NOEMI LANNA

Il dibattito sulla modernità nel Giappone postbellico e l'essenzialismo nichilistico di Takeuchi Yoshimi

Pochi studiosi giapponesi sono stati così ai margini del mondo intellettuale giapponese postbellico ed al tempo stesso così al centro della sua attenzione come lo è stato il sinologo e pubblicista Takeuchi Yoshimi (1910-1977). Solitario cantore della solidarietà asiatica in un periodo in cui lo sguardo dei più era rivolto all'America ed all'Occidente, Takeuchi fu sostenitore di idee e posizioni spesso lontane da quelle condivise dagli intellettuali a lui coevi e patrocinatore di cause pressoché ignorate dai suoi contemporanei. Tuttavia, egli fu più volte al centro dell'attenzione del mondo intellettuale per i dibattiti suscitati dalle sue polemiche proposte.

Su questa figura singolare del panorama intellettuale postbellico giapponese molto è stato scritto e detto.¹ Alcuni critici (Kan Takayuki 1976) hanno richiamato l'attenzione sul triste ruolo di «pensatore sventurato» (*fugūna shisōka* 不遇な思想家), destinato ad essere incompreso dai contemporanei, che il suo peculiare approccio procurò a Takeuchi;² altri, come il filosofo Tsurumi Shunsuke (1995: 117-30), hanno elogiato il carattere coraggioso ed innovativo di alcune sue posizioni (segnatamente quella relativa alla questione della responsabilità di guerra);³ altri ancora, come il pubblicista Matsumoto Ken'ichi

¹ Vedi ad esempio: Matsumoto Ken'ichi (1962); Iida Momo (1966); Katō Shūichi (1966); Iikura Shōhei (1972); Lavelle (1990); Allieux (1996); Shimada Yōichi (1999).

² Kan Takayuki individuò il fondamento della peculiarità dell'approccio di Takeuchi nella rilevanza che quest'ultimo diede alla categoria di *minzoku* («popolo, nazione») e nel suo costante richiamo alla storia del popolo cinese. Kan sostiene che fu proprio questo approccio peculiare a condannare Takeuchi al ruolo di «pensatore sventurato», cioè di un pensatore che fu quasi sempre incompreso; in particolare quando lanciò l'idea di un dibattito sulla letteratura popolare (*kokumin bungaku* 国民文学) all'inizio degli anni Cinquanta e quando invitò alla costituzione di un fronte in difesa della democrazia in occasione delle proteste contro il rinnovo del Trattato di sicurezza nippo-statunitense nel 1960.

³ Il carattere innovativo della posizione di Takeuchi sul tema della responsabilità di guerra è dato, secondo Tsurumi, dal fatto che egli respinse con forza l'idea che il popolo giapponese fosse stato «vittima» della guerra, come suggerito dalla tesi sostenuta dalle Forze d'Occupazione, poi sposata dalla maggior parte degli intellettuali giapponesi.

(1975; 2000), hanno riconosciuto a Takeuchi il merito di aver sfidato l'«accademismo» giapponese imponendo all'attenzione del pubblico un tema, l'«asiatismo» (*ajiashugi* アジア主義), diventato tabù da quando l'America aveva ricollocato il Giappone sul binario che costituiva il naturale «prolungamento» di un già consolidato processo di «allontanamento dall'Asia» (*datsu A nyū Ō enchōsen* 脱亜入欧延長線).⁴ Dai critici occidentali Takeuchi è stato ricordato come l'intellettuale che ha dato un contributo originale al «dibattito sulla soggettività» (*shutaisei ronsō* 主体性論争)⁵ riconnettendolo al negletto problema del *minzoku* 民族 («nazione, popolo»),⁶ ovvero criticato per la sua «romantica» ed a tratti inconsistente visione di una «società di protesta» (Olson 1992).⁷

In questo articolo, ci proponiamo di gettare luce su alcuni aspetti del pensiero di Takeuchi che, a nostro avviso, non sono stati ancora sufficientemente trattati. In particolare, intendiamo dimostrare come il significato e la peculiarità della concezione della modernità di Takeuchi, ed in ultima analisi del suo pensiero, non siano tanto in quella originalità di metodo e contenuti più volte ricordata dai suoi critici e nemmeno nel suo romantico e un po' anacronistico asiatismo, ma piuttosto nella sfida che essa ha posto agli assunti universalistici condivisi da due dei tre paradigmi protagonisti del dibattito sulla modernità in Giappone: quello marxista e quello liberale. Con la sua confutazione della prospettiva 'progresso dell'Occidente = progresso della storia universale', formulata per la prima volta nel saggio del 1948 *Modernità cinese, modernità giapponese, alla luce di Lu Xun* (Takeuchi Yoshimi 1966a)⁸ ed arricchita nei saggi

⁴ Matsumoto è stato forse il critico più benevolo di Takeuchi ed anche quello che si è occupato della sua opera e del suo pensiero in modo più continuativo. La tesi secondo cui Takeuchi sarebbe stato un personaggio scomodo che ha rotto le regole non scritte del mondo accademico giapponese, facendo dell'asiatismo il suo cavallo di battaglia è presente tanto nei suoi primi scritti, quanto in quelli più recenti. In questi ultimi viene evidenziata l'attualità di Takeuchi, anticipatore, con il suo costante richiamo alla solidarietà asiatica, delle istanze del 'neo-asiatismo'.

⁵ Il dibattito sulla 'soggettività' traeva la sua ragion d'essere dalla convinzione, condivisa non solo dagli intellettuali di formazione marxista, che ogni fase di sviluppo storico avrebbe dovuto essere guidata dal soggetto ad essa appropriato. Chi sarebbe stato questo soggetto? Quali caratteristiche avrebbe dovuto avere? A queste ed altre domande cercarono di rispondere gli intellettuali impegnati nel dibattito che ebbe luogo tra il 1946 ed il 1949 (Koschmann 1996).

⁶ Koschmann (1996: 236) ascrive a Takeuchi il merito di aver reintrodotta «the 'blood-splattered Volk' as the vehicle for *shutaisei* [«soggettività»], in tense competition with such units as class, humanity or individual», cioè con le categorie su cui Maruyama Masao, Ōtsuka Hisao, Umesao Tadao e gli altri intellettuali che presero parte al summenzionato dibattito avevano costruito la loro nozione di soggettività.

⁷ Olson è indubbiamente lo studioso occidentale che ha trattato in maniera più esaustiva il pensiero e la figura di Takeuchi.

⁸ Il saggio, che può essere considerato il manifesto del pensiero di Takeuchi Yoshimi, fu ripubblicato più volte e, nel 1964, fu inserito dalla rivista *Chūōkōron* 中央公論 tra «i saggi rappresentativi che hanno costruito il Giappone del dopoguerra». Per una traduzione in lingua francese si veda Allieux (1996: II, 135-82).

degli anni successivi, Takeuchi ha criticato la concezione unilineare e teleologica della storia e la visione eurocentrica su cui sia i marxisti (e gli intellettuali a loro affini per formazione ed orientamento) sia i liberali fondavano la loro concezione della modernità. Tuttavia, se il grande merito della concezione della modernità di Takeuchi è stato l'aver dimostrato che la 'modernità', prodotto della razionalità occidentale e del progetto illuministico che ne costituisce il paradigma,⁹ non è e non deve essere considerata tappa obbligata del percorso verso la modernizzazione del Giappone, il suo più grande punto debole è stato di aver opposto all'universalismo etnocentrico una teoria contraddittoria, perché viziata dai medesimi limiti dei paradigmi che egli stesso aveva messo sotto accusa, e sterile per il nichilismo improduttivo in cui culmina.

1. *Che cosa è la modernità? Il pluriennale dibattito sulla modernizzazione del Giappone: paradigmi e protagonisti*

Il dibattito sulla modernità e sulla natura del processo di modernizzazione del Giappone ha monopolizzato l'attenzione del mondo intellettuale giapponese per molti anni.¹⁰ La discussione sugli esiti della transizione Tokugawa-Meiji, cioè la transizione dal Giappone feudale al Giappone moderno e sulla natura dello stato e della società giapponese dall'era Meiji in poi hanno costituito, tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del XX secolo, l'oggetto della celebre 'controversia sul capitalismo giapponese' (*Nihon shihonshugi ronsō* 日本資本主義論争) che, come vedremo, ha avuto un ruolo decisivo nella formazione della concezione della modernità degli studiosi marxisti e non solo. Il tema della modernità è stato poi nuovamente dibattuto nel 1942 al Convegno sul superamento del moderno (*Kindai no chōkoku kaigi* 近代の超克会議) che, in piena sintonia con l'atmosfera ultranazionalistica del tempo, lanciava l'idea di un oltrepassamento della modernità inteso come superamento dell'Occidente.¹¹ Il dopoguerra ha visto infine gli intellettuali,

⁹ La razionalità occidentale moderna è caratterizzata da una concezione lineare e progressiva del tempo, da una concezione salvifica e teleologica della storia, dal rigetto della «doctrine of flux» in favore della parmenidea «doctrine of Being» e dal primato del *logos* sul *mythos*. Essa si sostanzia in una « monocultural universalistic epistemology » che è l'espressione più significativa, ma anche il limite più grande del Progetto Illuministico (Mazzei 1999: 20-31).

¹⁰ Per un'analisi del dibattito sulla modernità in Giappone con particolare riferimento al dibattito interparadigmatico sulla transizione Tokugawa-Meiji ed alle sue implicazioni teoretiche e metodologiche, cfr. Mazzei (in st.); per un'analisi del processo di modernizzazione del Giappone inquadrata all'interno del più ampio tema della nascita delle società industriali e del rapporto tra sapere e potere che essa sottende, cfr. Rieu (2001).

¹¹ Al simposio, organizzato dalla associazione *Bungakukai* 文学界 («Associazione Letteraria»), presero parte tredici studiosi (tra cui Kamei Katsuichirō, Kobayashi Hideo, Nishitani Keiji, Hayashi Fusao) facenti capo, oltre che a questa associazione, alla Scuola di Kyōto (*Kyōto gakuha* 京都学派) ed al gruppo letterario *Nihon Rōman-ha* 日本浪漫派 («Scuola romantica giapponese»). Il superamento del moderno (inteso come superamento dell'Occidente, affrancamento

giapponesi e non, interrogarsi in modo quasi ossessivo sul significato da attribuire al termine 'moderno' e discutere sulla natura 'moderna' o meno della società giapponese.

In particolare, nel decennio successivo alla fine del conflitto, la modernizzazione del Giappone fu considerata condizione essenziale per la ricostruzione del paese tanto dalle Forze d'Occupazione, che ne fecero uno degli obiettivi principali delle loro riforme,¹² quanto dagli intellettuali giapponesi che al quesito 'che cosa è la modernità?' ricondussero tutti i temi allora dibattuti: dalla responsabilità di guerra al futuro del sistema imperiale, alle riflessioni sul nazionalismo e sull'ultranazionalismo. In quegli anni, il dibattito sulla modernità fu contraddistinto da un'attenzione particolare al tema della democratizzazione. Esso fu un «dibattito sulla modernità democratizzante» (*minshukateki kindaikaron* 民主化的近代化論), per usare un'espressione del critico Hidaka Rokurō (1964a: 27), che poggiava cioè sulla convinzione, largamente condivisa dagli intellettuali giapponesi dell'epoca, che diventare moderni significasse diventare democratici, con tutte le implicazioni universalistiche del caso. 'Democrazia' fu infatti con 'pace' il binomio che caratterizzò la cosiddetta 'stagione della politica', cioè gli anni compresi tra il 1945 ed il 1960, in cui le forze politiche ed intellettuali giapponesi dedicarono le loro energie alla ricostruzione materiale e spirituale del paese (Lavelle 1990: 85-89; Koschmann 1993: 395-410; Mazzei 2001a: 241 sgg.).

Con il volgere al termine della 'stagione della politica' ed il consolidarsi della crescita economica del Giappone, anche i termini del dibattito sulla modernità cambiarono. Il *focus* della discussione si spostò dalla democratizzazione alla industrializzazione – «dibattito sulla modernità industrializzante» (*sangyōkateki kindaikaron* 産業化的近代化論) per riprendere la definizione di Hidaka Rokurō (1964a: 27) – ed il processo di modernizzazione del Giappone non fu più considerato incompiuto, ma pienamente riuscito. Fu il Convegno sul Giappone moderno, tenutosi ad Hakone nel 1960¹³ a segnare questa

dai vincoli che asservono il Giappone alla civiltà occidentale) fu scelto come tema del convegno solo perché costituiva una sorta di «parola d'ordine» che sarebbe risultata facile da comprendere e da discutere ai partecipanti, esponenti di aree del sapere diverse. Il convegno terminò nella «confusione», senza raggiungere, per ammissione dello stesso moderatore, Kawakami Tetsurō, l'obiettivo che si era prefissato. Questa confusione non pregiudica tuttavia la sostanziale natura collaborazionistica che affiora inequivocabilmente dal contenuto e dal tono degli interventi. Si vedano, ad esempio, gli interventi di Kamei (Kawakami Tetsutarō *et al.* 1979: 4-17) e Nakamura (*ibid.*: 140-64); per il giudizio di Kawakami sull'esito del convegno, cfr. *ibid.*: 171 sgg.

¹² Come dimostrato da recenti studi (Dower 2000), la politica delle Forze d'Occupazione nei primi anni del dopoguerra non fu sempre coerente con gli obiettivi di democratizzazione e modernizzazione. Essa fu tuttavia complessivamente più liberale di quella degli anni successivi al *reverse course*, cioè quelli della inversione di rotta che portò ad accantonare di nome e di fatto l'idea di smilitarizzare e democratizzare il Giappone.

¹³ Organizzato dalla *Association for Asian Studies*, il convegno vide la partecipazione di illustri

svolta, e al tempo stesso a causare una profonda spaccatura all'interno del mondo intellettuale giapponese.

La 'controversia sul capitalismo giapponese', il Convegno sul superamento del moderno ed il Convegno sul Giappone moderno, oltre a costituire tre tappe cruciali del dibattito sulla modernità in Giappone, rappresentano anche i momenti propulsivi di quelli che possono essere considerati i tre paradigmi protagonisti del dibattito sulla transizione Tokugawa-Meiji e sulla modernizzazione del Giappone: il paradigma marxista, quello culturalista e quello liberale (Mazzei in st.).

Il paradigma culturalista mette in relazione in modo quasi deterministico le caratteristiche della cultura nipponica, ritenuta peculiare se non eccezionale, con la modernizzazione del paese, valutata come un processo compiuto e riuscito. La variegata categoria di pensatori e studiosi appartenenti a questo paradigma sono accomunati da una concezione essenzialistica della cultura che vedono come un fenomeno naturale, in cui lo spirito umano è ancorato a valori a-temporali (*ibid.*). In particolare, la cultura giapponese è considerata come un elemento, immutato sin dai tempi preistorici, che fa dei giapponesi un popolo etnicamente, culturalmente e socialmente omogeneo e soprattutto differente dagli altri popoli. In questa cultura, ovvero nello spirito giapponese, i partecipanti al convegno di Kyoto del 1942 hanno visto il mezzo per superare il moderno; negli anni Sessanta, gli esponenti della letteratura *nihonjinron* 日本人論 («teoria della nipponicità»), vi vedevano il segreto della crescita economica e della prosperità del Giappone ed infine i cantori dell'«eccezionalismo» culturale degli anni Ottanta il segno distintivo di un popolo non solo diverso, ma addirittura eccezionale, come i successi del Giappone di quegli anni sembravano confermare.¹⁴

Il paradigma liberale vede invece la transizione Tokugawa-Meiji e la restaurazione Meiji che la ha istituzionalizzata come l'inizio di un processo, perfettamente riuscito, di adeguamento del Giappone alla modernità occidentale. Colmando il divario che lo separava dall'Occidente, il Giappone ha raggiunto quest'ultimo cessando così di essere pre-moderno. La modernizzazione del Giappone è riuscita al punto tale da poter essere proposta dai nipponisti ameri-

yamatologi occidentali come J.W. Hall, M. Jansen, E.O. Reischauer, R. Dore e di studiosi giapponesi come Katō Shūichi, Maruyama Masao, Kawashima Takeyoshi. L'*input* alla discussione e l'orientamento generale del convegno furono determinati dall'intervento di J.W. Hall che suscitò un dibattito all'interno del quale si delinearono posizioni spesso assai diverse tra loro (Jansen 1965; Lockwood 1965; Dore 1967; Ward 1968; Shively 1971; Morley 1971).

¹⁴ La letteratura che va sotto il nome di *nihonjinron* comprende scritti di varia natura (dalla sociologia all'economia, alla medicina) che teorizzano la specificità del Giappone e dei giapponesi. Un'estremizzazione della teorizzazione della diversità del Giappone portata avanti in questi scritti, pubblicati a partire dalla fine degli anni Sessanta, si è avuta negli anni Ottanta. La posizione raggiunta in quegli anni dal Giappone creò un clima favorevole ad una auto-glorificazione compiaciuta che si trasformò sovente in un'esaltazione dell'eccezionalità del paese e dei suoi abitanti (Mazzei in st.).

cani, al convegno di Hakone, come una «succesfull story», un modello che gli altri paesi dell'Asia membri del 'mondo libero' ed ancora fermi allo stadio della pre-modernità avrebbero dovuto imitare.¹⁵ La formulazione e la presentazione di questa tesi, nota come 'teoria della modernizzazione', furono fortemente condizionate dal clima della guerra fredda e dal desiderio americano di consolidare il blocco liberale in Asia orientale. Nondimeno, nonostante ciò e nonostante il suo giudizio sulla modernizzazione sia di segno diametralmente opposto rispetto a quello del paradigma marxista, il paradigma liberale condivide con quest'ultimo un limite: l'intrinseca tendenza all'universalismo. A differenza di quello culturalista, sia il paradigma marxista sia quello liberale non presuppongono la unicità e specificità dei sistemi culturali, ma piuttosto la loro universalità. Essi esaminano dunque il processo di modernizzazione del Giappone con concetti e valori, squisitamente occidentali, che presumono essere universali, finendo con «l'incapsulare l'esperienza storica del Giappone in categorie elaborate per analizzare specificamente la modernità europea» (Mazzei in st.). Questo approccio etico, comune al paradigma marxista ed a quello liberale, è stato predominante nel dibattito sulla modernità svoltosi in Giappone nella 'stagione della politica'.¹⁶ Tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta è stato infatti il paradigma liberale ad imporsi con la 'teoria della modernizzazione', mentre nell'immediato dopoguerra il paradigma marxista era stato il punto di riferimento per eccellenza del mondo intellettuale giapponese.

¹⁵ Dopo aver individuato ed enumerato con l'aiuto degli interventi dei presenti gli «elements of modern conditions», i partecipanti discussero circa l'esistenza degli stessi in Giappone (cfr. Jansen 1965: 17). Il processo di modernizzazione seguito dal Giappone fu così proposto come modello per lo sviluppo dei paesi asiatici, all'interno di quello che può essere considerato «l'ultimo tentativo – miseramente fallito – di creare una storia universale» (Mazzei 1996a: 112).

¹⁶ Gli assunti universalistici, che nei primi anni del dopoguerra costituirono la premessa del dibattito sulla modernità in Giappone, hanno condizionato le riflessioni sul tema anche negli anni successivi, nonostante non sia mancato chi, come lo storico Nakamura Masanori (1997: 9-19), ha tentato di proporre modelli di analisi alternativi. Partendo dal presupposto che è necessaria una definizione della «posizione all'interno della storia del mondo» della restaurazione Meiji, definizione intesa come valutazione del processo di modernizzazione che tenga in giusto conto le «specificità» e le «caratteristiche generali» del caso Giappone, Nakamura individua tre gruppi di paesi ai quali corrispondono altrettanti livelli di modernizzazione. Al primo gruppo, quello «centrale», appartenerebbero paesi come Stati Uniti, Inghilterra, Francia ed altri in cui sia la «rivoluzione civile» che la «rivoluzione industriale» sono state portate a termine. Al secondo gruppo, quello dei «paesi semi-periferici», appartenerebbero paesi come l'Italia, la Germania, il Giappone e la Russia, in cui la «rivoluzione civile» è fallita, ma la rivoluzione industriale ha avuto successo. Infine al terzo, quello dei «paesi periferici», appartenerebbero paesi come la Cina, l'India ed altri dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina, in cui le due rivoluzioni sono entrambe fallite.

2. La modernità come traguardo della democrazia. Intellettuali marxisti e modernisti nella 'stagione della politica'

Negli anni che seguirono la fine della guerra gli intellettuali marxisti ed il Partito Comunista Giapponese (PCG) godettero di un prestigio senza precedenti e senza rivali. Essi erano gli unici a poter vantare un passato da fieri oppositori del regime negli anni bui del militarismo e divennero dunque agli occhi degli intellettuali giapponesi dell'epoca i più legittimati a trattare di pace e democrazia, ovvero di smilitarizzazione e modernizzazione del Giappone. La loro concezione della modernità fu punto di riferimento indiscusso nei dibattiti di quegli anni, vista l'influenza che esercitò sulle posizioni dei cosiddetti 'modernisti'¹⁷ e visto il peso pressoché irrilevante degli studiosi conservatori all'interno del mondo intellettuale (Kuno Osamu – Fujita Shōzō – Tsurumi Shunsuke 1966: 71-107).¹⁸

Per la definizione del problema della modernizzazione del Giappone, gli studiosi marxisti si ispirarono all'analisi della società giapponese effettuata in epoca prebellica dalla *kōza-ha* 講座派, protagonista, insieme alla *rōnō-ha* 労農派, del dibattito sul capitalismo giapponese. La *rōnō-ha* (così chiamata dal nome della rivista *Rōnō*, «Operai e contadini»), cui facevano capo marxisti meno dogmatici e dissidenti del PCG, interpretava la restaurazione Meiji come una rivoluzione che aveva, di fatto, istaurato un potere di tipo borghese, e sosteneva la necessità di effettuare una rivoluzione di tipo socialista. La *kōza-ha* («Scuola delle lezioni», denominata così dal titolo di una pubblicazione collettiva, *Lezioni di storia dello sviluppo del capitalismo giapponese*), vicina al PCG ed ispirata alle Tesi del Comintern, vedeva invece nella restaurazione Meiji un'occasione mancata, che giustificava e spiegava la natura semi-feudale dell'economia e della società giapponese (Mazzei 1993: 6-9; Gotō Michio 1996: 543 sgg.). Sulla scia della posizione della *kōza-ha*, nel dopoguerra gli intellettuali marxisti individuarono nel 'fascismo tennoistico', cioè nella

¹⁷ Nel dopoguerra, in Giappone, il termine 'modernismo' fu utilizzato per la prima volta nell'agosto 1948 sulla rivista *Zen'ei* in una serie di articoli che inaugurarono la campagna dei marxisti ortodossi contro il 'revisionismo' (*Il modernismo ed il suo superamento* di Kurahara Korehito; *La visione della soggettività dei modernisti* di Amakasu Sekisuke; *Sul cosiddetto problema della soggettività* di Katsube Hajime). Con il termine 'modernisti' essi indicavano un gruppo di studiosi accusati di servire «la causa dell'attuale imperialismo» tramite la diffusione di una visione distorta della modernità che finiva col distogliere l'attenzione delle masse dalla priorità della lotta di classe (Hidaka Rokurō 1964a: 18 sgg.).

¹⁸ A differenza dei marxisti e dei modernisti, gli intellettuali conservatori videro nella guerra e nel credo ultranazionalistico che l'aveva ispirata una situazione anormale nella storia del Giappone, più che il prodotto inevitabile di un sistema strutturalmente patologico. Chiusa la parentesi, il Giappone sarebbe dovuto ritornare alla normalità, riscoprendo il genuino ruolo del *tennō* 天皇, alla cui riabilitazione essi dedicarono le loro energie migliori. Espressione tipica delle posizioni dei conservatori nei primi anni del dopoguerra può essere considerato il saggio di Tsuda Sōkichi (1946).

struttura di potere del Giappone prebellico caratterizzata da una contrapposizione tra il blocco tennoistico (militari, capitalisti monopolistici, latifondisti assenteisti) ed il popolo, la causa ultima della guerra. Poiché strutturale era la causa (il fascismo tennoistico essendo il prodotto di una società semi-feudale e pre-moderna caratterizzata da un capitalismo di tipo monopolistico e da una struttura politica di tipo assolutistico-totalitaristico di cui il *tennō*, l'imperatore, era la più alta espressione), strutturale sarebbe dovuto essere anche il rimedio, vale a dire quella rivoluzione democratico-borghese che avrebbe portato all'«abbattimento del sistema del *tennō*» (*tennōsei datō* 天皇制打倒), gettando le premesse per la successiva e conseguente rivoluzione proletaria e per la modernizzazione e democratizzazione del paese.

Da questa analisi furono fortemente influenzati i modernisti. Si trattava di studiosi come Maruyama Masao (uno dei più grandi intellettuali del Giappone postbellico),¹⁹ Ōtsuka Hisao, Kawashima Takeyoshi e Shimizu Ikutarō divisi nelle idee e nelle posizioni, ma accomunati da «un forte interesse per il tema della modernità, o meglio della costruzione dell'uomo moderno» (Hidaka Rokurō 1964a: 8)²⁰ e da un lacerante senso di rimorso nei confronti del passato che faceva di loro l'espressione più tipica della cosiddetta «comunità dei pentiti» (*kaikon kyōdōtai* 悔恨共同体).²¹ Essi elaborarono una teoria della modernità originale e distinta da quella degli studiosi marxisti, ma debitrice a quest'ultima per alcuni aspetti. Essi concordarono con i marxisti sia sull'individuazione degli obiettivi da realizzare (democratizzare e modernizzare il Giappone al fine di impedire la rinascita dell'imperialismo e del nazionalismo), sia sull'analisi dei mali del Giappone (ritenuti da entrambi strutturali e non contingenti, e riconducibili sostanzialmente al carattere feudale e premoderno della società). Tuttavia, a differenza dei marxisti ortodossi, essi videro nella modernità «la stazione a cui scendere» piuttosto che «una stazione di transito» attraverso la quale passare prima di giungere alla destinazione finale, la rivoluzione socialista (Hidaka Rokurō 1964a: 28-29). Il divario tra le posizioni dei marxisti e dei modernisti, già affiorato in occasione delle critiche dei marxisti ortodossi nel 1948, divenne evidente in seguito alla critica del PCG da parte del Cominform²² e, come vedremo, definitivo in seguito al convegno di Hakone.

¹⁹ Alcuni dei saggi più famosi di Maruyama Masao sono disponibili anche in lingua italiana (Maruyama Masao 1990).

²⁰ Sul ruolo dei modernisti nel Giappone postbellico, con particolare riferimento a Maruyama, cfr. Tsuzuki Tsutomu (1995).

²¹ Denominazione introdotta da Maruyama Masao (1990: 292 sgg.) per indicare l'insieme degli intellettuali liberali o comunisti, studenti delle scuole superiori e membri delle università, esponenti della «intellettualità tecnica specializzata», pentiti di aver contribuito con il conformismo o con le loro abiure alla propagazione del «Nuovo Ordine».

²² La critica del Cominform pose fine all'idillio tra le Forze d'Occupazione ed il PCG, richiamando quest'ultimo ai suoi doveri rivoluzionari. Da allora il PCG fece della rivoluzione socialista l'obiettivo prioritario ed immediato (la realizzazione del 'moderno', cioè della rivoluzio-

Il contributo di Takeuchi Yoshimi al dibattito sulla modernità dell'immediato dopoguerra si presenta sotto forma di un saggio, *Modernità cinese, modernità giapponese, alla luce di Lu Xun*, che si distingue per originalità di metodo e contenuto tanto dagli scritti dei modernisti, quanto da quelli dei marxisti.

3. La concezione della modernità di Takeuchi

Modernità cinese, modernità giapponese...

La convinzione che la modernità in Oriente sia stata «la conseguenza, ovvero il prodotto indiretto della coercizione esercitata dall'Europa [sull'Oriente]» (Takeuchi Yoshimi 1966a: 9) è il punto di partenza della riflessione di Takeuchi Yoshimi sul tema della modernità. La causa ultima di questa coercizione, definita senza mezzi termini «invasione», è da ricercare, secondo Takeuchi, nell'essenza di ciò che è chiamata modernità, cioè di quel processo, caratterizzato dalla formazione di un capitale liberamente circolante e dalla nascita di un uomo concepito come individualità autonoma ed uguale ai suoi simili, che ha fatto sì che l'Europa si riconoscesse all'interno della storia come 'altro' rispetto al feudale (*ibid.*: 10). Il divenire dell'Europa 'moderna' all'interno della storia ha assunto la forma di una tensione incessante in virtù della quale l'Europa, costituitasi come «sé» (*jiko* 自己), ha non solo lottato contro tutto ciò che le si opponeva per salvaguardare la propria esistenza e quella della storia, ma è addirittura arrivata ad esporre il suo «sé» al rischio di «perdersi», cioè al contatto con l'eterogeneo, trasformando la sua auto-conservazione/auto-affermazione in una auto-espansione, che si è tradotta in un movimento di invasione dell'Oriente.

L'Europa non poteva che percepire questo processo di auto-emancipazione come «afflusso delle civiltà superiori verso le inferiori, come assimilazione delle ultime alle prime, o come eliminazione naturale di divari in tappe storiche diverse» (*ibid.*: 12). Non riconoscere nell'invasione dell'Oriente un «progresso della storia universale», un «trionfo della ragione» sarebbe equivalso infatti a negare la sua stessa esistenza costruita sulla fede nel trionfo di quella ragione.

Del resto, sebbene fosse originariamente «a-storica», in quanto presupponeva un punto di osservazione dell'incontro Oriente-Occidente immobile ed esistente solo nella percezione europea della realtà, l'idea secondo cui l'incontro tra le due culture si sarebbe risolto in un'assimilazione dell'eterogeneo (l'Oriente) da parte dell'omogeneo (l'Europa) è diventata storia. Essa è stata cioè assorbita dalla storia diventando interna ad essa (*ibid.*: 17). L'incessante movimento dell'Europa ha infatti spogliato della sua a-storicità e della sua in-

ne democratico-borghese divenne compito di secondaria importanza) e dell'imperialismo americano il nemico numero uno da combattere (Koschmann 1993: 401).

consistenza l'immagine che descrive l'invasione dell'Oriente come «trionfo della ragione», legittimando così il suo essere nello spazio e nel tempo (e non più al di fuori di questi ultimi in quanto «ipotetica») e dunque la sua fondatezza e validità.

Il fatto che questo punto di vista sia diventato realtà storica e sia stato adottato dall'Europa come prospettiva all'interno della quale considerare una fase del suo sviluppo non implica tuttavia che esso sia effettivamente giusto e fondato. «È ovvio – spiega infatti Takeuchi – che immagini come quelle che sono nate nell'Europa del progresso non possono nascere nell'Oriente del regresso [concepito come regresso correlato al progresso]» (*ibid.*: 18). L'Oriente, dal suo punto di vista, non avrebbe mai definito l'esito del suo incontro coatto con l'Europa in termini di mescolanza, ma piuttosto di «perdita di se stesso» (*ibid.*: 16).

Tra la «coercizione» esercitata dall'Europa sull'Oriente e la «modernità orientale» intercorre un rapporto causa-effetto, sicché a Takeuchi è sufficiente delineare il contenuto dell'essenza della modernità occidentale per ottenere una definizione residuale della modernità orientale. Centrale a questa definizione residuale è il concetto di «resistenza». È infatti attraverso la resistenza all'Europa moderna che l'Oriente si è modernizzato: «La storia di questa resistenza è quella della sua [dell'Oriente] modernizzazione; non c'è modernizzazione che non sia passata attraverso questa resistenza» (*ibid.*: 14). La resistenza dell'Oriente infatti, non solo ha mandato in frantumi l'«unità interiore» dell'Europa impedendole di portare a compimento la «storia del mondo», ma gli ha anche consentito di preservare la sua identità e di autolegittimarsi come «altro» rispetto all'Europa, dunque come qualcosa di autonomo e non necessariamente relazionabile ad essa.

Caratteristica dell'Oriente, al punto da poter essere definita sua «proprietà generale», la resistenza si è manifestata in Cina più che in ogni altro paese, diventando la base di un processo di modernizzazione che per le sue caratteristiche può ed anzi dovrebbe, secondo Takeuchi, diventare punto di riferimento per il Giappone. Alle pressioni dell'Occidente la Cina ha reagito «resistendo», cioè con una rivoluzione, quella del 1911, solo apparentemente «fallita». La mancata riuscita della rivoluzione del 1911, incapace di promuovere una modernizzazione accompagnata da radicale riforma della struttura del paese, preciserà Takeuchi in un saggio pubblicato successivamente, ha fatto sì che la Cina continuasse ad essere soggetta al dominio imperialistico delle grandi potenze. Poiché tuttavia, proprio con l'imperialismo straniero si allearono le classi dominanti della vecchia società, al fine di garantirsi la sopravvivenza, si crearono tutti i presupposti affinché nascesse un movimento anti-imperialistico, in lotta per l'indipendenza del paese. Questo movimento fu protagonista di quella rivoluzione sociale che modernizzò la Cina, favorendo al tempo stesso il radicarsi di un nazionalismo «sano» (in quanto nato dal basso e non imposto dall'alto), comune denominatore di tutti i paesi asiatici (dall'India, alla Male-

sia, alla Corea) ad eccezione del Giappone (*Id.* 1966g: 104-5).²³ In Giappone, infatti, la risposta alle pressioni dell'Occidente è consistita in una «rivoluzione», la restaurazione Meiji che proprio perché «facilmente riuscita», ha finito col trasformarsi in una «contro-rivoluzione», incapace di generare un movimento dal basso che fosse espressione e portatore di sano nazionalismo e vera modernità. In Giappone, insomma, la resistenza è stata debole se non del tutto assente, non solo alla fine del XIX secolo quando il Giappone, braccato dalla modernità europea, si è trasformato in inseguitore ed imitatore della stessa, ma anche in seguito. La storia moderna del Giappone si presenta agli occhi di Takeuchi come una sequenza di mancate occasioni di 'resistenza': la restaurazione Meiji, condannata e poi quasi completamente riabilitata dal Takeuchi di fine anni '50;²⁴ la Seconda Guerra Mondiale, trasformatasi da lotta di liberazione dei popoli dell'Asia dall'imperialismo occidentale in «guerra di invasione e colonizzazione dei paesi limitrofi»;²⁵ il 15 agosto 1945, giorno in cui si è verificato un «disonorevole avvenimento», vale a dire il passaggio da una fase all'altra della storia segnato per la Cina e la Corea, dalla resistenza al fascismo, per il Giappone dal superficiale ripudio dell'ideologia fascista e dall'altrettanto superficiale accettazione dell'ideale di democrazia, ritenuto più compatibile con le nuove condizioni storiche (*Id.* 1953: 109-11). Solo in occasione della protesta contro il rinnovo del Trattato di sicurezza nippo-statunitense nel 1960 si è avuta, secondo Takeuchi, una «grande vittoria», vale a dire un «radicamento dello spirito di resistenza nel popolo giapponese» (*Id.* 1980-82a: 163-65).

... alla luce di Lu Xun

La resistenza attraverso cui passa o dovrebbe passare la modernizzazione dell'Oriente è nel pensiero di Takeuchi parola chiave e spiegazione della «tragedia» del Giappone moderno. Concepita nel 1948 come norma che definisce la modernità (orientale), in una serie di saggi pubblicati nei primi anni Cin-

²³ È significativo che Takeuchi abbia ritenuto la visione della modernità cinese e giapponese di Maruyama così simile alla sua da servirsi delle parole di quest'ultimo (Maruyama Masao 1995c) per illustrare il proprio punto di vista.

²⁴ La riabilitazione fu resa possibile dalla distinzione che Takeuchi arrivò a fare tra lo stato Meiji e la restaurazione Meiji che lo aveva prodotto. Sulla base di questa nuova visione della storia, all'inizio degli anni Sessanta Takeuchi lanciò l'idea, che grande impatto ebbe sul mondo intellettuale di allora, di un dibattito sulla restaurazione Meiji che chiarisse il senso dell'eredità da essa lasciata. Takeuchi Yoshimi (1961; 1980-82b).

²⁵ Celebre, o meglio resa celebre dai dibattiti che suscitò, la tesi della «duplice struttura della Guerra della Grande Asia», secondo cui quest'ultima sarebbe stata al tempo stesso «guerra di invasione coloniale» e «guerra anti-imperialistica». Secondo Takeuchi (1966f: 171 sgg.; 1966g: 210), questi due aspetti, che sul piano pratico furono tutt'uno, dovrebbero essere accuratamente separati, in sede teorica, soprattutto quando si discute di responsabilità di guerra. Sulle controversie suscitate da questa tesi cfr. ad esempio Kuno Osamu – Yoshimoto Takaaki (1995: 11-21); Shimada Yōichi (1999).

quanta, la resistenza diventa condizione necessaria per la «indipendenza della letteratura», traguardo che il Giappone, ancora fermo allo stadio della «colonizzazione», è lungi dal raggiungere (*Id.* 1966*m*; 1966*n*; 1966*o*). In alcuni saggi sul nazionalismo pubblicati negli stessi anni, la resistenza viene proposta invece come criterio per distinguere il «nazionalismo sano», cioè quello che affonda le radici nella «rivoluzione sociale», da quello degenerato, destinato a trasformarsi in «ultra-nazionalismo» (*Id.* 1966*g*).

Paradossalmente, alla centralità, quasi onnipresenza, di questa categoria, non fece da complemento una definizione precisa del termine. Anzi, Takeuchi confessò apertamente di essere incapace di definire il concetto di 'resistenza'. «Non sono affatto avvezzo alla riflessione filosofica» si schermì, aggiungendo: «questa certezza di poter cogliere tutto, propria del razionalismo, mi spaventa» (*Id.* 1966*a*: 24). Questa paura, sconosciuta alla maggior parte degli scrittori e degli intellettuali giapponesi, era condivisa anche dallo scrittore cinese Lu Xun (1881-1936),²⁶ in cui Takeuchi si è imbattuto proprio dopo aver preso sempre più le distanze da questo pretenzioso razionalismo. Egli scoprì così una persona che combatteva con tutte le sue forze contro una paura simile alla sua, rinvenendo nella lotta di quest'uomo a lui affine uno strumento per comprendere se stesso ed iniziare ad interrogarsi. Ecco perché alla domanda 'che cosa è la resistenza?' egli non può fare a meno di rispondere «qualcosa che ho trovato in Lu Xun» (*ibidem*). «Resistenza» (*teikō* 抵抗), spiega Takeuchi (1994: 195), è infatti il termine giapponese più vicino alla parola cinese *zhengzha* 掙扎, «perseverare, sopportare, lottare», essenziale chiave di lettura del pensiero di Lu Xun. Perseverare, lottare, insomma resistere, significa essere capaci, come lo fu Lu Xun, di cambiamenti radicali effettuati in nome dell'istinto di auto-conservazione, cioè, capaci di attuare quel processo che ha per prodotto la «conversione» (*kaishin* 回心) e non piuttosto il «cambiamento superficiale» (*tenkō* 転向).²⁷ Se la prima, che si traduce sul piano individuale in

²⁶ Poeta, autore di racconti e saggista; con la sua opera ed il suo impegno segnò un periodo critico della storia contemporanea della Cina. È considerato il fondatore della letteratura cinese moderna. Si batté per la sostituzione della lingua letteraria «di difficile comprensione» ed esprime un pensiero che «è antico ed invecchiato» con una lingua più accessibile che non fosse strumento di quella discriminazione tra «oppressori ed oppressi, colti ed ignoranti, forti e deboli che è un dato permanente ed assoluto nella società cinese». Individuò nell'«eccesso di educazione alla tradizione antica» la causa della rovina della Cina, incapace di «muoversi in corrispondenza di situazioni nuove». Sostenne la necessità di una distruzione della «civiltà dello spirito» ed ebbe grande fiducia nel potere riformatore e sovvertitore dell'istruzione e nella funzione pedagogica della letteratura (Lyell 1976; Coccia 1983; 1984). Molti dei suoi scritti furono tradotti da Takeuchi, che dedicò gli ultimi anni di vita alla traduzione (mai portata a termine) dell'opera integrale dello scrittore cinese.

²⁷ Il termine *tenkō* è usato da Takeuchi nell'accezione di «cambiamento superficiale» dettato dall'evolvere della situazione più che da un profondo travaglio; dunque in un'accezione che si discosta tanto dal significato originario della parola (cambiare direzione, ovvero mutare quello che è stato fino ad un determinato momento il proprio atteggiamento), tanto dall'accezione di «abiura», con cui fu utilizzato per la prima volta da Sano Manabu e Nabeyama Sadachika il 10

un cambiamento profondo e sul piano storico in rivoluzione, è caratteristica della Cina, la cui cultura può esser definita come «cultura della conversione» (*kaishin bunka* 回心文化), il secondo può essere invece ritenuto proprio del Giappone che, in quanto «cultura del cambiamento superficiale» (*tenkō bunka* 転向文化), è capace solo di cambiamenti in cui il sé non è presente sotto forma di «altro da sé». Infatti, la legge che governa la cultura giapponese è quella secondo cui ciò che è nuovo è giusto ed è proprio in questa equazione che Takeuchi individua la causa ultima della mancata 'resistenza' del Giappone. La cultura giapponese è «sempre rivolta verso l'esterno, in attesa continua di novità» (*Id.* 1966a: 46). Non c'è da stupirsi, dunque, se il passaggio da un'ideologia all'altra sia sovente avvenuto senza alcun travaglio e con sorprendente rapidità: «Il liberalismo non va più bene? Si passa al totalitarismo. Quest'ultimo è diventato inadeguato? Si prova il comunismo. Stalin non è più di moda? Ci si schiera con Mao ... A che scopo, dopo aver perso la guerra, perseguire i criminali?». «L'ideologia giapponese – scrive ancora Takeuchi, inferendo da queste considerazioni una significativa conclusione – non conosce la sconfitta. Fallendo eternamente si riesce eternamente. È una ripetizione senza fine ed è questo ciò che viene concepito come progresso» (*ibid.*: 27). In nome di questo falso progresso (ovvero «progresso da schiavi») i giapponesi avrebbero, secondo Takeuchi, rincorso ed imitato, con lo zelo degli studenti diligenti,²⁸ modelli di volta in volta nuovi (tra cui, appunto, la modernità europea), senza lasciarsi sorpassare mai da nessuno. Ecco perché, secondo Takeuchi, per il Giappone si può parlare di «cultura dei primi della classe» (*yūtōsei bunka* 優等生文化), cioè di una cultura che postula l'esistenza di una élite, composta da elementi superiori, ai quali viene affidata la guida del paese (cioè la missione di inseguire il nuovo) ed ai quali si rimettono fiduciosi e diligenti gli «inferiori». La relazione tra governanti e governati si risolve così in Giappone in un perverso rapporto di mutua, paternalistica dipendenza dei secondi dai primi e viceversa (ciò che Takeuchi definì altrove *shidōsha ishiki* 指導者意識, «coscienza del governante»²⁹), piuttosto che in una relazione animata da

giugno 1933. Quel giorno i due dirigenti del PCG, arrestati per aver violato la Legge per la difesa della pace, lessero una dichiarazione contenente i motivi che li avevano spinti ad abbandonare il partito, annunciando così il loro «cambiamento di direzione» (*tenkō*). Da allora il *tenkō* divenne un efficace strumento di cui il governo si servì per neutralizzare l'opposizione al regime. Sul *tenkō* come abiura, cfr. Mitchell (1976: 97 sgg.).

²⁸ Con quella diligenza, o, più precisamente, capacità imitativa che fu invece apprezzata e considerata da Lu Xun come l'unico aspetto della cultura giapponese degno di essere introdotto in Cina: «Dirò qui dei Giapponesi di cui ora nessuno ama parlare: la loro capacità imitativa, la scarsa creatività sono disprezzate da molti teorici cinesi; tuttavia, se guardiamo alle loro pubblicazioni e ai loro prodotti industriali, che la Cina è ben lontana dal raggiungere, ci renderemo conto che la "capacità imitativa" non è per nulla un difetto, e che noi dobbiamo impararla» (Lu Hsün 1968: 274).

²⁹ Takeuchi (1966b) vide nel presidente della Lega per la cultura e la democrazia, Matsumoto Masao, e nella sua insensata pretesa di «difendere i lettori ingenui dalla egemonia di pubblica-

una sana dialettica tra stato e popolo.

Coscienza del governante, cultura dei primi della classe, cultura della conversione superficiale sono gli elementi costitutivi della 'ideologia giapponese',³⁰ cioè nell'ottica di Takeuchi i tratti caratteristici della cultura del proprio paese che, considerati complessivamente, diventano causa ultima della mancata «resistenza» del Giappone, ovvero del distorto processo di modernizzazione seguito dal paese.

4. Limiti e meriti della concezione della modernità di Takeuchi

La concezione della modernità di Takeuchi offre numerosi stimoli e spunti di riflessione. Nei paragrafi che seguono, ci soffermeremo su quelli che possono essere considerati i suoi tratti distintivi: la critica della 'ideologia giapponese' e la critica dell'immagine 'progresso dell'Occidente = progresso della storia universale'.

4.1 Problematicità della critica della 'ideologia giapponese'

La convinzione che la causa ultima della mancata modernizzazione del Giappone sia da ricercare nella natura della cultura giapponese è, come si è visto, alla base delle argomentazioni di Takeuchi. Nel suo pensiero, l'ideologia giapponese non è altro se non «il paradigma della distorta modernizzazione del Giappone» (Matsumoto Ken'ichi 1975: 192-93) e la distruzione di questa «ideologia» è il compito che Takeuchi si assegna nei primi anni del dopoguerra.

La lucidità con cui Takeuchi mise a nudo caratteristiche e meccanismi operanti all'interno della propria cultura, dimostrando un distacco che, solitamente, solo un osservatore esterno può vantare, è sorprendente. Tuttavia, ancora più sorprendente è come proprio ciò che consente a Takeuchi di cogliere e spiegare la realtà (cioè la Cina, come vedremo in seguito) finisca, in ultima analisi, per allontanarlo dalla realtà stessa, producendo una sua rappresentazione idealizzata ed assai poco realistica. La critica che Takeuchi fece della ideologia giapponese e la valutazione comparativa dei processi di modernizzazione di Cina e Giappone ad essa strettamente correlata producono una tesi che ignora la realtà storica, operando una sorta di inversione di quelli che furono effettivamente i percorsi seguiti da Cina e Giappone.

zioni immorali, a-culturali e anti-democratiche», l'incarnazione della «coscienza del governante». A causa dell'irriverente atteggiamento di Takeuchi nei confronti di Matsumoto e dei valori alla cui difesa lavorava la Lega che quest'ultimo presiedeva, il saggio non fu pubblicato sulla rivista *Sekai Hyōron* come originariamente previsto, ma sul settimanale *Sōgō Bunka* (ottobre 1948).

³⁰ Denominazione che costituisce significativamente anche il titolo di una raccolta di saggi di Takeuchi pubblicati per la prima volta nel 1952 e ripubblicati con qualche modifica nel secondo volume delle *Opere Scelte*.

Come largamente riconosciuto dagli orientalisti,³¹ le tesi dei quali sono abbondantemente suffragate dall'evidenza storica, a differenza della Cina che ha scontato con anni di condizione semi-coloniale la sua debole resistenza all'Occidente,³² il Giappone ha risposto in modo efficace alla sfida occidentale ed a quella della modernizzazione. Non solo il Giappone ha 'resistito' all'Occidente, ma lo ha fatto in un modo convincente ed originale che gli ha consentito di diventare una vera e propria sfida economica ed un «problema intellettuale» (Mazzei 1996c: 102) capace di mettere in crisi in tempi e circostanze diverse il «mito della supremazia dell'uomo bianco».³³

Proprio in quelle caratteristiche che Takeuchi criticò, alcuni studiosi hanno riconosciuto un punto di forza, piuttosto che un limite della cultura giapponese.

Ciò che Takeuchi ha condannato come «cultura dei primi della classe», ad esempio, è quanto altri hanno definito «psicologia del secondo», cioè «la psicologia di colui che è sempre all'inseguimento di qualcuno, di qualcosa, di un primato» (*Id.* 1996b: 174). Un atteggiamento sollecitato dalle sfide culturali – la vicinanza della Cina – e da quelle poste dalla natura, che si è tradotto sul piano storico e antropologico in una cultura particolaristica.³⁴ Una cultura che «ha consentito al Giappone di interagire con altre culture molto più facilmente rispetto alla Cina» (*Id.* 1998: 33), generando conseguenze rilevanti sul piano della modernizzazione e dello sviluppo. Mentre l'universalismo di quest'ultima, che «tradizionalmente si è rappresentata come *la civiltà*», ha trasformato il suo incontro con l'Occidente in uno scontro tra «il centro civilizzato» del mondo ed i «barbari» (*ibid.*)³⁵ (scontro in cui i secondi hanno avuto la meglio sul primo), il particolarismo del Giappone ha filtrato l'impatto con

³¹ Basti pensare alla posizione del sinologo Fairbank e del nipponista Reischauer (Fairbank – Reischauer – Craig 1974: in part. 360-480, 208-85).

³² La sinologa Bergère (2000: 225), evidenziando come, anche nel dopoguerra, la Cina sia stata quasi ossessionata dal bisogno di modernizzazione ha significativamente affermato: «La Cina ha compiuto la sua rivoluzione comunista nel 1949, ma nel 1979 deve ancora fare la sua rivoluzione Meiji».

³³ Quel mito che ha a lungo condizionato la percezione del Giappone (e 'l'altro' in genere) da parte dell'Occidente, rimanendo pressoché intatto nel corso degli anni, nonostante i duri colpi ad esso inferti dai successi militari giapponesi durante la guerra russo-giapponese prima e la seconda guerra mondiale poi (Dower 1986).

³⁴ Utilizziamo il termine nell'accezione messa a punto da Mazzei (1996b: 173): particolaristiche sono le culture che, a differenza di quelle universalistiche (quella occidentale e quella cinese, ad esempio), si fondano su valori e principi non ritenuti potenzialmente estensibili a tutti gli uomini, al di là delle barriere nazionali, delle differenze ambientali, razziali, ecc.

³⁵ Nell'universalistica percezione della Cina, il mondo era costituito da un centro civilizzato, rappresentato dalla Cina («Paese di mezzo») e da una periferia ancora semi-barbarica in termini di accettazione delle istituzioni e del sistema di valori cinesi. Sul piano delle relazioni internazionali, questa visione del mondo si è sostanziata nel «sistema internazionale sinico» basato sul tributo dei paesi limitrofi all'imperatore del Paese di mezzo, un sistema operante per secoli dopo la nascita dell'Impero cinese.

l'Occidente rendendolo meno traumatico e più proficuo, consentendo così al Giappone di rispondere alla sfida del colonialismo europeo con una modernizzazione «precoce» (*ibid.*: 24).

Incapace di concepire l'esistenza di una cultura particolaristica che come quella giapponese può *essere* anche senza essere né orientale (cinese), né occidentale, Takeuchi (1966a: 25) affermò invece la nullità del Giappone: «Il Giappone è niente». Takeuchi pervenne a questa conclusione dopo aver constatato l'assenza in Giappone di quelli che egli considerò i tratti distintivi rispettivamente dell'Europa (il desiderio di auto-conservazione) e dell'Oriente (la capacità di resistenza).

Come ha rilevato lo yamatologo Williams nel considerare criticamente l'opera *La fine della storia e l'ultimo uomo* (Fukuyama 1996), Takeuchi è giunto alla stessa conclusione cui perverrà, attraverso Hegel, Fukuyama. Quest'ultimo, nella sua concezione della storia universale, tutta volta a glorificare i successi della democrazia liberale, non trova spazio per il Giappone post-bellico con il suo particolarismo e l'unicità delle sue istituzioni politiche.³⁶ Tuttavia, sostenere la «nullità ontologica» del Giappone come hanno fatto in modi e tempi diversi Takeuchi e Fukuyama, ammonisce Williams (1994: 191), «is to create a 'Japan-shaped hole' in the discourse of modern Western social science and political analysis». In altre parole, significa liquidare sbrigativamente il Giappone – che, per le sue caratteristiche, costituisce un vero problema per chiunque cerchi di collocarlo all'interno del dibattito Occidente-Oriente – senza raccogliere la significativa sfida intellettuale che esso lancia a «some of the more rooted assumptions of the Western mind» (*ibid.*: 191). Senza cioè tener conto del fatto che il Giappone non è né una mela né una arancia, ma una «orangey apple», cioè, fuor di metafora, un paese che pur avendo raggiunto, in termini di modernizzazione e di democratizzazione, gli stessi obiettivi delle 'arance' e delle 'mele' (Germania, Gran Bretagna e Stati Uniti), lo ha fatto seguendo un percorso unico (*ibid.*: 107).

Quanto a ciò che Takeuchi chiamò «coscienza del governante», essa potrebbe essere considerata un aspetto del comunitarismo che contraddistingue la società giapponese,³⁷ ovvero l'altra faccia della medaglia di ciò che l'antropo-

³⁶ «Fukuyama, chiuso nel suo universalismo ed assolutismo, ignora (e non può fare altrimenti) l'aporia di un Giappone relativistico e particolaristico (opposto speculare dell'Occidente) ma nello stesso tempo capitalistico» (Mazzei 1996b: 191).

³⁷ Il comunitarismo, inteso come preminenza all'interno della società dei valori del gruppo su quelli dell'individuo (famiglia, villaggio, azienda, nazione, stato, ecc.), costituisce «uno dei più significativi codici comportamentali nell'ambito delle culture dell'Asia confuciana», e del Giappone che di essa fa parte. La difesa del valore dell'armonia all'interno del gruppo e l'identificazione dell'io con il gruppo di appartenenza generano quel «conformismo sociale» e quei paternalistici rapporti di dipendenza tra i vari membri del gruppo che Takeuchi ha criticato duramente come «coscienza del governante» (Mazzei 1998: 31-32).

loga Nakane Chie (1992) ha definito «società verticale» (*tate shakai* 縦社会)³⁸ e Tsurumi Shunsuke, con toni diversi e più vicini a quelli polemici di Takeuchi, quel «neodarwinismo» che costituisce la «filosofia di base» del Giappone³⁹ (Kuno Osamu – Fujita Shōzō – Tsurumi Shunsuke 1966: 47). Una caratteristica, la coscienza del governante, che non solo non inficia la potenziale ed effettiva democraticità della società giapponese,⁴⁰ ma le consente di essere non totalitaria ed al tempo stesso dinamica e controllata⁴¹ (Eisenstadt 1996: 136, 144 sgg.).

Infine, di quella caratteristica della cultura giapponese che Takeuchi ha definito «cultura del *tenkō*» altri hanno messo a nudo i meccanismi, illustrandone anche i tratti positivi.

Alludendo ai vantaggi propri di una cultura incline a passare da un opposto all'altro senza difficoltà, nel lontano 1946 Ruth Benedict scrisse:

La vera, efficace risorsa su cui il Giappone può contare per la sua ricostruzione e la sua trasformazione in un paese pacifico, consiste nella capacità di accettare il fallimento di una certa linea di azione e di trasferire tutte le sue energie in altre direzioni. L'etica giapponese è un'etica di alternative: i Giapponesi hanno tentato di raggiungere il loro «giusto posto nel mondo» con la guerra ed hanno fallito; ora però possono benissimo scartare e ripudiare la guerra perché tutta la loro educazione li ha abituati alla possibilità di radicali mutamenti di condotta (Benedict 1991: 336; corsivo mio).

Altri sono andati ben oltre la felice intuizione dell'antropologa americana, ricavando da questo tratto essenziale della cultura giapponese una categoria, il «relativismo etico», inteso come «orientamento verso modi di pensiero e di

³⁸ La società verticale è caratterizzata, secondo Nakane, da forme di aggregazione che portano a privilegiare solidarietà verticali e non piuttosto orizzontali come avviene in Occidente. Mentre in Occidente la formazione del gruppo avviene sulla base della «qualifica» (*shikaku* 資格) dei membri dello stesso, in Giappone l'elemento di aggregazione diventa il «luogo» (*ba* 場) in cui si lavora.

³⁹ Filosofia in virtù della quale all'interno della società giapponese una «razza superiore» predomina perpetuamente su una «razza inferiore».

⁴⁰ Mazzei (1996a) dimostra la natura effettiva, e non solo «ritualistica» e «formale», della democrazia giapponese, evidenziando come le «peculiarità» del sistema politico giapponese, spesso all'origine dei giudizi negativi sullo stesso, «non riguardano in senso stretto il rispetto delle regole della democrazia rappresentativa, bensì il modo in cui vengono applicate e la loro rilevanza».

⁴¹ Eisenstadt, dopo aver dimostrato quanto sia unilaterale e distorta l'immagine che raffigura il sistema politico giapponese come «basically repressive, unresponsive, militaristic or technocratic», richiama l'attenzione sulla «rather unusual combination of consensus and coercion» e sui meccanismi (armonia, lealtà, benevolenza nei confronti dell'autorità) che garantiscono la ricollocazione del deviante all'interno della comunità, facendo del Giappone una società altamente disciplinata, ma al tempo stesso non-totalitaria e molto innovativa. Questa caratteristica della società giapponese (che oltre ad essere la più distintiva e specifica è anche quella più difficile da comprendere per gli studiosi occidentali) dovrebbe essere considerata, secondo Eisenstadt, il prodotto della interazione tra strutture specifiche, processi istituzionali e tratti peculiari della cultura giapponese piuttosto che come emanazione naturale di quest'ultima.

comportamento ... dettati da valutazioni e considerazioni pragmatiche e contingenti» (Mazzei 1996c: 102 sgg.). Una categoria che insieme con altre variabili concorre a definire quel contesto culturale che può essere considerato causa dello specifico processo di sviluppo giapponese e dell'area confuciana in genere.

In effetti, l'intera critica dell'ideologia giapponese e le categorie specifiche in cui essa si sostanzia potrebbero essere lette, pur senza cadere nella trappola dell'essenzialismo e del determinismo culturale, come la valutazione specularmente opposta di quelle variabili culturali – relativismo etico (cultura del *tenkō*), particolarismo (nullità del Giappone), comunitarismo (coscienza del governante) – in cui sono stati individuati alcuni degli elementi caratterizzanti della modernizzazione e dello sviluppo economico del Giappone: una modernizzazione ed uno sviluppo che non solo non hanno sacrificato nulla sul piano della resistenza all'Occidente, come lamentato da Takeuchi, ma sono anche espressione di un modello di sviluppo capitalistico diverso rispetto a quello occidentale.⁴²

4.2 La confutazione dell'immagine 'progresso dell'Occidente = progresso della storia universale': una critica implicita agli assunti dell'approccio 'etico'

La critica dell'immagine 'progresso dell'Occidente = progresso della storia universale' può essere considerata un tratto distintivo ed unico non solo della concezione della modernità del primo Takeuchi, ma del suo pensiero in genere.

Negli anni successivi alla pubblicazione del saggio *Modernità cinese, modernità giapponese*, Takeuchi tornò a criticare la concezione universalistica ed etnocentrica della storia soffermandosi questa volta sull'analisi della distorta visione del rapporto tra la modernizzazione della Cina e quella del Giappone che essa produce.

In un saggio del 1949 (Takeuchi Yoshimi 1966i), ad esempio, egli criticò i marxisti giapponesi, il materialismo storico⁴³ e, in misura minore, Maruyama

⁴² A differenza del modello di sviluppo capitalistico occidentale che è razionale (nel senso weberiano del termine), quello confuciano, di cui quello giapponese è una variante, è «affettivo» in quanto «enfattizza i legami emozionali, interpersonali, l'integrazione umana». La specificità del secondo, e dunque anche la sua «diversità» rispetto al primo, vanno ricercate nel particolare contesto storico in cui il Giappone ed i paesi dell'Asia orientale si sono trovati ad operare e nel peculiare sistema di valori (caratterizzato da variabili culturali come relativismo, comunitarismo e, nel caso del Giappone, particolarismo) che li contraddistingue, facendo sì che il loro sistema economico sia basato su una concezione dell'uomo e del lavoro, su un concetto di impresa e su un rapporto cooperativo tra stato e mercato sostanzialmente diversi da quelli occidentali (Mazzei 1998).

⁴³ Oltre che nei confronti dei marxisti giapponesi e del materialismo dialettico, Takeuchi (1966c; 1966d) fu fortemente critico anche nei confronti del PCG al quale rimproverò l'assenza di un sufficiente impegno rivoluzionario, la subordinazione al partito comunista russo (trasformatasi in vero e proprio servilismo in occasione della critica del Cominform nel 1950) ed infine l'incapacità di fungere da tramite nella dialettica stato-popolo, svolgendo quel ruolo di media-

Masao per aver ceduto alla tentazione di valutare la storia della Cina e del Giappone utilizzando un parametro unico, lasciando così che il loro pensiero fosse contaminato da quel «senso di disprezzo per la Cina» (*chūgoku bubetsukan* 中国侮蔑感) che, prodotto dalla guerra sino-giapponese, si è radicato in Giappone al punto da poter esser considerato parte integrante della tradizione culturale del paese (*ibid.*: 60). Al materialismo storico, in particolare, Takeuchi rimproverò di aver conferito «scientificità» allo schema «Cina arretrata-Giappone moderno» tramite l'introduzione di una concezione universalistica della storia che risolve tutto analizzando fatti e circostanze alla luce di un «unico parametro», nella fattispecie «le forze di produzione», generando così un'indebita «quantificazione dei valori» (*ibid.*: 57).

In uno scritto degli anni Sessanta, Takeuchi ritornò sull'argomento, criticando questa volta i partecipanti al convegno di Hakone del 1960 per aver utilizzato «lo stesso parametro e la stessa logica» per spiegare la modernizzazione del Giappone e quella degli altri paesi asiatici, in particolare quella della Cina (*Id.* 1980-82d: 392). Significativo almeno quanto la critica in sé è il fatto che, mentre il mondo intellettuale giapponese discuteva accanitamente sul merito della 'teoria della modernizzazione' (cioè del raggiungimento o meno della modernità da parte del Giappone), spaccandosi irrimediabilmente, Takeuchi focalizzava la sua critica sul problema del metodo utilizzato per formulare la suddetta teoria.⁴⁴

Questa reiterata critica della concezione universalistica della storia, che colloca Takeuchi in una posizione unica all'interno del dibattito sulla modernità in Giappone, rappresenta, in ultima analisi, una sfida a ciò che nell'immediato dopoguerra costituì una premessa largamente condivisa di quel dibattito. Si tratta della convinzione, prodotta per l'appunto da quella concezione storicistica della storia che ha generato l'equazione di ottocentesca memoria 'Occidente = progresso / Oriente = arretratezza', che la modernizzazione di un pa-

zione che gli veniva precluso dal suo essere «autorità» lontana da quella realtà che avrebbe dovuto rivoluzionare, più che partito. Secondo Takeuchi, tutto ciò era dovuto in ultima analisi all'incapacità di elaborare un pensiero che fosse «produttivo», cioè generato e mediato dalla vita quotidiana ma al tempo stesso trascendente quest'ultima. Nondimeno, Takeuchi fu assiduo lettore della rivista *Akahata* 赤旗, organo ufficiale del PCG (cui rifiutò di aderire nel 1949 quando ricevette esplicito invito a farlo) e definì *Il capitale* di Marx (letto durante gli ultimi anni di università) uno dei libri che lo avevano cambiato (*Id.* 1966: 417-18; Tsurumi Shunsuke 1995: 58). Sui motivi alla base della mancata adesione di Takeuchi al PCG, cfr. Takeuchi Yoshimi (1966h: 401).

⁴⁴ Il convegno di Hakone diede il colpo di grazia alla già moribonda unità del mondo intellettuale giapponese ed in particolare all'asse marxista-modernista, già provato dalle critiche dei marxisti ortodossi del 1948. Mentre gli intellettuali marxisti perseverarono nel ritenere il Giappone feudale e premoderno, alcuni dei modernisti, come Kawashima, concordarono con i sostenitori della teoria della modernizzazione nel ritenere che il Giappone fosse già moderno. Questa divergenza di vedute causò una frattura irrimediabile all'interno del mondo intellettuale giapponese (Watanabe Osamu 1991: 8-11).

ese si realizzò attraverso tappe e standard universalmente validi. Come si evince anche dalle critiche di Takeuchi testé analizzate, questa convinzione, ben radicata nelle teorizzazioni dei marxisti e dei modernisti, fu condivisa anche da molti dei partecipanti al convegno di Hakone. Se i marxisti giapponesi individuavano le tappe ed i parametri della modernizzazione sulla scorta delle Tesi del 1932,⁴⁵ i sostenitori della teoria della modernizzazione giunsero ad una conclusione di segno completamente opposto rispetto a quella formulata nell'immediato dopoguerra dai marxisti e dai modernisti, facendo del Giappone, in quanto degno allievo dell'Occidente, il parametro per eccellenza, cioè il modello al quale i paesi asiatici avrebbero dovuto ispirare i loro processi di modernizzazione. Un discorso a parte merita invece la posizione dei modernisti, la cui concezione della modernità, per quanto sostanzialmente vicina, nella seconda metà degli anni Quaranta, a quella dei marxisti, presenta degli elementi originali su cui vale la pena soffermarsi.

La concezione della modernità di Maruyama Masao si presenta come una rielaborazione originale di quegli assunti che, come abbiamo visto, erano condivisi tanto dai marxisti quanto dai modernisti. Il suo elemento distintivo può essere considerato l'originale analisi (che grande impatto ebbe sul Giappone di allora) del ruolo dell'imperatore (il *tennō*) nell'ultranazionalismo giapponese. Maruyama concepì la modernizzazione del Giappone come smantellamento del regime «assolutistico» prodotto da quel processo di «modernizzazione dall'alto» in cui si era risolta la restaurazione Meiji (Maruyama Masao 1995a: 318-22). Non essendosi verificata in Giappone una «rivoluzione democratica», ma solo un processo di sviluppo dall'alto, il paese era rimasto una società «pre-moderna», «feudale», priva di cittadini liberi, attivi e consapevoli della necessità di assumere «una posizione soggettivamente attiva» nei confronti della politica (*Id.* 1964a: 56). Retaggio di questa società ed impedimento rilevante alla sua modernizzazione era, secondo Maruyama, il *tennō*, perno di quella peculiare struttura dello stato che aveva reso possibile l'ultranazionalismo in Giappone. In Europa, teorizzò Maruyama, la formazione degli stati moderni aveva portato ad un allontanamento della sfera della morale dalla sfera soggetta al dominio dello stato, diventato così «neutro». In Giappone, invece, un processo di segno opposto, la restaurazione Meiji, aveva portato alla costituzione di un tipo di stato sostanzialmente diverso dal tipo di stato moderno europeo, in cui il *tennō* era non solo detentore di effettivo potere politico, ma anche «*corpus* centrale dell'autorità» (*ken'i no chūshinteki jittai* 權威の中心の実体) e «sorgente di morale» (*dōtoku no sengentai* 道德の泉源体): uno

⁴⁵ Le Tesi del Comintern del 1932 sostenevano la necessità di una rivoluzione in due fasi (ad una prima rivoluzione democratico-borghese avrebbe dovuto seguire una rivoluzione socialista) tramite cui realizzare la dittatura del proletariato, individuando in una 'stretta alleanza tra lavoratori e contadini' il soggetto rivoluzionario che la avrebbe dovuta portare a termine. Queste tesi rimasero il punto di riferimento ed il precedente fondamentale degli strateghi comunisti nel dopoguerra (Koschmann 1996: 26 sgg.).

stato in cui la scala dei valori veniva misurata in funzione della vicinanza al *tennō* stesso, così da determinare una gerarchia all'interno della quale non esistevano soggetti liberi, ma solo vittime di un processo di «trasferimento dell'oppressione» dall'alto al basso che garantiva il mantenimento di un peculiare «equilibrio psicologico» (*Id.* 1995b).

Nella concezione della modernità del giurista Kawashima Takeyoshi l'elemento distintivo è dato invece da un'analisi critica dell'arretratezza della società giapponese, che fu così costante ed appassionata da contribuire in modo determinante alla popolarità di cui, nel dopoguerra, godettero termini come «feudale» e «premoderno» (cfr. Hidaka Rokurō 1964b: 236).⁴⁶ Partendo dal presupposto che la famiglia è la base della vita quotidiana, Kawashima mise a nudo il carattere feudale della società giapponese attraverso una dimostrazione del carattere feudale dei due sistemi familiari esistenti in Giappone, quello «feudal-samuraico di stampo confuciano» (*hōkenbushiteki-jukyōteki kazoku seido* 封建武士の儒教的家族制度) e quello «popolare» (*minshū no kazoku seido* 民衆の家族制度). Kawashima sostenne che il carattere feudale e premoderno della società giapponese fosse conseguenza della tendenza dei giapponesi a riprodurre all'esterno della famiglia, cioè nella società, l'ordine esistente all'interno della famiglia. Poiché quest'ultimo era premoderno ed autoritario in quanto caratterizzato da «relazioni di dominio unilaterale e obbedienza unilaterale», la società che ne era specchio fedele, concludeva Kawashima, non poteva che essere altrettanto premoderna ed autoritaria (Kawashima Takeyoshi 1964: 236-47).

L'originalità del contributo di Ōtsuka Hisao al dibattito sulla modernità nel primo dopoguerra va invece ricercata nel suo richiamo costante alla necessità di fare della «costruzione» dell'«uomo moderno» (*kindaiteki ningen* 近代的人間) il punto di partenza del processo di modernizzazione del Giappone. Economista di formazione weberiana, Ōtsuka riteneva che la ripresa economica del Giappone sarebbe dipesa in misura sostanziale dalle caratteristiche umane che il fattore forza lavoro avrebbe avuto. Questa ripresa si sarebbe dovuta realizzare in modo «democratico» e «spontaneo» attraverso la costruzione di un «uomo moderno», di un uomo cioè che fosse espressione di quell'*ethos* fondato sul «rispetto interiore», caratteristico di quello che Weber chiamò «tipo umano moderno occidentale» (Ōtsuka Hisao 1964a). Esempio concreto di tale tipo umano e dunque modello per il Giappone dell'immediato dopoguerra era, secondo Ōtsuka, Robinson Crusoe che con la sua «razionalità», la sua «diligenza» e la sua «frugalità» riuscì a garantirsi una dignitosa sopravvivenza su un'isola deserta, partendo da zero (*Id.* 1964b).

La concezione della modernità dei modernisti è, quindi, varia ed articolata. Tuttavia, se considerata sotto il profilo della accettazione degli universalisti

⁴⁶ Il giudizio di Hidaka si riferisce in particolar modo all'impatto che ebbe il saggio del 1946 *La struttura familiare della società giapponese* (Kawashima Takeyoshi 1964).

stici paradigmi interpretativi della storia e della modernità, essa si presenta come una variante originale della concezione della modernità dei marxisti giapponesi; una variante in cui la società civile europea assolve la stessa funzione che nelle teorie di questi ultimi spetta alle Tesi del 1932. Se è sbagliato bollare il modernismo come una mera espressione di filo-occidentalismo (*ōbeishugi* 欧米主義) (Hidaka Rokurō 1964a: 32-42), o liquidare i modernisti come persone che si sono limitate a cercare il futuro del Giappone nel passato dell'Europa o dell'America,⁴⁷ è tuttavia innegabile che nei loro scritti dei primi anni del dopoguerra si ripropone, in una nuova e più raffinata versione, quella «teoria della carenza» (*ketsujo riron* 欠如理論) che, nei primi anni dell'era Meiji, aveva spinto i giapponesi a desiderare per il proprio paese ciò che (istituzioni, tecniche, istituti giuridici, ecc.) era già in Occidente, ma mancava ancora in Giappone.⁴⁸

Così, nell'analisi di Maruyama (1964a: 55; 1964c: 58-80), la costruzione della «società aperta», ovvero moderna, e dello stato moderno presuppongono l'esistenza di circostanze e valori come la centralità dell'individuo, l'indipendenza del soggetto, la società civile che, pur non essendo esplicitamente presentati come occidentali, possono esser considerati di fatto elementi distintivi della civiltà occidentale. Nelle parole di Ōtsuka Hisao (1964a; 1964b), invece, l'equazione 'moderno = occidentale' diventa esplicita nell'uso dei termini «feudale» e «moderno» rispettivamente come sinonimi di «asiatico» e «occidentale», nella definizione di «uomo moderno» effettuata sulla base delle opposte categorie weberiane di «tipo umano occidentale moderno» e «tipo umano asiatico» e nella elezione dell'Europa (l'Inghilterra dell'epoca antecedente alla rivoluzione industriale, personificata da Robinson Crusoe) e dei suoi valori (quella «diligenza», «attitudine al risparmio» ed «austerità» proprie della borghesia inglese del tempo) a modello che il Giappone avrebbe dovuto seguire. Infine, nella critica del sistema familiare giapponese effettuata da Kawashima l'inesistenza in Giappone di un «istituto familiare moderno» è ricondotta all'assenza all'interno delle famiglie giapponesi di «rispetto umano reciproco» e «obbedienza volontaria» e, in ultima analisi, all'inesistenza di «senso della responsabilità individuale» (Kawashima Takeyoshi 1964: 246-47), un valore indubbiamente caratteristico dell'Occidente piuttosto che del Giappone e dell'Asia orientale, dove invece la responsabilità tende ad essere collettiva.⁴⁹

⁴⁷ Considerazione vera soprattutto per Maruyama che rigettò esplicitamente tutti quegli approcci che teorizzano la necessità di adottare in Giappone «ciò che una volta era in Europa» (Maruyama Masao 1964b: 283). Per una confutazione dell'equazione 'modernisti = filo-occidentalisti', si veda anche Kersten (1996: 51 sgg.).

⁴⁸ Hidaka Rokurō (1964a: 38) precisa come, a causa dell'impatto straordinario che la sconfitta ebbe sul Giappone, la percezione della 'carenza' e la sua teorizzazione fossero ancora più diffuse nel Giappone postbellico di quanto non lo fossero nei primi anni dell'era Meiji.

⁴⁹ A differenza delle società occidentali che esprimono una cultura della colpa (*guilt*), cioè una cultura all'interno della quale centrale è la nozione di coscienza individuale, principale sanzio-

Conclusioni

Considerando la concezione della modernità di Takeuchi alla luce delle riflessioni sin qui esposte, possiamo concludere che il suo merito sta nell'aver evidenziato le incongruenze degli assunti universalistici che hanno costituito l'elemento fondante del dibattito sulla modernità nei primi anni del dopoguerra ed anche in quelli successivi. Il principale limite di questa concezione è invece dato dalla natura contraddittoria e nichilistica dell'approccio di Takeuchi. Esso, pur non essendo in senso stretto né etico (cioè universalistico, come quello del paradigma liberale e di quello marxista) né emico (cioè particolarista, come quello del paradigma culturalista) (Mazzei in st.)⁵⁰ condivide alcuni dei loro punti deboli. Questo fa sì che la concezione della modernità di Takeuchi si risolva in una teorizzazione della non-modernità del Giappone che parte da presupposti anti-universalistici ed anti-particolaristici, per sfociare in un essenzialismo dai tratti fortemente nichilistici.

Per quanto riguarda il merito della concezione della modernità di Takeuchi, esso apparirà ancora più rilevante alla luce di alcune considerazioni. In primo luogo, il saggio *Modernità cinese, modernità giapponese* fu scritto in un'epoca in cui, come abbiamo visto, il mondo intellettuale giapponese era dominato dagli intellettuali progressisti e il punto di partenza indiscusso del dibattito sulla modernità era costituito dall'approccio marxista e dalla sua variante modernista. L'originalità e l'unicità del saggio, nel panorama piuttosto omogeneo degli scritti sulla modernità pubblicati nel primo decennio della 'stagione della politica', è data dunque non tanto dal singolare ed un po' anacronistico asiaticismo (l'insistente richiamo alla 'resistenza' contro l'Occidente) che contraddistingue il saggio, ma dalla sfida che, con la confutazione dell'immagine 'progresso dell'Occidente = progresso della storia universale', essa ha posto agli assunti universalistici del dominante paradigma marxista. La sfida lanciata da Takeuchi è resa ancor più significativa ed efficace dalla coerenza della sua posizione anche negli ultimi anni della 'stagione della politica', periodo in cui, nonostante l'avvicendamento del paradigma liberale a quello marxista, l'approccio etico ha continuato ad essere predominante. Come abbiamo visto, in quegli anni, mentre il fronte marxista-modernista si spaccava sul giudizio da dare al contenuto della 'teoria della modernizzazione', Take-

natrice dei comportamenti umani, in una cultura come quella giapponese è il senso della vergogna (con il connesso meccanismo della riprovazione sociale) a disciplinare i comportamenti umani. Una delle implicazioni di questa sostanziale differenza è che in Giappone (e nelle società dell'Asia orientale in genere) la responsabilità individuale è meno rilevante, sul piano teorico e su quello pratico, della responsabilità collettiva (Benedict 1991: 127 sgg.).

⁵⁰ La dicotomia etico/emico è modellata sull'opposizione fonetico/fonemico. Con il termine fonetico ci si riferisce ad un sistema universale che descrive i suoni delle lingue del mondo, mentre con il termine fonemico ci si riferisce ad un sistema particolare di suoni di una determinata lingua.

uchi fu l'unico a porre con decisione il problema della sua valutazione su un piano squisitamente metodologico.

In secondo luogo, la critica di Takeuchi all'universalismo connaturato all'approccio etico assume un valore particolare considerata non solo rispetto alle circostanze storiche ed al clima intellettuale del Giappone negli anni in cui il suo saggio fu pubblicato, ma anche rispetto alla evoluzione del dibattito sulla modernità in genere. La critica di Takeuchi ha infatti sollevato alcuni dei problemi che emergeranno, anni dopo, con la 'crisi della modernità occidentale' (Mazzei 1999: 25-31),⁵¹ anticipando le analoghe critiche alla concezione etnocentrica della storia formulate dal postmodernismo nella seconda metà degli anni Settanta. Con la sua confutazione dell'immagine 'progresso dell'Occidente = progresso della storia universale', Takeuchi ha messo a nudo la fragilità di quella concezione lineare e progressiva della storia in cui i postmodernisti hanno individuato una delle idee-base della modernità, condannando la intrinseca tendenza alla «uniformazione coatta delle particolarità e della diversità» che essa sottende, nonché la vocazione «terroristica» e «violenta» dell'Occidente di cui essa è causa (Fornero 1996: 9). Per dirla con Lyotard e Vattimo, Takeuchi ha smascherato la fallacia della «grande narrazione» che rappresenta la storia come «una totalità significativa universale in grado di fungere da fondamento 'garantito' della iniziativa storica dell'umanità sulla via dell'emancipazione» (*ibid.*: 10), denunciando la natura squisitamente eurocentrica della sua matrice idealistica. Egli ha indirettamente affermato che se la storia ha un senso, questo non è quello che per decenni le ha attribuito il 'pensiero forte', ma consiste piuttosto nella «dissoluzione del senso» (Gianni Vattimo, cit. in Fornero 1996: 28), cioè nella «negazione di un senso unico ed assoluto a favore di sensi molteplici e relativi» (*ibidem*).⁵²

Per quanto riguarda, invece, il limite della concezione della modernità di Takeuchi, esso deriva in ultima analisi dalla sua posizione extra-paradigmatica all'interno del dibattito sulla modernizzazione del Giappone. Takeuchi, da una parte, fu fortemente critico nei confronti dell'approccio etico e, dall'altra, prese implicitamente le distanze dai culturalisti rifiutando la concezione di un Giappone particolare (cioè di un Giappone che non fosse né Oriente, ovvero Cina, né Occidente) e particolaristico (capace cioè di rispondere alla sfida della modernizzazione con una strategia efficace perché libera dai vincoli dell'universalismo). Nondimeno, la extra-paradigmaticità della sua posizione non si traduce in una sincretica concezione della modernità, capace, se non di superare i limiti dei tre paradigmi, almeno di prendere il meglio degli stessi, pragmaticamente.⁵³ Al contrario, essa sfocia in una sintesi contraddittoria,

⁵¹ Sui riflessi che questa crisi ha avuto sui dibattiti delle relazioni internazionali, cfr. Mazzei (2001b: 103 sgg.).

⁵² Sulla dissoluzione di una 'verità unica', cfr. Faure (1998: 43-44).

⁵³ Con quel pragmatismo profondamente radicato nella tradizione giapponese ed espresso dalla

culminante in un nichilismo che non sembra lasciare speranza.

Così, la critica della teoria della modernizzazione portò Takeuchi a rifiutare non solo i suoi discutibili presupposti etnocentrici, ma anche la condivisibile convinzione, suffragata dall'evidenza storica, che il processo di modernizzazione del Giappone fosse una *successful story*. Alla stregua degli intellettuali marxisti e modernisti, Takeuchi considerò il Giappone un paese non ancora moderno, perseverando in questa sua convinzione anche nei tardi anni Cinquanta e nei primi anni Sessanta, quando la crescita economica e le trasformazioni della società coronavano in modo evidente il successo della modernizzazione giapponese.⁵⁴ Inoltre, proprio come gli intellettuali marxisti e modernisti, egli vide nella specificità del Giappone la causa della premodernità del paese, cadendo così, come gli intellettuali da lui criticati, nella «trappola del culturalismo» (Narita Ryūichi 1997: 49; Mazzei in st.): un culturalismo che essenzializza la cultura giapponese non per esaltarla, come quello dei teorici della superiorità spirituale del Giappone, ma piuttosto per condannarla in quanto ostacolo permanente ad un sano sviluppo del paese. Il risultato paradossale di tutto ciò è che, nella critica della ideologia giapponese, Takeuchi è molto più vicino ai marxisti ed ai modernisti pentiti e pessimisti sulla capacità del Giappone di diventare democratico e moderno che non agli intellettuali in rivolta contro l'Occidente, fiduciosi nella superiorità del Giappone.⁵⁵ Tutto questo, nonostante le premesse anti-universalistiche della sua teoria dovrebbero concorrere ad allontanare Takeuchi dal primo gruppo di intellettuali, ed il suo passionale asiaticismo (l'insistente richiamo alla 'resistenza') ad avvicinarlo al secondo gruppo. Nella sua critica della ideologia giapponese, Takeuchi è forse più che ad ogni altro vicino al suo maestro Lu Xun che, con toni scettici e polemic quanto i suoi, aveva sferrato una dura critica alla cultura cinese.⁵⁶

La spiegazione della natura paradossale e contraddittoria della concezione

filosofia ispiratrice della restaurazione Meiji dell'«apprendimento pratico» (*jitsugaku* 実学) (Harootunian 1970).

⁵⁴ Emblematica a questo proposito è la posizione assunta da Takeuchi nel saggio *Il superamento del moderno* (Takeuchi Yoshimi 1966), nel quale ribadendo la premodernità del Giappone egli individua nella aporia di fondo del convegno del 1942, cioè nella tendenza dei partecipanti a discutere di modernità del Giappone utilizzando inconsapevolmente categorie occidentali, la contraddizione del processo di modernizzazione del Giappone.

⁵⁵ L'espressione è di Najita e Harootunian (1988) che in questa categoria comprendono tutti gli intellettuali (da Okakura Tenshin a Kita Ikki, agli scrittori della scuola *Roman-ha*) che dalla restaurazione Meiji in poi percepirono l'Occidente come una minaccia collettiva all'identità nazionale ed alla autonomia culturale del Giappone ed elaborarono teorie e prassi finalizzate a rendere possibile una rivolta contro di esso.

⁵⁶ Lu Xun condensò nell'espressione «ebet malvagi» (Coccia 1983: 640) il suo giudizio sulla natura umana dei cinesi e si fece beffe della cultura tradizionale cinese in varie occasioni: derise l'ossessione per lo studio dei classici, smascherò le incongruenze della morale confuciana e mise in guardia dalla strumentalizzazione della cultura classica finalizzata al mantenimento del potere (Lu Hsün 1968: 3-14, 64-72, 84-88, 247-53, 307-13).

della modernità di Takeuchi e della extra-paradigmaticità della sua posizione è nella sua passione per la Cina. Sia la critica dell'ideologia giapponese (che, come si è visto, è inscindibile dalla valutazione positiva della cultura cinese), sia la critica dell'immagine 'progresso dell'Occidente = progresso della storia universale' (che, come si è visto, è motivata in ultima analisi dal desiderio di difendere e rivendicare la specificità del processo di modernizzazione della Cina) sono infatti espressione di quell'amore per la Cina che portò Takeuchi ad assegnare a se stesso una sorta di missione intellettuale: divulgare la conoscenza della Cina e della sua cultura in Giappone, rettificando quell'immagine distorta del paese che aveva più volte rinvenuto nelle parole e negli scritti dei suoi connazionali e rivendicare ad oltranza la normalizzazione delle relazioni diplomatiche tra il Giappone e la Repubblica Popolare Cinese.

Negli scritti di Takeuchi la Cina è motivo ricorrente, quasi onnipresente. La Cina è giustificazione morale della «guerra di liberazione dell'Asia», quasi alibi deputato a purificare il passato macchiato da una dubbia dichiarazione pubblicata subito dopo l'attacco a Pearl Harbour (Takeuchi Yoshimi 1980-82c: 232);⁵⁷ «il dolore per l'aggressione della Cina» diventa qualche anno dopo risposta agli interrogativi del dibattito sulla responsabilità di guerra (*Id.* 1966r), ed il dovere di contrastare quanto avrebbe potuto accrescere la tensione tra Cina e Giappone costituisce infine motivo sufficiente ad opporsi al rinnovo del Trattato di sicurezza nippo-statunitense nel 1960 (*Id.* 1966p).

Spesso la Cina compare negli scritti di Takeuchi sotto forma di opposto del Giappone. Lu Xun viene descritto da Takeuchi come un uomo che non sarebbe mai potuto nascere in Giappone (*Id.* 1966a: 40); la condotta dei cinesi durante la seconda guerra mondiale viene definita espressione di un «senso di resistenza» (*kōsen ishiki* 抗戰意識) che contrasta con la «morale» (*dōtoku ishiki* 道德意識) dei giapponesi, impegnati a far prosperare il commercio dell'oppio ed a lucrare su di esso (*Id.* 1966q); il Partito Comunista Cinese viene apprezzato per esser riuscito in ciò in cui il PCG, a causa della sua «mentalità da schiavo» e del suo «autoritarismo», aveva fallito (*Id.* 1966d) ed il suo *leader*, Mao Zedong, viene descritto come un rivoluzionario così lontano dalle posizioni degli intellettuali comunisti giapponesi da non poter essere affatto compreso da questi ultimi (*Id.* 1966e; 1966f).

Questa onnipresenza della Cina costituisce al tempo stesso la cifra ed il limite del pensiero di Takeuchi. Da un lato, la Cina è una sorta di lente di in-

⁵⁷ Pubblicata anonimamente sulla rivista *Chūgoku Bungaku* nel gennaio 1942, la dichiarazione salutava l'attacco di Pearl Harbour come uno «splendido evento» che «ha cambiato il mondo in una notte». Se all'epoca dell'«incidente cinese» Takeuchi sospettava che la retorica della costruzione della Grande Asia fosse solo «un pretesto utilizzato dal Giappone per molestare i più deboli», cioè l'amata Cina, dopo la dichiarazione di guerra agli Stati Uniti e all'Inghilterra si convinse del fatto che la guerra era in realtà «un sacrificio sopportabile» e subordinato al raggiungimento di un obiettivo «che non richiedeva la benché minima giustificazione morale»: «cacciare gli invasori dall'Asia Orientale».

grandimento che consente a Takeuchi di mettere a fuoco in modo sorprendente i tratti della società giapponese e lo spinge a porre in discussione i paradigmi universalistici incondizionatamente accettati dalla maggior parte degli intellettuali a lui contemporanei. Dall'altro, il desiderio di Takeuchi di rettificare l'immagine negativa della Cina lo spinge ad operare un forzato e quasi totale capovolgimento di quell'immagine ed a vedere ad ogni costo nel Giappone il suo opposto speculare. Tuttavia, l'esaltazione della Cina da parte di Takeuchi non genera una concezione della modernità analoga a quella dei marxisti, dei modernisti o dei liberali, in cui la Cina gioca il ruolo rispettivamente delle Tesi del 1932, della società civile (europea) o della modernità occidentale. Essa si risolve piuttosto in un'impetosa nullificazione del Giappone, che tradisce l'irrimediabile nichilismo caratteristico del Takeuchi-uomo prima ancora che del Takeuchi-pensatore.⁵⁸ Alla luce di queste considerazioni, si può dire che la frase «il Giappone è niente» è non solo l'amara conclusione della «critica della ideologia giapponese» di Takeuchi, ma, in ultima analisi, l'essenza della sua concezione della modernità e del suo pensiero.

Noemi Lanna
Via G.M. Bosco, 69
I-81100 Caserta
noemi.lanna@libero.it

⁵⁸ Come riferisce uno dei suoi biografi (Tsurumi Shunsuke 1995: 44 sgg.), uno scetticismo radicale, spesso sconfinante nel nichilismo, ha segnato, sin dai primi anni, l'esistenza di Takeuchi. Significativamente, nella didascalia di una foto di gruppo degli anni della scuola superiore, Takeuchi si denomina 'Mister Nihil'. Questo stesso nichilismo viene consapevolmente accolto da Takeuchi nei suoi scritti, dove il dubbio spesso cessa di essere strumento di indagine per essere completamente assecondato e diventare così caos: «la speculazione effettuata con l'uso di categorie di tipo kantiano non è mai stata il mio forte; piuttosto sono sempre stato affascinato da quel modo di filosofare tutto cartesiano che consiste nel partire dal *caos* per ritornare al *caos*» (Takeuchi Yoshimi 1966s: 422).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Allioux, Yves-Marie a c. (1996) *Cent ans de pensée au Japon* 2. Paris.
- Benedict, Ruth (1991) *Il crisantemo e la spada*. Milano.
- Bergère, Marie-Claire (2000) *La Repubblica popolare cinese (1949-1999)*. Bologna.
- Coccia, Filippo (1983; 1984) Lu Xun e la cultura cinese del primo novecento: note biografiche e rilettura degli scritti del periodo giapponese (1902-1909). *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 43, 621-59; 44, 83-132. Napoli.
- Dore, Roland P. a c. (1967) *Aspects of Social Change in Modern Japan*. Princeton.
- Dower, John (1986) *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War*. New York.
- (2000) *Embracing Defeat*. New York.
- Eisenstadt, Shmuel (1996) *Japanese Civilization. A Comparative View*. Chicago – London.
- Fairbank, John K., E.O. Reischauer, A.M. Craig (1974) *Storia dell'Asia Orientale, 2. Verso la modernità*. Milano.
- Faure, Bernard (1998) *Bouddhismes, philosophies et religions*. Paris.
- Fornero, Giovanni (1996) Postmoderno e filosofia, in Nicola Abbagnano (a c.), *Storia della filosofia*, 10. *La filosofia contemporanea*, 3-34. Milano.
- Fukuyama, Francis (1996) *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Milano.
- Gotō Michio 後藤道夫 (1996) Sengo Nihon no shisō 戦後日本の思想 [Il pensiero giapponese postbellico], in Watanabe Osamu 渡辺治 (a c.), *Gendai Nihon Shakai ron* 現代日本社会論 [Sulla società giapponese contemporanea], 530-46. Junpōsha, Tōkyō.
- Harootunian, Harry D. (1970) *Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Hidaka Rokurō 日高六郎 (1964a) Sengo no kindai shugi 戦後の近代主義 [Il modernismo postbellico], in Hidaka Rokurō (1964b), 7-52.
- a c. (1964b) *Kindai shugi* 近代主義 [Modernismo] (Gendai Nihon Shisō Taikai 34). Chikuma Shobō, Tōkyō.
- Iida Momoi いいだもも (1966) Takeuchi Yoshimi ron 竹内好論 [Su Takeuchi Yoshimi]. *Shisō no kagaku* 思想の科学 54, 26-35. Tōkyō.
- Iikura Shōhei 飯倉昭平 (1972) Takeuchi to Takeda Taijun 竹内と武田泰淳 [Takeuchi e Takeda Taijun]. *Asahi Janaru* 朝日ジャーナル, 24 novembre, 36-43. Tōkyō.
- Jansen, Marius B. a c. (1965) *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*. Princeton.
- Kan Takayuki 菅孝行 (1976) *Takeuchi Yoshimi ron* 竹内好論 [Su Takeuchi Yoshimi]. San'ichi shobō, Tōkyō.
- Katō Shūichi 加藤周一 (1966) Takeuchi Yoshimi no hiyōsochi 竹内好の批評措置 [La tecnica critica di Takeuchi Yoshimi]. *Tenbō* 展望 95, 120-29. Tōkyō.
- Kawakami Tetsutarō 河上徹太郎 et al. (1979) *Kindai no chōkoku* 近代の超克 [Il superamento del moderno]. Tōkyō Fuzanbō. Tōkyō.
- Kawashima Takeyoshi 川島武宜 (1964) Nihon shakai no kazokuteki kōsei 日本社会の家族的構成 [La struttura familiare della società giapponese], in Hidaka Rokurō (1964b), 236-49.
- Kersten, Rikki (1996) *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the Search for Autonomy*. London – New York.
- Koschmann, J. Victor (1993) Intellectuals and Politics, in Andrew Gordon (a c.), *Postwar Japan as History*, 395-423. Berkeley – Los Angeles – Oxford.
- (1996) *Revolution and Subjectivity in Postwar Japan*. Chicago – London.
- Kuno Osamu 久野収, Fujita Shōzō 藤田省三, Tsurumi Shunsuke 鶴見俊輔 (1966) *Sengo Nihon no shisō* 戦後日本の思想 [Il pensiero giapponese postbellico]. Keisō shobō, Tōkyō.
- Kuno Osamu 久野収, Yoshimoto Takaaki 吉本隆明 (1995) Sensō, shisō, teikō. Kindai no chōkoku wo megutte 戦争、思想、抵抗。近代の超克をめぐって [Guerra, pensiero, resistenza. Sul superamento del moderno], in *Kuno Osamu shū* 久野収集 [Opere di Kuno Osamu] 4, 1-21. Iwanami shoten, Tōkyō.

- Lavelle, Pierre (1990) *La pensée politique du Japon contemporaine*. Paris.
- Lockwood, William W. a c. (1965) *The State and Economic Enterprise in Japan*. Princeton.
- Lu Hsün (1968) *La falsa libertà* (a c. Edoarda Masi). Torino.
- Lyell, Williams A. (1976) *Lu Xun's Vision of Reality*. Berkeley.
- Maruyama Masao 丸山真男 (1964a) Fukuzawa ni okeru chitsujō to ningen 福沢における秩序と人間 [Il concetto di ordine e di uomo in Fukuzawa], in Hidaka Rokurō (1964b), 55-57.
- (1964b) Kaikoku 開国 [L'apertura del paese], in Hidaka Rokurō (1964b), 282-314.
- (1964c) Fukuzawa Yukichi no tetsugaku 福沢諭吉の哲学 [La filosofia di Fukuzawa Yukichi], in Hidaka Rokurō (1964b), 58-92.
- (1990) *Alle radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno*. Torino.
- (1995a) Nihon fashizumu no shisō to undō 日本ファシズムの思想と運動 [Pensiero e movimento nel fascismo giapponese], in *Maruyama Masao chosakushū* 丸山真男著作集 [Opere di Maruyama Masao] 4, 259-322. Iwanami shoten, Tōkyō.
- (1995b) Chōkokkashugi no ronri to shinri 超国家主義の論理と心理 [Logica e psicologia dell'ultranazionalismo], in *Maruyama Masao chosakushū* 丸山真男著作集 [Opere di Maruyama Masao] 3, 17-36. Iwanami shoten, Tōkyō.
- (1995c) Nihon ni okeru nashonarizumu. Sono shisōteki haikai to tenbō 日本におけるナショナリズム. その思想的背景と展望 [Il nazionalismo in Giappone. Retroterra filosofico e prospettive], in *Maruyama Masao chosakushū* 丸山真男著作集 [Opere di Maruyama Masao] 5, 57-78. Iwanami shoten, Tōkyō.
- Matsumoto Ken'ichi 松本健一 (1962) Nihon Rōmanha no jiko hitei 日本浪漫派の自己否定 [La auto-negazione della Nihon Rōmanha]. *Henkyō* 辺境 9, 44-52. Tōkyō.
- (1975) *Takeuchi Yoshimi ron: kakumei to chinmoku* 竹内好論: 革命と沈黙 [Su Takeuchi Yoshimi: rivoluzione e silenzio]. Daisan Bunmeisha, Tōkyō.
- (2000) *Takeuchi Yoshimi 'Nihon no ajishugi' seidoku* 竹内好「日本のアジア主義」精読 [Una attenta disamina de 'L'asiatismo giapponese' di Takeuchi Yoshimi]. Iwanami shinsho, Tōkyō.
- Mazzei, Franco (1993) La costituzione Meiji – il ruolo del Tennō. *Il Giappone* 31, 5-54. Roma.
- (1996a) Realtà e limiti della democrazia in Giappone, in Enrica Collotti Pischel (a c.), *La democrazia degli altri*, 86-112. Milano.
- (1996b) Democrazia e cultura politica in Giappone, in Rita Di Leo (a c.), *Che fare della democrazia?* (Istituto Universitario Orientale, Quaderni del Dipartimento di Scienze Sociali 8), 157-93. Napoli.
- (1996c) Lo sviluppo del Giappone e l'Occidente, in Gabriella Sanna, A. Capasso (a c.), *Orienti ed Occidenti. Confronti e corrispondenze tra mondi e culture*, 102-52. Roma.
- (1998) Geoeconomia e geocultura dell'Asia Orientale. *Politica Internazionale* 3-4 (maggio-agosto), 17-43. Roma.
- (1999) *Japanese Particularism and the Crisis of Western Modernity* (Universita Ca' Foscari, Paolo Beonio-Brocchieri memorial lectures in Japanese studies). Venezia.
- (2001a) Il suicidio rituale di Mishima: atto eroico contro il modernismo o *pastiche* postmoderno. *Studi filosofici* 24, 237-56. Napoli.
- (2001b) *La nuova mappa teoretica delle relazioni internazionali*. Napoli.
- (in st.) La transizione Tokugawa-Meiji. Dibattito interparadigmatico e approccio ermeneutico, in *Scritti in onore di Luigi Polese Remaggi*. Napoli.
- Mitchell, Richard H. (1976) *Thought Control in Prewar Japan*. Ithaca – London.
- Morley, James a c. (1971) *Dilemmas of Growth in Prewar Japan*. Princeton.
- Najita Tetsuo, H.D. Harootunian (1988) Japanese Revolt Against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century, in Peter Duus (a c.), *The Cambridge History of Japan*, vol. VI, 711-74. Cambridge.

- Nakamura Masanori 中村政則 (1997) *Kingendaishi wo dou miru ka. Shibashikan wo tou* 近代史をどう見るか. 司馬史観を問う [Come guardare la storia moderna e contemporanea? Una analisi della visione della storia di Shiba]. Iwanami, Tōkyō.
- Nakane Chie (1992) *La società giapponese*. Milano.
- Narita Ryūichi (1997) La construction du modèle historique du 'Japon moderne' (1945-1995). *Cipango. Cahiers d'études japonaises* 6, 41-63. Paris.
- Olson, Lawrence (1992) Takeuchi and the Vision of a Protest Society, in *Id.*, *Ambivalent Moderns*, 43-78. Lanham.
- Ōtsuka Hisao 大塚久雄 (1964a) Kindaiteki ningen ruikai no sōshutsu. Seijiteki shutai no minshuteki kibā no mondai 近代的人間類型の創出. 政治的主体の民主的基盤の問題 [La creazione del tipo umano moderno. Il problema delle basi democratiche del soggetto politico], in Hidaka Rokurō (1964b), 93-98.
- (1964b) Robinson Kurusou no ningen ruikai ロビンソンクルーソウの人間類型 [Il tipo umano Robinson Crusoe], in Hidaka Rokurō (1964b), 99-106.
- Rieu, Alain-Marc (2001) *Savoir et pouvoir dans la modernisation du Japon*. Paris.
- Shimada Yōichi 島田洋一 (1999) Takeuchi Yoshimi. Kindai no chōkoku 竹内好. 近代の超克 [Takeuchi Yoshimi. Il superamento del moderno], in Ōtsuka Takehiro 大塚健洋 (a c.), *Kindai Nihon seiji shisō shi nyūmon* 近代日本政治思想史入門 [Introduzione alla storia del pensiero politico moderno giapponese], 307-22. Minerva shobō, Tōkyō.
- Shively, Donald a c. (1971) *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton.
- Takeuchi Yoshimi 竹内好 (1953) Kutsujoku no jiken 屈辱の事件 [Un avvenimento disonorevole]. *Sekai* 世界 92, 109-13. Tōkyō.
- (1961) Kansō to teian 感想と提案 [Osservazioni e proposte]. *Shisō no kagaku* 思想の科学 35, 57-58. Tōkyō.
- (1966a) Chūgoku no kindai to Nihon no kindai. Rojin wo tegakari toshite 中国の近代と日本の近代. 魯迅を手がかりとして [Modernità cinese, modernità giapponese, alla luce di Lu Xun], in TYH, III, 9-50. [ed. or. in *Tōyō bunka kōza* 東洋文化講座 (Lezioni di cultura orientale), a c. del Dipartimento per gli studi sulla cultura dell'Oriente dell'Università di Tōkyō, 1948].
- (1966b) Shidōsha ishiki ni tsuite 指導者意識について [Sulla coscienza del governante], in TYH, II, 9-22.
- (1966c) Nihon Kyōsantō hihan ichi 日本共産党批判一 [Critica al Partito Comunista Giapponese. Parte prima], in TYH, II, 169-80.
- (1966d) Nihon Kyōsantō hihan ni 日本共産党批判二 [Critica al Partito Comunista Giapponese. Parte seconda], in TYH, II, 181-88.
- (1966e) Mō Taku Tō no shisō no uketorikata 毛沢東の思想の受け取り方 [Il modo di recepire il pensiero di Mao Zedong], in TYH, I, 350-73.
- (1966f) Futatabi Mō Taku Tō no shisō ni tsuite ふたたび毛沢東の思想について [Ancora sul pensiero di Mao Zedong], in TYH, I, 374-95.
- (1966g) Nashonarizumu to shakai kakumei ナショナリズムと社会革命 [Nazionalismo e rivoluzione sociale], in TYH, III, 103-10.
- (1966h) Hōhō to shite no Ajia 方法としてのアジア [L'Asia come metodo], in TYH, III, 396-420.
- (1966i) Nihonjin no chūgokukan 日本人の中国観 [La percezione della Cina dei giapponesi], in TYH, III, 51-63.
- (1966j) Kindai no chōkoku 近代の超克 [Il superamento del moderno], in TYH, III, 141-203.
- (1966m) Kokumin bungaku no mondaiten 国民文学の問題点 [I punti problematici della letteratura popolare], in TYH, II, 283-95.
- (1966n) Bungaku ni okeru dokuritsu to wa nani ka 文学における独立とは何か [Cosa è l'indipendenza nella letteratura?], in TYH, II, 309-45.
- (1966o) Seikatsu to bungaku 生活と文学 [Vita e letteratura], in TYH, II, 296-308.

- (1966p) Hyōka ni okeru Chūgoku to Nihon 評価における中国と日本 [Una valutazione di Cina e Giappone], in TYH, I, 228-32.
- (1966q) Chūgokujin no kōsen ishiki to nihonjin no dōtoku ishiki 中国人の抗戦意識と日本人の道徳意識 [Il senso di resistenza dei cinesi e la morale dei giapponesi], in TYH, I, 35-60.
- (1966r) Sensō sekinin ni tsuite 戦争責任について [Sulla responsabilità di guerra], in TYH, III, 204-11.
- (1966s) Kaidai 解題 [Rassegna degli argomenti], in TYH, III, 421-31.
- (1966t) Kaidai 解題 [Rassegna degli argomenti], in TYH, II, 413-24.
- (1980-82a) Naze shōri to iu ka なぜ勝利というか [Perché chiamarla vittoria?], in TYZ, IX, 160-65.
- (1980-82b) Minzokutekina mono to shisō. Rokujūnendai no kadai to watashi no kibō 民族的なものと思想. 六十年代の課題と私の希望 [L'elemento popolare ed il pensiero. Le questioni degli anni Sessanta e le mie speranze], in TYZ, IX, 59-62.
- (1980-82c) Daitōasensō to warera no ketsui 大東亜戦争と吾等の決意 [La guerra della Grande Asia e la nostra risoluzione], in TYZ, XIV, 230-34.
- (1980-82d) Rokujūnendai. Gonenme no chūkan hōkoku 六十年代. 五年目の中間報告 [Anni Sessanta. Relazione provvisoria del quinto anno], in TYZ, IX, 389-94.
- (1994) *Rojin* 魯迅 [Lu Xun]. Kōdansha, Tōkyō.
- Tsuda Sōkichi 津田左右吉 (1946) Kenkoku no jijō to bansei ikkei no shisō 建国の事情と万世一系の思想 [Le circostanze della fondazione del paese ed il pensiero della linea imperiale ininterrotta]. *Sekai* 世界 220, 29-54. Tōkyō.
- Tsurumi Shunsuke 鶴見俊輔 (1995) *Takeuchi Yoshimi: aru hōhō no denki* 竹内好: ある方法の伝記 [Takeuchi Yoshimi: una biografia]. Riburo Pōto, Tōkyō.
- Tsuzuki Tsutomu 都築勉 (1995) *Sengo Nihon no Chishikijin. Maruyama Masao to sono jidai* 戦後日本の知識人. 丸山真男とその時代 [Gli intellettuali del Giappone postbellico. Maruyama Masao ed il suo tempo]. Seori shobō, Tōkyō.
- TYH = *Takeuchi Yoshimi hyōronshū* 竹内好評論集 [Opere scelte di Takeuchi Yoshimi], 3 voll. Chikuma Shobō, Tōkyō 1966.
- TYZ = *Takeuchi Yoshimi zenshū* 竹内好全集 [Opera omnia di Takeuchi Yoshimi], 17 voll. Chikuma Shobō, Tōkyō 1980-82.
- Ward, Robert E. a. c. (1968) *Political Development in Modern Japan*. Princeton.
- Watanabe Osamu 渡辺治 (1991) Nihon kindai shisō no saikōsei. Nihon shakai no tokushu na kōsei no kaimei no tame ni 日本近代史像の再構成. 日本社会の特殊な構成の解明のために [La ricostituzione dell'immagine della storia moderna del Giappone. Per una spiegazione della peculiare struttura della società giapponese]. *Rekishikagaku* 歴史科学 124-25 gappeigō, 1-19. Ōsaka.
- Williams, David (1994) *Japan: Beyond the End of History*. London - New York.

SUMMARY

The article analyzes the role played by the sinologist and intellectual Takeuchi Yoshimi (1910-1977) in the post-World war II debate on modernity in Japan. It argues that Takeuchi's contribution to the debate lies in the challenge that his distinctive theorization of modernity posed to the universalistic assumptions underpinning the discourse on modernity in postwar years. It also suggests that Takeuchi's essentialistic nihilism prevented his thought from becoming a viable alternative to the dominant paradigms of modernity proposed by 'modernist' and marxist intellectuals, as well as by the 'theory of modernization' advocates.