più di uno di questi sistemi simbolici: dalle regole matrimoniali ai rapporti economici.

³⁶ N. Rouland, 1992, 31.

rivestirebbero alcun interesse per lo studioso del diritto; ma, ci si chiede, esse sarebbero quindi incapaci di esprimere autonomamente un'idea di giustizia, un sistema di norme oppure condotte vincolanti, magari consolidate in consuetudini e comunque osservabili secondo criteri giuridici? A questa domanda l'antropologo del diritto, basandosi su osservazioni empiriche, calandosi nel sistema culturale della società osservata, osservando quest'ultima attraverso le sue stesse categorie, non può che rispondere negativamente. Ora, a ben guardare, questo problema non grava solo sull'analisi delle società prive di Stato. Vi sono società, infatti, che pur dotate di un'organizzazione statale, magari assai complessa, non possono comunque essere osservate attraverso il binomio Stato-diritto che si è consolidato in Occidente, per via della totale assenza dei presupposti su cui poggia e si sviluppa la configurazione occidentale dello Stato. Il tema verrà approfondito nel paragrafo seguente, attraverso l'esempio paradigmatico della Cina.

La seconda questione pone il problema etico di ricapitolare sotto un criterio parziale ed etnocentrico³⁷ – diritto=Stato; Stato=diritto – ogni manifestazione del *giuridico*, con il rischio di escludere ampie porzioni del genere umano dallo spazio dello *jus* inteso come *idea e senso veritativo-assiologici della giustizia*, benché tale idea possa assumere forme ed espressioni diverse in popoli diversi, ed è proprio questo aspetto che stimola l'antropologo del diritto e orienta il suo lavoro. Ora, l'antropologo del diritto, così come gli antropologi sociali e culturali, ha anche il dovere etico di contribuire a disinnescare i rischi che si annidano «nel considerare un'altra società in funzione delle proprie categorie ideali, ciò che conduce spesso a svalutarla»³⁸. Dietro l'angolo c'è il pericolo di favorire forme sottili di colonizzazione (anche giuridica³⁹) che soffocano le specificità culturali, magari consolidate in consuetudini antiche, livellandole e costringendole in modelli esogeni che, se da una parte possono garantire un certo tipo di ordine – si pensi al modello europeo di Stato nel contesto africano⁴⁰ – dall'altra lo fanno al prezzo di un disordine effettivo, che viene solo spostato, o differito, o distribuito diversamente all'interno dello spazio sociale.

³⁷ Secondo Rouland, l'identificazione di diritto e Stato è «un atteggiamento caratteristico dell'etnocentrismo occidentale» (ivi, 5).

³⁸ Ivi, 31.

³⁹ Cfr. ivi, 332 e ss.

⁴⁰ È il caso di studio su cui si sofferma lo stesso Rouland nell'esaminare il fenomeno dell'acculturazione giuridica, cfr. ivi, Cap IV, III.

4. Altri criteri metodologici dell'antropologia giuridica: il ruolo delle rappresentazioni (e della lingua) e il tipo di comparazione

Oltre a questo criterio generale che rifiuta l'assimilazione preconcepita di Stato e diritto, a orientare l'antropologia giuridica provvedono altri due elementi metodologici che occorrerà tenere presenti nell'esame specifico cui qui ci si accinge.

Il primo concerne la rilevanza attribuita alla dimensione rappresentazionale dei popoli esaminati. Rouland spiega che, «contrariamente alla scienza del diritto tradizionale che privilegia il testo», l'antropologia giuridica tende ad accordare «un'importanza almeno pari alle pratiche e ai discorsi»⁴¹. A monte e a valle delle pratiche e dei discorsi vi sono sempre delle *rappresentazioni*, le quali, sottolinea l'autore, mantengono un particolare rilievo scientifico per la disciplina⁴². Ora, le rappresentazioni che mediano le pratiche e i discorsi hanno sempre natura linguistica, siano esse esplicitamente segniche o «distillate» in formazioni simboliche. Per questa ragione, la rilevanza del fattore linguistico è un elemento metodologico su cui è necessario porre l'accento. Del resto, come sottolinea Rouland, «la differenza tra categorie intellettuali è generalmente riflessa dalla terminologia»⁴³. Ma la lingua delle società studiate non è solo un vincolo materiale⁴⁴ per il ricercatore, vincolo che lo costringe a «costituire *corpus* e glossari giuridici» al fine di «identificare nel modo più fedele possibile i concetti propri della società studiata con la loro espressione nella lingua autotona»⁴⁵; la lingua ha anche un ruolo *costitutivo*: essa cioè configura alla radice l'esperienza umana in ogni singola cultura, e fin dal momento percettivo-sensibile della realtà circostante; quest'ultima, infatti, è sempre *mediata* (*tradotta*) con parole. La sfera del diritto, allora, almeno in una prospettiva antropologica, non sfugge a questa centralità del *linguaggio* nell'esperienza umana, e l'antropologo del diritto ha il compito di misurare l'influenza della lingua sul diritto, o, detto in altre parole, di verificare quanto un sistema giuridico autoctono risulti influenzato dalla lingua che lo sovrasta.

Questo ruolo della lingua, ovviamente, si attenua fino a diventare impercettibile, se non addirittura ad annullarsi, all'interno di grandi famiglie linguistiche, come quella indoeuropea, in cui il ceppo comune degli idiomi (combinato con la prossimità dei sistemi giuridici) rende difficile e probabilmente superflua una comparazione che assume come centrale tale fattore⁴⁶. Ma tale ruolo diventa apprezzabile, e in certi casi decisivo, nello

⁴¹ Ivi, 152.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, 161.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ In ciò, ricalcando un orientamento sostenuto già da Paul Bohannan nel corso del dibattito che, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, lo vide contrapporsi a Max Gluckman, il quale sosteneva, invece, il generale valore interpretativo dei concetti giuridici anglo-americani nello studio di società tradizionali. Cfr. J. Qi, J. Wang, 2022, 91-92.

⁴⁶ Benché questo tipo di ricerca possa comunque fornire interessanti spunti, come testimonia il Capitolo terzo del *Saggio sul dono* di Mauss.

studio di realtà culturali molto distanti dalle nostre. L'esempio più indicativo, e forse più stimolante sotto il profilo filosofico-giuridico, è costituito dalla Cina, e sarà appunto questo l'aspetto che si cercherà di esaminare, benché in termini solo introduttivi, nel prosieguo.

Prima di iniziare questa indagine di «etnolinguistica giuridica» sul contesto cinese, occorre soffermarsi brevemente su un ultimo aspetto metodologico, senza il quale l'esame che si cercherà di sviluppare risulterebbe poco comprensibile. Si tratta del tipo di comparazione cui mira l'antropologia giuridica: ed è a questo proposito che la nozione cui fa riferimento la disciplina, quella di *sistema* - in cui il fenomeno giuridico, appunto, si struttura con gli altri elementi che costituiscono le singole culture - si potrà chiarire definitivamente.

Come sottolinea Rouland, nella comparazione «si privilegiano i criteri che tengono conto delle strutture sociali e delle rappresentazioni»⁴⁷. Su quest'ultimo aspetto, abbiamo già sottolineato il ruolo della lingua, criterio che si assumerà nell'analisi che segue. Ora, in antropologia giuridica, spiega Rouland, «l'oggetto della comparazione riguarda i sistemi giuridici e i loro diversi elementi, ma essa presuppone che, sul piano metodologico, siano soddisfatte alcune condizioni preliminari, che riguardano il posto e il ruolo del diritto nelle società comparate»⁴⁸. Inoltre, bisogna tener conto della natura dei sistemi comparati. Quando la natura dei sistemi risulta eterogenea, come per esempio nel caso dei sistemi giuridici occidentali da una parte e del sistema giuridico cinese dall'altra, «bisogna passare attraverso la mediazione di ciò che R. Panikkar⁴⁹ chiama *l'equivalente omeomorfo*: la similitudine tra concetti o istituti verrà dedotta principalmente dalle loro equivalenze funzionali»⁵⁰. Per esempio, scrive Rouland,

«se ci si chiede se i Diritti dell'Uomo siano un concetto universale, si cercherà non tanto di sapere se questo concetto si ritrova in tutte le culture, quanto di determinare l'equivalente, nelle altre culture, della funzione che le nostre gli assegnano, cioè l'esercizio e il rispetto di ciò che per noi è la dignità umana. In questo senso, non ci sono valori o norme giuridiche che trascendono la pluralità delle culture, poiché un valore ha senso soltanto in rapporto al sistema culturale nel quale opera: ma in compenso è possibile una comparazione tra i valori».⁵¹

La ricerca di uno o più equivalenti cinesi della nozione occidentale di «diritti umani» è uno degli obiettivi della conferenza di Rouland tradotta in questa Rivista. La domanda da cui possiamo partire per procedere oltre in questo breve studio è: sono valori diversi quelli che possiamo registrare in Occidente e in Cina a monte delle diversità di posizioni sui diritti dell'uomo? La grande differenza culturale, e quella linguistica alla sua radice che

⁴⁷ N. Rouland, 1992, 167.

⁴⁸ *Ivi*, 170.

⁴⁹ Cfr. R. Panikkar, 1982.

⁵⁰ N. Rouland, 1992, 171.

⁵¹ *Ibidem*.

esamineremo più avanti nei suoi elementi di base, si traduce forse in una altrettanto irriducibile differenza di valori fondamentali? L'approccio metodologico che si è deciso di seguire tenderà a tener conto delle *culture giuridiche* dell'Occidente e della Cina, ma alla luce del significato attribuito a tale formulazione dal giurista cinese Liang Zhiping, secondo cui la «cultura giuridica» andrebbe intesa come prospettiva metodologica che consente allo studioso «di applicare metodi di interpretazione culturale alla ricerca giuridica»⁵², in quanto «dal punto di vista dell'antropologia giuridica, ciò che sta dietro al diritto è la cultura complessiva della società e i fenomeni giuridici devono essere spiegati attraverso la comprensione del contesto sociale e culturale»⁵³.

5. I diritti umani in Occidente e in Cina

In una sua recente conferenza, tenuta in Italia nel novembre del 2021⁵⁴, Rouland propone una comparazione tra le concezioni europea e cinese dei diritti dell'uomo. Questa operazione si basa su uno schema diacronico che si potrebbe definire «simmetrico», muove cioè da una «istantanea» in cui il mondo cinese e quello occidentale sono colti nel punto di maggior allineamento per quanto concerne le rispettive concezioni dei diritti umani. Si tratta di un periodo che va dal XIX secolo ai giorni nostri, nel quale è soprattutto l'Ottocento a registrare la maggiore convergenza di prospettive. Opzione metodologica legittima e feconda, e per certi versi obbligata, dato che la nozione di diritti dell'uomo è storicamente determinata, essendo uno dei lasciti della Rivoluzione del 1789; dunque ogni confronto su questo argomento non può che prendere in considerazione gli ultimi due secoli. Tuttavia, questa scelta paga un prezzo che non può non avere un peso nella comparazione. L'idea, o meglio, le idee cinesi riconducibili alla nozione di «diritti umani», e sviluppate nel corso dell'Ottocento, sono formulate, per così dire, partendo dal «calco» occidentale, e ciò risulta evidente esaminando gli autori considerati dal giurista francese nella sua conferenza, i quali avevano tutti assimilato le concezioni *europee* di libertà e uguaglianza. In questi autori, la tradizione filosofica confuciana, assolutamente decisiva per la storia culturale cinese⁵⁵, benché rimanesse un ingrediente non secondario nell'elaborazione delle loro teorie, sembra in qualche misura adattata al pensiero che si vuole accogliere: Confucio sembra essere solo un contenitore vuoto in cui trovano posto un Rousseau o un Kant.

Questa messa a fuoco della faglia fra tradizione e innovazione nella Cina del XIX secolo assume particolare importanza per due ragioni: la prima è che in Cina, per tutto il corso della sua fase classica, il cui declino iniziò proprio a metà Ottocento a causa delle

⁵² J. Qi, J. Wang, 2022, 101.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ N. Rouland, 2022.

⁵⁵ Tale tradizione ebbe un'influenza significativa su un modello statale durato, pur nelle sue diverse fasi storiche e nel succedersi di diverse dinastie imperiali, duemila anni; cfr. M.G. Losano, 2000, 418.

guerre dell'oppio, «il diritto aveva una posizione sussidiaria rispetto all'etica confuciana»⁵⁶; la seconda è che, in concomitanza con la nuova fase storica che si andava aprendo nella seconda metà del XIX secolo, nel Paese iniziò ad affermarsi uno «spirito radicalmente innovatore»⁵⁷ che tradiva, anche in ambito giuridico, come attestano le codificazioni coeve, il «preciso desiderio di infrangere la tradizione cinese»⁵⁸. Si ha dunque a che fare con una radicale e drammatica cesura tra un periodo classico, particolarmente lungo e sostanzialmente stabile dal punto di vista del modello giuridico predominante, e un periodo moderno⁵⁹, caratterizzato dalla rapidità del suo sviluppo, da una inquietudine innovatrice in ambito politico e da una certa confusione nella produzione del diritto⁶⁰; una cesura, ed è questo il punto, generata nel corso di pochi decenni da fattori esogeni non da un lento processo di maturazione interna, e le cui conseguenze non possono non aver pesato sulla recezione dei modelli filosofici occidentali all'interno di un sistema di pensiero molto antico e tradizionalmente statico.

Alla luce di tutto ciò, la domanda che ci si potrebbe porre a questo punto è: al di là dell'ancoraggio «storico» della nozione di diritti umani, occorre aspettare Rousseau o Kant perché il pensiero cinese concepisse una visione di ciò che noi chiamiamo «dignità dell'uomo» e che, dopo la Rivoluzione dell'89, si è coagulata nei diritti dell'uomo? E, più in generale, è stata davvero necessaria l'influenza europea perché in Cina si affermasse una *idea di giustizia* che facesse da substrato etico alla riflessione sulla dignità umana? Quindi, rovesciando la questione, ci si potrebbe domandare quale fosse il panorama intellettuale prima che Kang Yeou Wei enunciasse la sua idea, chiaramente ispirata da punti di vista occidentali, di «ragione reale e diritto universale»⁶¹; ci si può chiedere inoltre se fosse un abisso pre-giuridico quello in cui giaceva la Cina prima che Yan Fu esprimesse la sua idea di libertà, e di «democrazia come pratica»⁶²; o ancora quali fossero le dottrine che i saggi cinesi discutevano prima che Tang Sitong esponesse la sua concezione di uguaglianza, ispirandosi alla Rivoluzione francese, o prima che Liang Qichao, influenzato dalle dottrine di Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, ragionasse sulla possibilità di dare vita, in Cina, a un «Uomo nuovo»⁶³. In altre parole, ci

⁵⁶ Ivi, 408.

⁵⁷ Ivi, 418.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ La periodizzazione del diritto cinese utilizzata da Losano, cfr. ivi, 408 e ss.

⁶⁰ Un primo tentativo di elaborare un vero e proprio codice penale fu fatto nel corso della prima fase del periodo moderno del diritto cinese (1903-11). Nel corso della seconda fase (1912-27), è possibile registrare la travagliata vicenda della costituzione repubblicana del 1912, che, dopo un tentativo di colpo di Stato, tornò vigente '16, per poi essere sostituita nel '23, abrogata nel '24 e definitivamente superata nel '27 con l'affermazione dei nazionalisti di Chiang Kai-shek. Nel corso della terza fase (1927-49), il governo nazionalistico tentò un'armonizzazione dei progetti di codice precedentemente elaborati: il codice civile, per esempio, nel corso degli anni Venti venne fuso con il codice di commercio. L'ultima fase (1989-82), infine, vede il susseguirsi di quattro costituzioni: 1954, 1975, 1978, fino a quella del 1982, tutt'ora vigente; nonché la lunga e complessa genesi del modello giuridico socialista cinese, ancora in corso. Cfr. ivi, 416-426.

⁶¹ N. Rouland, 2022, 7.

⁶² Ivi, 8-9.

⁶³ Ivi, 9.

troviamo forse di fronte a un vuoto nella cultura cinese pre-ottocentesca, per quanto riguarda la dignità e i diritti dell'uomo e, più in generale, il senso e l'idea di giustizia, colmato soltanto con l'assimilazione e la rielaborazione di nozioni filosofiche occidentali? Aveva davvero ragione Liang Qichao ad affermare che i cinesi «non sono altro che “schiavi”»⁶⁴, ricalcando – drammatizzandolo – il quadro dipinto da Montesquieu due secoli prima, che diede il primo impulso all'idea (consolidatasi con un successo sospetto in Occidente) di «dispotismo asiatico»?

In questa sede si cercherà di accennare una risposta a tali quesiti tratteggiando una rotta alternativa rispetto a quella percorsa da Rouland. Alla comparazione *simmetrica*, che osserva due culture nella fase diacronica in cui esse risultano il più possibile allineate sotto la prospettiva di idee storicamente determinate (i diritti umani)⁶⁵ si privilegerà una comparazione *sincronica*, che, in questo caso, implica l'osservazione delle due culture rispetto a certe categorie filosofiche di riferimento; operazione che, per ovvie ragioni, privilegia l'indicazione di differenze piuttosto che di somiglianze, secondo la prospettiva (di cui Lévi-Strauss⁶⁶ era convinto sostenitore), che siano proprio le diversità a celare, per paradosso, i veri nuclei comuni.

La difficoltà di questo esperimento, che consiste nel confrontare alcuni concetti filosofici fondamentali di due culture millenarie, quali sono quella europea e quella cinese, impone di intendere questo studio come solo un indirizzo preliminare per un tipo di ricerca che meriterebbe di essere necessariamente più corposa e approfondita. Per facilitare il compito di questo breve studio, si prenderà avvio da uno dei principali cardini del pensiero occidentale e, come si vedrà in seguito, uno degli elementi essenziali delle costruzioni giuridiche e politiche europee: la nozione di *soggetto*; ciò renderà possibile allargare lo sguardo a due dei suoi principali attributi, *libertà* e *volontà*, e a una delle sue costruzioni giuridiche più consolidate, la *legge*⁶⁷.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Nel caso in questione, si tratta di una fase storica in cui la Cina, a causa della sconfitta subita nella guerra dell'Oppio, soffriva di un palese svantaggio politico le cui ripercussioni potevano facilmente aver influenzato la dimensione culturale e intellettuale. Da qui, forse, il pessimismo, se non addirittura il risentimento, con cui autori come Liang Qichao hanno osservato il proprio paese.

⁶⁶ Per Lévi-Strauss, infatti, sono gli *scarti differenziali* a costituire l'oggetto dell'antropologia: «lo scopo ultimo della nostra disciplina non è quello di sapere che cosa sono, ognuna per conto proprio, le società da noi studiate, ma l'altro di scoprire in cosa esse differiscono le une dalle altre» (C. Lévi-Strauss, 1978, 101-102). Ciò avendo «la certezza [...] che le differenze superficiali esistenti tra gli uomini mascherano un'unità profonda»: unità che nel nostro caso di studio dobbiamo cercare di cogliere nella concezione profonda che Cina e Occidente hanno sviluppato rispetto alla giustizia; (ivi, 96).

⁶⁷ Se le nozioni di volontà e libertà hanno una connessione più immediata col soggetto, per ragioni che verranno esaminate nel prosieguo, il legame fra legge e soggetto impone un breve inquadramento preliminare. Disambiguando la nozione di soggetto nelle due direzioni in cui la nozione si è sviluppata e consolidata in Europa, *soggetto individuale* e *soggetto pubblico*, vedremo che, nel primo caso, la nozione di legge si ricava un'importanza rilevante concernendo la regolazione della condotta nel foro interno, avendo dunque a che fare con l'agire individuale, legge morale, richiamando la dimensione etica. Nel secondo caso, il concetto di legge raggiunge il rango giuridico consolidato nel suo significato di norma positiva, abbracciando esplicitamente la sfera del diritto. Questa polisemia del concetto di legge, come si vede, è

6. Fondamentali categorie concettuali del pensiero occidentale

Abbiamo visto il rilievo che ha per l'antropologia giuridica lo Stato. Riconoscerne la relatività, storica e culturale, è il primo passo per una ricerca senza pregiudizi sulle concezioni del diritto presso i popoli non occidentali.

Ma pensare all'idea di Stato significa assumere implicitamente un grappolo di elementi che di questo costituiscono l'ossatura concettuale. Per esempio, lo Stato ha personalità giuridica, e, pertanto, in assenza di Stato ci si può chiedere che ne sia della nozione di persona giuridica: ha ancora validità almeno come chiave interpretativa? O deve essere rimpiazzata da nozioni diverse? E se sì, quali? Inoltre, in età moderna lo Stato acquisisce il monopolio nella produzione del diritto, e questo processo cela un percorso di sviluppo delle idee che ha organizzato secondo una precisa configurazione alcuni elementi fondamentali già presenti nel pensiero occidentale: soggetto, volontà, libertà, autorità, potere, etc.; ora, in assenza di Stato non è più possibile coordinare questi elementi alla sfera giuridica, o almeno non è possibile farlo ricalcando la particolare configurazione che si è affermata all'interno del contesto europeo, ponendo così un problema filosofico all'antropologo del diritto. Quelli appena elencati sono infatti «ingranaggi concettuali» che in assenza di Stato potrebbero girare a vuoto oppure configurarsi in maniera completamente diversa. Di questi «ingranaggi», è soprattutto la nozione di soggetto a porre la sfida più ostica, per il fatto che gran parte del pensiero occidentale si è configurato attorno a questa nozione, dando per scontata questa idea, mentre altrove tale concetto sembra poco sviluppato se non del tutto sconosciuto.

È noto quanto la modernità, nelle sue configurazioni giuridiche e politiche, sia debitrice verso l'idea di *soggetto* e dello sviluppo di essa all'interno del pensiero europeo. In questa sede non è possibile ripercorrere le tappe di questo processo; basterà ricordare, solo a titolo di esempio, il ruolo avuto dalla fede cristiana (si pensi ad Agostino)⁶⁸ nell'affermazione di una coscienza individuale e libera che emerge dal confronto con un Dio personale⁶⁹, incarnato nella figura di Cristo. Sul fronte filosofico poi, Cartesio

ancorata e coordinata alla polisemia (e polifunzionalità) della nozione di soggetto, confermando la centralità di quest'ultima nel e per il pensiero europeo.

⁶⁸ «È sullo sfondo di una meditazione sul peccato [si pensi alle *Confessioni*] che nell'Occidente cristianizzato è stata approfondita la psicologia della volontà e che, in primo luogo, la volontà è stata intesa come infinita», laddove, come vedremo più avanti, la volontà è un architrave fondamentale dell'io-soggetto che si è affermato in Occidente (F. Jullien, 2022, 50). E ancora: «ciò che di più decisivo Agostino ha aperto nel pensiero del soggetto: la scoperta di un'interiorità ancora più interiore, il "più interiore" (*intimus*). Agostino ha scoperto l'emergere dell'"intimo". Il fatto che Dio venga detto "più interiore del mio intimo", *interior intimo meo*, fa apparire che il sé, scavandosi e ritirandosi nelle proprie profondità, nella sua parte più interna, richiama a un Altro; aprendosi a quest'Altro, scopre se stesso inaugurando e dischiudendo l'esistenza. D'un tratto il dispositivo fisico e logico del soggetto si è trasformato in un'avventura della soggettività, che non si limita più a una questione di sentimenti, di affetti o di coscienza di sé, ma fa del soggetto ciò che ricapitola la durata di un cammino singolare nell'esistere» (ivi, 235-236).

⁶⁹ «Ciò che evidentemente ha sostenuto bene l'avvento del soggetto è la novità del suo rapporto con Dio: ciò è evidente a maggior ragione dalla Cina, che è passata al lato di questo rapporto» (ivi, 234), ponendosi, dunque, allo sguardo europeo come exteriorità da cui è possibile misurare questa influenza. Del resto, «in

contribuisce, attraverso il *cogito*, a consolidare il profilo teoretico-speculativo di questa idea di soggettività: «con il *cogito* – scrive Jullien, che ha meditato in profondità questo scarto - la filosofia ha trovato definitivamente la base, lo zoccolo duro su cui erigere un soggetto: *ego*»⁷⁰. Ma a monte di questo percorso, che ha nel cristianesimo e nella filosofia cartesiana due cardini essenziali, vi era già una tradizione filosofica consolidata, quella greca⁷¹, che ebbe un ruolo certamente non secondario nella definizione degli assi teoretici su cui, successivamente, il cristianesimo e le filosofie moderne hanno potuto svilupparsi. Ma quale era la condizione di possibilità dell'impianto, come quello qui brevemente accennato, che ha condotto alla formulazione dell'idea moderna di soggetto? Si potrebbe ritenere che l'idea di soggetto sia una specie di punto d'arrivo della coscienza filosofica europea, e la parte più avanzata di uno sviluppo universale del pensiero. Oppure, si può osservare con distacco (antropologico) questo sviluppo cogliendolo a valle di premesse di natura culturale, concernenti soprattutto le *forme vuote* offerte dal linguaggio.

Fu Benveniste a indicare, in un breve saggio che ha fatto scuola⁷², come l'origine dell'idea stessa di soggettività maturata in Occidente sia da ricercare nel linguaggio⁷³. Tuttavia, il passaggio dalla dimensione puramente funzionale di un «io» grammaticale a quella, per così dire, filosofico-esistenziale di idea-nozione consolidata nella coscienza di ciascuno, nell'autorappresentazione stessa dell'uomo (europeo), le cui determinazioni coinvolgono la dimensione teoretica e addirittura ontologica, sembra non potersi

Europa un soggetto – un *io* – ha trovato il suo luogo di fondazione per aver potuto dire “Tu”: “Tu sei grande, Signore...”, *Magnus es Domine* (sono le prime parole delle confessioni): di fronte a un Tu onnipotente il soggetto emerge come “io” continuo di un dialogo»; *ibidem*, corsivo dell'autore. Pertanto, sottolinea Jullien avendo in mente l'esempio di Agostino, con l'avvento del cristianesimo «“Dio” si rivela come il supporto di quel soggetto (che “si riposa” in lui), e il soggetto che dice “io”, accogliendo Dio, si scopre come la sua dimora (la “casa della mia anima”)» (ivi, 235).

⁷⁰ F. Jullien, 2022, 225. Scrive ancora Jullien: «da quell'“io penso”, posto come grande inizio, non si smetterà più di ripartire. Da un punto di vista operativo l'“io penso” diverrà l'atto dell'“appercezione pura”, unitaria, originaria, che accompagna tutte le mie rappresentazioni e le collega tra loro; da lì procedono la coscienza di sé e la possibilità della conoscenza (Kant). Ed è sempre da lì, aprendo la possibilità di una storia, che la coscienza di sé può elevarsi tramite il movimento interno generato dalla sua negazione, divenendo da sostanza Soggetto e accedendo al divenire (Hegel)» (ivi 225-226). «Ci si stupisce - scrive ancora Jullien - di quanto il cogito cartesiano [...] apra uno scarto nei confronti di una lingua-pensiero esteriore come quella cinese» (ivi, 226). E ancora, «il cogito cartesiano è in realtà il compimento di un lungo cammino dell'“Occidente” [...] Visto da lontano, non è altro che il glorioso apice di una ramificazione iniziata con i greci e sviluppata dalla filosofia europea» (*ibidem*).

⁷¹ La bibliografia su questo argomento è assai vasta. Per il passato, è doveroso citare i fecondissimi studi di M. Heidegger, cfr. per esempio ID, 1983 e 2000; o di G. Colli, cfr. ID, 1977 e 1978, rispettivamente i voll. I e II. In epoca più recente, si possono segnalare G. Calogero, 2012, o l'originale studio di G. Cambiano, 2022. Per quanto riguarda la dimensione linguistica coinvolta nello sviluppo del pensiero greco antico, cfr. R.S.P. Beekes, 2014.

⁷² *La soggettività nel linguaggio*, in É. Benveniste, 2010.

⁷³ «È nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costruisce come *soggetto*; poiché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella *sua* realtà che è quella dell'essere, il concetto di “ego”» (ivi, 312, corsivi dell'autore). La questione è stata ripresa anche da Sergio Cotta (1997), che ritiene il soggetto fondativo dell'universo lessicale, della correttezza grammaticale e della comprensibilità semantica della proposizione, nonché criterio della non-contraddittorietà logica e dell'enunciato.

compiere se non all'interno della famiglia linguistica indoeuropea. E la prova la fornisce ancora Benveniste⁷⁴, che dimostra, attraverso Aristotele, come l'articolazione di una filosofia dell'essere, pur nelle differenze che ogni singola prospettiva filosofica vi ha impresso, sarebbe stata impossibile al di fuori delle strutture offerte dalla lingua greca. «La forma linguistica, quindi, è non solo la condizione di trasmissibilità, ma in primo luogo la condizione di realizzazione del pensiero»⁷⁵, di quello concernente l'essere, oppure di quello concernente il soggetto, come è possibile constatare dall'analisi condotta dal linguista francese sull'*Attivo e medio nel verbo*⁷⁶. Infatti, sottolinea Benveniste, «noi cogliamo il pensiero solo quando è già conforme agli schemi della lingua. All'infuori di questo, non c'è che volizione oscura, impulso che si risolve in gesti, mimica»⁷⁷. Se è così, «lingue diverse [...] offrono differenti costruzioni del reale»⁷⁸, affermazione cui sembra fare eco il sinologo francese François Jullien quando scrive che «la lingua in effetti pensa, pensa, articola e “piega” il pensiero, a monte di quel che noi pensiamo»⁷⁹. È facile qui riconoscere gli argomenti che fondano l'idea di relatività linguistica, avanzata dalla cosiddetta «ipotesi Sapir-Whorf»⁸⁰. Fu proprio Benjamin Lee Whorf ad affermare che «le possibilità aperte al pensiero sono le possibilità di riconoscere relazioni»⁸¹. La convinzione di Whorf era che «queste possibilità sono necessariamente legate ai sistemi di espressione linguistica»⁸².

Potremmo dire che le parole sono come «autostrade del senso», che permettono alla mente umana di «percorrere», e allo stesso tempo «mappare», la realtà. Tuttavia, per quanto fitta, questa rete di vie non può esaurire l'intera superficie del reale. Inoltre, lingue diverse – ma sarebbe meglio dire famiglie linguistiche diverse – hanno spinto questi sentieri in regioni differenti, restituendo di una stessa realtà zone che per altri tendono a rimanere in ombra. Nel caso delle lingue indoeuropee, tutto questo è facilmente verificabile, alla luce del tipo di metafore usate per esprimere durate, intensità e tendenze: le metafore privilegiate dalle lingue indoeuropee sono quelle di «estensione

⁷⁴ *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in É. Benveniste, 2010.

⁷⁵ Ivi, 80.

⁷⁶ Dove leggiamo: «questo confronto [tra medio e attivo della lingua greca] mette in evidenza, con una certa chiarezza, il principio di una distinzione propriamente linguistica, che poggia sul rapporto tra soggetto e processo. Nell'attivo, i verbi denotano un processo che si realizza a partire dal soggetto e al di fuori del soggetto stesso. Nel medio, che è la diatesi da definire per opposizione, il verbo indica un processo che ha luogo nel soggetto; il soggetto è interno al processo» (ivi, 204). Inoltre, «La transitività è il prodotto necessario di questo passaggio dal medio all'attivo. A partire dal medio si costituiscono così degli attivi, chiamati transitivi o causativi o fattivi, sempre caratterizzati dal fatto che il soggetto, posto fuori dal processo, lo sovrasta ormai come attore, e che il processo, anziché avere come sua sede il soggetto, deve prendere come fine un oggetto» (ivi, 205); da cui si può dedurre come il dualismo fondamentale di ogni dicotomia sviluppata dal pensiero europeo dipende da una matrice che, in ultima analisi, è linguistica.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ É. Benveniste, 2009, 38.

⁷⁹ F. Jullien, 2022, 243.

⁸⁰ Con sfumature diverse nei due studiosi: in termini più marcati in Whorf, più moderati in Sapir.

⁸¹ B.L. Whorf, 2018, 70.

⁸² *Ibidem*.

spaziale, cioè dimensione, numero (pluralità), posizione, forma e moto»⁸³; e tutto ciò «fa parte del nostro schema globale di *oggettivazione*: spazializzare con l'immaginazione qualità e potenzialità che sono essenzialmente non spaziali»⁸⁴. Del resto, le lingue indoeuropee, a differenza di altre come il cinese, e lo vedremo più avanti, «danno grande importanza a un tipo di frase che consiste di due parti, ciascuna costruita su una classe di parole – i sostantivi e i verbi – che queste lingue trattano diversamente in grammatica»⁸⁵; ora, spiega Whorf, ed è il punto nodale, «questa distinzione non è tratta dalla natura; è solo il risultato del fatto che ogni lingua deve avere una qualche struttura e queste lingue ne hanno una di questo tipo»⁸⁶.

Tutto questo non si traduce solo in una certa prospettiva sulla realtà o in una particolare visione che si ricava dalla realtà. Tutto ciò si traduce anche in un certo modo di *organizzare* questa realtà e, quindi, di strutturare la società. Si tratta di una relazione, quella tra il fattore linguistico e la sfera sociale, di cui il diritto è un elemento centrale, che non era sfuggita neppure a Benveniste⁸⁷.

In questo studio, che prende spunto dall'analisi condotta da Norbert Rouland sui diritti umani in Occidente e in Cina⁸⁸, tutto questo deve essere riferito all'epicentro antropologico-filosofico che fonda, da una parte, la nozione di *diritto* e, dall'altra, il concetto teoretico di *umano*: questo epicentro è la nozione di *soggetto*, appunto. Ora, la struttura linguistica degli idiomi europei è la condizione di possibilità per l'emergere dell'idea di io-soggetto separato da un mondo di oggetti e dotato di una *volontà* autonoma, libera, che lo rende capace di intervenire sull'ordine delle cose, di manipolare e trasformare gli enti⁸⁹. Nel corso della modernità questo dispositivo logico-concettuale troverà, *in primis* attraverso la linea che attraversa Duns Scoto⁹⁰, Occam⁹¹ e Lutero⁹²,

⁸³ Ivi, 111.

⁸⁴ *Ibidem*, corsivo dell'autore. «Il microcosmo europeo ha analizzato la realtà soprattutto in termini di quelle che chiama "cose" (corpi e quasi-corpi) oltre ai modi di esistenza estesa ma informe che chiama "sostanze" o "materia". Esso tende a vedere l'esistenza attraverso una formula binomia che esprime ciò che esiste come una forma spaziale più un continuo spaziale informe connesso alla forma, come il contenuto è connesso alla sagoma del suo contenitore. Agli esistenti non spaziali, spazializzati nell'immaginazione, vengono attribuite analoghe implicazioni di forma e continuità» (ivi, 113).

⁸⁵ Ivi, 200.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Cfr. il saggio *Struttura della lingua e struttura della società*, in É. Benveniste, 2010.

⁸⁸ N. Rouland, 2022.

⁸⁹ Vi sono formule, tra cui il binomio «soggetto-oggetto», che, come sottolinea Jullien, sono «i pilastri del pensiero» europeo, per cui «il discorso filosofico potrà [...] muoversi tra questi termini, ma non potrà più smuoverli»; di fatti «il "movimento del pensiero" circola entro di essi, ma non li fa più vacillare, compie evoluzioni sulla loro "superficie", *Oberfläche*, e ciascuno crede a ogni occasione di poterne verificare l'adeguatezza alla propria rappresentazione, non sapendo frapporre alcuna distanza per poterli interrogare»; insomma, «il pensiero europeo è radicalmente incastrato in questi termini» (F. Jullien, 2022, 260).

⁹⁰ Sul ruolo di Duns Scoto nella nascita dell'individualismo moderno, cfr. M. Villey, 1985, Capitolo secondo.

⁹¹ In Occam la funzione preminente delle possibilità ermeneutiche del linguaggio, e il ruolo nella proiezione individualistica della filosofia, sono abbastanza evidenti, cfr. ivi, Capitolo terzo.

⁹² Cfr. G. Cotta, 2002. Cfr. anche L. Dumont, 1993.

l'addentellato teologico con cui guadagnerà, come *individualismo*, la dimensione filosofico-giuridica e filosofico-politica.

Ma cosa implica, in termini filosofico-giuridici, la presenza (fondante) di un'idea di soggetto? Per esempio, non sarebbe stato possibile pensare la positività del diritto, come neppure lo Stato⁹³, senza una idea di *volontà* ancorata al *soggetto*. Il «diritto dominativo», scrive il Villey riferendosi al diritto soggettivo elaborato da Francisco Suárez nel Cinquecento, «è un fatto [...] o, piuttosto, è una qualità delle cose [...] e, più precisamente ancora, è una qualità dell'uomo in relazione alle cose materiali»; si tratta proprio, ne conclude l'autore, «di un attributo del soggetto (*subiectus*) umano: il termine di diritto soggettivo è già pressoché definitivamente elaborato»⁹⁴. Ecco che «questa *piega* della “volontà”, questo solco in cui il pensiero occidentale si è bloccato [...] proviene innanzitutto da un fatto linguistico, proviene dalla nostra lingua: da una radice che è comune all'indoeuropeo e mette in risalto un segno unico e isolato, quello del “volere”»⁹⁵, a monte del quale c'è il *soggetto* che *vuole*, e che è *libero* di volere. La rilevanza focale assunta in Europa dal soggetto nel corso dell'epoca moderna ha favorito una concezione del diritto che del soggetto recepisce, integrandola, la dimensione volontaristica, sviluppando così una concezione del diritto come *dominium* (piuttosto che come *jus*⁹⁶); è una nozione che indica «il rapporto che l'uomo ha con un bene»⁹⁷, il quale implica, appunto, una concezione del diritto come soggettivo⁹⁸, pensato cioè come «potere e libertà»⁹⁹, laddove «in linea di principio non c'è alcun limite al diritto, almeno nello stato di natura: il diritto equivarrà quindi ad uno *jus in omnia*»¹⁰⁰: un panorama a tinte hobbesiane in cui il Villey riconosce nitidamente il profilo dell'idea moderna di diritto¹⁰¹. Del resto, «Hobbes deduce il diritto dal soggetto; nel suo sistema, il diritto non è una cosa che è distribuita al soggetto, ma è il suo *attributo* essenziale, è una *qualità* del soggetto»¹⁰².

⁹³ Del resto, senza soggetto/i non può esserci contratto, e senza le teorie contrattualistiche difficilmente lo Stato avrebbe potuto raggiungere la configurazione con cui lo conosciamo. Infatti, scrive John Kelly, «persino XVII secolo il concetto astratto di stato non era ancora emerso chiaramente, e l'uso stesso del termine “stato” in questa accezione non risale a prima del XVI [...] A metà del XVIII secolo sembra aver avuto luogo un mutamento nella direzione dell'idea di un ente giuridico impersonale, che astrae dagli organi e dal centro del governo» (J.M. Kelly, 1992, 319).

⁹⁴ M. Villey, 1985, 327.

⁹⁵ F. Jullien, 52, corsivo dell'autore.

⁹⁶ Per *jus*, il Villey intende la concezione aristotelico-tomista del diritto, che consiste nella *giusta* ripartizione di beni e onori fra i membri di una comunità: *suum jus cuique tribuere*.

⁹⁷ M. Villey, 1985, 564.

⁹⁸ Ivi, 565.

⁹⁹ Ivi, 567.

¹⁰⁰ Ivi, 566, «Hobbes sottolinea che il diritto soggettivo deve essere in linea di principio *infinito* nello stato di natura. Infatti il diritto è quella libertà di cui la legge vi lascia la possibilità di uso, quella libertà che è consentita dalla legge» (ivi, 566, corsivo dell'autore).

¹⁰¹ Ivi, 567.

¹⁰² Ivi, 564, corsivi dell'autore.

Soggetto, volontà, libertà sono dunque postulati essenziali del pensiero giuridico occidentale. Senza la mediazione concettuale, teoretica, metaforica dell'individualismo, di cui la nozione di soggetto è il nucleo teoretico, non si sarebbero potuti avere in ambito politico il contrattualismo, il liberalismo e la democrazia; mentre, in ambito giuridico, non avremmo avuto la concezione positiva di legge ma, soprattutto, l'idea di diritti dell'uomo fondamentali e inviolabili. La difficoltà di molti Paesi non occidentali, di cui dà conto Rouland nella sua conferenza, a riconoscere la, e impegnarsi formalmente nella, nozione di diritti umani può certamente avere delle ragioni opportunistiche e pretestuose, ma se ne osserviamo la filigrana culturale, punto d'osservazione che solo lo "spaesamento" antropologico può garantire, si rivelano essere, almeno in parte, il precipitato coerente di concezioni profonde, consolidate in schemi culturali e, nel caso della Cina, anche estremamente elaborate e complesse sotto il profilo filosofico; sono tutti fattori che rendono difficile una liquidazione *sic et simpliciter* di questi modelli nel pre-giuridico o nell'extra-giuridico.

7. La lingua-pensiero cinese

Se è vero che la filosofia europea è in qualche misura determinata, o almeno condizionata, dalla sua lingua, e se le nostre concezioni politiche e giuridiche risentono in qualche modo delle configurazioni filosofico-concettuali che ereditiamo, significa che la validità interpretativa di tali strumenti si attenua a mano a mano che ci si allontana dallo spazio culturale che li ha prodotti, cosicché occorre cautela nell'avvicinare un contesto come quello cinese limitandosi ad analizzarlo attraverso le nostre categorie, il rischio è di favorire la prospettiva autoreferenziale e deformante che Jullien ha chiamato «globalizzazione teorica»¹⁰³. Se vogliamo *comprendere* in profondità il modo cinese di pensare, nel nostro caso di pensare i diritti dell'uomo, ma, più in generale, il diritto in sé, dobbiamo per prima cosa capire secondo quali assi concettuali il pensiero cinese si è sviluppato.

In questo tipo di ricerca, la dimensione linguistica assume un'importanza primaria, poiché permette di evidenziare, e aiutarci a comprendere, lo scarto fra pensiero occidentale e pensiero cinese. Per questo, da qui in avanti, si farà ampio uso della formula, utilizzata da Jullien, di «lingua-pensiero», che sta appunto a indicare l'intimo legame che esiste fra strutture linguistiche e sistemi di pensiero.

Vedremo innanzitutto brevemente qual è la differenza strutturale fra la lingua cinese e le lingue appartenenti alla "famiglia" indoeuropea, e in che modo tale difformità è in grado di influire sulle ontologie di riferimento di queste due civiltà. Una volta messa in luce questa difformità, vedremo come per il pensiero cinese siano *inconcepibili*, letteralmente, taluni concetti fondamentali del pensiero occidentale, e come essi,

¹⁰³ F. Jullien, 2022, 49.

nonostante l'impegno di vari pensatori sia occidentali sia cinesi, tendano per così dire a girare a vuoto nel Pese di mezzo, mancando in Cina gli addentellati ontologici in cui tali nozioni possano innestarsi e funzionare. Solo alla fine potremo esaminare il "resto" di questo confronto e vedere in che modo l'idea di diritto e di giustizia, meglio, la *giuridicità*, ne sia in qualche modo implicata.

8. La categoria di soggetto in Cina

Il principale nodo che in questa sede si pone come ostacolo a una comparazione «simmetrica» delle concezioni occidentali e cinese del diritto consiste nella nozione che, lo abbiamo visto, costituisce un importante sostegno per il pensiero occidentale: la nozione di soggetto. Un rapido sguardo alla grammatica cinese metterà in luce i principali ostacoli a uno sviluppo in tale direzione per il pensiero cinese.

Come sottolinea Jullien, la lingua cinese, pur disponendo del soggetto grammaticale, «evita volentieri di enunciar[lo] [...] mantenendolo sottinteso nella frase»¹⁰⁴. Non solo, la scarsa centralità del soggetto grammaticale è accentuata dalla inconsistenza del suo «campo d'azione»: il cinese, infatti, non coniuga i verbi, né distingue le sfumature temporali e neppure distingue tra una diatesi attiva e passiva. La lingua-pensiero cinese, dunque, non è organizzata attorno a quell'epicentro che, come riteneva Benveniste, fornisce alle lingue indoeuropee un *perno* attorno al quale disegnare (e dunque organizzare) il mondo. La lingua-pensiero cinese non possiede la complessa architettura su cui hanno potuto innestarsi il cristianesimo e Cartesio, contribuendo a fondare, da una parte, l'*io* come *coscienza* e, dall'altra, l'*io penso*. Questa lingua, spiega Jullien, «non offre nessuna storia simile per l'avvento di un soggetto. Innanzitutto per l'indigenza o il non-sviluppo del suo sistema pronominale: dal momento che non coniuga, non solo il soggetto del verbo può restare implicito [...] ma anche l'indicazione di un sé rimane elementare, poiché non si declina necessariamente secondo le persone»¹⁰⁵.

Se la struttura grammaticale marca le prime differenze tra la lingua-pensiero cinese e quelle occidentali, a monte di essa vi è qualcosa che rende questo iato ancor più grande. Si tratta della scrittura ideografica. Questo tipo di scrittura, infatti, è una modalità all'opposto di quelle sviluppate in Occidente, che sono alfabetiche; tale scrittura privilegia la rappresentazione figurativa anziché quella concettuale, essa focalizza la dimensione dell'esperienza anziché quella dell'astrazione, sviluppando del segno la «faccia» del significante più che quella del significato¹⁰⁶. Tuttavia, bisogna fare attenzione a non

¹⁰⁴ Ivi, 207.

¹⁰⁵ Ivi, 236.

¹⁰⁶ Ferdinand de Saussure spiegava che il segno è un'entità a «due facce», proprio come una moneta: una corrisponde al significante, l'altra al significato. Cfr. F. de Saussure, 1967, Parte prima, Cap I. La porzione, per così dire, concettuale del segno è quella privilegiata dalle scritture alfabetiche o fonetiche, le quali, grazie all'utilizzo combinato di singole lettere, cui corrispondono dei suoni e non dei significati, hanno in sé

giudicare questa differenza della lingua-pensiero cinese come una carenza o un «mancato sviluppo». A ben guardare si tratta di uno sviluppo in una direzione diversa: esso, infatti, fa segno verso ciò che Jullien chiama «un altrove»¹⁰⁷. Un altrove che ha tracciato una traiettoria diversa nell'universo della conoscenza, restituendo una rappresentazione del mondo differente ma non per questo meno «vera». Si tratta di un altrove che, date queste premesse linguistiche, poiché «non ha detto l'“essere” [...] non ha conosciuto la “questione” dell'Essere»¹⁰⁸; poiché «non ha dovuto porre (provare) l'esistenza di “Dio” [...], senza aver misconosciuto il divino, non ha avuto “a che fare con Dio”»¹⁰⁹. Un altrove che «non ha fatto della verità la posta in gioco e il criterio massimo del pensiero; che non ha sviluppato un pensiero del soggetto il cui principale attributo fosse la libertà»¹¹⁰.

Questa struttura linguistica, il tipo di scrittura e la grammatica che essa ha sviluppato, hanno impedito il consolidamento di quella che Jullien chiama «centratura del soggetto»¹¹¹ e che costituisce invece il punto archimedeo del pensiero occidentale, nonché un architrave delle nostre costruzioni giuridiche e politiche. Questa assenza ha vari effetti, che potremo registrare, per esempio, nel mancato sviluppo di varie nozioni essenziali, invece, per la filosofia europea, con conseguenze osservabili nel campo del diritto; per esigenze di brevità, si farà qualche cenno alle nozioni di *libertà* e *volontà*, direttamente riconducibili alla costruzione del soggetto.

9. Libertà

Se il soggetto è un architrave del pensiero europeo, o almeno uno dei suoi assiomi principali, è certamente su di esso che si innesta l'idea, sviluppata in Occidente, di libertà. Si può osservare più da vicino questo rapporto attraverso un'altra idea fondamentale del pensiero europeo: quella di *causa*¹¹². La rilevanza di un pensiero causale può essere misurata nel fatto che esso ha consentito all'Occidente di interrogarsi, da una parte, sulla *causa* del mondo, risalendo in tal modo fino all'idea di Dio, e, dall'altra, sulla *causa* della

le risorse per sviluppare l'astrazione. Nelle scritture idiografiche o pittografiche questo potenziale di astrazione rimane latente, laddove invece viene privilegiato il rapporto col mondo e con le cose. Il rilievo concreto di questa differenza tra forme di scrittura è stato colto, per esempio, da Tzvetan Todorov (2014), che nel suo studio della Conquista ha dato grande risalto al ruolo rivestito dalle lingue degli Spagnoli e degli Aztechi, ma anche da Lévi-Strauss (2015, Cap I), che ha sottolineato il ruolo del concetto astratto, nelle lingue e nelle scritture alfabetiche, per lo sviluppo del pensiero scientifico occidentale.

¹⁰⁷ F. Jullien, 2022, 260.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ivi*, 243.

¹¹² Come spiega Jullien, il «legame causale ha dominato il pensiero europeo in modo così pervasivo che non siamo mai usciti da questo quadro, da questo imponente regime esplicativo, potente leva soprattutto del sapere fisico» (*ivi*, 13-14).

volontà del soggetto e del suo agire, luogo della *libertà* del soggetto, appunto¹¹³. In Cina, per le ragioni linguistiche sopra accennate, questa idea non si è potuta affermare. Nel Paese di mezzo si è invece affermata una concezione che Jullien chiama – con tutti i limiti che si possono incontrare nel tradurre qualcosa per cui le nostre lingue non dispongono degli strumenti adatti – *propensione*. Con tale concetto si dovrebbe perimetrare una peculiarità del pensiero cinese, che consiste nel considerare allo stesso tempo lo stato e il moto, la causa e l'effetto, la situazione e il processo¹¹⁴. In ciò il soggetto non costituisce più un *principio* agente, ma *una parte* dell'insieme. Quanto consegue per le questioni di cui ci stiamo occupando risulta assai rilevante. Se l'Occidente ha pensato la *libertà* come *causa*¹¹⁵, quale può essere lo statuto della libertà per un pensiero che ha privilegiato la dimensione *processuale* delle cose, e in cui la loro causa perde di importanza?

Se la causa non ha più posto nell'agire del soggetto, e se l'agire stesso, come causa oggettiva, si confonde in un processo in cui le cose emergono e svaniscono, confluiscono e si combinano, lasciando al soggetto un potere effimero come quello della *propensione*, della possibilità cioè di sfruttare di volta in volta circostanze su cui non si ha presa, ne consegue che anche la (libera) iniziativa del soggetto perde primazia; al suo posto, in Cina si è sviluppata una concezione che Jullien ha cercato di formulare in termini di *potenziale della situazione*. Come si vede, il passaggio dall'*iniziativa* – nozione che postula un *chi* pensante, agente o parlante – alla *situazione* – nozione che postula una configurazione in cui soggetti ed elementi sono coimplicati - conferma l'assenza di presa del soggetto, la sua perdita di centralità; non tanto la sua scomparsa, quanto il suo ritrarsi sul bordo degli eventi anziché esserne il baricentro. Secondo tale ottica, «la situazione si rivela dunque non più solo un quadro, cioè un contesto, ma un potenziale attivo; perciò il rapporto di quest'ultima rispetto a un "soggetto" viene riconfigurato»¹¹⁶.

Le concezioni strategiche sono un buon modo per comprendere questi aspetti. Per esempio, spiega Jullien, nel contesto cinese «lo stratega non sarà più colui che redige un piano in funzione dei suoi obiettivi e lo proietta sulla situazione appellandosi prima al suo intelletto, per concepire il dover essere, e poi alla sua volontà, per farlo collimare con i fatti»¹¹⁷: intelletto e volontà, le due «facoltà sovrane del soggetto dell'Età classica in Europa»¹¹⁸, qui sono completamente fuori gioco. Lo stratega cinese, piuttosto, «sa discernere, ovvero sa contemporaneamente sondare e liberare i fattori favorevoli [...] Seguendo questi fattori potrà continuamente guadagnare in propensione [...] e flettere la situazione a suo vantaggio»¹¹⁹; pertanto, l'efficacia¹²⁰ in Cina non è un prodotto

¹¹³ Ivi, 15.

¹¹⁴ Ivi, 11-13.

¹¹⁵ Ivi, 17.

¹¹⁶ Ivi, 22.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Ivi, 23.

¹²⁰ Cfr. F. Jullien, 2005.

dell'iniziativa del soggetto ma «procede *proprio* dalla situazione»¹²¹, essa «non deriva più strettamente da me, soggetto d'iniziativa, che concepisco e che voglio, che costruisco idealmente un progetto e mi adopero per metterlo in opera secondo il buon vecchio rapporto teoria-prassi da cui l'Europa non si è mai staccata»¹²². Insomma, «all'inizio c'è il soggetto o la situazione: il pensiero cinese parte dalla situazione piuttosto che dall'io-soggetto»¹²³.

L'assenza di una formulazione della libertà nel pensiero cinese incide anche sulla concezione del mondo, un aspetto che non può essere sottovalutato in un quadro che tenga in considerazione i fondamenti del diritto. Scrive Jullien che «quando molti intellettuali cinesi contemporanei rivendicano un pensiero della libertà (*ziyou*, termine tradotto dall'Occidente) ascrivendolo al pensiero cinese precedente all'occidentalizzazione [...] e raccolgono sotto quel termine tutto ciò che si può chiamare "disponibilità" [...] non si tratta di una disputa filologica: è una questione di logica dei concetti»¹²⁴. Secondo il sinologo francese non si tratta solo di una opposizione all'interno di un medesimo quadro semantico, ma di una vera e propria esclusione: «l'Europa ha misconosciuto la risorsa della *disponibilità* proprio perché ha sviluppato un pensiero della *libertà*; per la Cina vale l'inverso. Le due nozioni sarebbero antagoniste e non piattamente sinonimi, come in genere si crede»¹²⁵. Il punto nodale di questa divergenza è il fatto che

«la libertà rivendica un'effrazione rispetto alla situazione in cui l'io si trova implicato; è questa emancipazione che lo promuove a "Soggetto" che si arroga un'iniziativa. La libertà esige uno strappo che faccia uscire dalle condizioni assegnate, grazie al suo potere di negazione (la potenza del negativo di cui si avvale il Soggetto). In altri termini, la libertà promuove quell'ideale *per rottura* dell'ordine del mondo, non per "apertura" ad esso».¹²⁶

¹²¹ F. Jullien, 2022, 49.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ F. Jullien, 2005, 43.

¹²⁴ F. Jullien, 2022, 35.

¹²⁵ *Ibidem*, corsivi dell'autore.

¹²⁶ *Ibidem*, corsivi dell'autore. La questione emerge con chiarezza in Sartre, e nella sua elaborazione di una "ragione dialettica", cfr. J.P. Sartre, 1963. Qui il Soggetto è osservato in esplicita antitesi alle condizioni date, dietro le quali dobbiamo vedere la natura come insieme di necessità, penuria, di cause ed effetti. Una contraddizione, quella fra Soggetto e condizioni naturali, che, per mezzo della prassi – il concetto sartriano di *praxis* – e cioè dell'azione (il lavoro) del Soggetto, sfocerebbe in una «totalizzazione» in cui converge il passato e si proietta il futuro coi suoi fini; totalizzazione che Sartre ritrova nella Storia, intesa come campo di possibilità e di autorealizzazione specificamente umane. Ora, la Storia, nella prospettiva di Sartre è appunto il campo della *libertà*, proprio in quanto ogni individuo è attività negatrice delle proprie condizioni e principio del suo stesso *telos*.

10. Volontà

«Chi dubiterebbe mai di possedere una “volontà”?»¹²⁷, si chiede Jullien, che aggiunge: «questa capacità sembra definire l’uomo nel suo stesso essere e costituirne la molla principale»¹²⁸. Eppure, la Cina introduce un fattore perturbante in questa sicurezza irriflessa. Il pensiero cinese, infatti, non ha mai sentito l’esigenza di ragionare sulla differenza tra «ciò che facciamo “volontariamente” (*ekon*) e ciò che facciamo “nostro malgrado”»¹²⁹. È impossibile tenere assieme tutte le ragioni teoretiche che hanno impedito di sviluppare simili nessi. Basti riprendere quanto si è osservato nel paragrafo precedente, riguardo l’assenza di una logica causale: in assenza di un nesso di causalità, la questione del fine non ha più ancoraggi, e la molla dell’agire individuale smette di essere pensata, indagata. Come sottolinea Jullien, era stato Nietzsche a intuire il nesso tra questa nozione complessa, la volontà, e la sua radice linguistica: «*Boulesthai*, in greco, *velle* in latino, *wollen* in tedesco, *will* in inglese, *vouloir* in francese, *volere* in italiano ecc. Ora, è proprio questo semantismo del “volere” che noi non troviamo più quando passiamo in Cina»¹³⁰.

Produce un effetto disorientante scoprire che Mencio, il pensatore cinese che più si è avvicinato a formulare un’idea suscettibile di essere rubricata nel concetto occidentale di volontà, riflette su questo argomento a partire da premesse assai diverse da quelle occidentali, finendo per utilizzare formule quali «apprestarsi a», «acconsentire», «desiderare»; per giunta, sottolinea Jullien, «senza che nessuno di questi termini predomini sugli altri»¹³¹.

Un antico proverbio cinese dice che, una volta piantato il chicco di riso, tutto ciò che il contadino deve fare è sarchiare, pulire il terreno dalle erbacce, innaffiare, ma non tirare la piantina appena spuntata. In questo proverbio è racchiusa la logica della *disponibilità*, della *propensione*, del saper sfruttare il *potenziale della situazione*. Il «soggetto» è il tassello di una configurazione di forze e influenze che lo trascende e sulle quali non ha un vero potere di azione, quanto piuttosto una capacità, neppure piena, di orientamento e sfruttamento di tali forze. Da questo punto di vista, la volontà, proprio come la libertà, nozioni centrali nel costrutto europeo del soggetto, perdono spessore teoretico e interesse pratico. Al saggio non interessa capire i meccanismi che regolano la molla dell’agire individuale, ma la giusta coordinazione delle forze, diremmo, le leggi di composizione e scomposizione dei flussi di energia cui l’individuo può allinearsi. È in questo contesto che matura la fondamentale nozione di *Qi*¹³² (energia, spirito vitale) e di

¹²⁷ F. Jullien, 2022, 48.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ivi*, 49.

¹³⁰ *Ivi*, 52.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² L’ideogramma *Qi*: 气. «Questo sinogramma rappresenta, secondo le sue grafie antiche, l’elemento vapore che sormonta il riso e richiama la sua funzione nutritiva; oppure che sormonta il fuoco e in questo

*Yin e Yang*¹³³ (le due «forme dell'energia», che l'uomo può cercare di tenere in un giusto equilibrio, ma non può dominare).

Questi sviluppi possono sembrare estranei al terreno filosofico-giuridico, ma, se quanto detto sin qui a proposito dell'influenza delle categorie di pensiero nella formazione dei sistemi simbolici è accoglibile, allora potremmo domandarci quali siano gli effetti politici del vuoto di nozioni come libertà e volontà, e, di contro, del consolidamento di nozioni del tutto diverse da queste; se ne avvede Jullien, che si chiede: «potremmo mai giustificare la democrazia senza il suo sostegno?»¹³⁴. Del resto, «promossa a unica istanza che ricopre la diversità dei processi implicati, la volontà costituisce un referente *comune*, comodo, che rende legittima tra gli uomini la partecipazione all'uguaglianza»¹³⁵. In assenza di volontà non c'è «volontà generale», né *partecipazione* all'uguaglianza, né dunque azione politica; la politica stessa, con i suoi fini, assume una forma completamente diversa. Altrove¹³⁶, Jullien sottolinea come non si possa non considerare la ricaduta sul *politico* di una prospettiva, sviluppata dai Letterati cinesi, che invece di ragionare in termini di essenze, forme o modelli (per esempio, del Giusto e del Bene), esterni al mondo e su cui ancorare una condotta, ha ragionato in termini di *Armonia*. Anziché circoscrivere un'idea di autonomia e sviluppare gli strumenti della critica, «il Letterato cinese si è sottomesso da sé, e senza contestazione possibile, all'arbitrarietà dei rapporti di forza»¹³⁷. «Pensando l'ideale della “disponibilità” [...] con la sua condotta che evolve solo a seconda dell'esigenza della situazione, alla fin fine egli non si è costituito alcuna posizione nei confronti del potere»¹³⁸, non avendo neppure le categorie per pensare «*il potere*», come abbiamo visto: «perché si costituisse un ordine – capace di affrancare – del politico, e si strutturasse effettivamente in istituzione, sarebbe stato necessario liberare un piano dell'idealità che rompesse con la funzionalità processuale, indefinitamente armoniosa, che i Cinesi hanno pensato»¹³⁹. In assenza dei presupposti concettuali necessari per fondare il politico così come lo concepiamo in

caso raffigura la sua capacità di emanazione e di circolazione diffusa [...] Come l'acqua si condensa e “congela in ghiaccio”, così il *qi* “si condensa in uomo” [...] e come il ghiaccio, fondendo, ritorna acqua, così l'uomo dissolvendosi alla sua morte, si (ri)fonde nel flusso di energia invisibile e diffusa, in quanto disattualizzata e disopacizzata, che continua ad attraversare il mondo e ad animarlo» (F. Jullien, 2006, 84).

¹³³ Il binomio *yin/yang* è emblematico della peculiare logica correlativa che si è affermata nel pensiero cinese (cfr. *ivi*, 145). *Yin* e *yang* sono due opposti fattori energetici che tengono in equilibrio il mondo e gli enti. A rigor di termini, il pensiero cinese, spiega Jullien, «è senza ontologia, in quanto è privo di un mondo delle essenze, specificative e definibili; e, come in esso non vi è anima individuante, così non vi è concetto di materia che vi si opponga (niente *ule*, quella di cui Aristotele fa la materia dei corpi), vi è invece “materializzazione” per concrezione continua (sotto il fattore *yin*) e nello stesso tempo “animazione” che la disopacizza e la dispiega (sotto il fattore *yang*). Io sono formato, come il mondo esterno, da questa doppia tensione contraria che, compensandosi, mi tiene in vita» (*ivi*, 76).

¹³⁴ F. Jullien, 2022, 59.

¹³⁵ *Ibidem*, corsivo dell'autore.

¹³⁶ F. Jullien, 2006, 177.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ivi*, 178.

Occidente¹⁴⁰, restano incomprensibili, e impensati, i rapporti di forza in esso implicati. Del resto, si è dovuto aspettare l'introduzione del marxismo (peraltro assai edulcorato, in quanto incomprensibile così come si è sviluppato in Occidente) perché in Cina si facesse strada una forma di soggetto politico (la classe), di agire politico (la lotta di classe) e di *telos* politico (il comunismo) coerente con una temporalità lineare e non ciclica dei processi. Non deve stupire il fatto che la Rivoluzione cinese, terminata con la proclamazione della Repubblica Popolare da parte di Mao Zedong nel 1949, rappresenti il più profondo momento di rottura nella millenaria storia del Paese di mezzo: la rottura, infatti, non riguarda tanto l'ordine sociale, economico e politico, come il concetto di «rivoluzione» lascerebbe intendere, quanto nella concezione delle cose: lo smottamento più profondo il marxismo (ma sarebbe meglio dire il maoismo) lo ha prodotto nel modo di pensare, il quale, pur nelle differenze di prospettiva registrabili in Confucio, Laozi, Zhuangzi, Mencio, etc., aveva mantenuto una sostanziale omogeneità per quanto concerne gli assi concettuali di riferimento. Non può stupire, quindi, che si sia potuto passare in pochi anni dal millenario Impero Celeste alla Repubblica Popolare: un mutamento del sistema concettuale è in grado di ribaltare il mondo e l'ordine delle cose.

11. Inattesi spazi di giuridicità

L'opposizione fra rottura dell'ordine del mondo determinata dall'io-soggetto cresciuto all'ombra del pensiero europeo e l'apertura a tale ordine fatta propria dal pensiero cinese proietta, come fossero i due lati di un prisma ottico, la «luce» della *giuridicità*¹⁴¹ in due direzioni, apparentemente opposte, e fra le quali si può certamente misurare una ragguardevole distanza, ma che non negano, anzi, convalidano l'elemento della giuridicità come dato ontologico di fondo, come ingrediente fondamentale dell'esperienza umana.

In Occidente, la rottura dell'ordine del mondo, dell'«armonia intrinseca» degli insiemi¹⁴² ancora considerata dagli Antichi, si compie con l'emersione e il rafforzamento del soggetto e delle sue prerogative¹⁴³; entro questa condizione assunta dal soggetto, che Sergio Cotta ha chiamato «metafisica della soggettività»¹⁴⁴, o «orizzonte della soggettività immediata o in sé e per sé»¹⁴⁵, l'io *vuole* e trova nel diritto il vettore pubblico di tale volontà; piegando dunque il diritto a questa volontà centripeta, dunque «soggettivizzandolo», «la pretesa è sentita come spontanea affermazione *giusta* del

¹⁴⁰ Si pensi allo studio che ne ha sviluppato Carl Schmitt (1973), impensabile in Cina, in quanto le categorie di riferimento sono del tutto ignorate nel contesto cinese.

¹⁴¹ Cfr. *supra*, nota 6.

¹⁴² M. Villey, 1986, 562.

¹⁴³ Un processo che in ottica filosofico-giuridica può essere osservato attraverso il consolidamento all'interno del concetto di *jus* del significato di *potestas*, cfr. *ivi*, 560.

¹⁴⁴ S. Cotta, 1991, 47.

¹⁴⁵ *Ivi*, 53.

proprio essere e quindi come un *diritto* secondo l'arbitrio del soggetto»¹⁴⁶. In tal modo, si curva sempre più il significato del termine «diritto» da *jus* a *dominium*, trasformando di fatto il diritto, *oggettivo*¹⁴⁷ e costitutivo dell'esperienza umana¹⁴⁸, o il diritto inteso come *ciò che spetta a ciascuno*, in diritto *soggettivo*¹⁴⁹, diritto cioè come attributo del soggetto. Di conseguenza, si va riducendo il diritto al rapporto del soggetto con i soli beni materiali¹⁵⁰, e si tende a far convergere l'idea di diritto con la legge positiva¹⁵¹, la quale nasce con l'intento di regolare tale rapporto, e a monte della quale non vi è *il giusto* ma il potere che l'ha prodotta, tendenzialmente arbitrario, nonché la sua forza coercitiva¹⁵².

In Cina, come abbiamo visto, la concezione *processuale* del mondo in cui l'individuo è calato vincola quest'ultimo a un *ordine* che lo trascende, e che l'individuo stesso non può controllare. Questo fatto ha una ripercussione nella concezione del diritto. Per il pensiero cinese, «ogni realtà non "è" se non in corso»¹⁵³. Questo essere-in-corso delle cose è una continua *trasformazione*¹⁵⁴, a cui, come abbiamo visto, l'agire dell'uomo cerca di adattarsi, piuttosto che opporvisi erigendosi su di essa come discontinuità negatrice. Cosicché il principio organizzatore dei comportamenti (quello che in Occidente si esprime con la legge, la regola, la norma) assume necessariamente una forma coerente, quale è quella della *regolazione*¹⁵⁵, dell'adattamento continuo cioè a un *ordo rerum*. Ora, se la regola corrisponde all'*azione*, la regolazione asseconda la *trasformazione*. La prima è il prodotto di una logica orientata alla modellizzazione, caratteristica del modo di pensare sistematico europeo; la seconda, «avendo a che fare con un adeguamento interno che

¹⁴⁶ *Ibidem*, corsivi dell'autore.

¹⁴⁷ Il diritto oggettivo che, sempre secondo Sergio Cotta, è «il diritto come regola dell'agire. Pertanto, nel farsi dell'esperienza dell'autocoscienza, è il diritto-regola – e non già l'immediata e sensistica arbitrarietà dell'azione-pretesa» (ivi, 61).

¹⁴⁸ Cfr. S. Cotta, 1991, *passim*.

¹⁴⁹ La cui criticità è immediatamente evidente nella «immediata identificazione del diritto del soggetto con la sua pretesa soggettiva [la quale] non può non problemattizzarsi: com'è possibile parlare di *diritti* là dove le pretese soggettive confliggono e si annullano reciprocamente?» (ivi, 56, corsivo dell'autore). Del resto, «l'io-soggetto che, autoesaltandosi nella volontà di esser se stesso, afferma nei confronti degli altri la propria arbitraria pretesa secondo la propria verità, non può non constatare che di fatto codesti altri io-soggetti agiscono anch'essi e quindi sollevano pretese per sé ritenendole vere e giuste per sé. La compresenza degli io-soggetti agenti si configura dunque, sul piano dell'agire, come una *compresenza di pretese*, ciascuna delle quali proviene da un soggetto, che vuole essere in sé e per sé secondo la propria (presunta) verità. Sembra, pertanto, che unica situazione sia quella in cui l'affermazione di sé comporti il *bellum omnium contra omnes* ipotizzato da Hobbes e Spinoza o, più modernamente, da Sartre o da Michel Foucault» (ivi, 54, corsivo dell'autore).

¹⁵⁰ M. Villey, 1986, 565.

¹⁵¹ Ivi, 568.

¹⁵² Sergio Cotta fa notare che il potere, caratterizzato da fattualità e contingenza, è diverso dall'autorità, caratterizzata da giustizia e durata. Se il potere, per mezzo delle leggi, è coercitivo, l'autorità, fondandosi sul diritto inteso come giustizia, è obbligatoria, è cioè «avvertito come "naturale" [laddove] Naturale significa, in questo caso, che non è arbitrario, ma evidente o convincente per la sua ragionevolezza percepibile immediatamente» (S. Cotta, 1991, 28-29). Il "naturale, conclude Cotta, «viene pertanto a costituire una sorta di apriori umano del diritto di contro alla empirica volontà soggettiva di potenza» (ivi, 29).

¹⁵³ F. Jullien, 2022, 120.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

dipende costantemente dalla situazione, non cessa mai di variare in base alla sua trasformazione: dunque non si lascia ricondurre all'identico, non si lascia cioè "identificare" e *codificare*¹⁵⁶. Sia la regola sia la regolazione hanno a che fare con un certo ordine delle cose, ma se la prima lo *determina* attraverso una discontinuità negatrice, rottura imposta dall'io-soggetto-agente, costituendosi come *archè* (principio-e-comando), la seconda è orientata ad *accordare* l'azione dei soggetti a un ordine esistente, che, utilizzando categorie occidentali, potremmo definire "*naturale*". È questa logica, che privilegia i modelli di comportamento rispetto alle norme esplicite, ad essersi affermata e consolidata in Cina¹⁵⁷. Ed è sempre in questa ottica che occorre leggere quella che Jullien chiama «proliferazione dei riti» (in cinese *lǐ*), i quali, lungi dall'essere vuote sopravvivenze arcaiche, ripetute in onore della tradizione o per superstizione, sono invece «norme comportamentali che canalizzano la condotta, che la regolano come un corso d'acqua che minaccia continuamente di tracimare, e sono tanto più efficaci quanto più operano a nostra insaputa e vengono assimilati più profondamente»¹⁵⁸. Per questo, aggiunge Jullien, «la parola confuciana evita la generalità, tanto quella della prescrizione quanto quella dell'astrazione, e si limita a indicare»¹⁵⁹: «la sola regola della saggezza [...] è di essere senza regola fissa – in questo senso non c'è "regola", ma *regolazione*»¹⁶⁰. Ma, soprattutto, è alla luce di queste premesse che dovremmo intendere il fatto che, lo sottolinea Rouland nella sua conferenza, Confucio consideri «la *giustizia*, che egli pone allo stesso rango della benevolenza, *su un livello superiore della legge scritta*»¹⁶¹.

12. Soggetto e persona umana; diritto e giuridicità

Parlare di soggetto potrebbe risultare fuorviante, e di fatto tale nozione può portare a fraintendimenti. Che significa che non c'è un'idea di soggetto in Cina? Cioè, come può il pensiero cinese non aver formulato un'idea di "io", di *Ego*, coincidente con il proposito rappresentazionale di circoscrivere l'*individualità* del soggetto umano, che si limiti se non altro a tratteggiare il sé che pensa, parla e agisce? La questione deve essere chiarita.

Come sottolinea Jullien, non è affatto estranea al pensiero cinese l'idea di «individuo in quanto persona»¹⁶²; questo pensiero, tuttavia, per le premesse di ordine linguistico sopra accennate, «non si è preoccupato di costruire un'autonomia del soggetto»,

¹⁵⁶ *Ibidem*, corsivo dell'autore.

¹⁵⁷ In questo la Cina mantiene una caratteristica che gli antropologi hanno registrato soprattutto presso le società tradizionali e che, come sottolinea - prendendone le distanze - Norbert Rouland, ha spinto molti giuristi a ritenere che «ogni società che non ha un corpo ben stabilito di norme non ha diritto», idea che tradisce il conservatorismo di costoro, secondo l'antropologo del diritto francese, cfr. N. Rouland, 1992, 6.

¹⁵⁸ F. Jullien, 2022, 120.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ivi*, 121.

¹⁶¹ N. Rouland, 2022, 3, corsivi miei.

¹⁶² F. Jullien, 2022, 84.

manca di percorrere quell'itinerario (non certo obbligato, ma seguito con pervicace coerenza dall'Occidente) che conduce dalla *giuridicità* come sfondo comune della coesistenza umana alla concezione *positiva* del diritto, e che lungo questo tragitto attraversa (inglobandole e sviluppandole) alcune tappe concettuali, come le nozioni di volontà, libertà, legge, di cui l'io-soggetto è l'epicentro. Se questo marca una discontinuità rispetto all'Occidente, sulla quale occorrerebbe meditare con attenzione e senza pregiudizi, soprattutto quando si parla di diritti umani e democrazia, cionondimeno attesta che nel contesto cinese non è affatto assente il «referente essenziale della giuridicità: l'individuo umano o persona»¹⁶³, appunto. Del resto, «è persona ogni individuo umano senza eccezioni, di qua da qualsiasi diversità storica o culturale»¹⁶⁴, ed è impossibile che una cultura che possa dirsi *umana*, che sia distante nel tempo o nello spazio dalla nostra, non abbia formulato, in qualche modo, questa idea. Ma, siccome «la persona è ciò che rende ragione della kantiana "legge universale del diritto"»¹⁶⁵, ciò significa che essa «è dunque il fondamento ontologico dell'intera trama della giuridicità: incondizionato fondamento del giuridico, che rende ragione della sua ineliminabile pertinenza all'umano, condizionandolo nel suo manifestarsi»¹⁶⁶, in ogni tempo e in ogni dove¹⁶⁷.

La lingua-pensiero cinese, nella sua scarsa attenzione per la dimensione soggettiva, e nel suo sforzo di pensare piuttosto l'uomo partecipe dell'*ordine delle cose*, sembra avere in sé risorse¹⁶⁸ più sviluppate per considerare ed elaborare quella che Cotta, con impareggiabile capacità descrittiva, ha formulato in termini di «strutturale sinteticità

¹⁶³ S. Cotta, 1991, 94.

¹⁶⁴ Ivi, 95.

¹⁶⁵ Ivi, 95-96.

¹⁶⁶ Ivi, 96.

¹⁶⁷ Sulla costitutiva relazione fra il soggetto umano e il giuridico, cfr. anche S. Cotta, 1997.

¹⁶⁸ Il concetto di *risorsa del pensiero* è stato formulato da Jullien. Tale nozione vuole essere un modo per uscire dalla rigidità di una concezione deterministica della lingua. In questa ottica, lingue diverse non *determinano* modi di pensare diversi, piuttosto offrono al pensiero quelle che in precedenza ho definito «autostrade» diverse per percorrere e dunque conoscere la realtà. Nel caso della lingua-pensiero cinese, ragiona Jullien, tali risorse (indisponibili in Occidente) potrebbero essere «la sua capacità correlativa o di abbinamento, che emerge dalla sua struttura paratattica e permette di non separare l'«uno» dall'«altro» in qualunque ambito (*yin* e *yang*), tenendoli invece appaiati in modo funzionale» (F. Jullien, 2022, 210). Di contro, «c'è anche, *parallelamente*, una risorsa della lingua pensiero europea, a partire dalla sua capacità strutturante, dalla panoplia delle preposizioni e congiunzioni, per il sistema morfologico di casi e coniugazioni, per il complesso sistema di modi e la sintassi con principali e subordinate: questi strumenti permettono di *costruire* [astrattamente, dunque sviluppando la capacità di astrazione, mi permetto di aggiungere] nel pensiero, specialmente in termini di ipotesi e deduzioni. Ne constatiamo la fecondità nell'ambito dell'elaborazione logica e per il supporto dato alla geometrizzazione della scienza... sappiamo bene con quale potenza» (ivi, 210-211, corsivi dell'autore). Le risorse del pensiero sviluppate da diverse culture sono l'attualizzazione dei *possibili del pensiero* (ivi, 215); essi sono «ciò in cui si distribuisce il pensabile dell'umanità nel corso del suo sviluppo», infatti, «bisogna pensare che ogni cultura, ogni pensiero, è soltanto uno tra altri, così pure quello europeo. Ma bisognerà anche misurare tali possibili rispetto alle coerenze che hanno fatto emergere, rispetto a quanto possiedono di produttivo e di inventivo, valutandoli cioè rispetto alla loro capacità di scarto e alla loro fecondità» (*ibidem*).

relazionale»¹⁶⁹; laddove questa relazionalità (definita *esterna* dal filosofo italiano¹⁷⁰) concerne il rapporto tra «l'ente uomo e gli altri enti intramondani in generale»¹⁷¹, ma anche il rapporto fra «l'io e l'altro io»¹⁷², ed è implicante, sotto il profilo filosofico-giuridico, «la correlazione di diritto e dovere», secondo una concezione che potremmo meglio comprendere recuperando il termine greco *dikaion*¹⁷³. Ciò è rivelato dalla stessa parola che in cinese indica *il giusto: duì*. Questa parola non fiorisce all'interno del lessico giuridico o filosofico, benché non sia estranea a questi ambiti. Sebbene la sua sfera semantica arrivi ad abbracciare il giuridico, il termine *duì* si radica nel linguaggio quotidiano, affermandosi però, ed è questo il punto, come concetto rivelatore di un modo di pensare: e ciò è chiaro non appena ne osserviamo la tessitura semantica, la quale rivela significati di conformità, di appropriatezza, in un quadro di generale armonia: «nella lingua contemporanea, *dui*, che significa “giusto”, “esatto”¹⁷⁴, esprime il fatto di essere ben “accoppiato”, “appaiato”»¹⁷⁵. Questo termine, secondo Jullien, esprime bene la logica della *correlazione* sviluppata dalla lingua-pensiero cinese, estranea e alternativa alla logica della *composizione* maturata all'ombra delle lingue-pensiero occidentali.

Dunque, l'idea di persona (sebbene debolmente concettualizzata) e la nozione di «giusto» che si sono affermate in Cina sembrano ridurre notevolmente la distanza culturale che si era fin qui osservata, riportandoci a formule forse estranee al modo di intendere oggi il diritto, ma non estranee alla storia del pensiero occidentale. Si tratta solo di vaghe somiglianze? O c'è davvero qualcosa di originario e comune a monte della diversificazione delle culture, e che la filosofia del diritto può impegnarsi a indagare? La questione merita di essere approfondita.

¹⁶⁹ S. Cotta, 1991, 96.

¹⁷⁰ Ivi, 80. La relazionalità definita da Cotta *interna*, invece, concerne l'uomo nella sua individualità; essa muove da una parte dalla sua consapevolezza di finitezza, e, dall'altra dalla sua tensione verso l'infinito (ivi, 72-73): una «unità sintetica, raccogliabile nella formula generale di finito-infinito [che] risulta essere la più convincente determinazione della struttura relazionale del soggetto umano» e che «rende ragione [...] della capacità propria di codesto ente, di comprendere la natura in cui è “inghiottito” e di comunicare con l'altro da sé» (ivi, 80). Ciò che va tenuto presente è che le due forme di relazionalità sono solo due livelli in cui possiamo disambiguare ed esaminare la relazionalità intrinseca e sostanziale in cui è calata l'intera esistenza umana: «relazionalità interna ed esterna si coimplicano» (ivi, 83).

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Termine greco che indicava la coappartenenza di diritto e giustizia, cfr. M. Villey, 1986, 24 e ss. Del resto, «codesta relazionalità è ben nota al pensiero classico (da quello greco a quello cristiano medievale) nel quadro della concezione cosmo-antropologica, simbolicamente espressa nell'idea di armonia del mondo» (S. Cotta, 1991, 80-81).

¹⁷⁴ Anche “adeguato”, “conforme”; tale parola non è affatto estranea alla sfera giuridica.

¹⁷⁵ F. Jullien, 2022, 96.

13. Polisemia e fecondità teoretica della nozione cinese «Rén»

Come abbiamo visto, l'idea di persona umana non è affatto estranea al *pensiero* cinese. Ma come viene espressa tale nozione in *lingua* cinese? Chiarendo questo punto si renderanno espliciti vari nessi capaci di render conto di questa particolare concezione del diritto, sviluppatasi indipendentemente dalle nozioni di volontà, libertà, legge, eppure capace comunque di intercettare un'idea del giusto (*dikaion*), un *sensu della giustizia*, e di testimoniare pertanto dell'effettiva universalità della *giuridicità*, da una parte come «substrato» antropologico in cui fiorisce l'umano e, dall'altra, come orizzonte di equità e giustizia verso cui l'uomo tende nella sua esistenza politica e sociale.

Nella sua conferenza¹⁷⁶, Rouland sottolinea il fatto che per il pensiero cinese l'equivalente, che in precedenza abbiamo definito «omeomorfo», di ciò che noi chiamiamo «diritti umani» può essere ritrovato negli insegnamenti di Confucio. Al centro della filosofia confuciana sono collocate *cinque virtù fondamentali*, le quali perimetrano il quadro etico entro cui l'individuo è chiamato a vivere e sviluppare il proprio sé; su di esse si incardina ogni tipo di relazione, da quelle familiari a quelle sociali e politiche. Di queste cinque virtù la prima è anche la più importante, ed è proprio questa a reggere tale impianto etico: si tratta della *benevolenza*¹⁷⁷. La traduzione italiana del termine (*benevolenza*), come del resto quella francese (*bienveillance*) o quella inglese (*humaneness*¹⁷⁸), tendono, nonostante il pur ampio ventaglio sinonimico che sono in grado di aprire, a coagulare (e dunque ridurre nella sua elasticità) la carica semantica di un concetto molto complesso. Per comprenderne pienamente il significato e la portata per il pensiero cinese, occorre osservarlo nella sua forma originale, cioè nella sua formulazione ideografica. Il carattere cinese con cui si indica tale nozione consta di soli due elementi (radicali) i quali, proprio come è consueto nella lingua-pensiero cinese, non *designano* ma *accennano, alludono, fanno segno*: essi non perimetrano il senso, ma stimolano il locutore a estrarre e sperimentare il senso ogni qual volta il termine viene utilizzato. Il termine cinese che indica la benevolenza è *Rén*¹⁷⁹; esso, si diceva, è composto da due radicali¹⁸⁰: a sinistra il segno, ottenuto da due tratti, che sta a indicare l'uomo; accanto a esso, il segno, anch'esso di due tratti (due linee orizzontali sovrapposte), che sta a indicare il *numero due* e che, associato al primo radicale, restituisce il significato di un individuo *non-solo*, allude cioè alla non-autosufficienza della persona umana, al

¹⁷⁶ N. Rouland, 2022.

¹⁷⁷ Ivi, 3. Le cinque virtù sono: Benevolenza (*Rén*), senza di essa non vi è virtù; Rettitudine (*Yi*), senso di giustizia e rispetto/deferenza nei rapporti coi superiori o i sottoposti; Ritualità o Cortesia (*Li*), ossia il saper agire in maniera appropriata alla situazione; Saggezza, Conoscenza e Discernimento (*Zhi*); Affidabilità nel pensiero, nelle parole e nei rapporti (*Xin*); cfr. J.H. e E.N. Berthrong, 2006, 89.

¹⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁷⁹ *Rén*: «often translated as humanity, compassion or humaneness, this is the virtue of virtues for Confucians. Only a true sage manifests humaneness» (ivi, 197).

¹⁸⁰ L'ideogramma *Rén*: 仁.

naturale stato per cui il soggetto umano è *sempre di fronte* all'Altro, sempre chiamato a confrontarsi con l'Altro.

Il carattere «*Rén*», perno del sistema etico sviluppato dal confucianesimo, porta in dote alla cultura cinese un principio di *relazionalità* inscindibile dalla condizione umana. La questione è prontamente colta da Jullien, che, meditando su tale concetto e sulla sua particolare (ideo)grafia, ritiene la relazionalità «all'origine del pensiero e dunque della morale cinese»¹⁸¹. Infatti, spiega l'autore, la morale concerne in fondo rapporti «di polarità e di interazione» fra individui laddove, come attesta la parola stessa *Rén*, «l'«essere due» è originario»¹⁸².

Ora, la pertinenza di questa concezione al diritto è ricavabile se pensiamo il con-esserci umano situato a monte del diritto, se pensiamo cioè la condizione dell'uomo come *ontologicamente relazionale*, cui Sergio Cotta¹⁸³ ha dedicato illuminanti riflessioni. L'uomo, infatti, da una parte a causa della sua «indigenza»¹⁸⁴ e, dall'altra, in virtù della sua natura comunicativa¹⁸⁵, non può essere solo, non può concepirsi come una monade isolata, non può ridurre la sua esistenza alla pura individualità autosufficiente. Per questa ragione, la natura umana è intrinsecamente sociale, la condizione dell'uomo è quella del *con-esserci*. Ma il con-esserci non può essere pensato astrattamente, come prossimità irrelata di corpi, ma nella sua concretezza esistenziale, la quale non può fare astrazione dal modo concreto di questa prossimità, ossia dall'organizzazione che gli individui si danno per regolare la loro vita in comune; una organizzazione volta, in ogni contesto culturale, a regolare almeno le «fondamentali esigenze esistenziali del soggetto»: sicurezza, cooperazione, durata¹⁸⁶; istituti che, e questo è il punto, implicano il *fenomeno giuridico* nella sua struttura essenziale, che consta di *regole* che comportano certi diritti e certi obblighi¹⁸⁷.

Questo sistema di rinvii implicati nel termine cinese *Rén* ha anche ulteriori ripercussioni nella dimensione giuridica, e, in particolare, nelle concezioni che possiamo ricapitolare nel novero dei diritti umani. Come sottolinea Rouland, la benevolenza apre a due ordini di doveri, da cui derivano vari diritti: il primo concernente la persona in quanto tale e impone di «trattare i [...] simili in modo umano e rispettoso»¹⁸⁸, da cui derivano due forme di tolleranza: una sorta di libertà personale, per cui «non si deve obbligare gli altri a fare ciò che non vogliono»¹⁸⁹, e la libertà di espressione¹⁹⁰; il secondo ordine attiene alla

¹⁸¹ F. Jullien, 2022, 41.

¹⁸² *Ibidem*. Cfr. E. Guglielminetti, 2007.

¹⁸³ S. Cotta, 1991, 65 e ss.

¹⁸⁴ *Ivi*, 73.

¹⁸⁵ *Ivi*, 75-76.

¹⁸⁶ *Ivi*, 69.

¹⁸⁷ *Ivi*, 70.

¹⁸⁸ N. Rouland, 2022, 3.

¹⁸⁹ *Ibidem*. Rouland precisa che «gli autori [cinesi che hanno riflettuto sulla possibile prossimità tra il pensiero di Confucio e i moderni diritti umani] stabiliscono un nesso tra questa prescrizione e l'articolo quattro della Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo del 1789, limitando la libertà dell'individuo a quella dei suoi simili» (*ibidem*).

persona nella sua dimensione pubblica, sia in quanto suddito, o cittadino, sia in qualità di governante: si tratta dell'obbligo per il secondo di «agire nell'interesse del popolo»¹⁹¹, da cui deriva, per i primi, «un diritto di resistenza all'oppressione»¹⁹².

Questi ultimi aspetti ci introducono all'interno delle implicazioni giuridico-formali della nozione *Rén*, le quali, a loro volta, schiudono questioni complesse, che in questa sede è il caso almeno di accennare. Si tratta di un fascio di questioni da cui, soprattutto, è possibile estrarre il principale ostacolo a una traduzione empirica - all'interno dei codici o nell'applicazione concreta - dei principi che il concetto reca in sé. Anche in questo caso, l'elemento culturale riveste un ruolo primario.

Prima della cesura ottocentesca, impressa dalle guerre dell'oppio e dalla conseguente occidentalizzazione, il precetto giuridico (in cinese «*Fǎ*», il cui significato comprende *anche* la norma scritta, ma non coincide del tutto con essa) aveva una rilevanza secondaria e uno statuto sussidiario rispetto al precetto morale (in cinese «*Lì*»), le cui coordinate, come abbiamo visto, erano tracciate all'interno del sistema filosofico confuciano. Il precetto giuridico, il *Fǎ*, aveva la funzione di integrare il *Lì* nel momento in cui l'individuo risultava non «tanto virtuoso da attenersi spontaneamente ai dettami della morale»¹⁹³. Tuttavia, il *Fǎ* non sempre risultava precisato in e da norme scritte, le quali, del resto, laddove presenti, sarebbero certamente apparse nella maggior parte dei casi fumose e ambigue al giurista occidentale, e in ciò coerenti con l'impostazione generale di una lingua-pensiero che non ricerca la sistematicità bensì l'allusione, l'accento, il far segno. Nella Cina precedente al processo di occidentalizzazione è l'autorità a supplire a questa debolezza delle poche e poco chiare norme positive: all'occorrenza sono il capofamiglia, il capo villaggio, il giudice, financo l'imperatore a emettere *Fǎ*, consolidando in tal modo una tradizione giuridica che, se da una parte avvicina il diritto cinese al Common Law¹⁹⁴, dall'altra ha creato nel tempo un profondo *cleavage* fra il contesto urbano (che dopo la recezione del diritto occidentale ha cercato di uniformare diritto e ordinamento), e le campagne (in cui si tende ancora oggi a non applicare la norma scritta e a seguire il diritto consuetudinario)¹⁹⁵. Non solo. A gravare sul diritto positivo e, dunque, sulla possibilità di recepire normativamente (e applicare concretamente) i principi contenuti nella nozione *Rén*, pesa il giudizio sprezzante riservato dalla filosofia di Confucio alla legislazione positiva, ritenuta un «segno di corruzione morale»¹⁹⁶ proprio in

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ivi*, 7. È ciò che, spiega Rouland, «si intende con l'espressione *governo della benevolenza*» (*ibidem*, corsivo dell'autore).

¹⁹² *Ivi*, 3.

¹⁹³ M.G. Losano, 2000, 408.

¹⁹⁴ *Ivi*, 418. Losano segnala come questa somiglianza sia particolarmente evidente nel ruolo svolto dal precedente giudiziario, e in particolare nel contesto del moderno diritto commerciale.

¹⁹⁵ *Ivi*, 416-417. Un divario, quello tra il dettato della legge scritta e la regola effettivamente applicata che invece risente dei vincoli consuetudinari, che Losano definisce «incommensurabile» (*ibidem*).

¹⁹⁶ *Ibidem*.

quanto preposta a supplire a gravi manchevolezze della virtù individuale, la cui coltivazione è una prescrizione fondamentale e irrinunciabile dell'etica confuciana¹⁹⁷.

È proprio alla luce di queste premesse che occorrerebbe inquadrare la «*histoire mouvementée*»¹⁹⁸ conosciuta dalla concezione dei diritti umani in Cina. Per esempio, l'insistenza segnalata da Rouland¹⁹⁹ con cui le varie costituzioni cinesi che si sono succedute nel corso del Novecento tendono a sostituire la locuzione «diritti dell'uomo» con la formula «diritti del cittadino», non è comprensibile se non si tiene conto, da una parte, della proiezione universalistica, ma in chiave anti-individualistica, del significato contenuto nella parola *Rén* e, dall'altra, la (conseguente) tradizionale preponderanza della dimensione collettiva su quella individuale²⁰⁰, quest'ultima incapace di affermarsi in una tradizione giuridica tenacemente consuetudinaria e in una cultura assai lontana dall'individualismo. Certo, la formulazione «diritti del cittadino» può favorire un pericoloso restringimento di tali diritti, per esempio escludendo gli stranieri e gli apolidi²⁰¹, tuttavia, se vi è intento capzioso in tale formulazione, questo intento non può essere escluso neppure nei contesti in cui la concezione occidentale dei diritti umani risulta consolidata²⁰², e, inoltre, tale intento sembra smentito, almeno in parte, dagli orientamenti più recenti del Legislatore cinese, che, attraverso varie modifiche alla stessa Costituzione, come quella del 2004, pare più recettivo verso le prospettive consolidate nel diritto internazionale su questo tema²⁰³.

In conclusione, è interessante registrare la relazione inversamente proporzionale che intercorre tra, da una parte la forza morale contenuta nel concetto *Rén*, se inteso come principio universale (ma difficilmente universalizzabile) il quale, libero di ogni concrezione individualistica, sembra potenzialmente in grado di estendere il suo perimetro di senso a ogni singolo membro della specie umana, e, dall'altra, la debolezza giuridico-formale della medesima nozione, debolezza che diviene manifesta nel momento in cui si tenta di comprimere tale principio all'interno di qualsiasi norma positiva, o si tenta di rintracciarne l'effettiva applicazione nel contesto della Cina storica e nel suo diritto consolidato. Si potrebbe dire, dunque, che la proiezione universale di questa concezione si sostanzia in una forza essenzialmente ideale e utopica, quindi mobilitante, come sembrano attestare le teorie dei pensatori cinesi esaminati da Rouland, e in virtù di ciò va certamente registrato anche il suo valore politico; ma va anche notato come al di sotto di questo primo livello non sia difficile riconoscere nella nozione *Rén* la testimonianza,

¹⁹⁷ Cfr. J.H. e E.N. Berthrong, 2006, Capp. 2-3.

¹⁹⁸ N. Rouland, 2022, 13.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Cfr. M.G. Losano, 2000, 420, in cui si fa riferimento alla «tradizionale responsabilità collettiva», ricondotta dall'autore alla dimensione dell'arbitrio, ma la questione meriterebbe un approfondimento.

²⁰¹ N. Rouland, 2022, 13.

²⁰² Rouland rileva, giustamente, la strumentalizzazione cui è stata sottoposta in epoca recente l'idea dei diritti umani, strumentalizzazione denunciata con forza soprattutto dagli antropologi (ivi, 17.).

²⁰³ Ivi, 13. La modifica costituzionale del 2004 ha introdotto, all'art. 33, c. 3, la seguente formula: «lo Stato rispetta e garantisce i diritti umani».

persino all'interno del peculiare contesto culturale cinese, di un'*esigenza di giustizia* e di una sensibilità genuina verso la *giuridicità* le quali, benché difficilmente esprimibili dall'ordinamento, mostrano quantomeno la predisposizione di codesta cultura e dei suoi quadri di senso al recepimento dell'assolutezza dell'umano e del suo valore giuridico. Di contro, permane tuttavia la problematica debolezza giuridico-formale della nozione, la sua difficile impiegabilità pratica, la quale, però, non è intrinseca ma è il precipitato della tradizione giuridica cinese, in cui la norma positiva è relegata a un rango minore e poco sviluppata. In ragione di ciò, risulta quantomai arduo, se non addirittura controproducente, ogni tentativo di acculturazione giuridica che tenti di imporre alla Cina concezioni occidentali dei diritti dell'uomo. Ma, allora, che fare di fronte ai problemi tutt'ora aperti su questo frangente?

14. Conclusioni: armonizzare anziché uniformare

Come riporta Norbert Rouland, nel 1990 il Presidente della Repubblica cinese Yang Shangkun dichiarò a Claude Martin, ambasciatore francese a Pechino: «voi Occidentali credete ai valori cristiani, all'individualismo, ai diritti dell'uomo, a tutte quelle cose ispirate dalla vostra filosofia e dalla vostra religione. Questa religione, questa filosofia non sono le nostre. Per noi [...] sono gli insegnamenti di Confucio che fondano l'organizzazione della società»²⁰⁴. In questa sede si è cercato di far luce sulle premesse strutturali (linguistiche, concettuali, logiche) di questa organizzazione della società, mostrando che in essa, almeno prima dell'influenza culturale dell'Occidente, non c'era affatto un vuoto di idee che possa lasciar pensare a un «nulla» pre-giuridico. Tutt'altro: troviamo nella filosofia confuciana, favorita dalle specificità della lingua-pensiero cinese, una concezione del mondo, dell'uomo e delle cose che, se da una parte appare molto distante da quelle sviluppate in Europa, dall'altra mostra anche inattese e sorprendenti convergenze, sulle quali occorrerebbe lavorare, sia in termini scientifici, sia in termini pratici, favorendo, in quest'ultimo caso, come del resto invita a fare anche Rouland²⁰⁵, una *armonizzazione* dei modelli anziché cercare la loro uniformazione.

Nella sua conferenza, l'antropologo del diritto cita l'apprezzamento del sinologo J.P. Cabestan per lo sforzo di molti giuristi cinesi contemporanei, che nel loro tentativo di riformare il diritto della Repubblica Popolare non fanno altro che recuperare un nucleo di giustizia e di equità «che ha sempre trovato dimora presso la società cinese»²⁰⁶, mostrando che le superficiali differenze tra Cina e Occidente sul fronte del diritto positivo, nascondono una omogeneità di fondo che riguarda un'idea non troppo difforme del *giusto*, e che in fondo attesta l'universalità della giuridicità come dimensione

²⁰⁴ Cit. in N. Rouland, 2022, 12.

²⁰⁵ Ivi, 6.

²⁰⁶ Cit. ivi, 11.

antropologica da cui ogni cultura non può prescindere. Da questo punto di vista, la giuridicità può costituirsi come una «regione» ontologica transculturale; e proprio a partire da questo potremmo meditare sul fatto che

«se vogliamo trovare un sostituto che risponda alla diversità delle culture, che ormai costituisce il mondo, bisogna che non si tratti di un succedaneo sotto mentite spoglie o una forma di compromesso, ma che sia qualcosa che apra un punto di vista più comprensivo in cui, d'ora in poi, anche la stessa verità [nel nostro caso del diritto] trovi il suo posto»²⁰⁷.

In questa operazione, l'Occidente, unico spazio culturale ad aver saputo sviluppare una distanza critica da sé, ha certamente un vantaggio che non è il caso di dissipare. Per mettere a frutto tale capacità, occorrerebbe avere il coraggio di guardare, ed esaminare, con scientifico distacco ogni architettura concettuale, anche la propria, al fine di riuscire a misurare con parametri più oggettivi le distanze e le prossimità fra le culture; operazione cui mira, nell'ambito delle scienze umane, l'antropologia, e, nel campo più specifico del diritto, l'antropologia giuridica.

«Finché non avremo cominciato – localmente – a de- e ri-categorizzare, finché crederemo di poterci servire automaticamente della rete delle nostre nozioni più generali (soprattutto delle più generali), penseremo di aver viaggiato, ma restandocene in poltrona; e sono sempre le specie già note – i nostri “esistenziali” familiari – quelle che andremo a raccogliere in fondo alla rete»²⁰⁸.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*.

BEEKES Robert S.P., 2014, *Pre-Greek. Phonology, Morphology, Lexicon*. Brill, Leiden.

BENVENISTE Émile, 2009, *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*. Mondadori, Milano.

BENVENISTE Émile, 2010, *Problemi di linguistica generale*. Il Saggiatore, Milano.

BERTHRONG Jhon H., Evelyn N., 2006, *Confucianism. A Short Introduction*. Oneworld, Oxford.

²⁰⁷ F. Jullien, 2022, 210.

²⁰⁸ F. Jullien, 2006, 137.

BURKE Edmund, 2020, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*. Giubilei Regnani, Cesena.

CALOGERO Guido, 2012, *Storia della logica antica. Volume primo – L'età arcaica*. ETS, Pisa.

CAMBIANO Giuseppe, 2022, *Filosofia greca e identità dell'Occidente. Le avventure di una tradizione*. Il Mulino, Bologna.

COLLI Giorgio, 1977-78, Voll. I-II, *La sapienza greca*. Adelphi, Milano.

COTTA Gabriella, 2002, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*. Il Mulino, Bologna.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza*. Giuffrè, Milano.

COTTA Sergio, 1997, *Soggetto umano: Soggetto giuridico*. Giuffrè, Milano.

DE MARTINO Ernesto, 2000, *Presentazione*, in M. Mauss *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino.

DERRIDA Jacques, 2002, *La scrittura e la differenza*. Einaudi, Torino.

DUMONT Luis, 1993, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*. Adelphi, Milano.

GUGLIELMINETTI Enrico, 2007, *«Due» di filosofia*. Jaca Book, Milano.

HEIDEGGER Martin, 2005, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. Il Nuovo Melangolo, Genova.

HEIDEGGER Martin, 2000. *I concetti fondamentali della filosofia antica*. Adelphi, Milano.

JULLIEN François, 2022, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*. Feltrinelli, Milano.

JULLIEN François, 2006, *Nutrire la vita*. Raffaello Cortina, Milano.

JULLIEN François, 2005, *Pensare l'efficacia in Occidente e in Cina*. Laterza, Bari-Roma.

KELLY John M., 1996, *Storia del pensiero giuridico occidentale*. Il Mulino, Bologna.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1978, *Antropologia strutturale due*. Il Saggiatore, Milano.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2015, *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore, Milano.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2000, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2010, *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

LOSANO Mario G., 2000, *I grandi sistemi giuridici. Introduzione ai diritti europei ed extraeuropei*. Laterza, Roma-Bari.

MAINE Henry J.S., 1908, *Ancient Law*. John Murray Albemarle, London.

MALINOWSKI Bronislaw, 2020, *Crimine e costume nella società selvaggia*. Morcelliana, Brescia.

MAUSS Marcel, 2000, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in ID. *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino.

MONTESQUIEU 1748, *Lo spirito delle leggi*.

PANIKKAR Raimon, 1982, «La Notion des Droits de l'Homme est-elle un concept occidental?». In *Diogène*, 120, 87-115.

QI Jinyu, WANG Jun, 2022, *Quarant'anni di ricerca sull'antropologia giuridica in Cina: 1978-2020*. In *Antropologie giuridiche*, a cura di Roberto Malighetti, Giacomo Pozzi. Morcelliana, Brescia.

ROULAND Norbert, 1992, *Antropologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

ROULAND Norbert, 2022, «I diritti dell'Uomo in Occidente e in Cina». In *Politica.eu*, n. 1.

SACCO Rodolfo, 2007, *Antropologia giuridica*. Il Mulino, Bologna.

SARTRE Jean-Paul, 1963, *Critica della ragione dialettica - Libro Primo*. Il Saggiatore, Milano.

SAUSSURE de Ferdinand, 1967, *Corso di linguistica generale*. Laterza, Bari.

SCHMITT Carl, 1972, *Le categorie del 'politico'*. Il Mulino, Bologna.

TERLIZZI Giulia, 2020, «Una nuova era del diritto civile»? Prime riflessioni sul Codice civile della Repubblica Popolare Cinese». In *Politica.eu*, n. 2, pp. 1-13.

TODOROV Tzvetan, 2014, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*. Einaudi, Torino.

VILLEY Michel, 1985, *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Jaca Book, Milano.

WHORF Benjamin L., 2018, *Linguaggio, pensiero, realtà*. Bollati Boringhieri, Torino.