

FRANÇOIS JULLIEN

## Rispettare la diversità culturale

### 1. La pluralità delle culture: resistenza all'uniformazione

Il mondo a venire sarà quello di una cultura globalizzata? Ovvero uniformata, standardizzata, sterilizzata? In un mondo simile ci annoieremo. Andiamo infatti a distinguere l'universale dall'uniforme: l'*universale* rappresenta un'esigenza della ragione, quella sviluppata dalla scienza e dal discorso di verità; l'*uniforme* concerne invece la semplice funzionalità della produzione: meno costoso in quanto prodotto in serie. Al giorno d'oggi, grazie agli strumenti della tecnologia e della comunicazione, l'uniformità degli stili di vita tende a ricoprire l'intero pianeta. In ogni angolo della terra troveremo immancabilmente le stesse vetrine, gli stessi hotel, le stesse chiavi, gli stessi luoghi comuni, gli stessi cartelloni a pubblicizzare felicità e consumo. Ripiegato su se stesso, il tutto (planetario) non fa che riflettere se stesso. Non si creda infatti che un simile processo di uniformazione si limiti ai beni materiali. Esso invade l'immaginario e lo restringe: l'ultima volta che sono stato a Pechino ho visto pile di libri di Harry Potter riempire le librerie pro-

prio come le avevo viste a Parigi. I sogni degli adolescenti di tutto il mondo si conformano oramai a un identico modello.

Sappiamo bene, tuttavia, che il carattere plurale è consustanziale alla vita della cultura, la quale è continuamente attraversata da un doppio movimento contraddittorio: in ogni istante, al suo interno, qualcosa si sta contemporaneamente omogeneizzando e diversificando; confondendo e distinguendo; sta perdendo e riacquisendo un'identità; si sta conformando e sta resistendo; si sta imponendo (sta dominando) e sta entrando in dissidio. Abbiamo sempre osservato le culture prendere in prestito, assimilare, fondersi in complessi più vasti e uniformarsi, ma allo stesso tempo subire anche un'azione di segno contrario: una ri-specificazione e ri-individuazione continue. La pluralità delle culture non va quindi intesa su un piano secondario, interpretando cioè le culture del mondo come tante modulazioni, se non specificazioni, di un fenomeno unitario. No: una cultura che diventasse *la* cultura, al singolare, sia essa di un paese o del mondo intero, sarebbe già una cultura morta.

Questa è probabilmente una delle scoperte più importanti che noi e voi, cinesi ed europei, abbiamo fatto nel secolo scorso. Infatti prima del nostro incontro pensavamo, gli uni come gli altri, che la nostra cultura fosse “la” cultura; non sospettavamo neanche di articolare le nostre domande e idee secondo delle pieghe sempre singolari derivate dall’individualità di una lingua e da una specifica storia del pensiero. In Europa, la filosofia credeva di porsi delle domande fondamentali e non si rendeva conto dei partiti presi che esse implicavano. Dopo poco, però, allorché sotto le reciproche pressioni gli etnocentrismi iniziarono a incrinarsi, abbiamo scoperto di essere *soggetti culturali*. Abbiamo scoperto che ci sono altre maniere di interrogare il mondo, e che si può perfino pensare senza interrogarlo affatto: il Saggio taoista evita di farne un enigma, al fine di assecondarne meglio il corso. Il filosofo greco, invece, lo insegue con un insaziabile perché. Così apprendiamo che quando noi diciamo “cosa”, la parola più elementare nelle lingue europee, tanto compatta quanto poco divisibile, e che eredita dal latino *res* il senso di materia e di proprietà, voi dite “est-ovest” (*dong-xi*): non un termine unitario ma una relazione. Da una parte, noi siamo rivolti verso un pensiero della sostanza, intorno a cui la riflessione sull’essere, l’“ontologia”, non ha smesso di interrogarsi, dall’altra voi siete subito portati a considerare i fenomeni come delle interazioni e il mondo come un gioco di polarità. Oppure, quando diciamo “paesaggio” (*land-scape*, *Landschaft*, *paysage*, *paisaje* ecc.), noi privilegiamo sin da subito il punto di vista di un soggetto che ritaglia una porzione di “paese”, come se questo si lasciasse abbracciare dallo sguardo

e andasse a formare un orizzonte. Invece voi dite *shan-shui*, “montagna/e-acqua/e”, e cioè, ancora una volta, l’interazione tra due poli: quello dell’Alto e del Basso, del verticale e dell’orizzontale, del compatto (massiccio: la montagna) e del fluido (inafferrabile: l’acqua), dell’opaco e del trasparente, dell’immobile e del mutevole. Entrate già nella grande tensione cosmica.

Qual è perciò il rapporto del soggetto culturale con la propria cultura, dal momento che la cultura non esiste se non come culture diverse? Cosa significa e come posso arrivare a dire: “la mia” cultura? Riconosciamo che il soggetto culturale non è né passivo né possessivo. Non è passivo in quanto è vero che io appartengo a una comunità culturale (a una lingua, a una storia, a una tradizione religiosa, a una generazione ecc.) nello stesso senso in cui parlo della “mia” famiglia, ma si tratta di un’appartenenza-dipendenza che non posso limitarmi a subire come un “atavismo”. Sono al contrario chiamato a rilavorarla, a trasformarla e quindi a *diversificarla*, proprio perché è questo il carattere specifico della cultura. Ma questo soggetto culturale non è nemmeno possessivo: quando parlo della “mia” cultura posso ancor meno intenderla nel senso di una proprietà in quanto, il più delle volte, è nell’incontrare un’altra cultura che prendiamo coscienza della cultura dalla quale proveniamo, in cui siamo stati cresciuti, grazie alla quale, cioè, ogni volta un soggetto s’è destato. Per quanto mi riguarda, è stato unicamente proseguendo gli studi presso di voi, in Cina (quando ero ancora un giovane ellenista), che ho potuto, volgendomi indietro verso la “mia” cultura, iniziare a comprendere meglio cos’è che costituisce l’Europa. In que-

sto risiede, sin dal principio, uno degli obiettivi del mio lavoro: far venire alla luce, a partire dal confronto con punti di vista cinesi, le scelte implicite e largamente nascoste che hanno costituito l'“Europa”, ma che, in Europa, sono state talmente assimilate da non esser più percepite come tali. Proprio a partire da esse potremo riconfigurare le nostre domande e *far ripartire* la filosofia.

Ecco perché propongo di considerare la diversità delle culture non in termini di *differenza* ma di *scarto*. In un tale ambito, il punto di vista della differenza porta a pensare la dimensione culturale nella prospettiva della specificità e induce a fare dell'appartenenza culturale un fattore identitario – ripiegamento sospetto: in Francia conosciamo bene le derive comunitariste a cui ciò fatalmente conduce. Considerare invece la pluralità delle culture dalla prospettiva dello *scarto* fa apparire queste ultime come tante possibilità aperte, creative, di cui sfruttare la fecondità. Tali culture verranno allora concepite come altrettante risorse tra cui poter circolare liberamente per interrogarci in modo nuovo – ed è proprio questa l'opportunità che si offre alla nostra generazione, contrariamente alla sterilizzazione globalizzata che ho denunciato in apertura. Visto che, anche se un po' in ritardo, iniziamo finalmente a preoccuparci di quelle risorse naturali di cui lamentiamo il possibile esaurimento su scala mondiale, perché non ci preoccupiamo altrettanto di quelle risorse culturali che vediamo oramai farsi asettiche e, progressivamente, occultarsi sotto l'azione di una dimensione normativa globalizzata? O che, ancor peggio, vediamo mascherarsi come negli spettacoli pseudo-tradizionali e *Disneyland* della cultura che allestiamo ovunque, sia

noi che voi, in modo kitsch, come se fossimo davvero preoccupati di preservare la “tradizione”...

## 2. Quale è l'universale dei diritti umani?

Tuttavia non sarebbe affatto serio difendere la pluralità delle culture senza riconoscere il conflitto a cui può portare europei e cinesi. In particolar modo riguardo la questione dei diritti umani, la quale, come sapete bene, ci preme molto. Da parte nostra sarebbe però altrettanto poco serio non ammettere che la questione dei diritti umani costituisce l'esito di una storia singolare, esclusivamente europea: essa prende le mosse nel XVII secolo, in particolare da Hobbes, all'interno della concezione di un diritto naturale che, non costituito più da rapporti giuridici multipli che mettono in relazione tra di loro tutti gli esseri (come nel diritto romano), diventa *libertà* in quanto diritto naturale unico; tale storia prosegue poi il proprio cammino attraverso le nozioni di lavoro e proprietà (Locke) e attraverso la nozione di un essere naturale dotato di una libertà totale, e dunque uguale per tutti, che però la società minaccia sempre di sottomettere (Rousseau). I diritti umani sono perciò legati all'evoluzione storica sia dell'individuo all'interno della società borghese europea, sia delle idee di contratto sociale e di felicità come fine ultimo dell'umanità. In quest'ottica essi rappresentano l'oggetto di una doppia astrazione, allo stesso tempo dei “diritti” e dell'“uomo”: dei primi, in quanto nella reciprocità della relazione la nozione di diritto isola la parte del soggetto, privilegiando la componente difensiva della rivendicazione e del conflitto riconosciuti come fonte di libertà; dell'uomo, in

quanto dal momento che la dimensione sociale e politica appartiene essa stessa a una costruzione successiva, egli si trova isolato da ogni contesto vitale, da quello animale a quello cosmico.

In questo modo i diritti umani separano l'uomo dal resto dell'universo e fanno della sua Libertà, in quanto soggetto, il valore primario. Li ritroviamo forse, negli stessi termini, presso le altre culture? Evidentemente la risposta è no. Altre culture tra le più grandi, come la vostra, hanno privilegiato l'integrazione dell'uomo nel proprio mondo. Proporrei di generalizzare nel modo seguente le due logiche culturali che qui si fronteggiano: quella dell'*emancipazione* (attraverso l'universalità dei diritti umani) e quella dell'*integrazione* (nel contesto d'appartenenza: familiare – corporativo – etnico – cosmico). È questa l'"armonia" della tradizione cinese. La prima concezione prende le mosse dall'individuo, la seconda dalla collettività. Sono entrambe intelligibili, fanno però riferimento a opzioni diverse se non addirittura opposte. Per il mondo a venire, a questo punto, la questione è capire se esse rimarranno inconciliabili.

Nonostante la loro pubblica rivendicazione, i diritti umani sono riconducibili a un'ideologia particolare di cui, nella stessa Europa, si ha spesso poca coscienza: la contrazione del cosmo, la perdita dell'armonia, l'astrazione dell'individuo e la determinazione del suo statuto irriducibile di "immagine di Dio", il primato della dimensione rivendicativa su quella comunitaria ecc. Se è vero che i diritti umani hanno beneficiato di una sacralizzazione che li ha assolutizzati, ciò è avvenuto, nell'Europa dei Lumi, anche grazie a un abbandono del sacro di carattere divino e un trasferi-

mento su di essi della trascendenza. Dovremo quindi relativizzarli, come al giorno d'oggi siamo indotti a fare negli organismi internazionali, o cercando forzatamente di ritrovarli, in una qualsiasi forma, all'interno delle altre culture, oppure permettendo che la loro incisività venga ridotta per non vedervi più nient'altro che un simbolo? Credo di no: non riconoscere più nei diritti umani un assoluto equivale a cancellarli. Non sarà dunque ingiustificata la loro pretesa d'universalità, ora che sappiamo da quali condizionamenti storici sono nati?

Proporrei che noi, cinesi ed europei, ci accordassimo su di un universale dei diritti umani alla luce della doppia comodità che la loro ideazione offre. In primo luogo la loro *radicalità*: i diritti umani s'impossessano dell'umano allo stadio più elementare, al livello base dell'esistenza, *a minima*, considerando l'uomo a partire dalla condizione ultima a monte di tutte le altre che, quindi, avrà un valore incondizionato: unicamente in quanto è *nato*. In tale prospettiva, a essere in questione non è più l'individuo, inteso come costruzione ideologica specifica di cui può essere facilmente dimostrato il carattere arbitrario, quanto piuttosto il semplice fatto che ne va dell'uomo: dal momento che a essere in questione è qualcosa "dell'uomo", si manifesta un dover essere imprescrittibile, *a priori*.

Il potenziale universalizzante dei diritti umani dipende da un fattore ulteriore: la loro portata *negativa* (nel senso di ciò *contro cui* si ergono) è infinitamente più ampia della loro estensione positiva (nel senso di ciò *a cui* essi aderiscono). In altre parole esiste una dissimmetria tra i due versanti della nozione. Sappiamo ormai quanto possa essere discutibile il loro contenuto positivo, cioè la loro

adesione a uno specifico *credo* ideologico: per via del suo mito dell'Individuo, della relazione contrattuale e associativa ecc. Dunque non vedo perché gli europei debbano pretendere, a partire dalle loro posizioni, di insegnare alle altre culture come vivere. D'altro canto, considerati nel loro versante negativo, quello del *ri-fiuto* di fronte all'intollerabile volto a dissentire e protestare, i diritti umani costituiscono uno strumento che può passare di mano in mano ed essere comunemente accettato nelle culture. In virtù della capacità di dire "no" all'oppressione, essi riescono a far affiorare un elemento incondizionato all'interno di qualsiasi condizione storica. Infatti con la loro *assenza*, quando cioè non vengono più rispettati, essi fanno immediatamente venire alla luce un assoluto che non saremmo comunque in grado di nominare in modo positivo senza con ciò stesso ricadere in un qualche partito preso di carattere ideologico. Se un padre venisse punito con la morte del proprio figlio per il solo fatto di aver rubato una mela, in qualsiasi parte del mondo si innalzerebbe il medesimo grido di dissenso di fronte a qualcosa di così inaccettabile.

Nel proporre in questo modo il termine "universalizzante" desidero sottolineare due cose. Piuttosto che ipotizzare un'universalità che i diritti umani possiederebbero sin da subito, in virtù di non si sa bene quale innatismo concettuale, dico che l'universale vi si trova in corso, in cammino, in evoluzione (la quale non è conclusa): è in via di realizzazione. L'universale si trova di fronte a noi, come orizzonte. In secondo luogo, piuttosto che essere una proprietà posseduta passivamente, i diritti umani sono *operanti*. Sono allo stesso tempo fattori e promotori: sono vettori del

l'universale, ma non grazie a un rinvio o alla dipendenza da una qualche rappresentazione istituita. Non vanno indicizzati in rapporto all'estensione possibile di una verità ma, attraverso la loro particolare finestra, culturalmente ritagliata, essi fanno sì che l'universale *si levi* di fronte all'umanità.

Eppure possiamo forse menzionare come fattori *universalizzanti* unicamente i diritti umani (europei)? Pensiamo a ciò che leggiamo nel pensatore confuciano Mencio: chiunque, nel vedere all'improvviso un bambino che sta per cadere in un pozzo, spaventato per lui farà un gesto per trattenerlo. Questo gesto, involontario e assolutamente istintivo, è per noi inevitabile. Prosegue Mencio: colui che non avesse tale reazione e non tendesse le braccia per salvare il bambino "non è un uomo". Si può osservare come, invece di muovere da una definizione positiva di uomo, la quale sarebbe ideologicamente condizionata e dunque limitata, anche il pensatore cinese procede in modo *negativo* facendo emergere "ciò che non è uomo". Anch'egli fa affiorare in negativo, a partire dalla sua inammissibile assenza, ciò che, di per sé, in quanto slancio incontrollato di "umanità", possiede una *vocazione* d'universalità. Si leva, come fattore *universalizzante*, il rifiuto irrimediabile di lasciar cadere il bambino nel pozzo. E noi europei ci riconosciamo appieno sia in questa esperienza che in questa analisi.

### 3. Dia-logo

Quando ci si figura l'evoluzione futura della cultura accade facilmente che venga immaginato uno dei due seguenti *copioni*. In un caso, se si prende spunto dalle attuali tensioni

tra culture, in particolare a proposito dei diritti umani, si prevede uno "scontro", una *rottura* – come avviene negli Stati Uniti con le tesi del conservatore Samuel P. Huntington. Tuttavia questi ha il difetto di basarsi sulla nozione di "identità culturale". Essa viene definita in base alla propria differenza – che la comunità in questione è tenuta a difendere – e, di conseguenza, diventa inevitabilmente fonte di antagonismo: egli non ha la minima idea della fecondità delle diversità culturali se concepite come risorse da sfruttare, nonostante sia evidente che esse hanno sempre agito sulla Storia e l'hanno fatta mutare. Da ciò deriva la sua visione allarmistica. Nell'altro caso, al contrario, si sogna una grande sintesi delle culture, capace di mettere in comune gli aspetti complementari: Oriente e Occidente, elevati a poli dell'esperienza umana, verrebbero infine a unirsi in un grande matrimonio simbolico, *East and West*. Con ciò stesso, però, questo lieto fine, *happy end*, che vedrebbe l'annullamento delle tensioni tra culture, riassorbirebbe sotto il proprio manto ecumenico anche la pluralità che le mantiene all'opera. E in quale lingua si realizzerebbe questa integrazione finale? Tra culture le tensioni sono anche fonte di stimolo.

Diffidando sia di un tale irenismo che di un tale allarmismo, ci volgeremo inevitabilmente verso la speranza di un "dialogo". Riconosciamo però che *dialogo* appare una nozione disperatamente debole nel suo consolidato uso di fronte alle culture e alle loro linee di conflitto. Non dissimulerebbe forse, in modo superficiale, dei rapporti di forza che, seppur mitigati, comunque non scomparirebbero? I valori, in ciò che posseggono di assoluto, possono essere negoziati? Inoltre, perché si realizzi la pace, non è

nemmeno sufficiente che ciascuno attenui le pretese dei propri valori, o moderi l'adesione a essi (e per quale ragione l'Europa dovrebbe essere disposta a contrattare la Libertà?). In altre parole, la soluzione non si trova nel *compromesso* ma nella *comprensione*. La tolleranza, di cui al giorno d'oggi si continua ad affermare l'urgenza tra le nazioni, può nascere solamente da un'intelligenza condivisa: dalla possibilità per ogni cultura, per ogni persona, di riuscire a rendere intelligibili nella propria lingua i valori dell'altra e, di conseguenza, riuscire a riflettere su di sé a partire da questi – e quindi anche a *lavorare con essi*.

Risulta quindi urgente sottrarre il "dialogo" alla debolezza di carattere ideologico in cui versa e attribuirgli nuovamente un senso forte. In quest'ottica concedetemi di tornare al suo senso greco, che non viene restituito integralmente dall'equivalente cinese, *duihua*. Dia-logo lascia intendere da una parte, nel *dia*, la distanza dello *scarto* tra culture necessariamente plurali e mantiene così in tensione ciò che è separato: i greci ci hanno insegnato che un dialogo è tanto più rigoroso e fecondo quanto più è in grado di mettere le posizioni rivali una di fronte all'altra, invece di fare in modo di evitarle. Dall'altra parte, con *logos* viene inteso il fatto che tutte le culture mantengono tra di loro una comunicabilità di principio e che tutto, della dimensione culturale, risulta *intelligibile* senza perdite né residui. In effetti, che un dialogo non sia mai così neutro come si vuole far credere, che venga corrotto dai rapporti di forza e dalle strategie oblique, non implica che non possa essere in sé operativo. Ma in cosa sarà operativo? Non ci si vuole accordare all'altro a ogni costo, ma semplicemente, per poter dialogare, ciascuno



deve per forza aprire la propria posizione, metterla in tensione e collocarla di fronte a un'altra. Un dialogo simile non rivela un universale pre-stabilito, ma per poter entrare in comunicazione qualsiasi dialogo obbliga *de facto* l'uno e l'altro a rielaborare le proprie concezioni e, quindi, anche a riflettere su di sé.

Se insisto sul carattere pienamente intelligibile della dimensione culturale, è nell'intento di oppormi a una tentazione che vediamo diffondersi un po' ovunque nel mondo, e anche in Cina: non solo quella di innalzare i valori culturali a valori nazionali, ma anche di considerarli non del tutto comunicabili. Ecco allora che le culture si rinchiudono nel loro "mistero" e nella loro "essenza", e sorge un "innatismo culturale" (*ben-tuzhuyi*) che invoca una "consanguineità". Temo che nozioni come quelle di "centralità" cinese, di "spirito

cinese" o di "valori asiatici", arrivino a chiudersi all'interno di contorni identitari per il fatto che si ritengono portatrici di una tradizione immutabile e allo stesso tempo di una irriducibile originalità. In tal caso, la dimensione culturale *fuoriesce da quella dell'intelligibile* per vedersi nuovamente mascherata, in quanto reinscritta nella dimensione della "natura": si interrompe la possibilità di un dialogo, e tutta l'"armonia" che venisse proiettata sul rapporto tra culture non sarebbe altro che un'armonia artificiale.

Il fatto che noi siamo qui, uno di fronte all'altro, a lavorare sulle nostre rispettive lingue nel tentativo di comprenderci attraverso lo scarto delle nostre posizioni, testimonia opportunamente il contrario.

(Traduzione dall'originale francese di  
Bernardo Piccioli Fioroni)

