RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO LXXXIX FASCICOLO II

1977

日本歴史家特集

EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE

In copertina:

Numero speciale degli storici giapponesi

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO LXXXIX - FASCICOLO II

NAPOLI
EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE
1977

SOMMARIO

VOL. LXXXIX - FASCICOLO II - GIUGNO 1977

RASSEGNE

La RIVISTA STORICA ITALIANA

esce in fascicoli trimestrali nei mesi di marzo, giugno, settembre, dicembre. - Ogni annata, complessivamente, consterà di circa novecento pagine

VIA PO 17, 10124 TORINO

A questo indirizzo dovranno essere perciò inviati tutti i libri per recensione, le riviste in cambio, i manoscritti ed ogni altra comunicazione di carattere redazionale.

Condizioni di abbonamento alla Rivista Storica Italiana: Italia L. 12.000, estero L. 15.000. Fascicolo corrente: Italia L. 3.300, estero L. 4.300. Arretrati (annate complete e fascicoli sciolti): il doppio. Per abbonamenti e acquisti rivolgersi a:

EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE

Via Chiatamone, 7 - 80121 NAPOLI - tel. 414021 - 418346 - 416921

RINGRAZIAMENTO

Con animo profondamente grato rivolgiamo il nostro pensiero agli studiosi giapponesi che hanno accettato di scrivere per la « Rivista Storica Italiana » gli articoli che il lettore troverà in questo fascicolo. Essi hanno così contribuito a stabilire un solido legame, che ci auguriamo che si sviluppi negli anni futuri, tra la storiografia giapponese e quella italiana.

Un ringraziamento particolarmente caloroso va al prof. Alessandro Valota che non solo si è assunto l'incarico della traduzione dal giapponese dei saggi storici qui pubblicati ma molto ha contribuito all'organizzazione di questo numero della rivista. Suo è l'ordinamento degli articoli, che tiene conto dei criteri giapponesi. Sue sono le note. La versione e la struttura dunque di questo fascicolo gli varranno la gratitudine degli studiosi italiani.

RIVISTA STORICA ITALIANA

LA SITUAZIONE DEGLI STUDI NIPPONICI SULLA RESISTENZA IN GIAPPONE DURANTE LA SECONDA GUERRA MONDIALE

In Europa, di solito, la seconda guerra mondiale viene fatta incominciare con la dichiarazione di guerra della Francia e dell'Inghilterra contro la Germania che aveva invaso la Polonia, ma, dato che in Giappone la guerra contro la Cina si protrasse per 15 anni, dall'aggressione in Manciuria (settembre 1931) fino all'accettazione della Dichiarazione di Postdam da parte del Giappone (agosto 1945), e dato che l'inizio della guerra contro gli Stati Uniti e l'Inghilterra, nel dicembre 1941, si può considerare come una conseguenza inevitabile della guerra di aggressione contro la Cina, io ritengo che, nel caso del Giappone, all'ultimo grande conflitto sia preferibile dare il nome di « Guerra dei 15 anni » piuttosto che quello di « Seconda guerra mondiale »[1]. Il nome di « Guerra del Pacifico » è adatto ad indicare la guerra degli Stati Uniti contro il Giappone, ma non mi pare appropriato ad indicare tutta la guerra combattuta dal Giappone, ivi compresa quella sul fronte cinese o quella sul fronte birmano. Nel presente articolo mi propongo di illustrare la situazione degli studi svolti sinora dagli storici nipponici sulla resistenza da parte dei Giapponesi contro la guerra di aggressione condotta dal Giappone stesso e contro il regime fascista che la sosteneva (naturalmente, per « regime fascista » intendo il termine usato generalmente nelle scienze sociali, che non si limita esclusivamente al caso italiano) nel corso della « Guerra dei 15 anni », che viene da me considerata come un episodio della seconda guerra mondiale.

Premetto innanzitutto che esulano dal tema del presente studio le guerre di resistenza combattute dai Coreani e dagli altri popoli coloniali che a quell'epoca erano considerati come aventi la cittadinanza giapponese, come pure quelle combattute da parte di altri popoli stranieri.

[1] « Guerra dei 15 anni », termine con cui viene chiamato da alcuni storici giapponesi, e in particolare dall'Autore, il periodo ininterrotto di guerra che va dal 1931, anno dell'aggressione giapponese in Manciuria, al 1945, anno della capitolazione finale del Giappone [N. d. T.].

Una serie di ragioni mi hanno indotto a sentire l'esigenza di presentare l'argomento della resistenza giapponese. Anzitutto, in quasi tutti i paesi e le regioni del mondo che furono sottoposte all'oppressione del regime fascista, si ebbe sempre l'insorgere di attivi movimenti di resistenza, che andavano dalla rivolta armata all'attività clandestina organizzata e ad altre forme di resistenza. Tali attività si rivolgevano non solo contro l'occupazione da parte degli eserciti invasori dei Paesi dell'Asse, ma anche contro i regimi fascisti presenti in ciascun Paese. In Italia, la Resistenza non si limitò soltanto a scacciare dall'Italia gli eserciti della Germania nazista, ma diede modo agli Italiani di abbattere con le loro mani il regime di Mussolini e di porre così termine al conflitto per iniziativa stessa del popolo italiano. In Germania non fu possibile rovesciare il regime nazista e perciò non fu possibile porre termine al conflitto con l'intervento della forza popolare, ma si dovette attendere la resa del Governo nazista; la resistenza del popolo tedesco si manifestava tuttavia sotto varie forme, nonostante la repressione spietata. In un solo Paese dell'Asse, il Giappone, non vi fu una Resistenza degna di questo nome, e la maggioranza della popolazione diede almeno esteriormente la sua collaborazione alla guerra finché il Governo Imperiale non accettò la resa onde prevenire l'insorgere di una rivolta dal basso. Ho scritto « almeno esteriormente » in quanto la maggioranza della popolazione, che era tenuta completamente all'oscuro dal severissimo controllo che il Governo esercitava su qualsiasi notizia, non era in grado di sapere che da parte di alcuni si erano avuti quegli episodi di resistenza di cui tratteremo in seguito, episodi che non divennero di dominio pubblico, neanche dopo la fine della guerra.

La maggioranza del popolo giapponese non poteva avere coscienza neanche delle lotte di resistenza che venivano combattute in vari Paesi e in varie zone del mondo. Anche considerando solo il mio caso individuale, non posso che essere profondamente cosciente di questo fatto. Devo dire infatti che fu solo dopo di aver letto nel 1956 *Der lautlose Aufstand* (La rivolta silenziosa) di Günther Weisenborn, pubblicato in Giappone nel 1954 nella traduzione di Satō Kōichi, e, nel 1962, *Les mouvements clandestins en Europe* di Henri Michel, pubblicato in traduzione giapponese nel 1961 ad opera di Kiriu Kazuo, che io seppi che non solo i popoli che si trovavano sotto l'occupazione degli eserciti dell'Asse, ma anche molti tedeschi viventi all'interno della stessa Germania nazista, avevano sacrificato in molti casi la loro vita per lottare contro l'oppressore. Più tardi, leggendo *Itaria to iu kuni* (Quel paese chiamato Italia), 1964, di Yamazaki Isao, seppi degli strabilianti successi della Resistenza italiana (nell'altro suo libro, pubblicato nel 1970, *Itaria rōdō-undō-shi* = Storia del movimento operaio in Italia, Yamazaki ha presentato in maniera ancora più dettagliata lo svolgimento della Resistenza italiana), e ne riportai una impressione ancora più profonda. Fu allora

che pensai che, per quanto limitata, sia sul piano qualitativo sia su quello quantitativo, la resistenza da parte dei Giapponesi non poteva essere stata del tutto assente, e che fosse compito di uno studioso di storia moderna raccogliere la documentazione relativa e presentare un'opera che potesse rappresentare l'equivalente giapponese di *Der lautlose Aufstand*; perciò, mentre mi adoperavo a far presente quest'esigenza sia negli ambienti accademici che di fronte all'opinione pubblica, mi accinsi a raccogliere tutta la documentazione possibile sull'argomento. Il mio impegno era stimolato ancor più dal fatto che non soltanto per lungo tempo in Giappone erano mancati del tutto studi che potessero essere paragonati a quelli di Weisenborn e di Michel, ma che per di più fra gli intellettuali molti tendevano a negare che in Giappone ci sia stata una vera e propria resistenza. Tanto per citare un esempio, nel 1955 venne pubblicata una raccolta di opere e di saggi scritti durante la guerra, dal titolo *Nihon teikō-bungaku-sen* (Antologia della Resistenza giapponese), ma di quasi tutte le opere raccolte in quel volume si poteva dire che non era affatto chiaro che cosa avessero a che fare con la Resistenza; nella presentazione, inoltre, si citavano alcuni rari esempi di intellettuali che durante la guerra avevano continuato a svolgere un lavoro coscienzioso, e si concludeva timidamente che « da quanto si è potuto vedere, la Resistenza in Giappone durante la guerra è stata limitata a casi di questo genere, e non è mai andata oltre ». Io pensavo tuttavia che, anche se la Resistenza giapponese non era tale da poter reggere al confronto con quella di altri paesi, se si fosse indagato accuratamente sarebbe forse stato possibile portare alla luce un numero di casi maggiore di quelli sino allora conosciuti. Anche se la Resistenza giapponese non era stata in grado di riconquistare la pace « dal basso », attraverso la forza indipendente del popolo giapponese, se si fosse riscoperta, nell'epoca della « valle oscura » (Kurai tanima: questo è il nome che gli intellettuali giapponesi hanno dato nel dopoguerra a quel periodo) e cioè nell'epoca del Fascismo e della guerra di aggressione, l'esistenza di alcuni Giapponesi che mantennero in vita l'esile fiammella della coscienza umana, e la si fosse portata a conoscenza di tutta la società, io pensai che sarebbe stato possibile fare sì che il movimento democratico e pacifista giapponese, che ha avuto uno sviluppo così ampio in questo dopoguerra, non venisse più considerato come qualcosa che era stato « elargito » al popolo giapponese alla stregua delle distribuzioni di alimenti effettuate dalle forze di occupazione subito dopo la fine della guerra, ma piuttosto come qualche cosa che era già presente nella tradizione di prima della guerra e che durante la guerra si era mantenuto in vita nonostante la pesante oppressione del regime militarista, per insorgere a nuova vita nelle nuove condizioni storiche instauratesi dopo la fine del conflitto. In tal modo si sarebbe aperta la strada per considerare in modo unitario la continuità storica esistente tra il momento presente e il movimento democratico e pacifista di prima della guerra.

Il primo oggetto di indagine che io presi in considerazione furono coloro che avevano continuato la loro resistenza ideologica per mezzo di strumenti come quello delle « riviste personali » (*kojin-zasshi*), ai limiti della legalità. Quando lessi, per la prima volta dopo la fine della guerra, quattro di queste riviste, e cioè: « Tsūshin » (Informazione) di Yanaibara Tadao, pubblicata per la prima volta nel 1932, e « Kashin » (La buona notizia), che a questa succedette; « Chikaki yori » (Da vicino), di Masaki Hiroshi, pubblicata per la prima volta nel 1937, « Ta-zan no ishi »[2] (Pietre d'un altro monte) di Kiriu Yūyū, pubblicata per la prima volta nel 1934, e la rivista « Kojin-konjin » (Uomini d'una volta, uomini d'oggi), di Ubukata Toshirō, pubblicata per la prima volta nel 1935, mi stupii molto nell'apprendere che durante la guerra venissero pubblicate apertamente riviste che contenevano simili espressioni di opinione. In particolar modo degno di nota è il fatto che le due prime riviste seguitarono ad uscire regolarmente fino alla fine della guerra, senza piegarsi né ai ripetuti divieti di pubblicazione che furono emessi contro di esse né alle distruzioni dovute alla guera, poiché, dopo che l'officina dove venivano stampate venne distrutta dai bombardamenti, esse seguitarono ad uscire in edizione mimeografata. Io ho presentato l'attività di resistenza di Masaki nel numero del luglio 1957 di « Bunko », e, oltre ad occuparmene più dettagliatamente nel volume pubblicato nel 1964, dal titolo *La lotta con la malvagità del potere - l'attività intellettuale di Masaki Hiroshi* (*Kenryoku-aku to no tatakai - Masaki Hiroshi no shisō-katsudō*), nel numero di gennaio del 1964 di *Shisō* ho pubblicato un articolo intitolato *Le riviste individuali in tempo di guerra* (*Senji-ka no kojin-zasshi*) in cui ho parlato della resistenza da parte degli intellettuali che trovò espressione nelle quattro riviste succitate. Nel mio libro *La guerra del Pacifico* (*Taiheiyō-sensō*), pubblicato nel 1968, ho inserito un capitolo dal titolo *L'insorgere della resistenza e della protesta durante la guerra*, in cui ho presentato nel modo più esauriente possibile i casi di resistenza fino allora noti, nelle varie forme che essi assumevano, classificandoli nel modo seguente:

(A) Resistenza passiva:

(A) Resistenza passiva:

(a) Silenzio,

(b) Attività di coscienza che non seguivano l'orientamento dei tempi;

[2] Tazan no ishi: Espressione derivata dalla antica raccolta di poesia cinese *Shih ching* (Libro delle odi). L'espressione, che significa letteralmente che « anche le rozze pietre di un altro monte possono servire per levigare la giada tratta dal proprio monte », vuole indicare come il saggio possa talora ascoltare le opinioni degli inferiori onde trarne vantaggio [N. d. T.].

(B) Resistenza attiva:

(a) attività legali,
(b) resistenza illegale:

(1) rifiuto del servizio militare,
(2) attività clandestine all'interno del Paese,
(3) resistenza in carcere,
(4) attività contro la guerra svolte all'estero.

Prima che uscisse il mio libro sulla guerra del Pacifico, i cinque volumi della *Storia della guerra del Pacifico* (*Taiheiyō-sensō-shi*), pubblicati dal Rekishi-gaku Kenkyū-kai (Istituto per gli Studi Storiografici) dal 1953 al 1954 erano stati la prima storia generale dell'ultima guerra scritta da un punto di vista critico-scientifico, ma, pur essendoci, nel terzo volume dell'opera, un capitolo dedicato a « Pensiero e cultura nel periodo di guerra », con un paragrafo intitolato « Resistendo alla tempesta », in merito al problema della Resistenza non traspariva una presa di coscienza e una profondità di valutazione superiori al livello che abbiamo già riscontrato nell'opera sopracitata *Nihon Teikō Bungakū-sen* (*Antologia della Resistenza giapponese*). L'avere io potuto, a più di dieci anni di distanza da quella data, trattare la Resistenza in Giappone come ho fatto nel mio libro *Storia della guerra del Pacifico*, è dovuto alla scoperta e alla pubblicazione, avvenuta nel frattempo, di un gran numero di documenti e di informazioni riguardanti la Resistenza, e al fatto che finalmente anche in Giappone si stavano raggiungendo importanti successi nello sforzo tendente a riprendere coscienza della Resistenza in tempo di guerra.

Passerò adesso ad accennare brevemente ai singoli punti della classificazione più sopra riportata.

(A) (Resistenza passiva). Mentre la maggior parte degli intellettuali inneggiava al Fascismo e alla guerra di aggressione, una minoranza, ma abbastanza rilevante, di studiosi e di scrittori dava vita ad opere, riguardanti argomenti che non avevano alcun rapporto con la guerra, ma che sul piano accademico o sul piano artistico hanno continuato a meritare alta stima anche in questo dopoguerra. Vi sono state anche persone che, in componimenti di prosa come diari o lettere che non erano scritti per essere pubblicati, hanno lasciato documenti che testimoniano come la coscienza umana rimanesse viva, anche in quella triste epoca.

(B) (a) (Resistenza attività - attività legali). Tra la grande massa della popolazione, i movimenti organizzati contro il regime — a quell'epoca il comunismo era il più rappresentativo di tali movimenti — non solo vennero repressi e sciolti in maniera sistematica, ma vennero sciolti su tutta la linea, tra il 1940 e il 1941, anche i movimenti

sindacali operai e contadini, che fino allora erano stati consentiti dalla legge; tuttavia, nonostante le cattive condizioni in cui si trovava a dovere agire il movimento operaio e contadino, i conflitti di lavoro, pur diminuendo gradualmente sia come numero di casi che come ampiezza, non cessarono affatto, come si può rilevare sul piano statistico.

Per quanto riguarda la resistenza da parte degli intellettuali, le riviste personali citate precedentemente ne costituiscono gli esempi più salienti; oltre alla resistenza per mezzo degli scritti, come nel caso di Masaki, bisogna però ricordare anche la resistenza da parte della magistratura, come per esempio i casi in cui vi furono degli avvocati che denunciarono, a rischio della propria vita, i crimini di funzionari di polizia che avevano torturato a morte i prigionieri politici, oppure casi come quello del Presidente della Corte d'Appello di Hiroshima, Hosono Nagayoshi, che inviò un documento di protesta contro le istruzioni emanate da parte del primo Ministro Tōjō Hideki di intimidazione nei confronti dei magistrati, oppure il caso in cui la Terza Sezione Civile della Corte Suprema emise sentenza di invalidità nei confronti delle elezioni della Imperial Rule Assistance Association, indette da parte del Gabinetto Tōjō (per le pressioni che erano state esercitate, con l'intervento governativo nelle elezioni generali della Camera dei Rappresentanti, allo scopo di far eleggere tutti i candidati favoriti dal Governo).

(B) (b) (Resistenza illegale). Negli ultimi tempi sono stati scoperti, con sempre maggiore frequenza, documenti sull'opera di repressione compiuta da parte del Governo, che a quell'epoca venivano occultati agli occhi del pubblico con il marchio del Segreto di Stato. In questa categoria rientrano: i *Documenti per l'investigazione del pensiero* (*Shiso Kenkyū Shiryō*), raccolti dall'Ufficio Affari Penali del Ministero della Giustizia, oppure l'*Opuscolo sui documenti riguardanti il pensiero* (*Shisō shiryō panfuretto*), oppure il « Bollettino mensile dei Servizi speciali » (*Tokkō Geppo*)[3], il rapporto *Situazione dei movimenti sociali* (*Shaikai undō no jōkyō*) pubblicato ogni anno fino al 1942 e la *Situazione recente dei reati di lesa maestà, dei reati contro la guerra e l'esercito e degli altri reati di parola e di azione contro l'ordine pubblico* (*Saikin ni okeru fukei, hansen, hangun, sono ta fuon-gendō no jōkyō*), questi ultimi tutti pubblicati dall'Ufficio Polizia del Ministero degli Interni (Naimushō Keiho-kyoku); attraverso documenti di questo genere si è pervenuti a conoscere un numero crescente di casi di manifesti, di lettere ai giornali, di scritte murali,

[3] Tokkō: abbreviazione di Tokubetsu kōtō keisatsu (Polizia superiore speciale). Posta alle dirette dipendenze del Ministero degli Interni, svolgeva le funzioni di polizia politica e di repressione ideologica. Istituita nel 1910, per l'opera di repressione contro il nascente movimento socialista, nel corso degli anni '30, con l'emergere del regime fascista, estese la sua attività ai liberali e in genere a tutti gli oppositori del regime. Venne abolita nel 1945, dopo la fine della 2ª guerra mondiale [N. d. T.].

di corrispondenza privata e di conversazioni private indicanti opinioni contrarie alla guerra e al regime, che a quell'epoca venivano messe da parte senza essere rese di pubblico dominio.

Naturalmente, dato che si trattava pur sempre di casi sporadici, è difficile sostenere che tali manifestazioni di opposizione alla guerra e al governo avrebbero potuto svilupparsi ed estendersi fino a dare origine alla resistenza organizzata; ciononostante, esse dimostrano che anche in Giappone non è affatto vero che tutta la popolazione collaborasse spontaneamente al regime fascista e alla guerra, e testimoniano che, anche se in un numero pur sempre limitato di casi, si era avuta la manifestazione di uno spirito di opposizione piuttosto vivace; specialmente con il 1945, ultimo anno di guerra, l'infierire dei bombardamenti, la crescente carenza di beni di prima necessità, e la situazione sul fronte, che si faceva sempre più insostenibile, fecero sì che anche tra la popolazione, che fino allora aveva seguito fedelmente le direttive impartite dall'alto, trovassero sempre più ampia diffusione il malcontento e lo spirito di protesta. E le autorità, che erano ben coscienti dela comparsa sempre più frequente dei fenomeni registrati nei documenti a cui abbiamo accennato in precedenza, nutrivano profonda apprensione per l'eventualità che il malcontento e la protesta popolare potessero un bel giorno esplodere scatenando una rivoluzione generale dal basso; ed è proprio per questo che essi scelsero la resa, onde correre ai ripari prima che si arrivasse a tale temuta evenienza. Fu per questo che in Giappone la fine del conflitto non sopravvenne per mezzo della forza del popolo, dal basso, ma fu decisa dall'alto, per iniziativa di coloro che detenevano il potere. Ciononostante, indirettamente, l'inclinazione alla resistenza, che si andava diffondendo sempre più, anche se in forma larvata, tra la popolazione, fece sentire, a coloro che detenevano il potere, la necessità di porre termine al conflitto; e in questo senso non si può dire che l'inclinazione alla resistenza da parte della popolazione non abbia svolto alcun ruolo nel riconquistare la pace; da qui nasce l'esigenza di attribuire debita considerazione anche all'attività illegale svolta da questa gente senza nome.

(B) (b) (2) (resistenza in carcere). A questa categoria appartengono i comunisti, e i membri delle sette *Tenri Honmichi*[4], *Ōmoto-kyō*[5],

[4] *Tenri Honmichi*: Setta religiosa giapponese, separatasi nel 1913 dalla setta madre, il Tenrikyō. Contrapponendosi alla chiesa madre, ormai riconosciuta ufficialmente dallo Stato ed acquiescente al sistema imperiale, il fondatore della setta Tenri Honmichi, Ōnishi Aijirō, nell'asserire la propria divinità in quanto capo legittimo della setta, spinse il suo zelo missionario fino a negare apertamente la divinità dell'Imperatore, attirando così su di sé e sui suoi seguaci l'azione repressiva del Governo. Nel 1928, insieme ad Ōnishi venivano così arrestati per crimine di lesa maestà ben 1000 membri della setta in tutto il Giappone. Due anni dopo, tuttavia, Ōnishi e i suoi seguaci venivano scarcerati senza che il processo venisse celebrato per il timore da parte delle autorità che la confu-

Tōdai-sha (Watchtower Bible and Tract Society), che rifiutarono la «conversione» (tenkō)[6] e conservarono il loro credo politico o religioso, rimanendo in cacere fino al giorno della Liberazione dopo la resa del Giappone. Per quanto riguarda costoro, anche se il fatto di rimanere fedeli ai loro principi in carcere, lontani dal popolo, non permise loro di trasformare la loro resistenza in una forza che avesse in quel momento la capacità di abbattere il regime del fascismo e della guerra, non si può dire che la loro resistenza fosse priva di significato, in quanto essi svolsero la funzione di mantenere in vita la forza motrice di quello che sarebbe poi diventato il movimento democratico e pacifista del dopoguerra, e in quanto, in condizioni estreme, essi diedero un esempio di quella che può essere la forza dello spirito umano.

(B) (b) (4) (attività contro la guerra svolte all'estero). A questa categoria appartengono le attività di coloro che, abbandonato il Giappone, si rifugiarono dalla parte di quelli che allora venivano considerati come i «nemici» della nazione giapponese, come il Governo Nazionalista Cinese, l'Esercito Comunista Cinese, l'Esercito Statunitense o l'Esercito Australiano, per indirizzare ai loro connazionali appelli che indicavano l'esigenza della resa agli ufficiali e ai soldati giapponesi e per incitare i Giapponesi a rivolgere i loro sforzi onde porre fine al conflitto. Quei «nemici», erano tali però soltanto dal punto di vista di coloro che detenevano il potere in Giappone. Per

tazione della natura divina di Ōnishi in base ad argomenti razionali avrebbe messo in risalto l'irrazionalità del culto dell'Imperatore [N. d. T.].

[5] Ōmoto-kyō. Setta religiosa giapponese, fondata verso la fine del secolo scorso da una donna, Deguchi Nao. La setta ebbe grande sviluppo sotto la guida del genero e successore di Nao, Deguchi Onisaburō, il quale, nella situazione di grave malessere sociale in cui si trovava il Giappone dopo la fine della prima guerra mondiale, riuscì a fare numerosi proseliti fra le masse del popolo con la sua predicazione di carattere escatologico-messianico. La setta, che, rifacendosi a una genealogia divina shintoista diversa da quella imperiale, si poneva in posizione antagonista nei confronti del culto dell'Imperatore, rischiando di alienare al sistema statale giapponese la fedeltà di larghi strati popolari, fu sottoposta dal Governo a ripetute persecuzioni. Nel 1935, Deguchi Onisaburō, che si era avvicinato nel frattempo ai gruppi fascisti radicali che andavano preparando i tentativi eversivi la cui repressione avrebbe poi permesso l'instaurazione dello stato totalitario, veniva arrestato definitivamente e la polizia giapponese provvedeva alla distruzione sistematica dell'organizzazione della setta [N. d. T.].

[6] Tenkō (conversione) Con questo nome viene indicato il processo attraverso il quale, mediante una serie di pressioni che andavano dall'imprigionamento e dalla tortura fisica alla segregazione dalla società e alla strumentalizzazione degli interventi dei famigliari, il regime fascista giapponese riuscì a «convertire» i suoi oppositori spingendoli a giurare fedeltà allo Stato totalitario. Il processo, intensificatosi dopo il 1931, anno dell'aggressione giapponese in Manciuria, si rivolse dapprima contro i comunisti (grande scalpore suscitò nel 1933 la dichiarazione di fedeltà all'Imperatore dei due leaders comunisti Sano Manabu e Nabeyama Sadachika) si estese poi anche ai socialdemocratici e ai liberali e, in generale, a tutti i potenziali oppositori del regime [N. d. T.].

il popolo giapponese, buttato allo sbaraglio dai suoi dirigenti nella guerra di aggressione, mentre sul piano interno era totalmente privato della sua libertà, esposto alla mercé dei bombardamenti e sospinto sia spiritualmente che fisicamente tra le braccia della morte, bisogna dire che, oggettivamente, il «nemico» era proprio il regime che portava avanti la guerra; perciò, coloro i quali, rifugiatisi dalla parte dei Paesi Alleati, avevano rivolto i loro sforzi per la riconquista della pace, anche se allora venivano chiamati con il nome obbrobrioso di «traditori della Patria», se visti con i nostri occhi di oggi devono essere considerati e stimati come veri patrioti.

Allo stesso modo, anche l'attività svolta da Ozaki Hotsumi e dagli altri che furono implicati nel famoso «caso Sorge» non deve affatto essere considerata come attività di spionaggio nel senso comune della parola, ma ha tutto il diritto ad essere fatta rientrare nell'ambito delle attività di resistenza svolte all'estero contro la guerra, cui abbiamo già accennato in precedenza. Per quanto riguarda il caso Sorge, nel dopoguerra, sotto l'influenza della situazione politica, caratterizzata dalla guerra fredda e dalla esistenza in Unione Sovietica del regime stalinista, si sono avute numerose oscillazioni nelle valutazioni che di volta in volta ne sono state date, e, anche per quanto riguarda la realtà storica, rimangono ancora molti fatti che non sono stati chiariti del tutto; ciononostante, possiamo essere quasi certi di non sbagliare dicendo quel che abbiamo detto più sopra.

Nel mio libro *La guerra del Pacifico*, ho tentato di dare uno sguardo generale alla resistenza in tempo di guerra, nei limiti della documentazione che avevo potuto consultare sino allora; dopo di allora, però, molti giornali e riviste hanno dato inizio ad un'attiva opera di presentazione di singoli casi di resistenza in tempo di guerra. Un ottimo esempio di una ricerca di gruppo, che ha portato ad eccellenti risultati in questo campo di studi, è il lavoro svolto dall'Istituto per lo studio delle scienze umane dell'Università Dōshisha di Kyōto (Jinbun Kagaku Kenkyūjo). Presso tale Istituto, infatti, sui numeri 9 e 10 della rivista «Studi cristiani sul problema sociale» («Kirisuto-kyō Shakai-mondai Kenkyū»), è stato pubblicato, rispettivamente nel 1965 e nel 1966, un numero speciale intitolato *Studi sulla resistenza in tempo di guerra* (*Senji-ka teikō no kenkyū*); nel 1968 e nel 1969, poi, sono stati pubblicati due volumi di raccolte di testi, dal titolo *Studi sulla resistenza in tempo di guerra - I Cristiani e i liberali*, I e II (*Senji-ka teikō no kenkyū - Kirisuto-sha, Jiyūshugisha no baai*). In tal modo ha visto la luce uno studio dettagliato condotto con severi criteri di documentazione storica su un cospicuo numero di casi di resistenza ideologica, soprattutto da parte di Cristiani, come indica il sottotitolo. Questo studio, che non prende in considerazione i marxisti, gli anarchici e i buddisti, originaramente non si proponeva affatto di studiare in maniera esauriente la resistenza in tempo di guerra nel suo insieme, tuttavia, se si pensa alla situazione in cui ci si trovava nel 1955, quando si riteneva ancora

che in Giappone non vi fosse stata una resistenza vera e propria, si deve proprio dire che quest'opera segnò una vera e propria svolta negli studi sulla resistenza. Un tentativo di dimensioni ben più modeste, che non può nemmeno essere messo a raffronto con l'opera summenzionata, è la serie di articoli pubblicati sull'edizione di Osaka del « Mainichi Shimbun », uno dei maggiori quotidiani giapponesi, dal 10 al 17 agosto del 1971, con il titolo: *La via della pace - una storia dell'opposizione alla guerra in Giappone*; la serie contiene per esempio la presentazione dell'attività di resistenza svolta dal regista cinematografico Kamei Fumio; si tratta di una cronaca coscienziosa, alquanto diversa da quelle che siamo ormai abituati ad attenderci dal solito commercialismo della stampa quotidiana: In ogni modo, questi lavori indicano che, con un ritardo di quindici anni sulla Germania, incominciano ad apparire anche in Giappone opere equivalenti a quello che fu in Germania *Der lautlose Aufstand*, di cui io sentivo tanto l'esigenza.

Poiché il mio libro *La guerra del Pacifico* era stato da me portato a termine già alcuni anni prima del 1968, data della pubblicazione, avvenuta con un ritardo notevole a causa di circostanze particolari, quando lo scrissi non avevo ancora potuto vedere i due volumi pubblicati dalla Dōshisha University. Poiché i documenti riguardanti la resistenza che erano stati pubblicati fino al momento in cui io scrissi il mio libro, almeno quelli che avevo avuto l'occasione di vedere, sono stati da me citati nel testo e nelle note, nel presente articolo mi propongo di presentare soprattutto i lavori principali usciti dopo che io portai a termine la stesura del libro. Tra di essi ve ne sono alcuni che sviluppano ulteriormente il lavoro di ricerca di gruppo iniziato dalla Dōshisha ed altri invece che intraprendono l'esame di argomenti di altro genere; sia gli uni che gli altri potranno essere usati un giorno per permettere di compiere degli studi generali sulla resistenza in Giappone in modo più esauriente di quanto non si sia potuto fare sinora.

Continuando l'esposizione secondo la classificazione indicata in precedenza, vediamo, fra i documenti della categoria (A) (a) (Resistenza passiva. Silenzio), diari, lettere e componimenti poetici non pubblicati che durante la guerra non avevano potuto essere resi noti al pubblico e che vennero pubblicati a guerra finita, dall'autore stesso, o, dopo la sua morte, da altri; tali documenti stanno a dimostrare lo stato d'animo di coloro che in un'epoca di tenebre seppero conservare la luce dentro il loro cuore. Tra di essi, i più rappresentativi sono i seguenti lavori: *Miyoshi Jūrō no shigoto Dai-ni-kan* (*I lavori di Miyoshi Jūrō*, 2° vol.), pubblicato nel 1968, comprende la maggior parte delle sue opere pubblicate sinora, in cui sono raccolti i delicati sentimenti dello scrittore; il *Diario di Miyoshi Jūrō* (*Miyoshi Jūrō Nikki*), pubblicato nel 1974; il diario del filosofo Yanaibara Isaku, che a quell'epoca era ancora uno studente, intitolato *Io mi volgo alla*

montagna[7]. *Diario di gioventù* (*Ware yama ni mukaite - wakaki hi no nikki*), pubblicato nel 1974; la raccolta di versi del poeta pacifista Utsumi Shigeru, scelti da lui stesso, dal titolo *Prima e dopo il 1945. Cronaca di una piccola anima* (*Shōwa ni-jū-nen zengo - chiisa na tamashii no kiroku*) (Himeji. Bunka Sōsho Dai-ichi-hen - Collana culturale di Himeji, 1ª raccolta), pubblicata nel 1970; la raccolta di versi *Keisō* (Forma)[8], che esprime lo stato d'animo dello studioso di scienze politiche Nambara Shigeru, pubblicato nel 1968, poi riportato di nuovo nella *Raccolta delle opere di Nambara Shigeru* (*Nambara Shigeru Chosaku-shū*). Su Nakae Ushikichi, che ho citato nel mio libro *La guerra del Pacifico*, è stato pubblicato, nel 1970, ad opera di Sakatani Yoshinao e Suzuki Tadashi, curatori dell'opera, *La figura di Nakae Ushikichi* (*Nakae Ushikichi no ningen-zō*), mentre, su Morishita Jirō si può aggiungere *Dio, amore e guerra - diario di guerra di un cristiano* (*Kami to ai to sensō - aru Kirisuto-sha no senchū-nikki*), pubblicato nel 1974; è stato anche pubblicato (1970-73) il *Diario delle tenebre* (*Ankoku-nikki*) di Kiyosawa Kiyoshi, non un estratto, ma il testo intero in tre volumi. Ma personalità eccezionali che non si lasciavano chiudere gli occhi dalla propaganda ufficiale e dall'educazione del regime non si riscontrano soltanto fra gli intellettuali di livello più elevato, ma anche tra la massa del popolo, come si può vedere dalle raccolte che si sono venute stampando recentemente con un ritmo sempre più frequente nell'ambito del movimento per la pubblicazione di cronache e di memorie da parte di singoli cittadini, che si è venuto facendo sempre più attivo in questi ultimi anni: un esempio di tale tipo di documentazione è costituito dalle Memorie (*Kaisō-ki*) della fanciulla Ichikawa Chie, pubblicate nel 1974 dal Comitato di collegamento della zona di Ōta, a Tokyo, nell'ambito dell'azione di sostegno[9] per il ricorso contro il Governo nel processo sui testi scolastici di storia (*In guerra non si può comprare il riso, si mangiano solo patate dolci / Ikusa no toki wa kome kaenē node imo bakari kutera. Kyōkasho soshō o shien suru Ōta-chiku renraku-kai Panfuretto*).

Nella categoria (A) (b) (Attività di coscienza che non seguivano l'orientamento dei tempi), possiamo far rientrare il militare richiamato in servizio Watanabe Naoki, poeta della scuola Araragi, combattente sul fronte cinese, che, attraverso l'esperienza della guerra contro l'esercito comunista cinese, arrivò a poter avere una giusta percezione della autocoscienza raggiunta dalle masse del popolo cinese e arrivò infine a prevedere che i tentativi da parte del Giappone di conquistare la Cina sarebbero finiti nell'insuccesso. Vorrei

[7] Il titolo *Io mi volgo alla montagna* è tratto dal Libro dei Salmi dell'Antico Testamento.

[8] *Keisō* (Forma) è la traduzione giapponese del termine filosofico « forma sostanziale » (*eidos*) ricorrente nella filosofia di Aristotele.

[9] A lenaga [N. d. T.].

indicare soprattutto lo studio di Yoneda Toshiaki, intitolato *Senso to kajin* (*La guerra e il poeta*), pubblicato nel 1968, il quale ha svolto uno studio profondo e accurato sulla personalità di quel poeta, delineando il processo attraverso il quale egli acquisì coscienza del significato della rivoluzione cinese. La *Raccolta poetica di Watanabe Naoki*, anche se conteneva poesie di un analogo contenuto, forse perché era la raccolta delle opere di un soldato richiamato che era morto combattendo sul fronte, venne pubblicata ufficialmente già nel 1940, ma, poiché si trattava di una pubblicazione privata che non venne messa in vendita, essa venne letta solo da un numero ristretto di poeti, ed è stata fatta conoscere veramente per la prima volta al pubblico solo grazie all'opera di Yoneda.

Per quanto riguarda la categoria (B) (a) (attività legali), delle quattro riviste individuali di cui ho già parlato, ad eccezione di « Kojin-konjin » (« Uomini d'una volta, uomini d'oggi »), tre sono state pubblicate per intero (« Tsūshin » e « Kashin » nel 1967) o nelle loro parti principali (« Chikaki yori » nel 1964, « Kiriu Yūyū hangun-ronshū » - Raccolta delle dichiarazioni contro l'esercito di Kiriu Yūyū - nel 1969); oltre a ciò, per quanto riguarda « Kiriu », nel 1972, è stato pubblicato, ad opera di Ōta Masao, curatore della raccolta precedentemente citata, uno studio intitolato *Kiriu Yūyū*.

Tra i lavori più importanti recentemente apparsi sull'argomento devono essere inoltre aggiunti: lo studio di Itani Ryūichi intitolato *Il pensiero anti-bellicista - Un cristiano autoctono: Kashiwagi Gien* (*Hisen no shisō - Dochaku Kirisuto-sha - Kashiwagi Gien*, pubbl. nel 1967) e, curata dallo stesso, la *Raccolta di Kashiwagi Gien*, vol. 2 (*Kashiwagi Gien-shū - Dai-ni-kan*, pubblicato nel 1972) e la rivista a circolazione limitata « Sabato » (« Doyōbi »)[10], di Nakai Shōichi e di Saitō Raitarō (pubblicata nel 1974) che, pur essendo ispirata al marxismo, rivolgeva il suo appello alla popolazione partendo da un posizione più ampia.

A partire dall'entrata in guerra, le dichiarazioni aperte di resistenza dovettero per forza di cose esercitare un certo autocontrollo, ma vi furono, soprattutto all'inizio della guerra, alcuni che non nascosero le proprie critiche e le proprie accuse al regime; per esempio, Ishibashi Tanzan, direttore e autore degli editoriali della rivista « Tōyō Keizai Shimpō » (The Oriental Economist) soprattutto agli inizi criticò severamente la politica di guerra e la politica coloniale del regime. Gli scritti del periodo di guerra di Ishibashi Tanzan sono stati raccolti nell'*Opera omnia di Ishibashi Tanzan* (*Ishibashi Tanzan Zenshū*), che deve essere considerata un evento di grande importanza (I volumi dall'8° al 12°, che contengono i suoi scritti del periodo della guerra, furono pubblicati dal 1971 al 1972).

Per quanto riguarda la categoria (B) (b) (1) (rifiuto del servizio

[10] Il nome « Sabato » (« Doyōbi ») fu suggerito da quello della rivista del Fronte popolare francese, « Vendredi ».

militare), ci sono alcuni studi ancora più dettagliati sulla Tōdaisha, di cui già si era parlato: *I Giapponesi che rifiutarono il servizio militare - La resistenza della Tōdaisha durante la guerra* (*Heieki o kyohi shita Nihonjin - Tōdaisha no senji-ka teikō*, pubblicati nel 1972) e *Akashi Junzō e la Tōdaisha* (*Akashi Junzō to Tōdaisha*) di Tsurumi Shunsuke, che si trova nel 1° volume di *Percorrendo la storia del pensiero* (*Shisō-shi o aruku*), pubblicato a cura dell'Asahi Shimbun nel 1974. Oltre a queste opere, è stata pubblicata: *La pace di Dio al di là del rifiuto del servizio militare* (*Kami no heiwa - heieki-kyohi o koete*) pubblicata nel 1972, di Ishiga Osamu. Inoltre, per quanto riguarda la resistenza all'interno dell'esercito, se venissero offerti alla pubblica consultazione i documenti della Marina e dell'Esercito prebellici, ci si può attendere forse di scoprire nuovi casi, ma è un vero peccato che tale occasione oggi non sia ancora arrivata. Sulla base di una registrazione riservata ad uso interno del Governo, e che perciò non è mai stata pubblicata, ma che io sono riuscito a procurarmi, intitolata *Storia della mobilitazione nel periodo tra l'Incidente cinese e la Guerra per la più grande Asia Orientale* (*Shina-jihen Dai-Tō-A senso-kan dōin-gaishi*), redatta a cura di uno dei membri dell'Ufficio incaricato dei problemi della mobilitazione presso lo Stato Maggiore dell'Esercito, nel corso di un solo anno, il 1943, tra i casi affidati alla Corte Marziale dell'Esercito, si registrarono 42 casi di militari che avevano resistito agli ordini, 342 casi di violenza, minacce, ferimenti o uccisioni di superiori, 1022 casi di diserzione, e 20 casi di defezione verso il nemico; e, dal gennaio al luglio 1944, tra i casi affidati alla Corte Marziale dell'Esercito, vennero registrati 30 casi di resistenza agli ordini, 291 casi di violenza, minacce, ferimenti e uccisioni di superiori, 1085 casi di diserzione e 40 casi di defezione al nemico. Gran parte di tali casi in genere venivano risolti in modo che la cosa non desse nell'occhio, per evitare che, rendendoli di pubblica notizia, entrasse in questione al responsabilità del superiore; secondo una raccolta di memorie dal titolo *Corte marziale* (Gunpō kaigi, 1974) scritte da un ufficiale dell'Esercito giapponese, Hanazono Ichirō, che svolgeva le funzione di ufficiale giudiziario al momento della resa della guarnigione giapponese nell'isola di Bougainville, soprattutto le infrazioni da parte degli ufficiali non venivano quasi mai riportate alla Corte Marziale; egli testimonia però che, nonostante ciò, non di rado avveniva che anche gli ufficiali compissero azioni del genere. Si può perciò supporre senza timore di sbagliare l'esistenza di un numero ben più elevato di tali casi di quanto non possano far ritenere i dati elencati più sopra. È difficile stabilire se tali azioni siano o no degne del nome di « resistenza » finché non si sia appurata l'entità effettiva di ciascun caso, ma, per lo meno, a giudicare dai dati indicati più sopra, si può desumere che all'interno dell'esercito si stava diffondendo sempre più la tendenza a rifiutare una collaborazione sincera alla guerra. Il fatto stesso che, benché l'Esercito giapponese si dicesse pronto a condurre la resistenza ad

oltranza sul suolo nazionale, e respingesse la resa, una volta accettata la dichiarazione di Potsdam, ad eccezione di alcune sommosse da parte di sparuti gruppi di militari, quasi tutti gli ufficiali e i soldati abbiamo seguito senza opporre resistenza l'ordine di resa, riuscirebbe del tutto incomprensibile se non si tenesse conto degli elementi cui abbiamo accennato precedentemente.

Per quanto riguarda la categoria (B) (b) (2), e cioè le attività clandestine all'interno del Paese, i documenti governativi « riservati » che abbiamo citato precedentemente sono stati pubblicati quasi tutti: per esempio, la *Situazione dei movimenti sociali* (*Shakai-undō no jōkyō*) di ciascuna annata, fino al 1942, è stata ristampata negli anni 1971-72, mentre il « Bollettino mensile delle Forze di polizia superiore speciale » (« Tokkō Geppō ») è stato ristampato nel 1972; in tal modo, poiché chiunque può utilizzare con facilità documenti cui una volta era molto difficile avere accesso, v'è ormai ampia possibilità di conoscere nei particolari il movimento illegale antifascista contro la guerra. È naturale che, dato che in questi casi si tratta sempre di documenti scritti dal punto di vista unilaterale di chi deteneva allora il potere, essi contengono un gran numero di falsificazioni o di esagerazioni, ed è superfluo rilevare come si imponga perciò la necessità di una severa critica del testo.

Per quanto riguarda la categoria (B) (b) (3), e cioè la resistenza in carcere, sono stati pubblicati:

1) a cura di Yamashiro Tomoe Makise Kikue, la biografia di una donna che non piegò la sua integrità morale né nella prigione né dopo di esserne uscita: *Tanno Setsu. Vivere nel movimento rivoluzionario* (*Tanno Setsu - Kakumei undō ni ikiru*, pubblicata nel 1969); 2) la biografia di Senoo Girō, un buddista che svolse attività contro il fascismo e contro la guerra e fu per questo imprigionato: *In strada con il Budda sulle spalle. Senoo Girō e la Lega giovanile del nuovo Buddismo* (*Budda o seoite gaitō e - Senoo Girō to Shinkō Bukkyō Seinen Dōmei*, pubblicata nel 1974) ad opera di Inagaki Masami, e poi, 3) *Il diario di Senoo Girō*, in 4° vol. (*Senoo Girō nikki daiyon-kan*), una scelta abbreviata del diario autografo di Senoo Girō, e il 5° volume dello stesso, ambedue pubblicati nel 1974.

L'autobiografia di Nakanishi Isao, che svolse attività contro la guerra in collegamento con il Partito Comunista Cinese e fu per questo incarcerato, costituita dai due volumi *Dalle mura della morte* (*Shi no kabe no naka kara*), pubblicata nel 1971, e *In mezzo alla tempesta della rivoluzione cinese* (*Chūgoku kakumei no arashi no naka de*), pubblicata nel 1974, costituisce il resoconto di una attività che rientra anche nella categoria (B) (b) (4) e cioè nelle attività contro la guerra svolte dai Giapponesi all'estero. Nakanishi sottolinea che bisogna assegnare alle attività dei Giapponesi contro la guerra un posto a sé stante nella lotta antifascista dei popoli di tutto il mondo, e le attività illegali svolte in collegamento con la lotta del popolo cinese, di cui ci parla Nakanishi, si possono considerare le più tipiche

manifestazioni concrete di tali attività. Nel 1971 è stata portata a termine la pubblicazione di tutti e quattro i volumi dei *Documenti di storia moderna. Il caso Sorge* (*Gedaishi-shiryō - Sorge-jiken*) e nel 1968 è uscita anche la nuova edizione riveduta del vecchio libro di Kazama Michitarō, *Vita di Ozaki Hotsumi* (*Ozaki Hotsumi-den*), ma Nakanishi ha pubblicato sul numero inaugurale del 1970 della rivista « Gendai to Shisō » (« Modernità e pensiero ») un articolo dal titolo *Il significato storico del caso Sorge-Ozaki* (*Sorge-Ozaki-ijken no rekishiteki igi*). Nakanishi in tale articolo critica severamente gli studi precedenti di Kazama e di altri, e sostiene che l'attività di Ozaki e degli altri suoi compagni era la lotta contro la guerra, diversa dalla linea di coloro che sostenevano la possibilità di passare « dalla guerra di aggressione alla rivoluzione » e sottolinea i numerosi malintesi avutisi finora nel modo di vedere la figura di Ozaki. Degli studi sul caso Sorge-Ozaki da parte di occidentali non parlerò, in quanto essi non rientrano nell'ambito del presente studio.

Per quanto riguarda il punto (4) (attività contro la guerra svolte da parte di Giapponesi all'estero), *Una vita senza rimpianti* (*Kui-naki inochi o*), pubblicata nel 1973, e cioè l'autobiografia, citata nel mio libro *La guerra del Pacifico*, dell'attrice Okada Yoshiko, che andò in esilio volontario nell'Unione Sovietica, ha permesso di sapere per la prima volta la verità, dalla bocca stessa dell'autrice, sulla sua fuga dal Giappone in Unione Sovietica. Allo stesso modo, su Yashima Tarō è stato pubblicato il libro di Usami Shō, *Un pittore patriota condannato come traditore della patria* (*Bai-koku-do datta aikoku gaka*), contenuto nel volume « Cronache di verità e coraggio » (*Shinjitsu to yūkī no kiroku*), pubblicato nel 1971. Si sono aggiunti in tal modo nuovi documenti a quelli da me già citati. Inoltre, Tone Kōichi, nel suo libro *La vita di Teru* (*Teru no shōgai*), pubblicato nel 1969, ha presentato l'attività di una esperantista giapponese che fuggì nella Cina in lotta contro il Giappone e continuò la sua opposizione alla guerra di aggressione.

La riscoperta di queste attività contro la guerra, collegate sul piano internazionale, e di altri casi, che non rientrano propriamente nel quadro della resistenza durante la seconda guerra mondiale, come il libro di Ishigaki Ayako, intitolato: *Una tomba fra gli ulivi - un Giapponese nella guerra di Spagna* (*Oriibu no bohyō - Supein-sensō to hitori no Nihon-jin*), pubblicato nel 1970. La figura di Jack Shirai, l'unico giapponese che partecipò come volontario all'esercito del Fronte popolare durante la guerra di Spagna, e morì in combattimento, non è forse sufficiente a farci riconoscere l'importanza di quel legame di solidarietà internazionale costituito dall'opposizione alla guerra, che stabilisce un rapporto tra ciò che avveniva in Giappone e un movimento mondiale più ampio? (Vorrei aggiungere qui che la stessa Ishigaki, l'autrice del libro che ha presentato il caso di Shirai, mentre si trovava negli Stati Uniti, durante la guerra, aveva svolto attività contro la guerra insieme con Agnes Smedley e con altri).

Conclusione

Come abbiamo visto più sopra, negli ultimi anni si sono scoperti via via vari casi di resistenza da parte di Giapponesi nel periodo della guerra, e ci si può aspettare che, con il progresso degli studi, nuovi casi vengano portati alla luce; ciononostante, non si può negare che la resistenza in Giappone fu piuttosto debole e ridotta in confronto a quella che si ebbe in altri Paesi e da parte di altri popoli. A che cosa si deve attribuire questo fatto?

Nel mio libro *La guerra del Pacifico* ho esaminato le principali condizioni storiche che sono all'origine di questo fatto, e perciò mi esimerò dall'esporle qui di nuovo. Vorrei però rilevare un elemento che si ricava dall'esame dei casi di resistenza precedentemente esposti, e cioè che coloro che più apertamente e con mgagiore coraggio tentarono di resistere (all'oppressione del regime) furono anzitutto i marxisti e in secondo luogo i cristiani giapponesi, seguiti dal buddisti e dagli aderenti alle sette scintoiste (quelli cioè appartenenti allo *Kyōha-shintō*, o Shintō delle Sette, distinguendo cioè fra le Sette Shintō, e lo Shintō tradizionale, o *Jinja-shintō*, Shintō dei Templi, una forma di culto dello stato imposto dall'alto). Tuttavia, nessuno di questi movimenti politici e religiosi riuscì a riscuotere il successo nello spingere in maniera organizzata le masse del popolo giapponese all'insurrezione e alla resistenza organizzata. Questo fatto ci conduce a considerare come, durante la guerra, in Giappone, era impossibile resistere agli ordini supremi dello Stato, detentore dell'autorità assoluta e di un potere ferreo, se non rifacendosi a ideologie che, come il Marxismo e il Cristianesimo, negano la supremazia dello Stato o considerano secondo un'ottica relativistica l'autorità dello Stato; che in Giappone questo tipo di tradizione ideologica era molto carente (anche nel Buddismo giapponese, nelle dottrine dei capi spirituali del nuovo Buddismo del Periodo Kamakura nel secolo XIII, e cioè di Shinran, Dōgen e Nichiren, si era vista la prima comparsa di una logica di questo tipo, che tuttavia scomparve in seguito senza essere ulteriormente sviluppata da parte delle congregazioni buddiste che da quei capi religiosi trassero origine; e da allora la tendenza principale del Buddismo giapponese è stata piuttosto quella di cercare di far prosperare la propria congregazione tenendosi per quanto possibile vicini al potere statale); anche dopo l'inizio di questo secolo, la vita della stragrande maggioranza della popolazione giapponese ha continuato a svolgersi impacciata dalle pastoie di modi di pensiero comunitari di tipo premoderno, ed è stato perciò molto difficile superare questi ostacoli e diffondere modi di pensiero ad un livello più elevato di quello costituito dall'autorità dello Stato; bisogna tenere conto inoltre del fatto che, dopo di essere entrati nel periodo contemporaneo, verso la metà del periodo Meiji, e cioè dopo la fine del secolo scorso, non era facile sottrarsi alla coscienza della supremazia dello Stato (anche se concretamente tale supremazia voleva dire solo il potere che di

volta in volta governava il Paese) che era stata inculcata attraverso la repressione del libero sviluppo del pensiero mediante le leggi per il mantenimento dell'ordine pubblico e attraverso l'imposizione di un sistema di educazione uniforme da parte dello Stato. (A questo proposito si deve tenere conto del fatto che nella seconda metà del periodo Meiji lo spirito di conformismo della popolazione agli ordini impartiti dall'alto venne rafforzato ancor più di quanto non avvenisse nel periodo pre-moderno, e cioè nel periodo Tokugawa, in cui la forza centralizzatrice dello stato era ancora limitata).

E tuttavia, i casi di resistenza che si ebbero in Giappone, seppur deboli e sporadici, ebbero un significato storico innegabile, ed è giusto pensare che il fatto che questo significato in futuro si elevi ancor più o, al contrario, si annulli, dipende piuttosto dallo sforzo futuro che il popolo giapponese compirà per la difesa della democrazia e della pace. E questo perché il senso della storia non è qualcosa che si conchiude e si fissa nel passato, bensì qualcosa che si ricostituisce sempre di nuovo ininterrottamente, attraverso l'attività pratica dell'uomo (attraverso la prassi umana), dell'uomo che è il portatore della storia.

Da questo punto di vista, ritengo che è necessario che gli storici giapponesi, mentre proseguono i loro sforzi tendenti a mettere in luce i diversi aspetti della resistenza in tempo di guerra, continuino a indagare, esaminando la struttura sociale e ideologica del Giappone contemporaneo e il funzionamento del movimento popolare in Giappone, le ragioni per cui la resistenza giapponese in tempo di guerra fu così debole e limitata in confronto a quella dei popoli di altri paesi; mi sembra inoltre opportuno di porsi il seguente interrogativo: dato che in Giappone si è pur sempre avuta una resistenza, anche se così debole e limitata, in che modo sarebbe stato possibile portarla ad un livello più elevato? Oppure, qualora fosse stato possibile esprimere un'idea diversa per organizzare la resistenza, sarebbe stato possibile di contrapporre efficacemente tale idea di resistenza al regime di guerra? Si deve forse pensare che tali possibilità non esistevano affatto, nel modo più assoluto? Per la verità, ciò di cui possiamo prendere coscienza con una relativa facilità è la resistenza individuale degli intellettuali o dei gruppi di intellettuali di avanguardia, ma un compito importante è anche quello di cercare di rompere per così dire la scorza esterna che avvolgeva la coscienza del popolo giapponese e di portare alla luce la coscienza di resistenza che affondava le sue radici nella vita quotidiana delle masse della popolazione, fra la gente comune, e cioè i lavoratori e i contadini che difficilmente arrivavano ad avere dimestichezza con il pensiero astratto e che ad uno sguardo superficiale apparivano immersi in un atteggiamento di conformismo e di collaborazione alla guerra. L'analisi della complessa coscienza delle masse popolari, con tutte le ambivalenze che essa implica, è il lavoro più arduo da svolgere sul piano della metodologia della storia del pensiero; tuttavia, senza compiere questo tipo di

indagine, non si può penetrare a fondo l'argomento della resistenza in Giappone.

Vorrei aggiungere da ultimo alcune parole sui motivi che mi hanno spinto a scrivere il presente articolo. I motivi per cui ho sentito l'esigenza di cercare di riportare alla luce quella che è stata la resistenza in Giappone sono quelli che ho già esposto in precedenza; oltre alla presentazione della resistenza da parte dei popoli dell'Europa, che ho avuto modo di apprendere dai libri, devo confessare che la mia coscienza è stata ulteriormente rafforzata dalla forte impressione suscitata in me dal film *Le quattro giornate di Napoli*, diretto da Nanni Loy; devo esprimere inoltre la profonda gratitudine che sento per aver ricevuto dal prof. Franco Venturi, egli stesso partecipe della Resistenza italiana, l'occasione che egli mi ha offerto di pubblicare questo mio breve scritto.

SABURŌ IENAGA

IL MARXISMO IN GIAPPONE

1. Prima dell'introduzione del marxismo.

L'affermazione del Giappone come Stato moderno cominciò nel 1867, lo stesso anno in cui fu pubblicato il primo volume del Capitale, con il passaggio del potere sovrano dai signori feudali all'imperatore. L'anno successivo salì al trono l'imperatore Meiji, inaugurando il suo quarantacinquennale regno, nel corso del quale — oltre alle guerre con la Cina e con la Russia — si sarebbero verificate anche profonde trasformazioni nella società giapponese.

Il pensiero giapponese tradizionale [1] non era in grado di risolvere i problemi della nuova società. Le « scienze sociali » dovettero così essere importate dall'occidente. Per quasi tutto l'ultimo stadio del feudalesimo giapponese, i mercanti olandesi erano stati i soli occidentali ad avere il diritto di venire in Giappone e di fermarvisi a commerciare. Insieme alle merci occidentali erano state così introdotte — e trovate utili — anche alcune nozioni di scienze naturali e di tecnologia. Tuttavia, sebbene la scienza economica passi per essere stata importata intorno al 1776, non era possibile trapiantare nel Paese le scienze sociali, giacché le condizioni sociali e il clima intellettuale non erano maturi perché esse fossero accettate. Solo nel 1863 un paio di studenti si recarono a Leida per studiare legge e scienze politiche sotto la guida del prof. Vissering. Gli appunti che avevano preso alle lezioni furono pubblicati in giapponese nel 1866. Negli appunti originali di Vissering, giacenti all'università di Leida, vi sono alcuni riferimenti

[1] Dalla metà del XVII secolo alla metà del XIX, l'ideologia ufficiale e la visione della società del feudalesimo giapponese fu quella del paternalismo, fondato sulla filosofia di Chu-hsi, una versione feudale del confucianesimo. A questo paternalismo feudale, di origine cinese, si opponeva una scuola di pensiero abbastanza influente, detta *Kokugaku* o Scienza Nazionale. Essa poneva l'accento sulla natura umana e sulla tradizione nazionale, a vantaggio soprattutto della classe mercantile, privata della sua naturale libertà di commercio dal potere materiale e morale dei signori feudali e dei guerrieri (*Samurai*). Benché nelle opere di entrambe queste scuole di pensiero rivali si possano trovare numerose osservazioni di carattere socioeconomico, i tempi non erano maturi per le scienze sociali, finché il capitalismo giapponese non ebbe raggiunto un livello sufficiente di sviluppo.

all'anarchismo e al comunismo contemporanei. La traduzione delle sue lezioni private, invece, non accenna per nulla a questi argomenti: forse Vissering giudicò inutile toccarli in lezioni rivolte a studenti giapponesi, o questi giudicarono inutile tradurre quelle parti delle sue lezioni che ne parlavano. Ad ogni modo, non furono loro ad importare il marxismo. Invece, nel 1867, apparve in Giappone *Outlines of Social Sciences*[2] di William Ellis; la traduzione era stata effettuata sulla scoprta dell'edizione olandese.

Poco dopo irruppe in Giappone, vera ondata di marea, il liberalismo occidentale, con le traduzioni di Bentham, J. S. Mill, Spencer, Montesquieu, Necker, Rousseau e Tocqueville. Il *Self-help* di Smiles apparve in giapponese nel 1871 e rimase per lungo tempo la Bibbia dei giovani ambiziosi della nuova epoca. Nell'effimero movimento liberale per la libertà e i diritti civili (*Jiyū minken undō*), la destra si richiamò a Mill e a Spencer, e la sinistra a Rousseau. La *Ricchezza delle nazioni* fu tradotta fra il 1882 e il 1888.

Malgrado queste influenze liberali dell'Occidente, il governo imperiale di Meiji era condananto a imboccare una via di sviluppo nazionalista e imperialista, al duplice scopo di mantenere l'indipendenza nazionale contro le potenze occidentali e di preservare, all'interno, il dominio della classe dirigente semifeudale[3]. Esso decise di costruire uno Stato moderno sull'esempio della Prussia di Bismarck, ma con l'arma ideologica aggiuntiva della dottrina del paternalismo teocratico e della semidivinizzazione dell'imperatore. La costituzione imperiale del 1889, per raccomandazione di Hermann Roesler, consigliere giuridico del governo, fu modellata su quelle della Baviera, del Württenberg e della Prussia. Il *Messaggio imperiale sull'educazione (Kyōku chokugo)* del 1890 si basava esplicitamente sul paternalismo teocratico.

Nel 1891 un insegnante cristiano della Prima Scuola Superiore Nazionale fu allontanato dal suo incarico per essersi rifiutato di salutare il *Messaggio imperiale sull'educazione*, che doveva esser letto agli studenti nei giorni di festa nazionale e in altre ricorrenze. L'anno seguente, un professore di storia nazionale fu costretto a dimettersi per le sue critiche allo Scintoismo, che egli aveva definito una forma primitiva di religione. Nella cornice ideologica illustrata da questi due casi, il processo di modernizzazione dell'industria, del diritto, dello Stato, dell'educazione e delle forze armate continuò con discreto successo, consentendo al Giappone di mantenere la sua indipendenza

[2] Pubblicato per la prima volta nel 1846.

[3] Per il processo di modernizzazione, cfr. Egerton Herbert Norman, *Japan's Emergence As a Modern State. Political and Economic problems of the Meiji Period*, New York, International Secretariat, Institute of Pacific Relations, 1940; Idem, *Soldier and Peasant in Japan. The Origin of Conscription*, New York, International Secretariat, Institute of Pacific Relations, 1943. L'autore era l'ambasciatore canadese in Egitto, dove si suicidò nel 1957, perseguitato dal maccartismo tristemente noto.

nazionale con due grandi guerre vittoriose (contro la Cina nel 1894-1895 e contro la Russia nel 1904-1905).

Sebbene fosse intesa come un mezzo per rinsaldare l'intelaiatura ideologica, e quantunque solo in quanto tale venisse perseguita, la modernizzazione era un'arma a doppio taglio, con una logica propria. Per esempio, il sistema nazionale di educazione obbligatoria era concepito per produrre in gran numero lavoratori intelligenti e qualificati per le fabbriche, e soldati leali e valorosi per l'esercito e la marina. Non si può dire che questi obbiettivi non fossero poi raggiunti; già ai primi stadi del suo progresso, il Giappone poteva vantare un altissimo tasso di alfabetizzazione. Ma l'alfabetismo non può essere limitato alla lettura dei soli libri e giornali raccomandati dal governo. Se un lavoratore è capace di comprendere la struttura della sua macchina per usarla e ripararla, è anche capace di comprendere la struttura della sua società, per cambiarla. Questo secondo tipo di cultura, bollata col nome di « Pensieri pericolosi »[1], fu deliberatamente scoraggiata dalle autorità. Fino al 1945, la maggior parte delle scienze sociali è stata considerata pericolosa dalle classi dirigenti giapponesi. Quando però si vengono a creare condizioni quali un alto standard educativo fra la popolazione e i problemi sociali causati dall'industrializzazione, è del tutto impossibile arrestare la penetrazione di « pensieri pericolosi » in ogni strato della società, e specialmente fra gli intellettuali. Il marxismo era il più pericoloso tra i pensieri pericolosi e, come tale, fu represso.

2. L'introduzione del marxismo.

L'articolo che per la prima volta presentò il pensiero socialista ai lettori giapponesi apparve su un periodico della Chiesa Unitaria nel 1881, mentre gl'intellettuali progressisti erano per lo più impegnati nella traduzione delle opere più rappresentative della democrazia occidentale, che abbiamo ricordato sopra. Il fatto che il socialismo sia stato introdotto in Giappone da un autore cristiano non è per nulla irrilevante. Agli occhi di umanisti cristiani appartenenti a una qualsiasi setta antiautoritaria, che credevano nella dignità dell'uomo e della sua coscienza e nell'eguaglianza del genere umano dinnanzi a Dio, il sistema gerarchico semifeudale della società giapponese — accompagnato da un brutale processo di accumulazione del capitale — richiedeva qualche rimedio efficace. Questa sorta di affinità tra il socialismo, l'umanesimo cristiano e, persino, la stessa democrazia

[1] *Kiken shisō* [Pensieri pericolosi], apparve come una terminologia specificamente giapponese nella prefazione di Louis Wirth alla traduzione inglese di *Ideologie und Utopie* di Mannheim, Londra 1936 (trad. ital.: *Ideologia e utopia*, Bologna 1957). Chi scrive si domanda se il titolo della raccolta di saggi di Lancelot Hogben, *Dangerous Thoughts* [Pensieri pericolosi] non fosse tratto a sua volta da questa espressione giapponese.

borghese si può dire tipica dei Paesi che arrivano in ritardo nel mondo moderno delle potenze imperialiste[5].

Nel 1882 alcune traduzioni fecero conoscere il movimento dei nichilisti e dei populisti russi; nel 1882 e nel 1889 furono create primitive associazioni sindacali, e nel 1891 i liberali di sinistra fondarono il Partito Socialista Orientale, primo partito politico di tendenza socialisteggiante. Nello stesso anno si formò la prima associazione per dibattere i problemi sociali. Non appena si affermò il capitalismo giapponese, dopo la guerra contro la Cina, videro la luce anche veri e propri movimenti operai e socialisti. Il sindacalismo di quell'epoca era ancora del tutto riformista, giacché le sue rivendicazioni si limitavano al suffragio universale e alla regolamentazione del lavoro di fabbrica; tuttavia il governo imperiale ne fu così spaventato da promulgare la famigerata Legge di Polizia (*Chian Keisatsuhō*) del 1900, che tendeva alla soppressione di questi movimenti. Il risultato fu notevole, ma non nel senso auspicato dal governo. La « Società per lo studio del socialismo » (*Shakaishugi Kenkyūkai*), creata nel 1898 come un circolo eminentemente culturale, si trasformò subito in un partito politico, che fu chiamato « Partito Socialdemocratico » (*Shakaiminshutō*) (1901). Si può dire che il governo diede prova di preveggenza nel valutare il pericolo rappresentato dal socialismo. Ma, in realtà, una simile repressione dei movimenti operai dimostrò ai socialisti « morbidi » e ai riformatori sociali che era vano aspettare qualsiasi tentativo di riforma dal governo, e che una qualche forma di socialismo era pur necessaria.

Il nome di Karl Marx era discretamente noto fra i socialisti di quel periodo. Lo troviamo citato per la prima volta, nel 1882, in un libro sui nichilisti russi, ma solo incidentalmente, in collegamento con i nomi di Bakunin e di Kropotkin. Nel 1897 vide la luce una traduzione abbreviata di *French and German Socialism in Modern Times*, di R. Ely: i lettori giapponesi poterono così farsi un'idea generale di Marx e della sua dottrina, forse per la prima volta.

Il Partito Socialdemocratico del 1901 era ben lontano dall'essere un equivalente giapponese dell'SPD, o di un partito socialista rivoluzionario. Il suo programma consisteva principalmente in rivendicazioni democratico-borghesi come l'abolizione della Camera dei Pari (*Kizoku-in*), il disarmo e il suffragio universale[6]. Ma perfino questa morbidezza del programma non poté salvarlo dall'essere soppresso il giorno stesso della sua fondazione. Così esso non ebbe alcuna parte

[5] Ciò facilita una specie di spontaneo fronte unito, di cui si vedranno alcuni esempi; ma da un punto di vista socialista ortodosso inquina la causa del socialismo.

[6] Queste rivendicazioni ci mostrano che i primi socialisti giapponesi dovevano svolgere anche le funzioni dei democratici borghesi, a causa dell'impotenza di questi ultimi. L'impotenza della borghesia si spiega essenzialmente con il fatto che, nella prima metà dell'èra Meiji, l'industrializzazione giapponese fu dovuta pressoché totalmente all'iniziativa del governo imperiale. Non fu una *Revolution von unten* (rivoluzione dal basso), ma una *Reform von oben* (riforma dall'alto).

importante nell'introdurre Marx e il marxismo, né nella teoria né nella pratica. Questo compito fu svolto dai suoi leaders: uno di loro fu Kōtoku Shūsui.

Kōtoku Shūsui (1871-1911), giornalista, si unì al « Movimento per la libertà e i diritti civili » come democratico-borghese, divenne marxista, e fu giustiziato come anarco-sindacalista sotto la mendace accusa di alto tradimento [7]. Nel suo libro *L'imperialismo, un mostro del XX secolo* (1901) anticipò l'*Imperialism* di Hobson, che è del 1902, e nel saggio successivo *L'essenza del socialismo* (1903) offrì per la prima volta ai lettori giapponesi un'esposizione del socialismo basata almeno in parte su Marx. All'inizio del capitolo III, Kotoku cita l'esposizione sommaria che dà Marx del materialismo storico, prima di procedere all'analisi della società capitalistica vista come anarchica, a causa della contraddizione fra il carattere privato della proprietà e il carattere sociale della produzione. Egli conosceva i concetti di esercito industriale di riserva, di plusvalore, di crisi economica, di monopoli e trust. Kōtoku concepiva il socialismo come basato sulla democrazia e l'autogoverno, da instaurare in modo pacifico e parlamentare, che doveva battersi contro l'armamento e la guerra. Al contrario dei socialdemocratici tedeschi degli anni seguenti, Kōtoku e i suoi compagni si opposero alla spinta militarista verso la guerra russo-giapponese del 1904-1905. Alla fine del suo libro egli scriveva: « Alzatevi, generosi e valenti capi che amate la pace dell'Umanità, che volete la felicità e desiderate il progresso! Alzatevi e lottate per la propagazione e la pratica del socialismo ». Evidentemente, egli non comprendeva quello che è uno dei punti centrali del marxismo, ossia che il socialismo è opera dell'autoemancipazione dei lavoratori, e che ai lavoratori in prima persona, non ai loro capi, bisognava appellarsi.

Uno dei compagni di Kōtoku, Katayama Sen (1859-1933), nel libro *Il mio socialismo* (1903) dichiarava di essere un socialista evoluzionista e scientifico, che poneva l'accento sulla necessità dell'evoluzione dal capitalismo al socialismo. Pur mettendo in luce la responsabilità della classe lavoratrice per tradurre il socialismo in realtà, egli non faceva nessuna chiara distinzione tra socialismo e riforma sociale, movimenot cooperativo, e, persino, servizi pubblici gestiti dalle amministrazioni locali.

All'inizio del secolo, le due correnti del marxismo giapponese — quella anarco-sinacalista di sinistra capeggiata da Kōtoku e quella riformista di destra sostenuta da Katayama — erano sull'orlo della rottura [8]. Per il momento, tuttavia, esse si unirono nella « Società

[7] Si parlò, a proposito di Kōtoku, di un caso Sacco e Vanzetti dell'Estremo Oriente. Cfr. per esempio G. A. Alfred, *Pioneers of Anti-Parliamentarism*, Glasgow, 1940.

[8] Questa situazione rassomigliava a quella italiana, messa in luce da Arturo Labriola (*Der Marxismus in Italien*, « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », vol. XXXI, 1910, p. 925).

Popolare » (*Heiminsha*) per opporsi alla guerra con la Russia. Nel 1903 venne fondato il « Giornale Popolare » (*Heimin shimban*), settimanale, che fu l'organo della campagna antibellicista. Su questo settimanale fu pubblicata, nel 1904, durante la guerra, la prima traduzione del *Manifesto del Partito Comunista*[9]. Il numero che conteneva il *Manifesto* fu sequestrato, ma il « Giornale Popolare » contribuì enormemente alla diffusione del marxismo in Giappone. Il suo appello all'« Iskra », organo dei socialdemocratici russi, per la solidarietà internazionale dei lavoratori contro la guerra fu molto apprezzato dai partiti socialisti dell'Europa e degli Stati Uniti. Nell'agosto del 1904, Katayama stesso partecipò alla sesta assemblea generale della Seconda Internazionale ad Amsterdam, di cui fu uno dei due vicepresidenti: l'altro era Plechanov.

Nel 1906 Sakai Toshihiko, che aveva tradotto il *Manifesto* insieme a Kōtoku, produsse una versione giapponese di *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* di Engels. Il Partito Socialista Giapponese (*Nihon Shakaitō*) fu fondato nello stesso anno, e messo al bando l'anno successivo. Prima del suo scioglimento, tuttavia, la scissione tra « politica parlamentare » e « azione diretta » si rivelò inevitabile. Dopo il suo ritorno dagli Stati Uniti, Kōtoku divenne il leader del secondo di questi gruppi, mentre Katayama era fra i dirigenti del primo.

Mentre cercava di completare l'invasione della Corea, il governo si mostrò tanto ansioso di eliminare il movimento socialista da rasentare la follia. Si registrò il caso di tre o cinque poliziotti esclusivamente incaricati di sorvegliare l'attività di un agitatore socialista di diciannove anni. Infine, nel 1910, Kōtoku e i suoi compagni furono arrestati per cospirazione contro il governo imperiale[10], e dodici di essi furono giustiziati l'anno seguente. Con questo duro colpo il movimento socialista giapponese fu costretto a entrare nella sua cosiddetta « stagione invernale », dalla quale si sarebbe risvegliato solo per l'impatto della rivoluzione russa. Nel 1914, Katayama andò in esilio negli Stati Uniti, dove si convertì al bolscevismo.

Il fatto che Katayama finisse con l'aiutare Lenin nel Comintern, e fosse poi sepolto nel Cremlino, spinge la maggior parte degli storici comunisti a considerare la sua attività in Giappone come quella di un marxista ortodosso, mentre essi accusano Kōtoku di ultrasinistrismo o di anarchismo. Gli ultimi gloriosi anni e la morte di Katayama tendono a far assumere la stessa tinta gloriosa anche alla sua azione e al suo pensiero precedenti. Il suo riformismo e il suo revisionismo sono visti come un segno di tenace realismo rivoluzionario. Per uno storico americano, d'altro canto, il riformismo e il socialismo cristiano di Katayama contribuirono alla modernizzazione del Giappone, mentre

[9] I traduttori omisero la terza sezione del *Manifesto*.

[10] In Gran Bretagna, il Partito Laburista organizzò un raduno di protesta allo Albert Hall, al quale parteciparono ventimila persone.

il voltafaccia degli ultimi anni fu una scelta assurda [11]. La verità è forse questa: tanto Kōtoku quanto Katayama erano i prodotti tipici e inevitabili della prima fase del socialismo, sotto la repressione severa del paternalismo semifeudale del governo imperiale. I socialisti dovevano farsi strada o combattendo direttamente contro il regime imperiale, come avrebbe fatto Kōtoku, o aspettandosi la realizzazione del loro ideale persino dalla politica sociale o da frammentarie riforme nel quadro del regime vigente. Il contrasto fra Kōtoku e Katayama ci mostra, dunque, che il marxismo giapponese, nel primo decennio di questo secolo, si confrontava con il problema caratteristico di una società in rapida modernizzazione senza una democrazia pienamente sviluppata. Il marxismo giapponese sarà assillato dallo stesso problema anche negli stadi successivi del suo sviluppo.

È bene comunque osservare, prima di chiudere questo capitolo, che al momento di entrare nella « stagione invernale » del socialismo, i marxisti giapponesi avevano già raggiunto una comprensione abbastanza corretta del pensiero di Marx. Nel 1907, i lettori del « Giornale Popolare di Osaka » (*Osakaheimin Shimbun*) poterono leggere un breve sommario del primo libro del *Capitale* di Marx, redatto da Yamakawa Hitoshi. Nel medesimo anno Morichika Unpei scrisse il suo *Sommario del Socialismo*, che offriva un'idea generale del marxismo e del suo divenire. Prendendo le mosse dalla base economica della società, l'autore trattava temi come: lo sviluppo del modo di produzione, l'economia capitalista contemporanea, i princìpi del socialismo, il socialismo e l'agricoltura, il socialismo e le donne, il socialismo e i ricchi, il socialismo e la guerra, le obiezioni mosse al socialismo, la storia e la situazione attuale del socialismo. Morichika fu giustiziato insieme a Kōtoku qualche anno più tardi.

3. La ripresa del marxismo.

L'inizio della Prima Guerra Mondiale nel 1914 segnò anche la ripresa del movimento socialista in Giappone. L'influsso della rivoluzione russa non fu per niente trascurabile. Ma ciò non significa che il marxismo avesse vinto la sua lotta contro l'anarchismo. La situazione non era chiara neppure in Russia, dal momento che molti dirigenti anarchici vi si recavano in visita. All'anarco-sindacalismo di Kōtoku successe quello del suo più giovane compagno Ōsugi Sakae, il cui influsso cessò solo quando egli fu assassinato da un capitano della polizia militare, il quale approfittò della confusione provocata dal grande terremoto del 1922.

Nel 1918 alcuni studenti della facoltà di Legge dell'Università

[11] Hyman Kublin, *Asian Revolutionary: The Life of Sen Katayama*, 1964.

Imperiale di Tokyo si organizzarono in un'associazione per la riforma democratica del Giappone. Questi giovani democratici, che si scelsero il nome di « Società degli Uomini Nuovi » (*Shin-jin-kai*), si tramutarono ben presto in sindacalisti-populisti e, successivamente, in marxisti. Dopo undici anni di esistenza, nel 1929 la Società confluì nella Lega dei Giovani Comunisti. Che questi studenti, i quali ricevevano un'educazione destinata a portarli agli incarichi più elevati del governo imperiale, esigessero una riforma in senso democratico e divenissero poi marxisti è un tratto veramente caratteristico del marxismo giapponese.

In questo periodo anche il prof. Kawakami Hajime dell'Università Imperiale di Kyoto si andava trasformando da umanitarista ruskiniano in marxista. Benché il suo punto di vista fosse ancora quello di un umanitarista che simpatizzava per la classe lavoratrice, in quattordici mesi si vendettero ventisette edizioni del suo famoso libro *Storie di povertà* (1907), che ebbe un'immensa influenza nell'attirare i giovani lettori alla causa marxista. La prima traduzione completa del *Capitale* di Marx fu pubblicata dal 1920 al 1925.

Il Partito Comunista Giapponese (*Nihon Kyōsanto*) fu creato nel 1922 come organizzazione clandestina. Il IV Congresso del Comintern, nel 1922, ne accettò la domanda di affiliazione e inviò al PCG uno schema di programma per la discussione. In esso si diceva che la rivoluzione borghese in Giappone si sarebbe fatta quando il proletariato e i contadini rivoluzionari fossero divenuti sufficientemente forti, e che il compimento della rivoluzione borghese sarebbe stato il preludio immediato della rivoluzione proletaria. Benché lo schema prevedesse la dittatura del proletariato come uno degli obbiettivi della rivoluzione proletaria, l'idea che la futura rivoluzione borghese avrebbe rappresentato uno stadio necessario della rivoluzione proletaria divenne una delle note dominanti di almeno una parte del marxismo giapponese, di cui parleremo più avanti.

Un altro punto importante fu sollevato da Yamakawa Hitoshi in un articolo comparso sull'« Avanguardia » (*Zen'ei*), che era di fatto l'organo mensile del PCG clandestino. Nell'articolo *Mutare la direzione del movimento proletario*, egli sosteneva che il movimento proletario giapponese doveva procedere dal suo primo stadio — una minoranza dirigente dotata di coscienza di classe — al secondo — un movimento di massa, « *V narod!* (nel popolo) —, ma senza dissolversi nelle masse, ideologicamente dominate dal capitalismo ». Sebbene egli criticasse come elitari tutti i socialisti giapponesi della prima generazione, compreso se stesso, era ben lontano dall'approvare la definizione di « rivoluzione borghese », data dal Comintern alla futura rivoluzione giapponese. Egli insisteva su un movimento di massa teso alla rivoluzione socialista.

Yamakawa riconosceva la necessità di un partito proletario che promuovesse la lotta di classe. Ma il partito che aveva in mente non era quello composto di uomini dalla piena coscienza di classe, su

cui erano modellati molti partiti comunisti. Secondo lui il partito proletario doveva unire il proletariato urbano con quello rurale, collegare il proletariato organizzato con quello disorganizzato, e porre gli elementi semiproletari sotto il controllo politico del proletariato. Esattamente come scriveva nella prefazione al suo libro *Il movimento politico della classe diseredata* (1924), egli cercava di trasformare il marxismo da una teoria in un movimento politico concreto, unificando tutti gli elementi combattivi della classe diseredata. Ma la sua concezione di un partito di massa rendeva incerto il ruolo di un partito d'avanguardia e oscurava la distinzione tra sindacato e partito politico.

Fukumoto Kazuo criticò Yamakawa da un punto di vista che risentiva fortemente dell'influenza di György Lukács e Karl Korsch. Citando una frase del *Che fare?* di Lenin, Fukumoto affermò che i marxisti dovevano purificare se stessi prima di unirsi ad altri. Yamakawa e i suoi seguaci, per Fukumoto, tentavano di arrendersi senza condizioni alle masse.

In *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), che Fukumoto studiò durante la sua permanenza in Germania, Lukács rivela una specie di feticismo per la coscienza di classe del proletariato [12]. Fukumoto attinse abbondantemente da Lukács; ma, affermando che i marxisti dovevano purificarsi, egli inclinava di fatto a trasformare il partito in un gruppo di intellettuali settari. Questa non era certamente la concezione di Lukács. In un certo senso, Fukumoto ritornava al partito di élite come esso era stato prima di Yamakawa, con la sola differenza che il nuovo partito sarebbe stato formato da un'élite pienamente cosciente in senso marxista.

L'idea di Fukumoto di una purificazione del partito marxista accelerò il processo di scissione tra i movimenti dei lavoratori. La spaccatura prodottasi nel 1925 nella Confederazione Generale del Lavoro Giapponese (*Nihon Rōdō Sōdōmei*) fu dunque giustificata da Fukumoto come un processo di purificazione. Il Partito degli Operai e dei Contadini (*Nihon Rōnōtō*) subiva fortemente il suo influsso, e il PCG, riorganizzato nel 1926 dopo la repressione e lo scioglimento, basò la sua azione politica sulla teoria di Fukumoto. Grazie alle sue capacità teoretiche e metodologiche, maggiori di quelle dei compagni della vecchia generazione, Fukumoto attirò dalla sua parte — almeno per il momento — la maggioranza degli intellettuali marxisti.

Nel 1927, comunque, le *Tesi sul Giappone* del Comintern criticarono tanto Yamakawa quanto Fukumoto. Le *Tesi* del 1927 tacciavano Yamakawa di « liquidatore » e Fukumoto di « settario », e tratteggiavano la situazione presente del Giappone e la futura rivoluzione secondo le linee dello schema di programma del 1922. Gli argomenti sollevati in questa occasione furono poi elaborati nelle *Tesi* del 1932, che attribuivano all'imperialismo giapponese il « carat-

[12] Come egli stesso ammise più tardi, questo soggettivismo era dovuto all'irritazione causata in lui dalla sconfitta della rivoluzione ungherese.

tere aggressivo del capitalismo monopolistico, intensificato dall'avventurismo militarista dell'imperialismo assolutista e militar-feudale ». L'*establishment* giapponese, secondo le *Tesi* del 1932 del Comintern, era formato dal regime imperiale, dalla proprietà terriera semifeudale e dall'oligarchia del capitale finanziario. La dittatura del proletariato sarebbe stata instaurata passando attraverso la rivoluzione democratico-borghese, che includeva l'abbattimento del regime imperiale, la distruzione della grande proprietà terriera ecc.

Dopo la controversia tra Yamakawa e Fukumoto, e soprattutto dopo il 1927, la produzione teorica del marxismo giapponese conobbe un periodo di fioritura. Questa situazione si protrasse fino al 1939, nonostante ripetute azioni repressive, quali la censura, l'arresto, la tortura e l'assassinio, non solo dei membri del PCG fuorilegge, ma anche di molti simpatizzanti liberali [13].

Possiamo menzionare quattro tratti salienti dell'insegnamento marxista di quegli anni. Il primo è la traduzione dei classici del marxismo. Le opere di Lenin furono pubblicate in dieci volumi tra il 1926 e il 1927, quelle di Stalin e di Bucharin comparvero in sedici volumi dal 1928 al 1930, e quelle di Marx ed Engels in ventinove volumi dal 1928 al 1935. La traduzione di Marx ed Engels, in questa edizione, era in sostanza un'*opera omnia*: ad onta di alcuni difetti nella traduzione e di alcune omissioni, rese inevitabili dalla situazione politica, si trattava della prima edizione completa dei loro scritti in tutto il mondo.

Il secondo tratto è costituito dall'analisi marxista del capitalismo giapponese, cui diede il via Noro Eitaro nel 1927 con i suoi articoli *La preistoria del capitalismo giapponese* e *Lo sviluppo del capitalismo giapponese*. Ben presto con riguardo al capitalismo giapponese si sarebbe sviluppata una famosa *querelle*, di cui parleremo più oltre.

Il terzo aspetto è rappresentato dagli studi teorici sul *Capitale* di Marx e sugli argomenti connessi. Questi studi furono iniziati dal prof. Kawakami Hajime dell'Università Imperiale di Kyoto, e furono poi elaborati nel corso della citata controversia. A questo riguardo possiamo ricordare anche gli studi sul modo di produzione asiatico.

[13] Furono perseguitati anche certi liberali ostili al marxismo. Per esempio, nel 1933 Takikawa Yukitoki, professore all'Università Imperiale di Kyoto, fu costretto alle dimissioni per aver scritto, nel suo testo di diritto penale, che il miglioramento delle condizioni sociali avrebbe portato a una diminuzione della criminalità. Nel 1935 il prof. Minobe Tatsukichi, dell'Università Imperiale di Tokio, fu perseguitato perché, nella sua teoria del diritto costituzionale, aveva definito l'Imperatore un organo dello Stato, anziché un semidio. Nel 1940 il prof. Tsuda Sôkichi dell'Università Waseda di Tokyo fu obbligato a dimettersi, e i suoi libri furono messi al bando, perché aveva negato l'origine divina della famiglia imperiale. Il prof. Eijirô Kawai dell'Università Imperiale di Tokyo, già membro della commissione governativa istituita nel 1931 per indagare sulla diffusione fra gli studenti dei pensieri pericolosi, fu dimissionato nel 1939 e successivamente perseguitato come seguace di tendenze antinazionali. Il liberalismo, considerato in un primo tempo come una barriera contro i « pensieri pericolosi », fu poi visto come un focolaio di queste idee.

Quarto momento caratteristico del marxismo di quegli anni è la pubblicazione dell'*Enciclopedia Materialista (Yuibutsuron zensho)*, ad opera dell'« Associazione Materialista »: sessantasei volumi, comparsi fra il 1935 e il 1938 [14]. Quest'epoca rappresentò il vertice della parabola del marxismo giapponese prima della Seconda Guerra Mondiale. L'« Associazione Materialista » era stata fondata nel 1932 come una comunità apolitica con centocinquanta aderenti circa. Essa aveva lo scopo di promuovere gli studi marxisti, soprattutto in campo filosofico, storico e artistico, tramite il suo organo di stampa (il mensile « Studi materialisti » (*Yuibutsuron Kenkyū*), di cui uscirono sessantaquattro numeri tra il 1932 e il 1938), la citata *Enciclopedia*, e vari incontri di studio. L'Associazione fu creata dopo la repressione e lo scioglimento dell'« Istituto di Scienze Proletarie » (*Puroretaria Kagaku Kenkyūjo*) e dell'« Unione Giapponese per le Scienze Proletarie » (*Puroretaria Kagaku dōmei*), e cercò molto attentamente di evitare le tendenze settarie dell'Unione e di eludere la repressione. Ma i dirigenti furono arrestati nel 1932 e l'Associazione venne sciolta d'autorità nel 1938. Tosaka Jun, che ne era stato il principale leader, morì in prigione poco prima del bombardamento di Hiroshima.

Oltre a queste pietre miliari, può valer la pena di accennare anche a due lavori pionieristici nel campo della filosofia e della storiografia marxista. Miki Kiyoshi (1897-1945) fu il primo pensatore giapponese ad interessarsi della filosofia marxista, benché la sinistra dell'« Istituto di Scienze Proletarie » lo accusasse di essere un seguace di Deborin. È vero, però, che Miki aveva seguito gli insegnamenti di Heinrich Rickert e Martin Heidegger a Heidelberg, e che risentiva l'influsso della *Lebensphilosophie* di Wilhelm Dilthey. La sua concezione dell'esperienza fondamentale del proletariato era visibilmente una miscela di marxismo e di filosofia tedesca dei primi del secolo. Ma i suoi libri — da *Il materialismo storico e la coscienza contemporanea* (1928) alla *Logica del potere creativo della mente* (*Einbildungskraft*) (1939) — attirarono molti lettori alla filosofia marxista. Anche Miki Kiyoshi morì in prigione, subito dopo la guerra.

Hani Gorō (n. 1901) fu un grande amico di Miki Kiyoshi e studiò a Heidelberg insieme a lui. Come storico, però, subì fortemente l'influenza di Benedetto Croce e ne tradusse il saggio *Teoria e storia*. Nei suoi articoli sulla Restaurazione Meiji, apparsi sul mensile « Sotto la bandiera della nuova scienza » [15], e nel suo libro *Storia in trasformazione* (1929), Hani illuminava di nuova luce la storia giapponese e la metodologia storiografica. Certo la sua idea di riscrivere la storia

[14] Il totale di sessantasei volumi include i sedici dell'*Enciclopedia Mikasa*, (Mikasa zencho), pubblicata dalla stessa associazione. Mikasa era il nome dell'editore. La parola « materialista » fu omessa, nel titolo, per diminuire il rischio politico. Con qualche rara eccezione, i sessantasei volumi contavano ciascuno duecento pagine e trattavano un unico argomento.

[15] Diretto da Miki e Hani. Il nome della rivista era un evidente richiamo a *Unter den Banner des Marxismus*.

dal punto di vista contemporaneo recava l'impronta della filosofia della storia di Troeltsch e di Croce, e la sua concezione del popolo era abbastanza ambigua. Nondimeno, l'influenza che esercitò sugli storici marxisti si può paragonare a quella di Miki in campo filosofico; e, a voler considerare il dopoguerra — specialmente il dopo-Stalin — si può dire sia stata anche maggiore.

Torniamo ora alla controversia sul capitalismo giapponese. L'origine della polemica va ricercata nella diversità di vedute sulla strategia della rivoluzione socialista in Giappone. Nessuno, fra coloro che partecipavano alla discussione, pensò mai di negare il carattere semifeudale della società giapponese di allora, e nessuno mise in dubbio l'esistenza di un capitalismo altamente sviluppato all'interno della sua struttura. Entrambi i campi consideravano la rivoluzione socialista come il fine a cui tendere. Le divergenze riguardavano la valutazione della democrazia borghese come stadio intermedio fra la società capitalista semifeudale e la rivoluzione socialista. Per Yamakawa, la democrazia borghese non era altro che la dittatura della borghesia, e, in quanto tale, non si poteva che negarla; i dirigenti del PCG pensavano, invece, che una democrazia borghese giunta a piena maturazione fosse condizione necessaria perché si verificasse in Giappone una rivoluzione socialista[16]. I secondi usavano talora l'espressione « rivoluzione democratico-borghese », per distinguerla da una rivoluzione meramente « borghese ».

Stando alla teoria del PCG, la borghesia giapponese poggiava troppo sugli elementi feudali per avere capacità e volontà di condurre a termine la rivoluzione borghese; questo compito ricadeva, dunque, sul fronte unito degli operai e dei contadini. Una volta assolto questo compito, gli operai e i contadini avrebbero marciato verso la dittatura del proletariato, valendosi di un'istituzione democratico-borghese come il suffragio universale. In questo caso, servirsi del suffragio universale non significava attendersi una rivoluzione socialista dalle lotte per ed entro il parlamento, benché vi fosse il rischio di prendere il mezzo per il fine, e di considerare quindi la modernizzazione della società giapponese come un obiettivo finale[17]. Secondo Yamakawa, invece, una rivoluzione socialista avrebbe distrutto le sopravvivenze feudali in uno con la classe dominante borghese. Egli non negava l'esistenza di numerosi elementi feudali, ma si trattava di residui che sarebbero presto o tardi scomparsi.

Nell'intento di giustificare le loro strategie con un'analisi concreta, entrambi i campi contendenti produssero studi marxisti della società giapponese. Yamakawa e i suoi sostenitori diedero vita nel 1927 a

[16] Il posto della democrazia borghese nel pensiero di Marx ed Engels è ancora materia di discussione. Si veda, per esempio, il *Manifesto del Partito Comunista*, cap. 2°, *Principi del comunismo*, Torino, 1962, alle domande 18, 24, 25.

[17] E quanto si verificò nel caso della deviazione modernista del dopoguerra, di cui si parlerà più avanti.

un organo di stampa, « Operai e contadini » (*Rōnō*), che finì col dare il nome a tutto il gruppo: *Rōnō-ha*, ovvero gruppo « Operai e Contadini ». Yamakawa fu espulso dal PCG nel 1928. Kushida Tamizō (1885-1934) si unì al gruppo con il suo saggio *Tratti peculiari della rendita fondiaria in Giappone*, uscito nel 1931. La sua tesi era che gli elevati tassi della rendita fondiaria nell'agricoltura giapponese non fossero da imputare a uno sfruttamento feudale, di tipo extra-economico, ma all'eccessiva domanda di terra da parte di piccolissimi affittuari. Pur insistendo sul carattere precapitalistico dell'alto livello della rendita, egli lo spiegava in termini di domanda e offerta, e negava l'influsso sul fenomeno di qualunque rapporto feudale. Noro replicò immediatamente con l'articolo *Il carattere reazionario della teoria della rendita fondiaria del signor Kushida*, ma la sua teoria del capitalismo giapponese (che era anche quella del PCG) doveva essere pienamente sviluppata solo nelle *Conferenze sullo sviluppo del capitalismo giapponese*, in sette volumi, del 1932-1933.

Noro, che era il principale organizzatore delle *Conferenze*, passò alla clandestinità nel novembre del 1932 e morì per le torture in un commissariato di polizia di Tokyo nel febbraio 1934. Nonostante la morte di Noro, la messa al bando da parte della censura e l'arresto di molti redattori, un'analisi marxista del capitalismo giapponese vide egualmente la luce, come lavoro collettivo di trentatré studiosi, per lo più del PCG. Con poche eccezioni, essi furono battezzati « Gruppo delle *Conferenze* » (*Kōza-ha*) oppure « Feudalisti ». Il punto più alto della produzione teorica di questo gruppo fu raggiunto dall'*Analisi del capitalismo giapponese* (1934), di Yamada Moritarō [18], composto dai tre saggi già pubblicati sulle *Conferenze*. Per Yamada, il Giappone era stato costretto ad arrivare al capitalismo a causa della pressione esercitata dal capitalismo mondiale nella seconda metà dell'Ottocento. Sviluppatosi in ritardo, il capitalismo giapponese aveva dovuto armarsi per sfuggire al destino delle vicine colonie e semicolonie dell'Asia. Così il processo di industrializzazione giapponese aveva seguito un ordine inverso rispetto a quello dei Paesi occidentali: la produzione dei mezzi di produzione era cominciata prima della produzione dei beni di consumo [19]. Per di più, anche nell'ambito del primo settore, la produzione di armamenti si basava su tecnologie d'importazione e su macchinario di livello più alto, a scapito delle altre industrie. È facile vedere come questa struttura militaristica dell'economia nazionale desse luogo a un basso livello tecno-

[18] Le figure più rappresentative del gruppo delle *Conferenze* furono: per la Restaurazione Meiji, Hani e Hattori Shisō (1901-1956); per lo sviluppo capitalistico, Hirano Yoshitarō (n. 1897) e Yamada Moritarō (n. 1897). Questi ultimi erano entrambi docenti dell'Università Imperiale di Tokyo.

[19] Lo sviluppo diseguale era continuato anche dopo l'importazione di certi processi tecnologici. Per esempio, all'inizio della seconda guerra mondiale il Giappone aveva gli aerei e le navi da guerra migliori del mondo, ma il livello tecnologico dell'industria meccanica era tutt'altro che apprezzabile.

logico dell'industria in generale, e — ironicamente — si arrivasse così a un'economia debole anche dal punto di vista militare. La forza-lavoro per tutte le industrie, sia quella degli armamenti che le altre, era reclutata fra la popolazione rurale, sottoposta a un regime di sfruttamento semifeudale. Le usanze feudali, incluso il monopolio dell'irrigazione e altri privilegi [20], permettevano ai signori feudali di spremere rendite così alte da farli vivere in modo parassitario. I contadini poveri, sottoposti a un simile sfruttamento nell'agricoltura, erano costretti a procurarsi redditi addizionali lavorando nell'industria. La pressione della massa dei contadini poveri, che vivevano a un livello di pura sussistenza con il reddito del loro appezzamento, teneva bassi i salari industriali: si trattava, infatti, di un latente esercito industriale di riserva [21]. Ad ogni modo, i bassi redditi dei contadini e dei lavoratori comportavano anche un mercato nazionale ristretto per le industrie. Perciò l'industria giapponese doveva cercare i propri mercati fuori del Paese; la sua spinta ad esportare doveva essere sostenuta dall'esercito e dalla flotta imperiali. Soldati reclutati fra gli operai e i contadini, sfruttati e oppressi all'interno del Paese, si trasformavano, fuori di esso, in feroci e barbari invasori.

Sakisaka Itsurō (n. 1897) criticò l'*Analisi* di Yamada affermando che essa era incapace di scorgere lo sviluppo del capitalismo giapponese, a causa della sua tipologia troppo rigida. La disputa si protrasse apertamente per alcuni anni e, in forma camuffata, persino durante la guerra [22]. Il gruppo delle *Conferenze* fu arrestato nel 1936, e quello di « Operai e contadini » due anni dopo. I rispettivi « casi » furono chiamati « caso dell'Accademia Comunista » e « caso del Fronte Popolare ».

Yamada, nella sua *Analisi*, passò sotto silenzio un punto cruciale, o meglio le circostanze lo obbligarono a passarlo sotto silenzio. Se si accetta la sua tipologia del capitalismo giapponese come capitalismo distorto, dov'è la massa rivoluzionaria del proletariato industriale, destinata ad essere l'artefice della rivoluzione? In questo genere di capitalismo, esiste una massa di semiproletari rurali, non un proletariato combattivo e pienamente dotato di coscienza di classe, che rimarrà sempre una minoranza. Il compito di fare la rivoluzione dovrà essere svolto da questa minoranza, oltreché dal partito, sebbene non senza l'appoggio della massa semiproletaria. Non si può forse evitare di riconnettere tutto questo con il *Che fare?* di Lenin.

[20] In realtà nell'analisi di Yamada non era ben chiaro a che genere di potere feudale fossero sottoposti i contadini. Non vi era alcuna analisi della comunità rurale.

[21] Esiste qui una certa analogia con l'emancipazione dei servi nella Russia e in Prussia.

[22] Per una succinta rassegna di un altro aspetto della controversia, il problema della terra e dei contadini, cfr. H. K. Takahashi, *La place de la révolution de Meiji dans l'histoire agraire du Japon*, « Revue Historique », ottobre-dicembre 1953; A. Sobouł, *Notes sur les études concernant la Révolution française au Japon*, « Annales Historiques de la Révolution Française », 1968.

In definitiva, ogni disputa di questo tipo fu interrotta dalla guerra. E, più avanti, la sconfitta militare svolse in certa misura le funzioni della rivoluzione.

4. Durante e dopo la guerra.

Nel corso del secondo conflitto mondiale, i marxisti che non erano stati arrestati furono costretti a compiere, in un modo o nell'altro, una ritirata tattica. A parte il silenzio, in generale si può dire che vi siano stati tre tipi di ritirata. Il primo tipo consistette nel propagandare l'ideale della comunità delle nazioni dell'Asia Orientale, che era intesa come una critica dell'invasione giapponese, ma che rischiava di essere invece presa per una giustificazione di essa. Il secondo si tradusse nell'attendere e nell'incoraggiare la razionalizzazione del capitalismo giapponese, razionalizzazione necessaria per riportare la vittoria nella guerra totale. Un'efficiente mobilitazione della forza lavoro per la guerra totale richiedeva un grande progresso nella protezione del lavoro. Ciò era almeno in parte vero, ma era illusorio pensare che il capitalismo giapponese avrebbe perduto spontaneamente il suo carattere semifeudale.

Il terzo tipo di ritirata appariva il più sicuro, tanto dal punto di vista politico quanto da quello teorico. Si trattava di ritirarsi nel passato storico, specie in quello dei Paesi occidentali. La storia del Giappone era zona pericolosa, come è facile capire dagli esempi citati; ma anche coloro che si rifugiavano nella storia occidentale non cercavano un « santuario » in cui cessare la lotta, ma una trincea per continuare a tirare sul bersaglio. Se si fosse data una spiegazione chiara della struttura e dello sviluppo seguito normalmente dalla società moderna in Occidente, il quadro che ne risultava avrebbe potuto servire da arma per criticare il carattere abnorme della struttura e dello sviluppo della società giapponese. Fu così che gli studi sul capitalismo giapponese lasciarono il posto agli studi sul capitalismo europeo, specialmente inglese, francese e tedesco, e gli studi su Marx a quelli sull'economia politica classica, soprattutto su Adam Smith. A questo proposito può essere citata anche la ritirata di Hani Gorō su Michelangelo, Machiavelli e Croce [23].

La maggior parte dei marxisti che scelsero la terza forma di ritirata pensò a tutta prima di non far altro che cercare fatti probanti in appoggio all'*Analisi* di Yamada, oppure di applicare le sue teorie al capitalismo occidentale, mostrando lo stridente contrasto fra le vie normali e quelle anormali dello sviluppo capitalistico. Ad ogni modo,

[23] Nei suoi inni ai pensatori della borghesia italiana, Hani sottolineò che si erano battuti per il popolo durante tutta la loro vita. Ma egli lasciò nell'ambiguità il suo concetto di popolo, e se in tal modo riuscì a sfuggire all'arresto durante la guerra, finì tuttavia con l'incoraggiare i radicali emotivi dell'èra post-staliniana.

dopo il mutamento di situazione prodotto dalla disfatta giapponese, e ancor più con l'inizio della destalinizzazione, essi cominciarono — coscientemente o meno — a svolgere un ruolo molto diverso.

È necessario accennare brevemente ai mutamenti provocati dalla sconfitta militare. Dopo la guerra, una parte considerevole della struttura sociale giapponese fu certamente modernizzata, sia pure contro il volere delle classi dominanti. La nobiltà fu abolita, l'esercito e la marina furono sciolti, le terre coltivabili dei proprietari assenteisti furono trasferite ai coltivatori diretti, la polizia politica fu abolita, i prigionieri politici furono rilasciati e i partiti politici cui essi appartenevano furono legalizzati. Sebbene l'Imperatore non fosse deposto e ancor meno venisse abolito il regime imperiale, la società giapponese sulla quale egli regnava sembrò essere talmente cambiata da non lasciare spazio alcuno per analisi di tipo « feudalista ». Il Ministero dell'Industria e del Commercio, come del resto il mondo delle grandi imprese, cominciò a pensare che al Giappone del dopoguerra si potesse applicare la moderna teoria economica, e in particolare quella di J. M. Keynes. Ciò è in gran parte esatto. Abbastanza comprensibilmente anche fra i marxisti molti pensarono di trovarsi ormai di fronte a un « normale » capitalismo, e dunque di essere sulla via di una « normale » rivoluzione socialista. Per i seguaci delle teorie del gruppo « Operai e contadini », risultava verificata la posizione da essi assunta nella controversia sul capitalismo giapponese, e la disputa si chiudeva con la loro vittoria, anche se i loro oppositori avevano segnato qualche punto a loro vantaggio nella fase prebellica.

Uno Kōzō (n. 1897), coinvolto nell'affare del Fronte Popolare nel 1938 e costretto a rassegnare le dimissioni dalla sua cattedra all'Università Imperiale del Tōhoku, ritornò sulla scena come leader della generazione postbellica del gruppo « Operai e contadini »; più tardi i suoi discepoli formarono un gruppo che prese nome da lui. L'influenza di Uno si estese anche oltre i confini del gruppo « Operai e contadini », per esempio a gruppi della sinistra non comunista [24], quali i trotskisti, i seguaci della scuola di Francoforte, e simili. Secondo Uno, con il *Capitale* Marx ci ha dato una teoria scientifica del capitalismo, che può essere applicata a qualsiasi stadio o situazione della sua storia, con qualche necessario aggiustamento. Le ideologie politiche e le aspirazioni sociali possono essere state necessarie al tempo in cui egli stava elaborando la sua teoria. Ma, una volta che la sua teoria aveva preso corpo in *Das Kapital*, quegli elementi sono divenuti superflui e non conservano che un ruolo negativo. Dopo aver dimostrato la necessità del processo di ascesa e caduta del capitalismo, la teoria doveva attendere l'arrivo di un partito politico capace di applicarla ai problemi pratici. Una simile meccanica separazione di teoria e prassi rendeva la teoria di Uno compatibile tanto con l'oggettivismo dei marxisti accademici del

[24] L'espressione « non comunista » vuol dire « non facente parte del PCG ».

gruppo « Operai e contadini » quanto col soggettivismo dei trotskisti della sinistra di Francoforte e degli altri radicali di sinistra. In ogni caso, secondo Uno e altri membri di questo gruppo, l'analisi marxiana era diventata pienamente valida nelle condizioni del capitalismo giapponese del dopoguerra.

In questo modo si riflettevano sul marxismo del dopoguerra o perlomeno su parte di esso — le considerevoli trasformazioni del capitalismo giapponese. Ma i sostenitori di Yamada, fra cui Ōtsuka Hisao (n. 1907), ritenevano che queste trasformazioni non fossero così radicali come potevano apparire a prima vista. Ad onta di una certa modernizzazione del diritto, dell'economia e di altri settori, la società nel suo complesso rimaneva arretrata; in particolare, rimaneva arretrata la mentalità della gente. Curiosamente, se Uno pareva aver ereditato il lato oggettivista di Max Weber, il lato soggettivista sembra essere stato integralmente assunto da Ōtsuka. Fra le opere di Weber, Ōtsuka attribuiva particolare importanza a *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in quanto tipologia della mentalità moderna dell'Occidente, specialmente nei Paesi di tradizione calvinista. Egli riteneva che Weber avesse superato il rigido determinismo materialista di Marx, mettendo in risalto che il prevalere dell'etica calvinista nella borghesia emergente dell'Inghilterra era stato un prerequisito dell'ascesa del capitalismo [25]. Se lo sviluppo tipico del capitalismo in Occidente aveva avuto bisogno di una condizione soggettiva (spirituale) come questa, il primo compito del popolo giapponevese doveva essere una rivoluzione spirituale, analoga alla Riforma che aveva avuto luogo in Occidente prima della rivoluzione borghese. Poiché Ōtsuka insisteva sull'importanza degli uomini dotati del nuovo *ethos*, e sul fatto che la rivoluzione borghese avrebbe poggiato su di loro, le sue posizioni furono battezzate come « deviazione modernista ». Molti dei suoi discepoli andarono anche più in là, applicando lo schema di Weber alla rivoluzione socialista dei Paesi arretrati, ivi compreso il Giappone. Se l'esistenza di uomini imbevuti di una nuova etica era stata una necessaria condizione preliminare per la formazione della società moderna in Occidente, essa sarà ancora più necessaria nei Paesi arretrati e per la formazione della società socialista [26]. La rivoluzione cinese di Mao Tse-tung è considerata il miglior paradigma di questa teoria. Si potrebbe forse applicare la teoria anche a Lenin e alla rivoluzione russa, ma la scuola di Ōtsuka ignora questo buon esempio, forse intenzionalmente.

[25] In realtà Marx ed Engels non erano così rigidi come li ritennero Weber e Ōtsuka. Si vedano, per esempio, i passaggi sul Calvinismo nell'introduzione di Engels all'edizione inglese del suo saggio *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*.

[26] La teoria della rivoluzione in due fasi, che caratterizzava il gruppo delle *Conferenze*, sembra esser stata dimenticata dalla frazione di sinistra dei sostenitori di Ōtsuka.

Nonostante il forte contrasto con l'analisi oggettivista di Uno, la tendenza soggettivista di parte dei seguaci di Ōtsuka è anch'essa alquanto ben accetta alla mentalità degli ultrasinistri.

Coloro che durante la guerra si erano rifugiati nel periodo dell'Illuminismo, inclusa l'economia politica classica, presto o tardi e in maggiore o minor misura tornarono a Marx[27]. Essi presero a vedere Marx e il marxismo alla luce dell'Illuminismo, ossia in relazione all'emancipazione umana e alla democrazia dell'Occidente. Secondo loro il marxismo è un momento più alto, forse il più alto, dell'idea di emancipazione umana ereditata dall'Illuminismo come emancipazione della borghesia. L'alienazione o deformazione dell'uomo era già vista con chiarezza da Rousseau, Diderot e Adam Smith, che non scorsero tuttavia il meccanismo della società capitalistica che ne era la causa. Perciò essi non riuscirono a comprendere che solo eliminando la società capitalistica, ultima società classista, l'uomo avrebbe potuto liberarsi dall'alienazione. Essi, ovviamente, non compresero nemmeno il ruolo che in questo processo avrebbe dovuto svolgere il proletariato. In questo senso, l'idea illuminista della società civilizzata è il modello della società socialista o comunista, come libera associazione di uomini liberi.

L'influenza di questo tipo di marxismo fu rafforzata dalla destalinizzazione. Esso si ricollega almeno in parte alle posizioni di un altro gruppo di marxisti, vicini a Marcuse e a Fromm, che sottolinearono l'importanza delle prime opere di Marx, specialmente gli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Ma quei marxisti giapponesi che avevano fatto marcia indietro dal *Capitale* alla *Ricchezza delle nazioni* non potevano arrestare il loro viaggio di ritorno ai *Manoscritti*. Essi ritengono che lo studio comparato di Smith e di Marx consenta di vedere più chiaramente l'immagine degli esseri umani che, secondo Marx, è alienata nella società capitalistica e sarà ritrovata pienamente in quella socialista.

Quanti fra i marxisti considerano positivi alcuni aspetti della società capitalistica non possono guardare alla rivoluzione socialista come ad una distruzione totale dell'odierno sistema sociale. È il problema della via al socialismo nei Paesi capitalistici avanzati. La strategia delle riforme di struttura, proposta dal Partito Comunista Italiano, è una delle maniere più notevoli di affrontare questo problema. L'idea delle riforme di struttura fu importata in Giappone verso la fine degli Anni Cinquanta; ma era troppo presto perché vi potesse mettere radici. Benché si fosse agl'inizi dell'era post-staliniana, il PCG si considerava un partito rivoluzionario di vecchio tipo ed espelleva quanti fra i suoi membri sostenevano le tesi italiane[28]. D'altra parte, tra i difensori giapponesi delle riforme di struttura erano numerosi coloro che non sapevano distinguerle dal vecchio

[27] Chi scrive ritiene di apartenere all'ultima generazione che fu costretta ad una simile ritirata.

riformismo dei revisionisti. Comunque sia, in Giappone i tempi non erano maturi per le idee italiane.

Il PCG fu legalizzato poco dopo la fine della guerra. A tutta prima, esso definì l'esercito di occupazione come un esercito liberatore, e decise di imboccare la via pacifica al socialismo. Nel 1950, però, il Cominform criticò la teoria del PCG di una rivoluzione pacifica. La critica si rivolgeva in particolare al dirigente comunista Nosaka Sanzō; questi, dopo un'aspra disputa in seno alla *leadership*, pronunciò un'autocritica. Pochi mesi più tardi, il comandante supremo dell'esercito di occupazione ordinò al governo giapponese di estromettere ventiquattro membri del Comitato Centrale del PCG dalle cariche ufficiali che ricoprivano, inclusa quella di deputato al Parlamento. Ancora poche settimane e sarebbe scoppiata la guerra di Corea. I dirigenti del PCG passarono nuovamente alla clandestinità. Secondo le direttive impartite dal quartier generale delle forze di occupazione, l'epurazione dei rossi infuriò nei sindacati, nelle redazioni dei giornali, nelle scuole, nelle università e negli uffici statali. La libertà accademica riuscì di stretta misura a sopravvivere alla tempesta, a prezzo di alcune vittime e con l'aiuto di un vasto movimento di opposizione[28]. Il PCG capovolse la sua linea e cominciò ad organizzare sollevazioni armate e azioni di guerriglia. La nuova linea militare non ebbe altro risultato, se non quello di rendere impopolare il partito, dando alla gente l'impressione che la propaganda borghese e governativa dicesse la verità sul carattere violento e antidemocratico del comunismo. Per gli intellettuali progressisti, che mantenevano il loro rispetto per il PCG d'anteguerra in quanto gruppo di martiri per la causa popolare, poteva ancora valere la pena di aderire a questo partito, malgrado il loro disaccordo con la linea militare. Ma le nuove generazioni non serbavano alcun ricordo degli anni oscuri che avevano preceduto la guerra, né degli eroi di quegli anni; ai loro occhi i meriti e i demeriti del PCG dovevano essere valutati soltanto in base al suo contributo al miglioramento delle loro condizioni di vita.

Dopo alcuni anni di questa lotta disperata, il PCG procedette nel 1955 a una severa autocritica, e cambiò indirizzo. Ciò causò molta confusione tra i membri a pieno titolo e i compagni di strada, al punto che gli avvenimenti russi e ungheresi dell'anno successivo non poterono costituire né un colpo fatale, né una lezione fruttuosa. Proprio nel mezzo dello scompiglio provocato dalla destalinizzazione, anzi, furono espulsi i già ricordati sostenitori delle riforme di strut-

[28] L'attuale governatore della prefettura di Kanagawa, adiacente a Tokyo, era tra questi. Comunque, quando nel 1974 incominciò la sua campagna elettorale con un forte appoggio del Partito Socialista, anche il PCG dovette sostenerlo.

[29] Un insegnante di matematica presso una scuola rurale americana (!) fu incaricato di persuadere le università giapponesi ad espellere i loro membri sospetti di comunismo. Nonostante un lungo e faticoso pellegrinaggio per tutto il Paese, la sua missione non fu coronata da successo.

tura all'italiana. Essi furono chiamati « Gruppo del marxismo contemporaneo ».

Quando il processo di destalinizzazione ebbe raggiunto una certa ampiezza, l'apparizione di alcuni marxismi, al plurale (come dice Eric Hobsbawm), divenne inevitabile, ad onta degli sforzi del PCG per mantenere l'ortodossia nel partito. La tendenza alla nascita di questi altri marxismi fu accelerata, in Giappone, dalla lotta su scala nazionale contro il rinnovo del Trattato di Sicurezza tra USA e Giappone (1960). Nell'atmosfera surriscaldata della lotta, i giovani estremisti, specialmente quelli dello Zengakuren [20], pensarono che il PCG avesse tradito la fiducia del popolo rivoluzionario e formarono un nuovo raggruppamento politico, di indirizzo trotskista. Il gruppo si scisse, come al solito. In seguito, a causa dell'atteggiamento oscillante assunto dal PCG nel dissidio russo-cinese, si assisté alla nascita di gruppi che ne contestavano la politica prendendo le parti o della Cina o dell'Unione Sovietica. Solo di recente il PCG ha fissato la sua linea, parallela a quella dei partiti italiano e francese, alla ricerca della via al socialismo in un Paese capitalistico avanzato.

(*Trad. dall'inglese di Augusto Torre*)

HIROSHI MIZUTA

[20] « Zengakuren » è l'abbreviazione della « Federazione Nazionale delle Organizzazioni Studentesche ».

LE ORIGINI DEL SOCIALISMO IN GIAPPONE. SOCIALISMO E INTERNAZIONALISMO NEL PENSIERO E NELL'AZIONE DI KATAYAMA SEN

Le origini del socialismo in Giappone.

Fu nel 1901 che si ebbe la prima comparsa del partito socialista in Giappone. Esso prese il nome di Partito Social-democratico e il suo programma ricevette un forte influsso da parte del Partito Social-democratico tedesco, ma, tra i suoi sei fondatori, ben cinque erano di religione cristiana. Katayama Sen, che era uno dei fondatori, e che avrebbe dovuto essere uno dei segretari del Partito (membro del Comitato esecutivo), aveva scritto, quattro anni prima, nel 1897, la *Vita di Lassalle, l'amico dei lavoratori* (*Rōdōsha no ryōyū, Rasāruden*) e considerava Ferdinand Lassalle, fondatore del Partito Social-democratico tedesco, come il suo « personaggio ideale »; al tempo stesso egli era un socialista cristiano pieno di fervore. Ma Katayama non divenne segretario del Partito Social-democratico perché, lo stesso giorno della sua fondazione, la polizia ne proibì la costituzione, con il pretesto che « arrecava turbamento all'ordine pubblico », e il partito non poté così svolgere alcuna attività effettiva.

In questo episodio è contenuto in nuce il processo di formazione del socialismo in Giappone. Riservandomi di accennare in seguito a quella che fu la repressione esercitata dal potere statale nei confronti del movimento socialista, incomincerò qui con il prendere in esame quali furono le fonti originarie del pensiero socialista in Giappone.

Un fatto che s'impone subito alla nostra attenzione, quando studiamo le origini del socialismo in Giappone, è che il Cristianesimo (da notare però che, tranne alcune eccezioni, si trattava sempre della Chiesa protestante) vi ebbe sin dall'inizio un influsso preponderante. Per potersi spiegare questo fatto bisogna cercare di dare una risposta a due interrogativi. Il primo consiste nel chiedersi come mai, a soli trent'anni dalla sua introduzione in Giappone, e con una forza numerica molto limitata, di circa 30.000 seguaci, il Protestantesimo poté svolgere il ruolo di iniziatore del movimento socialista in Giappone. Il secondo interrogativo che ci viene spontaneo è come mai, mentre

in Occidente, — pur non mancando correnti di socialismo cristiano, — la corrente principale del Socialismo adottava un atteggiamento di critica nei confronti della religione in generale e del Cristianesimo in particolare, in Giappone, invece, il Socialismo, alle sue origini, apparve in connessione con una « religione straniera », il Cristianesimo.

Per rispondere al primo interrogativo bisogna tener conto di un elemento nuovo che il Cristianesimo portava in Giappone: la scoperta del « prossimo ». I rapporti sociali tradizionali in Giappone, come di solito avviene in tutte le società tradizionali, erano basati sulla comunità. Anche la morale, perciò, era basata sui rapporti esistenti all'interno della comunità: i principi basilari erano costituiti dalla pietà filiale (con termine confuciano: *kō*) nei confronti dei genitori, dalla fedeltà (*chū*) nei confronti del padrone e, in generale, dall'obbedienza nei confronti del superiore, mentre, nei confronti del mondo esterno alla comunità, non si applicavano principi morali. In una simile società, trascurare il dovere di fedeltà nei confronti del padrone e la pietà filiale nei confronti dei genitori e dedicarsi ad una persona totalmente estranea era una cosa inconcepibile. L'individuo non aveva senso in quanto « uomo », ma in quanto membro della comunità alla quale apparteneva. L'esistenza di un simile tipo di rapporti sociali rendeva molto difficile il sorgere del Socialismo.

Perché ciò potesse verificarsi, era necessaria anzitutto la liberazione dell'uomo dalla comunità tradizionale. Tale funzione venne svolta in seno alla società giapponese dal pensiero moderno di derivazione occidentale, che incominciò a penetrare in Giappone a partire dal 1870; e, tra le varie correnti di pensiero derivanti dall'Occidente, il Cristianesimo, nella sua versione protestante, fu quella che svolse una funzione particolarmente importante. L'amore per il prossimo, predicato dal Cristianesimo, diede origine a un tipo nuovo di rapporti umani, che rifiutava l'ambito ristretto della comunità, e fece sorgere nuove idee e nuovi movimenti che spingevano a dedicare le proprie energie ai poveri ed agli oppressi. È per questo che in Giappone non soltanto il Socialismo, ma anche la maggior parte delle attività di carattere sociale sono sorte in stretto rapporto con il Cristianesimo.

Al secondo interrogativo si può rispondere adducendo il fatto che in Giappone il Protestantesimo era una religione introdotta di recente e, diversamente che in Occidente, essa non era legata ai poteri costituiti ma piuttosto, trattandosi di un gruppo minoritario, era soggetta alla repressione esercitata dallo Stato. Inoltre, e questa è una tendenza che si riscontra per certi versi anche in Occidente, i Protestanti giapponesi avevano come loro base sociale lo strato intellettuale all'interno della classe media e, fra gli intellettuali, soprattutto gli studenti ed i giovani costituivano il nerbo del movimento. È naturale che, quando la società giapponese si trovò a dover far fronte ai problemi sociali causati dalla industrializzazione, tra questi giovani intellettuali ve ne furono alcuni che simpatizzavano per il

Socialismo, che criticava il sistema sociale esistente ed indicava la strada per risolverne i problemi.

Se prendiamo in considerazione il modo in cui venne introdotto in Giappone il pensiero socialista, abbiamo una dimostrazione concreta di quanto si è detto prima. La prima comparsa in Giappone di una organizzazione che assumesse come propria insegna il Socialismo si ebbe infatti con la costituzione della « Società per lo studio del Socialismo » (Shakaishugi Kenkyūkai) nel 1898, i cui fondatori erano per l'appunto dei Cristiani. Della nascita di tale associazione ci parla nel modo seguente la prima storia del Socialismo che sia stata scritta in Giappone, la *Storia del Socialismo giapponese* di Ishikawa Asahiyama (*Nihon Shakaishugi-shi*), pubblicata nel 1907:

> Per essendosi recati in Europa e in America allo scopo di studiare il Cristianesimo, quando arrivarono a vedere con i loro occhi la situazione materiale della società com'era nella realtà, essi non erano più in grado di dedicarsi tranquillamente allo studio della teologia, ma tendevano ad adattarsi al mondo materiale per mezzo dello spirito della religione cristiana. Così, quando peregrinavano nei paesi d'Occidente, dovunque andassero, essi entravano in contatto con quella fede e con quel movimento (il Socialismo). In tal modo, quando tornavano in Giappone, essi erano diventati ferventi socialisti.

Così avvenne infatti anche per Katayama Sen: come lui, molti tra i Cristiani giapponesi che si recavano a studiare in America entravano in contatto con l'ideologia del Cristianesimo sociale, che rappresentava allora in America una delle più nuove correnti di pensiero, e ne rimanevano influenzati.

Nel 1900 la « Società per lo studio del Socialismo » venne trasformata in una organizzazione che si proponeva di svolgere attività sul piano pratico e che prese il nome di « Associazione Socialista » (« Shakaishugi Kyōkai »); ma anche la nuova organizzazione non riuscì a dare origine ad un movimento particolarmente attivo, ed anche il numero dei suoi membri era molto limitato, dato che si può dire che gli unici membri attivi erano i sei che nel 1901 fondarono il Partito Socialdemocratico. La loro decisione di costituire un partito era stata determinata dal fatto che il Sindacato dei ferrovieri macchinisti aveva adottato la risoluzione di appoggiare il movimento socialista.

Ora, però, dobbiamo parlare anche di quello che, tra i membri del movimento socialista giapponese degli inizi, era il solo a non essere cristiano: Kōtoku Shūsui, che era stato uno dei primi membri della Società per lo studio del Socialismo ed uno dei fondatori del Partito Socialdemocratico. Kōtoku Shūsui si ricollegava ad un altro filone originario del Socialismo in Giappone[1]. Egli infatti scrive, a

[1] Ossia il liberalismo radicale derivante dal « Jiyūminken-undo » o « Movimento per la libertà e i diritti civili » che, all'inizio del periodo Meiji, aveva

proposito del suo maestro, Nakae Chōmin, che su di lui aveva esercitato un profondo influsso:

La vocazione all'arte dello Stato, che nel Maestro si era sviluppata sin dalla più tenera età, alimentata dallo studio dei classici cinesi, suscitò in lui una ambizione struggente, mentre gli ideali di libertà e di uguaglianza, coltivati in lui dallo studio della scienza occidentale, fomentarono il suo ardente entusiasmo: il Maestro non poteva non essere un ispiratore della Rivoluzione [2].

Ma queste parole indicano al tempo stesso la strada che lo stesso Kōtoku percorse alla ricerca del Socialismo. L'insegnamento confuciano, che spingeva a sacrificare se stessi nei momenti di crisi dello Stato, combinandosi con l'ideologia della libertà e dei diritti civili di derivazione francese, diede origine al formarsi di un radicalismo giapponese, su cui poi si operò il trapianto del marxismo.

Un analogo processo di sviluppo ideologico si può vedere in Sakai Kosen (Toshihiko), che, avvicinatosi al socialismo dopo la costituzione del Partito Social-democratico, divenne, insieme con Katayama e con Kōtoku uno dei *leaders* del movimento socialista giapponese. Egli scrive, infatti, nel suo libro *Come divenni socialista* (*Ika ni shite Shakaishugisha ni narishi ka*):

Quando ero un ragazzo, il primo pensiero che mi entrò in testa fu il Confucianesimo proveniente dalla lettura degli *Analecta* di Confucio e dal *Libro di Mencio*. In seguito vennero le teorie della libertà e dei diritti civili derivanti dal *Contratto Sociale* e dalla Rivoluzione Francese. Eppure, anche dopo la promulgazione della Costituzione e l'apertura della Dieta Imperiale, non trovarono realizzazione né la libertà né i diritti civili, né vennero messe in pratica le virtù confuciane dell'umanità e della giustizia, e a nulla servirono sia il pensiero di Confucio e di Mencio che il pensiero francese. Fu così che dentro la mia testa si mischiarono insieme il pensiero confuciano basato sulla fedeltà al Sovrano e sull'amore della Patria (chū-kun ai-koku), il pensiero della religione di Yaso [3], il pensiero dell'evoluzionismo e il pensiero utilitarista che, armonizzandosi e scontrandosi fra loro crearono nella mia testa una grande confusione, per cui io ero sempre dominato da un senso di instabilità e di ansia. Poiché, mentre mi trovavo in preda a un tale stato di ansia, era cominciato a risuonare il nuovo verbo del Socialismo, io mi rivolsi ad esso immantinente, come un assetato in cerca di un sorso d'acqua. E allora, finalmente, nella grande confusione del mio pensiero, si creò l'ordine e riuscii a trovare una verità, ottenendo così la tranquillità dello spirito. Io penso così che il mio socialismo si ricolleghi, alla sua base, con le teorie della libertà e dei diritti civili e con il Confucianesimo.

Da questa esposizione del processo di sviluppo intellettuale che portò Sakai Kosen al Socialismo si può ricavare un altro dei filoni originari del Socialismo, diverso da quello costituito dal Cristianesimo.

lottato strenuamente per la difesa dei diritti democratici contro l'oligarchia dominante (N. d. T.).

[2] Da Kōtoku Shūsui, *Chōmin-sensei* (Il Maestro Chōmin).

In Giappone, a quell'epoca, il Socialismo era ancora un movimento che veniva portato avanti da una ristretta minoranza e, in una società come quella giapponese dove, in aggiunta all'oppressività del sistema politico, l'individuo era tenuto saldamente prigioniero dalla rete dei rapporti sociali e dalla morale tradizionale, per resistere a queste forze e poter svolgere attività nel movimento socialista, era necessario anzitutto disporre di un forte sostegno ideologico. Questo era fornito per l'appunto dal Cristianesimo e dall'ideologia della libertà e dei diritti civili, collegata con il Confucianesimo.

Ma per il movimento socialista era insufficiente un quadro ideologico generale di questo tipo. La coscienza storica a proposito del Socialismo, e cioè il punto di vista sulla storia, svolse una funzione importante nel collegare fra loro questi elementi. Essa consisteva nella coscienza che la realizzazione del Socialismo era la « tendenza generale in atto in tutto il mondo ». Tale posizione veniva così espressa nel Manifesto del Partito Social-democratico:

> Il nostro Partito, prendendo coscienza della tendenza generale in atto in tutto il mondo e delle tendenze che si manifestano all'interno dell'economia mondiale, si propone come finalità di superare, per mezzo del puro socialismo e della democrazia, l'ineguaglianza nella distribuzione delle ricchezze e di realizzare su scala mondiale la vittoria del pacifismo.

Quanto più forte era l'oppressività del sistema politico e sociale, tanto più la certezza che « il Socialismo era la tendenza generale in atto in tutto il mondo », destinata senz'altro a realizzarsi tra breve, divenne un punto d'appoggio per i socialisti nella loro lotta. Su questo punto non v'era alcuna differenza fra i Socialisti cristiani e quelli non cristiani. Inoltre, dato che la loro visione della storia era basata sulla teoria dell'evoluzione sociale di derivazione spenceriana, la realizzazione del Socialismo venne ad essere concepita sempre più come uno sviluppo necessario. Il Partito Social-democratico, nel suo sorgere, era stato fortemente influenzato dalla socialdemocrazia tedesca, che si fondava sul marxismo, ma, anche in quel caso, il materialismo storico veniva interpretato come una teoria ispirata all'evoluzionismo sociale. Per poter portare avanti il movimento socialista in una situazione difficile tanto sul piano sociale quanto su quello ideologico, come era quella giapponese, occorreva una base molto solida, sia per dare certezza al proprio pensiero sia per poter fare opera di persuasione fra il pubblico, e questa base era provvista per l'appunto dalla convinzione che il Socialismo era « la tendenza generale in atto in tutto il mondo ».

Katayama Sen e il Cristianesimo sociale.

Il socialista cristiano Katayama Sen si recò in America verso la fine del 1884, all'età di 25 anni, e, fino al suo ritorno in Giappone,

agli inizi del 1896, trascorse in America ben 11 anni: fu in questo periodo che egli divenne cristiano e che nacque in lui l'interesse per il problema sociale. Prima di recarsi in America, l'educazione che egli aveva ricevuta era basata sul Confucianesimo, ma, costrettovi dalla necessità di vivere fra stranieri, lavorando per mantenersi agli studi, e dalla stessa posizione in cui egli si trovava che lo costringeva a studiare servendosi di una lingua straniera, Katayama finì col perdere sempre di più il contatto con la società giapponese, fino al punto di dire, in seguito: « mi ero scordato perfino delle usanze giapponesi », « avevo finito per conservare della lingua giapponese solo un ricordo molto vago » [3].

Queste citazioni possono far comprendere come, indipendentemente dal modo in cui, nel subcosciente di Katayama, continuavano a vivere le idee che gli erano state inculcate in Giappone sin dall'infanzia, nel suo modo di pensare e nei suoi atteggiamenti verso la vita egli aveva ricevuto un profondo influsso dalla vita americana. Questa è una delle ragioni principali che ci permettono di spiegarci perché Katayama non abbia mai goduto di una reputazione molto favorevole tra i giovani socialisti giapponesi.

Per poter conoscere l'evoluzione del pensiero di Katayama, noi dovremo così incominciare anzitutto dal periodo che egli trascorse in America. Katayama si era recato in America senza conoscere una sola parola d'inglese, basandosi soltanto sulla lettera di un amico che gli aveva scritto che « l'America era il paese dove anche i poveri potevano studiare ». Così, recatosi in America, mentre per mantenersi faceva l'operaio a giornata e l'apprendista cuoco, egli ebbe modo di avvicinarsi al Cristianesimo, che in seguito avrebbe esercitato un profondo influsso sulla sua formazione ideologica. Non è del tutto chiara la ragione per cui Katayama, che, quand'era in Giappone, non aveva manifestato quasi alcun interesse per il Cristianesimo, — che d'altronde veniva considerato in Giappone come una religione straniera e come tale non era bene accetta, — si sia in seguito avvicinato al Cristianesimo quando si trovava in America: forse si può dire che lo stato d'animo che lo indusse a ciò è indicato nei due passi seguenti, tra loro contrastanti, della autobiografia che egli scrisse verso la fine della sua vita, *Waga-kaisō* (Le mie memorie):

[3] KATAYAMA SEN, *Aruite kita michi* (Il cammino che ho percorso), in *Katayama Sen chosaku-shū* (Raccolta delle opere di Katayama Sen), vol. I, 1960, p. 110. Di Katayama Sen si hanno le seguenti opere autobiografiche: 1) *Jiden* (Autobiografia). La parte principale venne scritta nel 1912, mentre egli era in prigione. Arriva fino al 1899; 2) *Aruite kita michi* (Il cammino che ho percorso), in russo *proidènnyi put'*. Venne pubblicato sulla rivista « Oktjabr' », nel 1930-31. Arriva fino al 1879; 3) *Waga-kaisō* (Le mie memorie), scritto nel 1929-32, arriva fino al 1920. Dato che fra queste tre opere autobiografiche di Katayama vi sono delle diversità nel modo di esprimersi, a seconda delle circostanze in cui vennero scritte, è necessario fare una certa attenzione al modo in cui viene trattato il Cristianesimo in rapporto al Socialismo.

Alameda (in California) è il nome del posto dove io feci le mie prime esperienze come cuoco, e dove appresi i primi rudimenti della lingua inglese. Ma è anche il posto dove scoprii l'esistenza di Yaso (Gesù) in un angolo del cielo. È sempre ad Alameda che il mio desiderio di conoscenza si orientò verso la religione. Anche a un cuoco come me, se diceva che voleva andare nella chiesa di Yaso, cercavano di fare in modo da dargli un po' di tempo libero. Pensavano che era un tipo serio e onesto e gli davano lavoro, fidandosi di lui. Quando uno è affetto dal complesso del servitore, è naturale che vada in chiesa, perché è l'unico modo di stare un po' comodi e di sottrarsi alla fatica. Nella società americana, che è basata sull'ipocrisia, ad avvicinarsi alla chiesa, c'è un sacco di vantaggi da guadagnare. Ragion per cui io mi avvicinai alla religione, stando però bene attento ad evitare di impegnarmici per tutta la vita.

Fino ai primi anni del '900, sono frequenti da parte di Katayama le dichiarazioni del primo tipo, in cui egli dimostra gratitudine per il fatto di essere diventato cristiano, ma dal 1910 in poi predomina invece la posizione di tipo utilitaristico che abbiamo visto esposta nel secondo brano citato. È vero che anche quest'ultima ragione non può venire del tutto scartata, ma, da sola, essa non permette di comprendere come mai, in seguito, egli sia andato a studiare presso una scuola di teologia e si sia dedicato ad attività sociali svolte da parte di organizzazioni cristiane, né come mai egli sia stato considerato fra i socialisti cristiani giapponesi come un « cristiano appartenente alla tendenza ortodossa ».

Ad ogni modo, fu per il tramite del Cristianesimo che Katayama si avvicinò al pensiero di tendenza socialista. L'ultimo decennio del secolo XIX fu anche in America un periodo in cui i problemi del lavoro richiamavano un grande interesse da parte della società, e Katayama, che doveva mantenersi col suo lavoro agli studi, provava un senso di simpatia nei confronti degli operai che lottavano contro le difficoltà della vita, ma una ragione ancora più importante del rivolgersi della sua attenzione verso il problema sociale derivava dalla sua fede cristiana. A tale riguardo egli subì l'influenza della rivista religiosa « Christian Union » e in particolare degli articoli che su di essa pubblicava il prof. Richard T. Ely. Verso la fine del 1889, anno in cui Katayama si iscrisse al Grinnel College, nello stato dello Iowa, il prof. Ely pubblicò la sua opera *Social Aspect of Christianity*, in cui considerava il problema sociale dal punto di vista del Cristianesimo. Le tesi sostenute da Ely colpirono profondamente Katayama e gli apersero gli occhi verso nuovi orizzonti di pensiero, tanto da fargli dire che « la teologia e la sociologia dipendono l'una dall'altra e devono aiutarsi reciprocamente e predicare in tal modo la religione autentica ».

Katayama, il cui interesse si era così aperto agli studi sociali, nell'ultimo anno di permanenza presso il Grinnel College si dedicò, per un trimestre, nell'ambito della Facoltà di Economia Applicata, allo studio del Socialismo e, stando a quello che egli dice nella sua

autobiografia, lesse la storia della vita di Lassalle e ne rimase fortemente attratto: fu così che egli « divenne socialista », secondo quanto dice nella sua autobiografia; ma tale espressione è inesatta. È vero che, per Katayama, Lassalle era « il personaggio ideale » e che egli aveva fatto della personalità di Lassalle e della sua strategia di azione politica l'obiettivo da seguire. In questo senso, Katayama a quella epoca si può considerare come un seguace di Lassalle. Si può comprendere quali erano i punti che Katayama idealizzava in Lassalle se si tengono presenti i due studi scritti poco dopo il suo ritorno in Giappone, che furono pubblicati in seguito nel 1897 con il titolo *Vita di Lassalle, l'amico dei lavoratori* (*Rōdōsha no ryōyū - Rasāruden*). La grande ammirazione che Katayama nutriva per Lassalle era dovuta soprattutto a due motivi: il primo era dovuto al fatto che Lassalle era riuscito a conquistarsi la fiducia di Bismarck e a fargli adottare delle misure assistenziali a favore dei lavoratori; egli stimava Lassalle interpretando il suo pensiero come se questi dicesse che « la responsabilità del miglioramento della società spetta ai membri dell'alta società »; il secondo motivo era invece costituito dalla stima che egli nutriva per Lassalle per il suo carattere morale, in quanto egli era veramente « l'amico dei lavoratori » e aveva lavorato per il bene dei lavoratori « sacrificandosi per loro ». Questi due punti rappresentavano gli obiettivi che Katayama si proponeva di realizzare dopo il suo ritorno in Giappone; è superfluo osservare come da essi non traspare ancora una chiara comprensione di ciò che è il Socialismo.

Fatto sta che Katayama, nell'intento di « lavorare per il Cristianesimo », « aspirò a dedicarsi ad attività sociali cristiane »[4] e, a tale scopo, nella intenzione di studiare più profondamente la religione autentica di cui parlava Ely, in cui si univano insieme la teologia e la sociologia, si recò a studiare presso l'Andover Theological Seminary, un seminario di tendenza progressista dove si attribuiva molta importanza alla sociologia. A quell'epoca, presso le scuole di teologia in America aveva avuto una notevole diffusione un movimento teologico che veniva chiamato con il nome di « Social Christianity », che era per l'appunto quello il cui influsso Katayama ricevette mentre si trovava ad Andover. Benché di esso non si possa dire che possedeva un chiaro sistema teologico, si può dire che il movimento era caratterizzato da tre tendenze principali.

Anzitutto, esso concepiva Dio come immanente e non come trascendente, vedeva nell'evoluzione l'opera di Dio e poneva come finalità ultima la realizzazione del « regno di Dio » sulla terra. In

[4] Sul periodo americano di Katayama, oltre alle tre opere elencate alla nota precedente, gli scritti più precoci sono: il capitolo *Chosha no gakusei-seikatsu* (La vita di studente dell'Autore), contenuto in *Tobei-annai* (Guida per i viaggi in America), 1901, e *Shakaishugi-kiken* (La mia idea sul Socialismo), pubblicato sulla rivista « Shakai-shimbun », settembre 1907? La citazione è tratta da quest'ultimo scritto.

secondo luogo, esso negava il peccato originale e riteneva che le cause del peccato risiedessero nelle contraddizioni interne della società. In terzo luogo, come logica conseguenza, veniva negata la funzione espiatoria di Cristo e la Croce veniva considerata semplicemente come un simbolo dell'amore verso il prossimo. Questo era, nelle sue linee generali, il tipo di Cristianesimo sociale che Katayama aveva assorbito durante il suo soggiorno negli Stati Uniti.

Il Seminario di Andover aveva fondato negli slums di Boston una comunità chiamata con il nome di Andover House, e Katayama sentì subito un forte interesse per le attività svolte da quella comunità e per lo studio della sociologia. Per questo, nell'estate del 1894, egli si recò in Inghilterra, il paese dove prima che negli altri si era parlato del problema sociale, e là girò in lungo e in largo visitando le comunità che svolgevano attività sociale e rendendosi conto con i propri occhi delle iniziative e dei movimenti che in Inghilterra si occupavano del problema sociale. Dopo il suo ritorno negli Stati Uniti, Katayama si trasferì all'Università di Yale, dove ottenne il titolo di Bachelor of Divinity, e nel 1896 ritornò in Giappone.

Come risulta dall'esposizione precedente, la formazione ideologica di Katayama si svolse così quasi interamente negli Stati Uniti, un fatto destinato ad esercitare un influsso determinante sull'internazionalismo che più tardi avrebbe contraddistinto il suo pensiero. Su questo punto egli si differenziava chiaramente sia dai socialisti non cristiani sia dagli altri socialisti cristiani.

Katayama Sen e il Socialismo.

Dopo essere ritornato in Giappone, Katayama sulle prime fece opera di divulgazione non tanto per il Socialismo quanto per la Sociologia. In *Shakaigaku no kōryō* (Principi di sociologia), che egli scrisse nell'agosto dell'anno stesso in cui ritornò dagli Stati Uniti, egli critica nei seguenti termini coloro che si rivoltano contro la società o cercano di riformarla in base a una conoscenza parziale:

> Essi diffondono delle teorie radicali di un sovversivismo estremista e riferendosi ai teorici costruttivi li chiamano con il nome di nemici della società, e si agitano senza posa orientandosi in una direzione sempre più distruttiva. Da essi hanno origine partiti come il Partito socialista o il Partito anarchico.

Per quanto riguarda poi l'oggetto di studio della Sociologia, egli dice che

> esso consiste nello studio dell'evoluzione del sistema familiare, del problema della povertà, delle opere filantropiche, della delinquenza e dei criminali, della statistica e dell'economia, che esso consiste in una comprensione totale della società che assommi e sovrasti insieme tutte queste discipline.

Tuttavia Katayama, il quale si rendeva bene conto di non avere predisposizione per lo studio delle teorie astratte, non aveva affatto l'intenzione di diventare un sociologo. La sua aspirazione era piuttosto quella di dedicarsi ad attività sociali di ispirazione cristiana. A tale scopo, egli cercò dapprima di diventare pastore protestante, ma, dato che quella era un'epoca in cui il Cristianesimo in Giappone era molto in declino, Katayama, che in Giappone non aveva alcun appoggio, non poté trovare posto. Solo un anno dopo il suo ritorno, avendo trovato finalmente dei sostenitori, egli decise di dare inizio al tipo di attività sociale a cui si era preparato mentre era in America e che era andato fino in Inghilterra a vedere con i suoi occhi. Perciò egli prese in affitto una casa in una zona di Tokyo abitata da artigiani ed operai e vi affisse l'insegna «Kingsley Hall». Katayama intendeva farne il «quartier generale delle opere sociali cristiane» (secondo l'espressione usata nello Statuto della Kingsely Hall), come si può capire dal fatto che egli aveva adottato come insegna il nome del socialista cristiano inglese Charles Kingsley.

Tuttavia non si può affatto dire che l'attività della Kingsley Hall riscuotesse un vero successo. Nella società giapponese dell'epoca, infatti, c'era un forte senso di sospetto e di avversione nei confronti del Cristianesimo, e d'altronde lo stesso Katayama aveva intrapreso proprio allora a dedicarsi con entusiasmo al movimento operaio, che muoveva i primi passi verso la stessa epoca in cui era stata fondata la Kingsley Hall, suscitando critche da parte dei Cristiani che lo appoggiavano e che gli rinfacciavano di non dedicarsi con tutte le sue energie alle opere della Comunità. Alla fine, essi gli tolsero il loro appoggio, facendo crollare le basi materiali su cui si reggeva l'organizzazione.

Anche il movimento sindacale in Giappone ebbe inizio per opera di Giapponesi che erano ritornati in patria dopo aver soggiornato a lungo negli Stati Uniti. Tra di essi, qualcuno aveva fatto il sarto a San Francisco, qualcuno, invece, aveva lavorato come calzolaio in America. Ma il personaggio principale tra loro fu indubbiamente Takano Fusatarō, il quale, mentre svolgeva attività commerciale in California, aveva studiato scienze economiche ed aveva incominciato ad interessarsi di questioni sindacali, entrando in contatto con l'«American Federation of Labor» ed ottenendo l'appoggio del suo presidente, Samuel Gompers.

Vedendo che, in seguito alle crescenti difficoltà in cui versavano i lavoratori a causa dell'inflazione che era seguita alla guerra cino-giapponese del 1894-95, a partire dall'estate del 1896 si era avuta una crescente intensificazione dei conflitti di lavoro, Takano e gli altri iniziatori del movimento sindacale giapponese ritennero che fosse arrivata l'occasione propizia e, a partire dalla primavera del 1897, diedero inizio a una serie di comizi operai. Anche Katayama venne chiamato a parteciparvi. Egli a quell'epoca non aveva quasi nessuna conoscenza concreta dei problemi del lavoro, ma, come specialista

di problemi sociali, divenne uno dei leaders della «Association for the Purpose of Organizing Trade Unions» (*Rōdō-kumiai kisei-kai*), che era stata costituita lo stesso anno. L'Associazione ottenne largo seguito fra i lavoratori e nel novembre di quell'anno superò il migliaio di aderenti, per cui, nel dicembre dello stesso anno, da parte dei macchinisti che vi aderivano venne costituita la «Engineers' Union» e, contemporaneamente, venne publicata, come organo del movimento operaio, la rivista «Rōdō sekai» («The Labor World»). Katayama diventò insieme Segretario della «Engineers' Union» e redattore di «The Labor World», prendendo posto al fianco di Takano Fusatarō fra i dirigenti del movimento operaio [5].

A quell'epoca Katayama era ancora un sostenitore della tendenza che si proponeva di stabilire l'armonia nei rapporti tra capitale e lavoro. Egli sosteneva sì la necessità dell'unione dei lavoratori, ma lo faceva perché riteneva che fosse il metodo più efficace per togliere di mezzo gli scioperi e l'attrito sociale che essi provocavano. A proposito dello sciopero egli si esprime nel modo seguente:

> Oggigiorno è assolutamente necessario far conoscere sia ai lavoratori che ai capitalisti industriali il danno che può venire causato dagli scioperi; se mi venisse chiesto quale, secondo me, sia la migliore politica per risolvere i problemi del lavoro, io risponderei con tutta probabilità che la migliore politica consiste nell'educare gli operai: ma il miglior modo per educarli sta nel fare tutto il possibile per unire tra loro i lavoratori.

Come vediamo, la soluzione proposta da Katayama consiste perciò non nella unione per la lotta, ma nell'unione per far cessare gli scioperi. Tuttavia, a questo punto nel pensiero di Katayama si ha un cambiamento importante: egli non sostiene più, come una volta, che i potenti e i riformatori della società sono coloro ai quali spetta la risoluzione del problema sociale, ma che questo compito spetta agli stessi lavoratori. La fede nell'integrità morale e nelle capacità dei lavoratori costituirono il nucleo principale del pensiero e dell'azione posteriore di Katayama, e questo fu uno degli elementi che contribuirono a fargli seguire una strada diversa da quella seguita da parte di altri socialisti.

Il nascente movimento operaio giapponese, guidato da Takano e da Katayama si orientava sulla linea della «American Federation of Labor», ma contemporaneamente esso teneva conto delle particolarità che contraddistinguevano la situazione giapponese. Dato che il sindacato non aveva sufficiente forza per condurre le contrattazioni collettive con i datori di lavoro, esso adottò una linea politica con-

[5] Katayama Sen, *Dōmei-hikō to shakai* (Lo sciopero e la Società), in: «Kokumin no tomo» (L'amico del popolo), luglio 1897. Il primo comizio che egli tenne davanti agli operai aveva come tema *La necessità dell'unione dei lavoratori* (Rōdō-danketsu no hitsuyō) ed ebbe luogo verso la fine di giugno del 1897. L'argomento era più o meno lo stesso di quello trattato nell'articolo succitato.

sistente nel permettere ai lavoratori di difendere le loro condizioni di vita con le proprie forze. Un primo mezzo di cui si servì il sindacato era costituito da attività di mutuo soccorso, un secondo dalla creazione di cooperative, un terzo campo di attività consisteva invece nello sforzo del sindacato per aumentare la coscienza sindacale degli aderenti. Soprattutto il primo tipo di attività, che esercitava un richiamo immediato per i lavoratori, continuamente esposti ai pericoli rappresentati dalle malattie, dagli incidenti sul lavoro e dalla disoccupazione, permise un aumento molto rapido degli aderenti al sindacato, per cui, se si considera per esempio il sindacato dei lavoratori del settore siderurgico, si vede che in soli due anni gli aderenti erano già saliti a tremila. Questo stesso fatto però era destinato a costituire la causa principale della rovina del sindacato. Infatti, le spese che i sindacati dovevano sostenere per elargire i benefici agli aderenti divennero così elevate che nella primavera del 1900 il sindacato si trovò in una situazione fallimentare sul piano finanziario.

Nel corso dell'attività da lui svolta come organizzatore del movimento operaio, anche il pensiero di Katayama aveva subìto delle trasformazioni. Anzitutto, anche nei confronti di un movimento operaio che, come abbiamo visto precedentemente, si ispirava a ideali di armonia tra capitale e lavoro, la polizia operava ripetuti interventi repressivi. Né erano da sottovalutare le pressioni da parte dei datori di lavoro. Poiché tali azioni incidevano direttamente sulla vita quotidiana dei lavoratori, la situazione si faceva sempre più grave. « Rōdō-sekai » (« The Labor Wrold ») non dà molto risalto a quest'opera di repressione da parte della polizia e dei capitalisti, ma ciò era dovuto al fatto che si cercava di impedire che la pubblicazione di tali notizie, causando allarme fra i lavoratori, li spingesse ad allontanarsi dal movimento. Questo fatto costituiva un problema molto grave per Katayama, nella sua qualità di dirigente del movimento operaio. Nel frattempo, la situazione si era ulteriormente aggravata. Il governo aveva emanato, nel febbraio del 1900, la « Legge di polizia per il mantenimento dell'ordine pubblico » (Chian-keisatsu-hō), che di fatto proibiva quasi del tutto qualsiasi movimento sociale. Il movimento operaio, che in tal modo era stato privato di qualsiasi sbocco, fu costretto a mutare indirizzo. « Labor World » indica molto chiaramente quest'esigenza (e il punto di vista espresso è senz'altro da considerare come il pensiero di Katayama):

> Ormai, in seguito all'emanazione della Legge di polizia per il mantenimento dell'ordine pubblico, anche il movimento dei lavoratori, che è già iniziato, è arrivato a dover mutare il suo indirizzo e a trasformarsi decisamente in movimento politico; da ciò è sorta la necessità di organizzare un partito dei lavoratori. Anche il movimento operaio, ancora molto immaturo, è arrivato a non potersi più limitare all'organizzazione sindacale, ma a dover perseguire il raggiungimento delle sue finalità attraverso il movimento politico: questa è l'esigenza che s'impone per i lavoratori del nostro paese.

Per poter passare efficacemente al movimento politico, occorreva anzitutto che agli operai venisse concesso il diritto di voto. È con questa intenzione che Katayama aderì al movimento per la concessione del suffragio universale. Ma, per portare avanti un movimento politico, occorreva che ci fosse l'indicazione di obiettivi politici precisi. È qui che compare sulla scena il Socialismo.

Si è già detto in precedenza come, nel periodo iniziale della storia del Socialismo in Giappone, il Socialismo cristiano abbia svolto un ruolo particolarmente importante: a tale riguardo, un ruolo di primaria importanza fu quello svolto dalla rivista « Rikugō Zasshi », che era a quell'epoca l'organo di stampa degli ambienti cristiani in Giappone (a partire dal 1898 essi erano rappresentati principalmente dagli Unitarians). Già nel novembre del 1896 la Rikugō Zasshi parlava della « necessità del Socialismo » e sosteneva che «originariamente, la Religione dovrebbe avere stretti rapporti di affinità con il Socialismo ». Il mese seguente, poi, la rivista dichiarava il suo orientamento, annunciando che « d'allora in poi, si sarebbe occupata costantemente del Socialismo ». Abe Isoo, che fu uno dei fondatori del Partito Socialdemocratico e che era l'autore di quella dichiarazione, incominciò da allora a discutere sulla « Rikugō Zasshi » i problemi del Socialismo: poiché considerava il socialismo nazionale di Bismark come una cosa diversa dal Socialismo, egli dimostrava di possedere, sul Socialismo, una conoscenza più precisa di quella che ne aveva Katayama.

Nel 1898, per iniziativa della Rikugō Zasshi, si ebbe una riunione di persone interessate al Socialismo e venne costituita la « Society for the Study of Socialism ». Anche Katayama partecipò a questa riunione, e, a partire da quella epoca, egli assunse un atteggiamento più positivo nei confronti del Socialismo. A partire dal gennaio 1899, « The Labor World », incominciò a pubblicare una rubrica sul Socialismo. Katayama spiega nel modo seguente le intenzioni per cui si era arrivati a tale decisione:

> Questa rubrica sul Socialismo non l'abbiamo inserita ora partendo da interessi puramente intellettuali. In questa rubrica, che comparirà in ciascun numero, noi ci proponiamo di descrivere la situazione generale del movimento socialista in Europa ed in America, e in tal modo intendiamo dimostrare che il Socialismo è il nuovo Vangelo destinato a salvare la società umana del secolo XX.

Nella sua *Autobiografia* Katayama dice: « A quel tempo io ero già socialista », ma un simile cambiamento non si era verificato in lui così all'improvviso. Ho già riportato precedentemente come, sempre nella sua *Autobiografia*, egli narra di essere diventato socialista in America e di essere stato un seguace di Lassalle all'epoca del suo ritorno in Giappone. Non si può dire che queste dichiarazioni fossero del tutto false: a quell'epoca Katayama riconosceva sì l'ideale del Socialismo e pensava che in seguito alla graduale evoluzione della società si sarebbe avuto il sorgere di una società socialista, ma allo

stesso tempo si opponeva a teorie «radicali come quella di Karl Marx» e criticava il fatto che il Socialismo presentasse la tendenza a ricorrere a mezzi violenti. Dentro la personalità di Katayama, finché egli non divenne comunista, coesistevano fianco a fianco una fede intransigente nel Socialismo e la tendenza all'impiego, nell'azione reale, di mezzi moderati e ispirati a un certo gradualismo. È questo fatto che faceva di lui un sostenitore della corrente moderata. Questo suo atteggiamento derivava sia dal fatto che egli non era un teorico ma un pragmatico coi piedi ben piantati nella realtà sia dal fatto che la sua prima formazione cristiana aveva istillato in lui lo spirito del gradualismo.

Ma intanto l'attività svolta in seno alla Società per lo studio del Socialismo aveva spinto Katayama ad assumere una presa di coscienza più definita nei confronti del Socialismo, e, quando il movimento operaio si trovò a dover far fronte a una situazione particolarmente difficile, emerse in primo piano la sua impostazione di base, e cioè l'ideale del Socialismo, concepito come «la tendenza generale in atto in tutto il mondo».

Nel 1900 la Società per lo studio del Socialismo assunse il carattere di un'organizzazione maggiormente orientata verso l'azione reale e mutò il suo nome in quelo di Associazione Socialista (Shakaishugi-kyōkai), destinata poi a costituire la matrice originaria del Partito Socialdemocratico.

Katayama Sen e la Seconda Internazionale. Katayama e l'internazionalismo.

Mentre erano impegnati nella direzione del movimento operaio e del movimento socialista in mezzo ad ogni tipo di difficoltà e di azioni repressive, l'ideale di cui i dirigenti del movimento si servivano per dare sostegno al loro pensero e per rivolgere il loro richiamo alle masse era, come abbiamo detto precedentemente, la loro fede nel movimento socialista concepito come «la tendenza generale in atto in tutto il mondo». Pur trovandosi a vivere in una situazione reale in cui era pressoché impossibile scorgere degli indizi che indicassero la possibilità della realizzazione del Socialismo, essi furono in grado di continuare a resistere e a lottare soltanto grazie alla speranza che nutrivano nel processo di evoluzione storica che avrebbe portato necessariamente al Socialismo. Essi consideravano perciò la situazione in cui si trovavano i paesi dove i movimenti sociali erano arrivati ad uno stadio più avanzato come una prefigurazione dell'immagine futura del Giappone, e da essa traevano incitamento e consolazione ad un tempo.

È quindi naturale che, trovandosi in una simile situazione, il movimento sociale in Giappone cercasse fin dall'inizio di stringere

legami sul piano internazionale. È questa la ragione per cui « The Labor world » (« Rōdō-sekai »), organo di stampa di un movimento di lavoratori che non avevano quasi nessuna conoscenza della lingua inglese, fin dal suo primo numero aveva dedicato la sua ultima pagina a una rubrica in inglese. A proposito di questo fatto Katayama così scrive nelle sue *Memorie* (*Waga-kaisō*):

> Poiché fin dal primo numero avevamo pubblicato su una pagina della nostra rivista un articolo in inglese, la rivista assunse l'aspetto di un organo di stampa dedicato ai problemi sociali di tutto il mondo.
>
> In pochi mesi « Rōdō-sekai » divenne un organo di stampa mondiale che rappresentava il movimento sociale e il movimento sindacale giapponese. Perciò, non solo dall'America, dall'Inghilterra, dall'Australia e dal Canadà, ma anche dalla Francia, dall'Italia e dalla Germania incominciarono a spedirci riviste con la richiesta di fare lo scambio delle reciproche pubblicazioni. Anche un quotidiano come « L'Humanité » ci inviava quotidianamente le sue copie. Così pure il « New York Call ». Attraverso la lettura di queste riviste e di questi giornali io fui così in grado di acquisire una coscienza estesa a tutto il mondo in merito ai problemi sociali e ai problemi del lavoro, traendone così enormi vantaggi per il movimento operaio.

Se si pensa che, dopo la fine della seconda guerra mondiale, quando i rapporti internazionali si erano fatti molto più intensi, ed il movimento operaio giapponese aveva raggiunto una forza incomparabilmente maggiore a quella che aveva all'epoca di cui parliamo, su nessuno dei pur numerosi organi di stampa sindacale non si potevano trovare degli articoli scritti in inglese, è un fatto degno di nota che questo piccolo organo di stampa del movimento sindacale giapponese, di cui Katayama era redattore, avesse una pagina in lingua inglese. Fino al 1911, Katayama pubblicò diversi giornali e riviste che erano espressioni di movimenti sociali, e su tutte queste pubblicazioni egli seguitò a pubblicare articoli in lingua inglese. Era questo infatti il mezzo più efficace per poter mantenere i collegamenti sul piano nternazionale.

Questa tendenza non rappresentava certo una caratteristica esclusiva di Katayama: essa venne adottata anche dagli organi di stampa che erano l'espressione dei gruppi che tenevano un atteggiamento critico nei confronti del socialismo di Katayama, e in generale può essere considerata come uno dei tratti distintivi del movimento socialista giapponese alle sue origini. E tuttavia, l'impegno dimostrato da Katayama per tali articoli era di gran lunga maggiore, sia per lo spazio e lo sforzo ad essi dedicato che per gli effetti che da essi ci si attendeva. Possiamo così dire, a proposito della formazione del pensiero sociale di Katayama, che la sua caratteristica era quella di non essere un pensiero di tipo « made in Japan », ma di costituire quasi la corrente internazionalista del movimento sociale giapponese.

Se passiamo ora a considerare i rapporti con il Socialismo internazionale, vediamo che fin da un'epoca molto precoce i Socialisti

giapponesi avevano nutrito un vivo interesse nei suoi confronti. In occasione della riunione del gennaio 1900, con la quale la Società per lo studio del Socialismo era stata ristrutturata e aveva ceduto il posto all'Associazione socialista, venne deciso di inviare dal Giappone un rappresentante presso il 5° Congresso della Seconda Internazionale, che doveva riunirsi nell'autunno dello stesso anno a Parigi. Questa decisione non venne messa in pratica, ma, da allora, il raggruppamento dei socialisti giapponesi, per lo meno sul piano formale, venne considerato come facente parte dei membri della Seconda Internazionale. Da allora Katayama divenne uno dei membri giapponesi della Seconda Internazionale [6].

Per rispondere alle esigenze derivanti ad questo inizio di attività sul piano internazionale, Katayama pubblicò sulla « International Socialist Review », l'organo della Seconda Internazionale, due articoli che illustravano la situazione del movimento operaio e del movimento socialista in Giappone, il primo di essi, intitolato *The Labor Movement and Socialism in Japan*, apparve nel settembre 1901 (« International Socialist Review », vol. II, n. 3);l'altro, *Socialism in Japan*, apparve invece nell'ottobre del 1903 (*Ibid.*, vol. IV, n. 14).

Si può ben dire che a quell'epoca, all'infuori di questi due articoli, non erano mai stati pubblicati su organi di stampa internazionali degli articoli riguardanti il movimento sociale in Giappone. In seguito a queste pubblicazioni, il nome di Katayama come leader del movimento sociale giapponese venne così ad essere sempre più conosciuto sul piano internazionale.

Tornando ora alle sorti del movimento operaio in Giappone, abbiamo visto come esso avesse raggiunto il suo massimo sviluppo fra il 1899 e la prima metà del 1900, per poi avviarsi però verso un rapido declino per il sopravvento della recessione e in seguito all'intensificarsi della repressione nei suoi confronti. Anche il Sindacato dei lavoratori siderurgici, al quale Katayama, in qualità di leader,

[6] Katayama, come si dirà in seguito, nel 1904 prese parte al Sesto Congresso della Seconda Internazionale, e, dopo il suo ritorno in Giappone, scrisse *Bankoku Shakaitō* (L'Internazionale Socialista, 1907). Nella prefazione a quest'opera egli scrive: « Sono ormai otto anni che l'Autore, nella sua qualità di membro dell'Ufficio Centrale, si prodiga a mantenere i rapporti in rappresentanza dei membri del Partito giapponese, ai fini della organizzazione del Congresso dell'Internazionale Socialista »; ma, anche in *Il mio punto di vista sul Socialismo* (*Shakaishugihiken*) che scrisse verso la stessa epoca, egli sostiene che « su risoluzione del Congresso della Internazionale Socialista, tenutasi a Parigi nel 1900, quando l'Ufficio Centrale dell'Internazionale Socialista venne istituito a Bruxelles, io venni prescelto come membro dell'Ufficio Centrale ».

Per il fatto che non è rimasto da parte giapponese alcun documento che comprovi la nomina di Katayama a membro del Comitato Giapponese della Seconda Internazionale, finora fra gli studiosi giapponesi ve n'erano alcuni che nutrivano dubbi in merito alla qualità in cui Katayama aveva partecipato al Sesto Congresso, ma si ritiene che Abe Isoo e Katayama, i quali a quell'epoca erano rispettivamente il Presidente e il Segretario dell'Associazione Socialista, fossero stati nominati membri di parte giapponese per decisione dell'Associazione.

aveva maggiormente dedicato le sue energie, fallì totalmente sul piano finanziario e, a partire dall'autunno del 1900 cessò di fatto la sua attività: divenne così sempre più difficile continuare a pubblicare la rivista « The Labor World » che, dopo il 1901, finì per diventare il bollettino di notizie mensili (in seguito venne ad essere pubblicato tre volte al mese) dello stesso Katayama. Nonostante la difficile situazione, però, nella primavera del 1901 il Sindacato dei Macchinisti Ferroviari riprese con rinnovato vigore la propria attività e adottò una risoluzione secondo cui, nel caso che fosse stato costituito un Partito Socialista, il Sindacato gli avrebbe dato tutto il proprio appoggio. Ricevuta questa comunicazione, Katayama si mise subito all'opera per costituire un Partito Socialdemocratico giapponese (Shakaiminshutō). Questo fatto scatenò da parte delle autorità una severa azione repressiva nei confronti dello stesso Sindacato, che fu costretto a sciogliersi alla fine del 1901.

Abbiamo già detto precedentemente come, nel corso del graduale declino del movimento operaio, l'idea socialista di Katayama venisse assumendo una forma sempre più chiara: contemporaneamente, per opera di Katayama, l'Associazione Socialista, che si era ricostituita subito dopo la proibizione di costituire il Partito Socialdemocratico, intraprese una intensa attività organizzativa. Nel corso di questo processo, il movimento socialista giapponese subì alcune importanti trasformazioni.

Per quanto riguarda il movimento in sé stesso, la trasformazione maggiore consisté soprattutto nel fatto che l'accento si spostò dal movimento sindacale al movimento socialista. A tale riguardo il Partito Socialdemocratico svolse una funzione molto importante. E cioè, mentre fino allora il Socialismo in Giappone era ancora un movimento intellettuale che veniva portato avanti da un gruppo molto limitato di persone con sede a Tokyo, dopo di allora, grazie al fatto che la notizia della dichiarazione di costituzione del Partito Socialdemocratico e della sua immediata proibizione era stata riportata ampiamente dai giornali di tutto il Giappone, il socialismo giapponese poté svilupparsi trasformandosi in un movimento di massa. A partire da allora, infatti, in ogni parte del Giappone si incominciarono a tenere comizi socialisti e il movimento andò sempre più sviluppandosi su scala nazionale. Il « Labor World » a formato ridotto terminò le sue pubblicazioni nel dicembre del 1901, ma Katayama, a partire dall'aprile del 1902 riprese a pubblicare la rivista « Rōdō Sekai » (« Mondo del Lavoro »), che usciva tre volte al mese. Mentre la vecchia rivista recava all'inizio della sua rubrica in lingua inglese la scritta: « The sole organ of Labor in Japan. It advocates Trade-unionism and thoroughgoing social reform », la dicitura che compariva sulla nuova rivista era ancora più decisa: « The sole organ of Labor and Socialism ». A tali mutamenti si accompagnava anche un'altra trasformazione di carattere fondamentale, e cioè che mentre in un primo tempo la base del movimento era costituita dagli operai, ora ad essi

tendevano sempre più a sostituirsi studenti, intellettuali e anche contadini agiati. Anche nel numero inaugurale della nuova rivista «Rōdō Sekai», in un articolo dal titolo: *L'ora è venuta!*, questa tendenza è chiaramente riportata:

> Ah! L'ora è già venuta! Anche nel nostro paese è già venuta l'ora in cui si assisterà al progresso del Socialismo. Negli ultimi giorni questo fatto s'impone sempre più alla nostra attenzione, perché vediamo che, in campagna, tra le persone impegnate politicamente, non sono pochi coloro che manifestano simpatia per il Socialismo, perché sappiamo che, tra coloro che sono rientrati di recente dall'estero, la maggior parte nutre simpatia per il Socialismo, perché tra gli insegnanti delle scuole elementari, non pochi sono i socialisti che attendono il momento opportuno, perché sappiamo che non sono pochi i piccoli commercianti che chiedono di entrare a far parte dell'Associazione Socialista.

Un punto degno di nota è che in quest'articolo non si dice neppure una parola a proposito degli operai. Il movimento socialista, da movimento dei lavoratori, si era andato sempre più trasformando in un movimento socialista la cui base era costituita da piccoli borghesi e da intellettuali.

Tale mutamento non poteva non esercitare il suo influsso anche sul movimento guidato da Katayama. E questo perché Katayama pensava sempre al movimento di liberazione dei lavoratori e riteneva che il compito del movimento consistesse nel rivolgere il proprio appello ai lavoratori. Parecchi anni più tardi, nel suo libro *Labor Movement in Japan* (1918), Katayama scrive, parlando di questa epoca:

> Our socialist movement so far preached socialism more exclusively among the working class and our meetings were largely attended by workers and supported by them [...]. Our socialist movement never lost sight of the labor classes, who are naturally inclined to work out problems in practice, which as a rule is a rather slow process. Consequently, I never went to extremes in view or in tactics, but our movement was not dominated by intellectualism (pp. 83-84).

Questo brano deve essere letto, non tanto come se esso riflettesse l'immagine reale del movimento come esso si svolgeva a quel tempo, ma piuttosto l'atteggiamento che Katayama adottava nei confronti del movimento. In realtà, in seguito alla crescente influenza esercitata dagli intellettuali sul movimento, la posizione di Katayama al suo interno si andava facendo sempre più difficile.

Katayama al Congresso di Amsterdam.

La notevole robustezza fisica di Katayama gli permetteva di continuare a dedicarsi con tutte le sue forze all'attività del Movimento socialista, resistendo sia al ritmo instancabile di attività che esso comportava che alle gravi ristrettezze della sua situazione economica personale, ma in questo periodo egli fu afflitto da due gravi

dispiaceri. Dapprima, nel maggio del 1903, gli morì la moglie, che egli amava moltissimo, lasciando due bimbi ancora in tenera età. La seconda grave cagione di afflizione per Katayama era data dai dissapori nei rapporti con i compagni socialisti. Nell'autunno del 1903, quando i rapporti fra il Giappone e la Russia incominciarono a peggiorare, per iniziativa di Kōtoku Shūsui e di Sakai Kosen (Toshihiko), che avevano dato le dimissioni dal giornale presso cui lavoravano prima [7], in opposizione all'entrata in guerra contro la Russia, incominciò le pubblicazioni l'organo socialista « Heimin Shimbun » (« Il Giornale del Popolo ») che, nella rubrica in lingua inglese del suo primo numero, si autopresentava nel modo seguente: « There was no paper, which represents [sic] our socialistic ideas, and naturally many men thought it necessary to have one ».

Prima di quella data, il « Labor World », dal marzo 1903, aveva cambiato nome ed aveva assunto quello di « The Socialism », ma il « Heimin Shimbun » ignorava volutamente l'esistenza di questo organo di stampa socialista. Katayama era così venuto a trovarsi estromesso dalla corrente principale del Socialismo giapponese.

Katayama, anche perché depresso com'era sia nel corpo che nello spirito, sentiva la necessità di un periodo di riposo, decise di partecipare, nell'autunno del 1904, al Sesto Congresso della Seconda Internazionale, che si sarebbe tenuto ad Amsterdam, e di definire nel quadro del movimento socialista internazionale, la strada che avrebbe dovuto percorrere in futuro. Egli decise perciò di recarsi anzitutto in America. Qui, nel maggio del 1904, egli partecipò dapprima al Congresso del Partito Socialista Americano, che si teneva a Chicago, ed ebbe così modo di stringere rapporti con i socialisti americani, poi, nel luglio dello stesso anno, prese anche la parola al raduno del Partito Socialista di Milwaukee. Era questa la prima volta che un socialista giapponese stringeva rapporti diretti con un movimento socialista straniero.

Ma l'attività internazionale di Katayama raggiunse il suo culmine in occasione del Congresso dell'Internazionale Socialista ad Amsterdam. In occasione della riunione del Comitato che si tenne alla vigilia dell'inizio dei lavori del Congresso, per celebrare il fatto che si trovassero riuniti attorno allo stesso tavolo i rappresentanti di due Paesi, come il Giappone e la Russia, che erano allora al centro dell'attenzione mondiale, impegnati in un conflitto di proporzioni senza precedenti, al rappresentante russo, Plekhanov, e a Katayama, che partecipava al Congresso come rappresentante del Giappone, venne conferita la funzione di vice-presidenti per la prima giornata del Congresso. Katayama così racconta quell'avvenimento:

All'apertura del Congresso, quando il Presidente annunciò: — I signori Plekhanov e Katayama, i cui paesi sono tra loro nemici, esercitano la funzione

[7] Il « Banchōhō » [N. d. T.].

di Vice-Presidenti di questa Assemblea; essi sono riuniti insieme in questa sala per il bene dell'umanità, per la pace fra tutti i paesi del mondo; non è questo un grande motivo di gioia? io e Plekhanov ci stringemmo la mano di fronte al Presidente, come a significare davanti a tutti che i Russi e i Giapponesi erano amici fra loro; allora per alcuni minuti si ebbe uno scrosciare continuo di applausi e di acclamazioni da parte di tutti i presenti, e, quando eravamo ormai tornati ai nostri posti, dato che gli applausi e le acclamazioni non accennavano a finire, ci alzammo di nuovo e ci stringemmo la mano, suscitando rinnovate acclamazioni da parte di tutta l'assemblea [8].

Katayama scrive in seguito che « il giorno dopo i giornali di ogni parte d'Europa, esprimevano il loro stupore misto ad ammirazione per il fatto che, all'insegna del Socialismo, un Russo ed un Giapponese, rappresentanti di Paesi fra loro nemici, si fossero stretti la mano in pubblico, indicando così che i loro popoli erano amici tra loro. Sembra che il fatto abbia costituito per un certo tempo l'argomento principale di discussione in tutti i Paesi del mondo ». Non si trattava certo di mera vanagloria da parte di Katayama. Poiché a quel Congresso erano riuniti insieme i principali « leaders » dei partiti socialisti di tutto il mondo, il nome di Katayama divenne d'un tratto noto a tutti, e le relazioni che egli ebbe modo di stringere in quella occasione costituirono anche in seguito la base principale sulla quale egli si appoggiò nella sua attività.

Il maggior problema che venne sollevato al Congresso di Amsterdam era costituito dalla necessità di arrivare ad una conclusione definitiva in merito al revisionismo di Bernstein e al problema, ad esso collegato, della collaborazione del Partito Socialista Francese con i partiti borghesi; si trattava cioè del problema sollevato dalla partecipazione del socialista francese Millerand al Gabinetto Waldeck-Rousseau. In seno al Congresso di Amsterdam, la tendenza revisionista era rappresentata dal francese Jaurès, mentre il rappresentante principale della corrente ortodossa era il tedesco Bebel: tra i due si inscenò una accesa disputa ideologica. Katayama, il cui voto ebbe un'importanza decsiva, optò senza indugio per la tendenza ortodossa.

I socialisti giapponesi valutarono positivamente il fatto che Katayama avesse dato il suo voto per la corente ortodossa, ma, allo stesso tempo, essi avevano una certa difficoltà a comprendere le ragioni di questa sua scelta. Infatti all'interno del movimento socialista giapponese, Katayama era considerato come appartenente alla corrente di destra, e cioè proprio alla corrente revisionista che sosteneva la necessità di adottare metodi realistici. Katayama divergeva però su un punto di importanza basilare dalla corrente revisionista. È vero che, come abbiamo già detto, sul piano della tattica, egli

[8] KATAYAMA, *Bankoku Shakaitō Taikai* (Il Congresso dell'Internazionale Socialista), in « Shakaishugi » (Socialismo), 3 ottobre 1904, vol. VII, n. 12.

aderiva alla corrente moderata e gradualista, e da ciò derivava la sua impopolarità soprattutto fra i giovani socialisti radicali; questo non significava tuttavia in alcun modo l'abbandono da parte sua degli ideali socialisti; in altre parole, questo fatto non voleva dire in alcun modo che egli cercasse di sottoporre a revisione i princìpi di base del Socialismo. Fin dal 1900 circa, infatti, egli riconosceva la necessità della lotta di classe come tattica di base del Socialismo e sosteneva che non il riformismo, bensì la rivoluzione era il vero obiettivo da perseguire. Ciononostante, la preoccupazione costante di mantenere il collegamento con il movimento dei lavoratori faceva sì che, sul piano dell'azione concreta, Katayama sostenesse la necessità dell'impiego di metodi ispirati a un moderato gradualismo.

Per la verità, il credo socialista di Katayama è chiaramente espresso in *Il mio socialismo* (*Waga-shakaishugi*), scritto nel 1903. In questo scritto, parlando della rivoluzione sociale, egli così si esprime:

> In seguito alla evoluzione della società, il Socialismo troverà i suoi seguaci fra i lavoratori, che costituiscono la maggior parte della società, e, per la tendenza generale che porta all'evoluzione della società, essi (i lavoratori) non potranno non arrivare allo scontro con i capitalisti. Questo scontro porterà infine all'occasione rivoluzionaria. Se si osservano le azioni intraprese negli ultimi tempi dai capitalisti di tutto il mondo allo scopo di mantenere le loro posizioni, non si può in alcun modo non credere all'avvento della rivoluzione sociale.

Se questa era la situazione, quali erano i mezzi a cui i lavoratori potevano ricorrere per attuare la rivoluzione sociale? Katayama, mentre continuava a sostenere con fermezza, basandosi sulla certezza da lui raggiunta fin da quando aveva iniziato l'attività nel movimento operaio, che « gli obiettivi dei lavoratori non possono essere raggiunti se non mediante l'unità », aveva nel frattempo abbandonato la posizione negativa che adottava una volta nei confronti dello sciopero e arrivava ora a dire: « Non ho timore ad affermare che la rivoluzione sociale deve servirsi come strumento di lotta dello sciopero ». D'altra arte, Katayama, poiché riteneva che la situazione giapponese non fosse arrivata ancora, nella sua evoluzione, fino a quello stadio, si opponeva all'adozione di una tattica basata sullo sciopero generale, ma riteneva innegabile la sua validità nel corso del processo di realizzazione del Socialismo. Per questa ragione, nella discussione in merito alla liceità o meno dello sciopero generale, che costituì uno degli argomenti importanti dibattuti al Congresso di Amsterdam, Katayama votò a favore dello sciopero generale, anche se poi, con lieve differenza di voti, si ebbe il prevalere del parere contrario. Anche in seguito Katayama continuò a ritenere di non avere sbagliato votando a favore dello sciopero generale, e, nel suo libro *L'internazionale socialista* (*Bankoku-shakaitō*), che egli scrisse tre anni dopo, egli sostiene che « anche se in merito è stata adottata una risoluzione di quel genere (e cioè, negativa), il movimento socialista mondiale

ha compiuto dei progressi estremamente rapidi proprio grazie allo sciopero generale ».

In ogni modo, il Congresso di Amsterdam esercitò una profonda impressione su Katayama. Egli infatti ebbe modo in quella occasione di sperimentare di persona l'esistenza di quel collegamento internazionale del movimento socialista, che fino allora non aveva potuto concepire che su un piano puramente intellettuale. Questo fatto, oltre ad esercitare un grande influsso sul pensiero e sull'azione posteriori di Katayama, costituì anche un valido sostegno per la sua posizione, che mostrava una preoccupante tendenza a trovarsi in minoranza in seno al movimento socialista giapponese. La coscienza di guidare il movimento in Giappone secondo gli indirizzi del movimento socialista internazionale costituì per Katayama un grande punto di forza. La stessa pubblicazione de *L'internazionale socialista* (*Bankoku-shakaitō*) nell'autunno del 1907, epoca verso la quale si andavano facendo sempre più chiare le divergenze di opinione tra Katayama e la corrente principale del movimento socialista giapponese, costituita da Kōtoku e Sakai, aveva lo scopo di difendere la posizione dell'autore di fronte agli attacchi dei compagni socialisti. Verso la stessa epoca, con parole molto chiare egli esponeva nel modo seguente la propria posizione:

> I mezzi e i metodi che io intendo adottare d'ora in poi, non saranno diversi da quelli che ho adottato sinora. Io mi dedico alla guida del movimento adottando come norma d'azione la linea dell'Internazionale socialista. Tutta la polemica che c'è stata sinora e le posizioni assunte dalle due tendenze, quella intransigente e quella moderata, hanno ormai manifestato chiaramente la loro natura: e cioè, coloro che si autodefiniscono « intransigenti » sostengono in realtà la posizione dell'Anarchismo, mentre coloro che vengono considerati con disprezzo come appartenenti alla corrente « moderata », sono proprio loro ad appartenere veramente al Partito socialista [9].

Con questa dichiarazione, Katayama prende chiaramente posizione a favore dell'internazionalismo.

Il movimento socialista giapponese e Katayama.

Il Partito Socialdemocratico, di cui Katayama era stato uno dei fondatori, come si può desumere dal suo stesso nome, era un partito

[9] Katayama, *Shakaishugi-hiken* (Il mio punto di vista sul Socialismo), vol. II, in: « Shakai Shimbun » (Giornale sociale), 15 settembre 1907. Questo scritto, in cui Katayama presenta, in prospettiva storica, la propria concezione del Socialismo, riveste una particolare importanza per la conoscenza del pensiero di Katayama. Il « Shakai Shimbun » era un giornale socialista pubblicato ad opera di Katayama; esso iniziò le sue pubblicazioni nel giugno del 1907, per terminare con l'ottantesimo numero, nell'agosto del 1911. All'inizio usciva con frequenza settimanale, in seguito divenne mensile.

che sosteneva il sistema paralmentare. Su questo punto non v'era alcuna divergenza con Kōtoku. All'interno del movimento socialista giapponese, fino al 1905, non v'era alcun socialista che ripudiasse la socialdemocrazia. Sia la corrente francese che quella tedesca, e cioè, sia la tendenza revisionista che quella ortodossa, che si erano contrapposte in seno alla Seconda Internazionale, non si discostavano da quella che era allora la tendenza generale del movimento socialista, e cioè dalla socialdemocrazia. Katayama, il quale aveva assunto come fondamento della propria posizione in seno al movimento socialista giapponese gli orientamenti indicati dalla Seconda Internazionale, era per questo stesso fatto un socialdemocratico convinto e uno zelante sostenitore del suffragio universale.

E tuttavia, il movimento socialista giapponese, in occasione della guerra russo-giapponese, si preparava a compiere un notevole mutamento di rotta. Una ragione di questo fatto era costituita dal declino cui andò incontro verso quell'epoca il Socialismo cristiano. Kōtoku e Sakai, che erano diventati i « leaders » del movimento socialista verso l'inizio della guerra russo-giapponese, erano atei, ma « leaders » importanti di indirizzo socaile-cristiano, come Abe Isoo e altri, svolgevano ancora attività in prima linea e la maggior parte dei giovani socialisti era costituta da cristiani. D'altra parte, quando i socialisti viaggiavano in tutto il paese per compiere la loro opera di propaganda — a quell'epoca la parola usata, tratta dal repertorio cristiano, era « dendō » (che vuol dire: « predicazione missionaria ») — erano le chiese cristiane di campagna a provvedere asilo sicuro contro ogni genere di pericoli. Ma i giovani socialisti cristiani, che consideravano l'opposizione alla guerra come una conseguenza necessaria della loro fede cristiana, erano rimasti fortemente contrariati dall'atteggiamento dei dirigenti delle Chiese cristiane giapponesi, che non avevano rifiutato la loro cooperazione alla guerra russo-giapponese.

D'altra parte, se è vero che in Giappone il Cristianesimo aveva costituito il veicolo necessario per arrivare ad una nuova concezione dell'uomo, è anche vero che, una volta raggiunto questo scopo, Dio non era più strettamente necessario. Era sufficiente l'Umanitarismo. Per questi motivi, nel corso della guerra russo-giapponese, molti fra i più entusiasti dei socialisti cristiani giapponesi abbandonarono via via il Cristianesimo. Fu così che il Socialismo agnostico e il Socialismo ateo vennero a costituire la corrente principale del movimento.

Ma ancora maggiore importanza, nel determinare il corso di sviluppo del socialismo in Giappone, ebbe il fatto che, di fronte all'opera di repressione compiuta da parte della polizia e del governo, fra i Socialisti giapponesi si andò rafforzando sempre più l'avversione nei confonti del potere dello Stato, mentre si affievolivano sempre più le aspettative che essi avevano nutrite nei confronti della democrazia. Una tendenza di questo genere si manifesta chiaramente in Kōtoku Shūsui. Durante la repressione che si ebbe da parte del

Governo nel corso della guerra russo-giapponese, egli aveva trascorso cinque mesi in prigione, dopo di che, uscitone, anche per la necessità di ristabilire le sue condizioni di salute, aveva deciso di trasferirsi in America. In una lettera a un amico americano, egli così scriveva: « Se devo dire la verità, daprima, quando sono entrato in carcere, io ero un socialista di tendenza marxista, ma, quando sono uscito dal carcere, ero già diventato un anarchico radicale ». Nella stessa lettera, Kōtoku dichiara di avere l'intenzione di recarsi in America « allo scopo di apprendere la conversazione e la composizione nelle lingue straniere, che sono assolutamente necessarie per poter mantenere i contatti sul piano internazionale con il movimento comunista anarchico, e per poter discutere in piena libertà sul Tennō, sulla sua organizzazione politica e sul suo sistema economico stando all'estero, dove non possano arrivare le sue grinfie assassine ». Quello che viene qui indicato con il termine di « movimento comunista e anarchico » si riferisce concretamente al comunismo anarchico di Kropotkin. L'influsso di Kropotkin si diffuse rapidamente fra i socialisti giapponesi, soprattutto dopo che Kōtoku, al suo ritorno dall'America, ebbe chiarito qual era la sua posizione. Per i socialisti giapponesi, che, sotto la rigida azione repressiva attuata da parte del governo, non avevano neppure la possibilità di svolgere liberamente la loro attività, la socialdemocrazia non era altro che un sogno irrealizzabile, mentre appariva molto più convincente, come unica via possibile, il richiamo all'azione diretta.

Katayama, tuttavia, pur essendo costretto a lottare con lo stesso genere di difficoltà, si rendeva conto, per il fatto stesso di mantenersi in stretto contatto con la classe operaia, che l'azione diretta e lo sciopero generale non erano dei mezzi di lotta che si potessero adottare nella situazione particolare esistente in Giappone, e che, nonostante le difficoltà, non si poteva fare altro, che procedere cautamente, passo per passo. Ciononostante, quando nel 1906 venne costituito il Partito Socialista Giapponese (Nihon Shakaitō), anche Katayama diede il suo aiuto al nuovo movimento, collaborando insieme con Kōtoku e con Sakai, spintovi dalla lunga amicizia che ad essi lo legava e dalla coscienza delle condizioni estremamente dure in cui si doveva agire. Quando però l'orientamento ideologico di Kōtoku assunse una forma sempre più chiara in senso radicale, la collaborazione con lui divenne sempre più difficile per Katayama, e, nell'autunno del 1907 si arrivò alla rottura definitiva. Katayama, nell'annunciare ufficialmente la rottura avvenuta con Kōtoku e Sakai, si esprimeva nel seguente modo:

> Io sono costretto a rompere qualsiasi rapporto con quei due signori. Tuttavia, voglio dire a tutti i compagni di ogni provincia che io sono uno che agisce secondo la Dichiarazione e il Programma dell'Internazionale Socialista. Io rigetto le vuote teorie dell'anarchismo e dichiaro la mia opposizione incondizionata alla linea politica e ai mezzi di lotta da esso perseguiti, come si sono manifestati sinora,

Io non credo che esista spazio alcuno per collaborare con gli anarchici, i quali non riconoscono né la disciplina dello stato né la politica parlamentare [10].

Da tutto ciò si può vedere chiaramente come Katayama si sforzasse di mantenersi ligio per quanto possibile alla linea di azione della Seconda Internazionale. Soprattutto nei confronti di Kōtoku e di Sakai, i quali lo accusavano dicendo che la sua linea, fedele al parlamentarismo, era la linea riformista della Seconda Internazionale, mentre erano loro invece a mantenersi fedeli alla linea ortodossa del movimento socialista internazionale, Katayama ribatteva che in Giappone era stato proprio lui, invece, a difendere, dopo il Congresso di Amsterdam, la posizione della tendenza ortodossa della Seconda Internazionale.

È vero che Katayama, sul piano soggettivo, credeva fermamente nella linea di azione indicata dalla Seconda Internazionale, ma è anche vero che, quanto più la situazione si faceva difficile per i socialisti, poiché la linea che egli riteneva più realistica era una linea moderata basata sul parlamentarismo, oggettivamente egli non poteva non venire considerato dagli altri socialisti giapponesi che come un revisionista. Era molto difficile che la corrente moderata, considerata come incline al compromesso, potesse riscuotere l'appoggio dei giovani socialisti giapponesi. Il gruppo di Katayama si trovò perciò respinto sempre più in una condizione di minoranza.

Per di più, il suo carattere testardo e non molto incline alla generosità, che non lo spingeva a prendersi cura delle esigenze dei giovani socialisti che versavano in gravi ristrettezze economiche, gli rendeva ancora più difficile conservarsi l'appoggio dei compagni nella difficile situazione in cui si trovava il movimento. Uno dei requisiti necessari a quell'epoca per diventare un « leader » del movimento socialista in Giappone era quello di avere una personalità da « *oyabun* » [11], tale da essere pronto a dare anche gli abiti che aveva indosso pur di procacciare ai giovani compagni i mezzi necessari per svolgere l'attività. Ma a Katayama, che aveva vissuto a lungo negli Stati Uniti e che era molto puntiglioso per quanto riguardava i soldi, si può dire che questo requisito mancasse quasi del tutto. Fu così che nel 1908 egli finì per staccarsi anche dai compagni che fino allora avevano svolto attività insieme con lui [12]. In tal modo, Katayama

[10] KATAYAMA, *Shizen no kekka* (Un risultato naturale) in: « Shakai Shimbun », 17 novembre 1907.

[11] « Oyabun »: il capo del gruppo primario giapponese di tipo tradizionale, capomafia o capo-quartiere o capo di fazioni politiche, che, in cambio della fedeltà dei suoi seguaci, è pronto a dedicarsi con tutte le sue forze per soddisfare ogni loro esigenza [N. d. T.].

[12] A partire da quest'epoca Katayama divenne sempre più critico anche nei confronti del Cristianesimo. Dapprima egli criticava la Chiesa cristiana perché era troppo legata al potere e ai beni materiali, ma di lì a poco la sua critica si rivolse sempre più al Cristianesimo in se stesso. Si può pensare che Katayama abbia abbandonato il Cristianesimo all'incirca tra il 1911 e il 1912. D'altronde,

si trovò sempre più solato, mentre il peso della repressione governativa opprimeva con sempre maggior forza il giovane movimento socialista giapponese [12].

Katayama diventa comunista. L'esilio e l'internazionalismo.

Ma Katayama era ulteriormente afflitto anche dalle sue cattive condizioni di salute. Nella primavera del 1908, egli infatti così scriveva sul « Shakai Shimbun »:

> Negli ultimi tempi mi ha preso un forte esaurimento nervoso e sono stato tormentato da insistenti dolori intestinali, e solo a causa dei molti impegni che ho e della povertà che non mi dà requie, continuo a correre qua e là. Da quando ho incominciato ad occuparmi del movimento socialista, non mi sono mai trovato in una situazione così difficile.

Intanto, ad ogni anno che passava, la situazione peggiorava sempre più per il movimento socialista. Lo sciopero dei tram che si svolse a Tokyo nel gennaio del 1910 raggiunse proporzioni inusitate ormai da molti anni; Katayama venne arrestato con l'accusa di aver svolto attività come agitatore e fu condannato a cinque mesi di reclusione per aver trasgredito la Legge di polizia per il mantenimento dell'ordine pubblico (Chian-keisatsu-hō). Katayama aveva già subito varie multe per aver trasgredito la Legge sulla stampa (Shimbun-hō), ma fino allora non era mai stato arrestato. Il fatto di essere messo in prigione costituì un grave colpo per lui, che si era sempre proposto di essere un socialista che agiva nella legalità.

Arrivato a quel punto, per Katayama non rimaneva ormai più nessuna possibilità di svolgere attività nel movimento, mentre la vita di ogni giorno si faceva sempre più difficile. Avendo ricevuto la comunicazione che nell'agosto del 1914 a Vienna si sarebbe tenuto il Congresso della Seconda Internazionale, egli progettava di prendervi parte e di trarne impulso per ridare nuovo vigore al movimento socialista giapponese, ma, in seguito allo scoppio della Prima guerra mondiale nel luglio dello stesso anno, il Congresso dell'Internazionale dovette essere rinviato. Mutando il suo programma, egli decise allora di recarsi in America per preparare la ripresa del movimento ed anche per curare, nello stesso tempo, la sua salute, che peggiorava

il movimento socialista cristiano aveva ormai concluso la sua attività già fin dal 1906, e Abe Isoo e gli altri « leaders » cristiani avevano ormai lasciato il loro posto in prima fila alla guida del movimento socialista.

[12] Il governo, preoccupato per la linea di azione diretta sostenuta dal movimento comunista anarchico, procedette nel 1910 ad arresti in massa di socialisti, e, nel 1911, con l'accusa di aver progettato l'assassinio dell'Imperatore, vennero condannati a morte 12 socialisti, fra i quali anche Kōtoku Shūsui. Fu così che per il movimento socialista giapponese ebbe inizio un lungo e difficile periodo di lotta clandestina.

sempre più. Egli dice, infatti, nella sua *Autobiografia* scritta in quel periodo (Jiden, 1912):

> La mia partenza per l'America è determinata dal fatto che in Giappone, per me, è diventato ormai quasi impossibile sostenere la lotta contro le circostanze avverse. L'unico scopo che mi propongo è di rivolgermi ai compagni stranieri perché essi mi aiutino a ridare forza al movimento socialista in Giappone, ma per la verità non è che io nutra eccessive aspettative nei confronti del mio viaggio negli Stati Uniti.

Si trattava cioè di una specie di esilio. Nella storia del movimento socialista in Europa, quando il movimento si trovava di fronte ad una situazione senza vie d'uscita oppure quando l'azione repressiva da parte delle autorità si faceva troppo dura, non erano rari i casi in cui si ricorreva all'esilio, ma in un paese insulare come il Giappone, da cui era molto difficile recarsi all'estero, e, anche ammesso che si fosse riusciti ad espatriare, si era poi quasi del tutto privi dell'appoggio necessario per vivere all'estero, i casi di esilio sono pressoché inesistenti. Tra i socialisti giapponesi, Katayama fu il primo ad andare in esilio. Ciò gli era reso possibile dal fatto di aver trascorso ben undici anni in America quand'era giovane, mantenendosi agli studi con il suo lavoro: egli poteva così disporre di mezzi concreti per vivere in America.

Era inevitabile tuttavia che Katayama, il quale se ne fuggiva così in America, abbandonando i compagni che lottavano in mezzo alle avversità, andasse incontro a pesanti critiche da parte dei giovani socialisti. A quell'epoca, per i socialisti in Giappone forse l'unica possibile fonte di reddito era costituita dall'attività letteraria: tanto per fare un esempio, Sakai aveva costituito una società, la « Baibunsha » (lett.: « Società per la vendita di scritture »), che, dietro ordinazione, scriveva il testo di avvisi publicitari o di discorsi, e in tal modo provvedeva i mezzi di sostentamento per i giovani compagni. Per potersi dedicare a tale attività, bisognava però avere talento letterario, ma Katayama, il quale aveva vissuto a lungo all'estero, mancava quasi del tutto della capacità di scrivere in buon giapponese. Perciò a lui non restava altro da fare che andare in America a fare il cuoco o il lavorante a giornata per vivere e continuare nello stesso tempo a svolgere attività per il movimento mantenendosi in contatto con i compagni americani.

Trasferitosi così in America, Katayama si stabilì a San Francisco, ma sulle prime la necessità di provvedere lavorando al suo sostentamento non gli lasciava quasi tempo per dedicarsi al movimento socialista. Nel 1916, tuttavia, dato che alcuni socialisti giapponesi che si trovavano negli Stati Uniti gli avevano offerto la loro collaborazione, Katayama intraprese a stampare un giornale socialista, lo « Heimin » (« Il Popolo ») di cui egli stesso scriveva gli articoli per poi stamparlo con le proprie mani. Il giornale fece uscire sei numeri fino al novembre del 1916, ed esercitò un certo influsso sulla comunità

giapponese locale; proprio allora, però, un socialista olandese, S. J. Rutgers, che Katayama aveva conosciuto al Congresso dell'Internazionale ad Amsterdam, e che a quel tempo stava preparando una organizzazione della sinistra socialista contraria all'intervento bellico, lo chiamò a New York proponendogli di collaborare al nuovo movimento. Verso la fine dello stesso anno, Katayama si trasferì così a New York, rispondendo all'offerta di Rutgers. L'internazionalismo di Katayama gli aveva così reso possibile allargarsi ad un nuovo campo di attività.

A quell'epoca, il movimento socialista mondiale era diviso tra due schieramenti che si contrapponevano fra loro sulla questione della opportunità o meno di partecipare alla guerra per la difesa della patria. Contro la corrente di destra, che si dichiarava pronta ad imbracciare il fucile in difesa della patria, la sinistra, in un convegno che venne tenuto a Zimmerwald, emise una dichiarazione in cui manifestava chiaramente la sua opposizione alla guerra imperialista. Rutgers e i suoi compagni, in risposta a questa dichiarazione, si proponevano di radunare insieme in America i socialisti che aderivano alla corrente di sinistra; è per questa ragione che essi avevano chiamato a New York, come loro compagno, Katayama, che, stringendo la mano di Plekhanov ad Amsterdam, aveva compiuto un gesto che equivaleva ad una clamorosa dichiarazione di opposizione alla guerra. Verso quest'epoca, Katayama scriveva a un socialista giapponese: « il movimento che ha avuto inizio recentemente è costituito da alcune persone che vengono considerate come 'radicali': essi hanno in programma la pubblicazione di una rivista di sinistra, intorno alla quale si dovrebbe radunare un gruppo che dovrebbe sostenere le posizioni dell'Internazionale ». Quelli che Katayama chiama qui con il nome di « radicali » erano influenti rappresentanti della sinistra socialista, come Trotzki, Bukharin, la Kollontaj, e la rivista di cui si progettava la pubblicazione era « The Class Struggle ».

Ma Katayama, a quell'epoca, non aderiva alla corrente di sinistra, né era un radicale. Come quando si trovava in Giappone, egli credeva ancora che in Giappone fosse possibile la realizzazione del Socialismo nel quadro della Costituzione Imperiale dell'epoca Meiji.

Tanto per fare un esempio, Katayama, nelle sue *Memorie* (*Wagakaisō*, scritte tra il 1929 e il 1932), scrive: « Il numero 8 di *Heimin* accolse con gioia la notizia della Rivoluzione russa di febbraio e additò gli insegnamenti che da essa noi dovevamo trarre »; in realtà, però, in quell'articolo egli diceva anche: « Noi temiamo che fra il popolo, cui non è stata data l'occasione di comprendere il vero significato degli articoli 3 e 5 della Costituzione, vi siano persone che potrebbero arrivare a conclusioni assurde e temibili ». L'articolo 3 della Costituzione Meiji era quello che sanciva l'inviolabilità della persona sacra dell'Imperatore, mentre l'articolo 5 conteneva le prescrizioni riguardanti la Dieta. Benché in Russia il Socialismo fosse stato realizzato attraverso la messa a morte dell'Imperatore, Katayama

ammoniva a non trarre da questo fatto conclusioni estremiste, e a non dimenticare che in Giappone era possibile la realizzazione di un Socialismo democratico sotto il sistema imperiale e nel quadro della Costituzione Imperiale. Proprio perché Katayama aveva un'ideologia socialista di questo tipo, egli veniva criticato dai socialisti giapponesi, i quali lo accusavano di appartenere alla corrente di destra.

Quali sono allora le ragioni che spinsero Katayama in America ad unirsi alla corrente di sinistra? Il motivo principale che lo spinse a ciò fu l'opposizione alla guerra. Katayama, allo stesso modo in cui si era opposto alla guerra russo-giapponese, si oppose con energia anche alla Prima guerra mondiale. Questo suo atteggiamento di ferma opposizione alla guerra derivava da un punto di vista di classe, secondo cui quelli che dalla guerra ricevevano maggiori danni e sventure erano i lavoratori, mentre i capitalisti erano in grado di arricchirsi anche mediante la guerra; questo punto di vista di Katayama era ulteriormente rafforzato dal suo umanitarismo e dal suo internazionalismo. Fu così che l'opposizione alla guerra allontanò Katayama dalla Seconda Internazionale, che per lungo tempo aveva costituito il sostegno principale per il suo movimento, e lo spinse a collaborare alla costituzione della Terza Internazionale ad opera della sinistra socialista. Egli spiegava inoltre la sua posizione di opposizione alla guerra come derivante da un atteggiamento internazionalista: « In qualità di internazionalista, io mi oppongo alla politica imperialista attualmente adottata dal governo giapponese » [14].

E così Katayama, che aveva aderito alla sinistra socialista per la sua opposizione alla guerra, fu spinto in seguito da questa sua adesione ad avvicinarsi gradualmente all'ideologia stessa della sinistra socialista. In particolare, l'aver potuto conoscere personalmente coloro che furono poi i protagonisti della Rivoluzione russa, gli permise ben presto di comprendere il significato di fondo di quella rivoluzione. Con il progredire della Rivoluzione russa, egli arrivò presto a considerare con occhi nuovi la natura del potere statale, un problema la cui mancata comprensione aveva oscurato sino allora la sua comprensione del Socialismo. Man mano che egli acquisiva una coscienza sempre più chiara del fatto che la caduta della Russia Imperiale e la realizzazione del Socialismo erano due processi inestricabilmente connessi tra loro, e che non era giusto pensare che si trattasse di un caso particolare limitato alla Russia Imperiale, la coscienza socialista di Katayama, il quale fino allora aveva pensato che la realizzazione del Socialismo fosse possibile anche nel quadro della Costituzione Imperiale, non poté non subirne una profonda scossa. Ma l'evento che maggiormente contribuì a mettere in crisi la visione dello Stato che Katayama aveva continuato a mantenere sino allora,

[14] KATAYAMA SEN, *Recent Development of Capitalism in Japan*, in « The Class Struggle », settembre 1917, vol. I, n. 3. Katayama era uno dei redattori di « The Class Struggle ».

fu la lettura, nell'estate del 1920, della traduzione inglese di *Stato e Rivoluzione*. Dalla lettura di quel libro egli trasse una profonda impressione, e gli parve di risvegliarsi d'un tratto dall'illusione che fino allora gli aveva impedito di vedere la realtà. Questo stato d'animo è bene espresso da Katayama in una lettera che egli inviò in Giappone quando non si era ancora affievolita la forte impressione che gli aveva suscitato la lettura dell'opera di Lenin:

> Recentemente, le mie idee sulla natura dello Stato sono diventate estremamente chiare. Dopo la Rivoluzione russa, soprattutto, ho capito tutto. Oggi il compito più urgente per me è di capire bene quali sono il carattere, l'origine e le finalità dello Stato e quali sono i suoi organi [15].

È a questo punto che egli arrivò a comprendere chiaramente che «lo Stato è un organo della classe dirigente». Perciò la tattica socialista fino allora seguita da parte di Katayama doveva venire ripudiata in maniera radicale. Infatti, nello scritto precedentemente citato, egli si esprime nel modo seguente:

> È assurdo affermare che lo Stato possa proteggere i lavoratori; esso infatti è un organo istituito espressamente allo scopo di opprimere i lavoratori. Uguaglianza, libertà, politica democratica, altro non sono che dominio di classe. I lavoratori russi si sono impadroniti con la forza di un simile Stato.

Come si vede da questa chiara dichiarazione, a quell'epoca Katayama era diventato, almeno sul piano emotivo, un simpatizzante del bolscevismo. Dico sul piano emotivo perché non pochi dubbi sussistono in merito al grado di comprensione che Katayama aveva a quell'epoca nei confronti del materialismo dialettico. Per esempio, in *Entusiasmo per una società senza sfruttamento* (*Sakushu-naki shakai e no jōnetsu*), che egli scrisse nel 1921, subito dopo di essersi recato in Russia, Katayama scrive che «Marx distrusse le basi stesse dell'economia capitalistica, applicando sul piano scientifico e storico la teoria evoluzionistica allo sviluppo industriale». Come si può vedere da tale affermazione, per Katayama il Marxismo era ancora una specie di teoria evoluzionistica.

Ma il campo specifico di attività di Katayama non era quello della teoria, bensì quelo della prassi. Essendo diventato un simpatizzante del Bolscevismo sul piano emotivo, per tradurre nella pratica questo suo atteggiamento politico, egli si recò nell'Unione Sovietica.

[15] KATAYAMA SEN, *Notizie da New York. Teoria dello Stato* (*Beikoku Nyū-Yōku Tsūshin. Kokka-ron*), in *Katayama Sen Chosaku-shū* (Raccolta delle opere di Katayama Sen), pubblicata a cura della Associazione per la celebrazione del centenario della nascita di Katayama Sen (Katayama Sen seitan-hyakunen-kinenkai), vol. II, 1960. Questa raccolta, di cui l'Autore del presente articolo fu uno dei curatori, raccoglie in tre volumi gli scritti più rappresentativi tra la mole enorme delle opere di Katayama; contenente una lista delle sue opere e uno schema cronologico della sua vita, è la più autorevole di cui si disponga sinora.

KATAYAMA « LEADER » DEL KOMINTERN.

In seno al movimento socialista americano fin dagli inizi fu molto forte l'influsso esercitato dagli emigrati e dagli esiliati provenienti dai paesi europei; dopo la rivoluzione russa, poi, si accrebbe d'un tratto l'importanza degli emigrati socialisti provenienti dai paesi slavi. Grazie ai rapporti che intratteneva con gli elementi della sinistra socialista con i quali era entrato in contatto a New York, Katayama manteneva stretti contatti con questo gruppo. Quando però, a cominciare da Trotzki e da Bukharin, i « leaders » della sinistra socialista russa ritornarono in patria per partecipare alla rivoluzione imminente, la « leadership » del gruppo ne rimase notevolmente indebolita. In tale situazione la posizione e la funzione svolta da Katayama si fecero sempre più importanti. Nel 1919 in America si era avuto il sorgere di due partiti comunisti: uno era il Partito Comunista Americano, che raccoglieva l'adesione degli Slavi e degli Italiani; l'altro era invece il Partito degli Operai Comunisti, che era composto principalmente da Anglo-sassoni nati e cresciuti in America. Il primo dei due partiti, a cui aveva aderito Katayama, ebbe una gran parte dei suoi membri espulsi all'estero in occasione della « caccia ai Rossi » che si ebbe nel 1920, e ne sofferse un colpo mortale. I due partiti poi si fusero insieme obbedendo al suggerimento della Terza Internazionale, e Katayama, il quale era riuscito ad evitare di essere espulso all'estero, divenne uno dei « leaders » più importanti del partito. Di lì a breve, egli venne nominato responsabile dell'Ufficio americano del Komintern e nel marzo del 1921 si trasferì in Messico.

Al Terzo Congresso del Komintern, che si tenne nel giugno di quello stesso anno, venne riconosciuta la necessità di sviluppare il movimento rivoluzionario in Estremo Oriente e si decise di tenere un Congresso dei Lavoratori dell'Estremo Oriente (Congress of the Toilers of the Far East); Katayama ricevette l'invito a partecipare a questo Congresso in qualità di dirigente, e a trasferirsi a Mosca onde svolgere attività presso il Komintern.

Fu così che Katayama, che fino allora nei suoi viaggi aveva dovuto accontentarsi di viaggiare in classe economica, stavolta s'imbarcò per la Russia, il paese del Socialismo, come passeggero di prima classe, su un transatlantico, portando con sé anche un segretario. Era l'ottobre del 1921: il comunista sentimentale Katayama era arrivato a salire sul palcoscenico del movimento rivoluzionario mondiale come comunista pragmatico. In occasione del Quinto Congresso del Komintern, che si tenne nel 1924, Katayama venne così eletto tra i Segretari del Comitato Esecutivo.

Lunga era stata la strada che egli aveva percorso. Da quando egli era ritornato in Giappone nel 1896, nelle vesti di riformatore sociale di ispirazione cristiana, fino alla sua partenza alla volta dell'Unione Sovietica, in qualità di « leader » del Komintern, era passato un quarto di secolo. In questo periodo, nella vita, ma anche nel

pensiero di Katayama, si erano compiuti dei mutamenti radicali, che da socialista cristiano che era lo avevano trasformato dapprima in socialista della corrente di sinistra ed infine in comunista. Ma i mutamenti che si erano operati nel pensiero di Katayama avevano avuto origine non tanto da un intimo travaglio ideologico quanto piuttosto dagli stimoli derivanti dalla vita reale e dalla attività svolta nel movimento socialista.

Il Komintern accolse con entusiasmo a Mosca quel vecchio combattente del movimento internazionalista, che tra i socialisti asiatici era il più noto in campo internazionale, e ne fece uno dei suoi « leaders ». Non si trattava però soltanto di una ricompensa per la lunga opera svolta da Katayama in seno al movimento socialista internazionale. Il Komintern attribuiva una grande importanza alla rivoluzione in Asia, e considerava il Giappone, che a quell'epoca stava portando a maturazione il proprio processo di sviluppo imperialista, come il punto nevralgico principale della situazione asiatica. In occasione del Congresso dei Popoli dell'Estremo Oriente, che era stato tenuto nell'inverno del 1922, Zinov'ev, che fungeva da presidente in quella occasione, aveva fatto la seguente dichiarazione:

> Il problema dell'Estremo Oriente costituisce il cardine della politica mondiale e sta diventando il punto cruciale del movimento di liberazione del proletariato e dei popoli oppressi.
>
> Senza la rivoluzione giapponese, qualunue rivoluzione che abbia luogo in Estremo Oriente non potrà essere altro che un avvenimento regionale d'importanza relativa. L'unico evento che può veramente risolvere il problema dell'Estremo Oriente è la disfatta della borghesia giapponese e la vittoria finale della rivoluzione in Giappone. Ecco perché è così grande la responsabilità del giovane proletariato giapponese [16].

Il Komintern nutriva perciò grandi aspettative nei confronti di Katayama, come colui al quale era affidata la guida della rivoluzione asiatica e di quella giapponese in particolare. Questo era dovuto al fatto che il Komintern non aveva potuto trovare alcun altro « leader » internazionalista asiatico che potesse competere con Katayama. Eppure, l'internazionalismo di Katayama, che ne aveva fatto uno dei « leaders » del movimento rivoluzionario mondiale, costituiva, per un altro verso, anche un grosso limite alla funzione di « leadership » che egli avrebbe dovuto esercitare nei confronti del movimento socialista giapponese. E infatti, da parte dei socialisti giapponesi gli si contestava il possesso dei titoli adatti per esercitare la funzione

[16] Communist International, *The First Congress of the Toilers of the Far East*, 1922. Lo svolgimento di questo congresso è riportato dettagliatamente da Ernestine Evans, *Looking East from Moscow*, in « Asia », vol. 22, n. 12, 1922. La Evans riferisce che, fra i rappresentanti asiatici, c'era una certa insoddisfazione per il fatto che Katayama, il quale non aveva alcuna organizzazione da rappresentare, fosse stato scelto come « leader » del congresso.

di « leader » del movimento socialista. Il primo punto su cui egli veniva criticato, nonostante il rispetto che gli veniva attribuito per l'entusiasmo con cui si era dedicato all'attività nel movimento socialista, era che, nella difficile situazione in cui si trovava ad agire il movimento socialista in Giappone, si sarebbe dovuto cercare di superare le differenze teoriche che esistevano fra le varie correnti, per poter prestarsi reciproco aiuto, mentre la ristretta impostazione ideologica di Katayama, angustamente aderente a quella che egli considerava essere la linea della Seconda Internazionale, lo rendeva del tutto inadatto a svolgere il ruolo di « leader ». Il secondo punto su cui vertevano le critiche era costituito dal fatto che Katayama, con la sua scelta dell'esilio, aveva interrotto il rapporto diretto con il movimento operaio giapponese proprio nel momento in cui i socialisti giapponesi si trovavano a dover fronteggiare le maggiori difficoltà. Katayama presentava perciò sensibili divergenze nei confronti dei socialisti giapponesi per quanto riguarda la comprensione esatta della situazione specifica esistente allora in Giappone. È vero che Katayama aveva dato, sul piano internazionale, un aiuto e un contributo che non potevano essere trascurati, ma non si può negare d'altra parte che in seno al movimento socialista giapponese molte erano le critiche e le opposizioni che venivano rivolte alla sua azione.

Katayama si conformò sempre a quella che era la tendenza prevalente, in seno al Komintern, sia in occasione della critica a Trotzki, che in occasione della purga di Bukharin, benché ambedue fossero suoi intimi amici, e mantenne lo stesso atteggiamento anche in occasione della purga di Zinov'ev, sotto la cui guida Katayama aveva iniziato la sua attività nel Komintern. Il comportamento di Katayama era dovuto al fatto che egli pensava che quella era la strada giusta per far avanzare il movimento rivoluzionario in tutto il mondo.

La sua attività nel movimento socialista era sempre stata ispirata all'azione reale che egli svolse per la liberazione dei lavoratori, sostenuta sul piano teorico dall'idea internazionalista.

MIKIO SUMIYA

I NARODNIKI E I GIAPPONESI

Intendo esaminare il tema da due angolazioni differenti. Anzitutto, nel primo capitolo, cercherò di vedere come sono stati visti dai giapponesi i Narodniki e la loro ideologia, poi, nel secondo capitolo, tratterò dei rapporti tra i Narodniki, che si recarono in Giappone, e i giapponesi.

I. I Narodniki visti dai Giapponesi

1. - Dopo l'attentato contro D. F. Trepov ad opera di Vera Zasulič nel 1878, anche in Giappone arrivarono notizie sulle azioni terroristiche dei Narodniki russi, e vi suscitarono profonda impressione. Verso quell'epoca, in Giappone, a dieci anni di distanza dal rinnovamento Meiji (o « Rivoluzione » Meiji), nutrito dal malcontento crescente nei confronti del potere oligarchico da esso instaurato, si stava sviluppando un vigoroso « Movimento per la libertà e per i diritti civili » (in giapponese « Jiyū minken undō) che chiedeva a gran voce l'istituzione della Dieta Nazionale. Fra i partecipanti a questo movimento, ve ne furono alcuni che manifestarono la loro simpatia per la lotta dei Narodniki russi contro l'aristocrazia zarista e che nei loro discorsi in pubblico espressero l'intenzione di « trarre esempio dai Nihilisti russi » (*Roshia Kyomutō*). Nel marzo del 1881, l'imperatore Alessandro II di Russia cadeva vittima, a Pietroburgo, di un attentato ad opera del Comitato esecutivo della *Narodnaja Volja*. La notizia di questo attentato ispirò profondo sgomento nella classe dominante giapponese, a tal punto che, per meglio inculcare nel popolo una morale basata sulla fedeltà all'Imperatore e sulla pietà filiale nei confronti dei genitori, le ore dedicate nella scuola elementare alla « educazione morale » vennero aumentate di punto in bianco di ben dodici volte. Nell'ottobre dello stesso anno (1881), poi, il ministro del Tesoro di allora, Ōkuma Shigenobu, che sosteneva l'esigenza di promulgare subito la Costituzione e di istituire la Dieta Nazionale, veniva estromesso dal Governo, e nello stesso tempo veniva emessa un'ordinanza imperiale che prometteva entro dieci anni l'istituzione della Dieta. Questo avvenimento politico viene chiamato, in Giappone, con il nome di « mutamento politico del 14ª anno dell'Era Meiji ».

Intanto, in Russia, dopo l'assassinio dello Zar, con l'avvento al trono del nuovo imperatore Alessandro III, veniva estromesso dal governo il ministro degli Interni M. T. Loris-Melikov, e venivano così definitivamente sepolti i progetti di riforma politica di cui egli si era fatto promotore. Con il decreto dello Zar redatto da K. P. Pobedenoscev, veniva ulteriormente rafforzato il sistema di potere autocratico. Anche se differita di dieci anni, la promessa della istituzione della Dieta Nazionale, che si ebbe in Giappone alla stessa epoca, costituisce una differenza importante nei confronti del tipo di sviluppo politico che si verificava in Russia.

Tuttavia, la sinistra del « Jiyū minken undō » (« Movimento per la libertà e i diritti civili ») e la sinistra del Partito Liberale (« Jiyūtō ») che richiedevano l'immediata istituzione della Dieta, si opposero fortemente al Governo, e a partire da allora la loro attività politica assunse un tono sempre più violento. Fu così che in Giappone crebbe sempre più l'interesse per le attività terroristiche dei Narodniki. Secondo una ricerca famosa compiuta dallo storico della letteratura giapponese Yanagida Izumi, il numero dei libri e dei trattati sui Nihilisti russi (*Kyomutō*) salì improvvisamente da 2 nel 1878 a 11 nel 1879, per discendere a 4 nel 1880 e risalire a ben 32 nel 1881 per poi continuare con 15 scritti nel 1882, con 9 scritti nel 1883 e con 10 nel 1884. Per limitarsi a citare le principali opere, nel 1882 venivano pubblicati: il *Saigoku retsujo-den* [Vita delle donne eroiche dell'Occidente] (il capitolo 3 tratta della vita di Vera Zasulič) di Tajima Shōji, *Il Ro-tei shigyakuki* [L'assassinio dello Zar di Russia] di Ōkubo Tsunekichi, il *Rokoku kibun retsujo no gigoku* [Storie curiose della Russia - l'ingiusta prigionia di alcune donne eroiche] di Matsuda Sakutarō, il *Rokoku kyomutō jijō* [I Nihilisti russi], di Nishikawa Michitetsu, il *Kyomutō taiji kidan* [Racconto sulla distruzione dei Nihilisti russi], traduzione ad opera di Kawashima Chūnosuke dell'opera originale francese di Paul Vernier, *La chasse des Nihilistes*, il *Roshia kyomutō mujitsu no shimoto* [Un episodio del movimento dei Nihilisti russi - la fustigazione degli Innocenti] di Miyazaki Muryū, e, nel 1883, il *Rokoku henran jitsuki* [La storia vera delle rivolte russe] di Matsuda Katsutarō. Così pure venne resa nota in Giappone la lettera inviata ad Alessandro III dal Comitato esecutivo della « Narodnaja Volja » (sul numero del 9 giugno 1881 del quotidiano « Choya Shimbun ») e furono tradotte le memorie inviate al « New-York Herald » da L. N. Gartman (vennero pubblicate sui numeri dal 19 settembre al 20 ottobre 1881 del quotidiano « Tōkyō Nichi-nichi Shimbun »).

Naturalmente, le ragioni che portavano gli autori di questi scritti a interessarsi dei Nihilisti russi non potevano partire dalle stesse motivazioni; ciononostante, il fatto che, in occasione di una riunione di membri del « Jiyū minken undō », svoltasi a Tokyo l'11 giugno 1881, uno dei capi del movimento, Nishimura Gendō, tenesse un discorso il cui tema era: « Non basta l'entusiasmo dei Nihilisti russi

(*Kyomutō*) a rinfocolare le ire dei democratici giapponesi? » è sufficiente ad indicare qual era la direzione verso cui si orientavano gli interessi dei membri del movimento. Agli attivisti del movimento, che prendevano parte alle rivolte armate sempre ricorrenti, le azioni terroristiche dei Narodniki proponevano un buon esempio di azione diretta. Nel maggio del 1884, nella Prefettura di Gunma, alcuni membri della sinistra del « Jiyūtō » (Partito Liberale), organizzato un esercito di alcune migliaia di contadini, assalirono le case degli usurai locali e i posti di polizia e si strinsero minacciosi intorno alla caserma dell'esercito di stanza locale. Nel corso della preparazione di questa rivolta armata, che va sotto il nome di « Incidente di Gunma », uno dei membri del « Jiyūtō », Iga Wakahito, ad un raduno che ebbe luogo nel villaggio di Murota, fece un discorso dedicato all'« eroe Bakunin e alla eroina Vera Zasulič ». Ed un altro combattente del Movimento, Muramatsu Aizō, che fu il personaggio centrale dell'« Incidente di Iida » — un altro tentativo di rivolta armata che venne represso preventivamente nel novembre del 1884 — aveva studiato la lingua russa e si appassionava alla storia del movimento rivoluzionario russo. Egli, sentendo l'esigenza di diffondere ampiamente prima dello scoppio dell'insurrezione un proclama che ne enunciasse gli obiettivi, aveva chiesto a Ueki Emori, il teorico più importante del « Jiyūtō », di redigerne il testo.

Ma la rivolta su cui maggiormente si esercitò l'influsso delle azioni terroristiche dei Narodniki fu l'« Incidente del Monte Kaba ». In quell'occasione, un gruppo di 16 membri del « Jiyūtō », capeggiato da Koinuma Kuhachirō, che progettava l'assassinio dell'odiato governatore delle Prefetture di Fukushima e di Ibaragi, Mishima Michitsune, avendo saputo che la polizia si preparava ad arrestarli, il giorno 23 settembre 1884, si asserragliarono sulla cima del Monte Kaba, nella Prefettura di Ibaragi, e diedero inizio alla rivolta, innalzando uno stendardo in cui si presentavano come gli « antesignani della libertà » e si proponevano di « rovesciare il Governo ». In quell'occasione venne usato un gran numero di bombe che erano state allestite da Koinuma. Si trattò di un'azione chiaramente ispirata al modello dei Nihilisti russi. La rivolta venne repressa ed al processo che seguì, sei tra i rivoltosi vennero condannati alla pena di morte, mentre altri sette venivano condannati all'ergastolo. A commemorazione delle vittime dell'« Incidente del Monte Kaba » venne scritto ad opera di Miyazaki Muryū il libro più importante pubblicato in Giappone a quell'epoca sui Narodniki russi, il *Kyomutō jitsuden kiki shūshū* [La storia vera dei Nihilisti russi. Le anime dei morti sono tristi]. Miyazaki era nato a Tosa nel 1855, nel territorio del vecchio stato feudale da cui aveva avuto la sua prima origine il Jiyū minken undō, ed aveva posto la sua penna al servizio del Movimento. Il suo romanzo *Mujitsu no shimoto* [La fustigazione degli Innocenti], scritto nel 1882, traeva spunto dall'attentato di Vera Zasulič contro D. Trepov. Nello stesso anno egli aveva scritto anche un altro romanzo, *Jiyū no Kachidoki*

[L'inno alla Libertà] che traeva spunto dalla Rivoluzione Francese. Nel 1884, poi, veniva pubblicato un altro suo romanzo, *Itteki senkin ukiyo no namida* [Lacrime preziose come l'oro], che si ispirava al romanzo dello scrittore inglese Edward King, *The Gentle Sa vage* (Londra, 1883), la storia di un giovane che dopo aver lottato in difesa degli Indiani d'America, venuto a conoscenza del movimento dei Narodniki russi, esortava in punto di morte l'amata ad andare a combattere tra le fila del movimento. Il romanzo sui Nihilisti russi (*Kyomutō jitsuden kiki shūshū*) era perciò la quarta opera di Miyazaki Muryū. Essa venne pubblicata a puntate nel giornale « Jiyū no tomoshibi » [La fiaccola della Libertà] dal 10 dicembre 1884 alla fine di aprile del 1885 e sotto forma di volume nell'ottobre 1885. Il motivo che spinse Miyazaki a scrivere il suo romanzo è reso ancora più chiaro dallo scambio di versi che egli ebbe con uno dei protagonisti dell'« Incidente del Monte Kaba », Kotoda Iwamatsu, che venne giustiziato il 2 dicembre 1884. Il romanzo di Miyazaki sui Narodniki traeva la sua documentazione dal libro di Stepnjak (*S. M. Kravčinskij*) che era appena uscito nel marzo 1883 a Londra in traduzione inglese con il titolo *The Underground Russia*. Nella introduzione, Miyazaki dice di essersi basato sulla documentazione contenuta nelle memorie del russo P. Lavrov, dal titolo *I misteri del sottosuolo*, ma con tutta probabilità il suo errore è dato dal fatto che Lavrov aveva scritto l'introduzione al libro di Stepnjak. A proposito di questo libro, Miyazaki scrive che, dato che l'autore era stato un membro del Partito dei Nihilisti, il contenuto del libro era « sincero e veritiero » e che « poiché il libro conteneva le biografie dettagliate dei dirigenti del Partito, leggendolo si poteva conoscere bene la situazione, avendo quasi l'impressione di trovarsi in Russia e di essere a contatto con i Nihilisti ». L'opera di Miyazaki è così un romanzo sul movimento dei Narodniki che dal libro dello Stepnjak trae notizie su Pjotr Kropotkin, Vera Zasulič e Sof'ja Perovskaja, aggiungendovi notizie derivate da articoli di giornali occidentali insieme a libere invenzioni dell'autore. Il racconto si apre con i due Nihilisti Brandtner e Sof'ja Perovskaja che, il 16 agosto 1878, compirono, all'imboccatura del ponte Nicolaj a Pietroburgo, un attentato contro il luogotenente generale dell'esercito N. V. Mesencov. Il nome di Brandtner, il Miyazaki lo trasse probabilmente da articoli di giornale che riportavano la notizia della esecuzione nel 1879 di L. K. Brandtner, un membro del gruppo dei terroristi meridionali. In questo personaggio il Miyazaki raccoglie insieme le caratteristiche di Stepnjak e di A. I. Željabov. Procede poi a parlare della triste condizione del popolo russo, della tremenda oppressione del regime autocratico dello Zar e di come con l'attentato di Vera Zasulič contro D. Trepov il movimento pacifico dei Narodniki si fosse dato al terrorismo. Successivamente si parla del processo contro la Zasulič. Il discorso ritorna poi all'assassinio di Mezencov; dopo aver gettato il cadavere nella Neva, i due autori dell'attentato fuggono. Brandtner

viene salvato da Dmitrij Lizogub e dalla sua figlia Alley, che lo tengono nascosto in casa. Lizogub viene presentato come un agiato signore che è perseguitato dalla polizia per aver dato soldi ai rivoluzionari. La sua figura è ispirata chiaramente al Lizogub di cui si parla nel libro di Stepnjak, mentre la figlia Alley è pura opera di fantasia. Poco dopo, per la delazione di Alley, Brandtner viene arrestato insieme con Lizogub; ma in realtà si tratta di uno stratagemma mediante il quale in prigione i due si mettono in contatto con il Principe Pjotr Kropotkin e, grazie all'aiuto di Alley, riescono a farlo fuggire. Il racconto dell'evasione di Kropotkin è chiaramente tratto dal libro di Stepnjak. Kropotkin, fuggito dal carcere, con l'aiuto di Mikhailo riesce a far evadere anche Brandtner e Lizogub, ma la giovane Alley muore fuggendo sui monti, inseguita dalle guardie. A questo punto, il racconto ritorna a Sof'ja Perovskaja. I membri principali del movimento nihilista, tra i quali c'è anch'essa, si radunano in una casa abbandonata nelle vicinanze di Mosca e decidono di assassinare l'Imperatore Alessandro II. Si decide così di minare in tre punti la linea ferroviaria sulla quale dovrà passare il treno dell'Imperatore (questo fatto corrisponde alla realtà storica). All'impresa collabora anche il Kropotkin, a quel tempo esule in Francia; egli infatti acquista le bombe in Francia e le spedisce in patria. Il progetto tuttavia viene scoperto da una spia del Governo zarista, e, nonostante la Perovskaja e Lizogub facciano tutti gli sforzi per impedirlo, la spia ritorna in patria e riferisce la cosa alle autorità. La polizia si precipia per arrestare i congiurati, ma, come si può immaginare, costoro hanno già fatto perdere le loro tracce. A questo punto, al Palazzo Reale viene consegnata una lettera indirizzata ad Alessandro II, il cui contenuto suscita grande stupore tra i membri del Governo. Siamo qui di fronte ad una invenzione di Miyazaki il quale aveva avuto notizia della lettera indirizzata dai Narodniki ad Alessandro III. Si arriva così all'attentato contro l'Imperatore del 1° marzo 1881, all'arresto dei Narodniki che avevano partecipato all'attentato, Sof'ja Perovskaja, Lizogub, Brandtner, Mikhailo, e alla loro esecuzione. Il romanzo si conclude nel modo seguente:

Nonostante le continue esecuzioni, i Nihilisti continuano a risorgere. Il cadavere del padre è ancora caldo che il figlio sale sul patibolo. Così l'indomabile spirito di lotta dei Nihilisti, il loro entusiasmo a far raggiungere nuove mete alla storia, attira a sé i cuori di giovani uomini e donne traboccanti di volontà di azione, sicché la forza del partito si accresce sempre più. Nello stesso tempo sempre più crudele si fa la repressione del Governo nei suoi confronti. La notte, quando cade la pioggia, a centinaia, a migliaia, le anime dei Nihilisti giustiziati si radunano in volo da tutte le direzioni e si allineano lungo il Nevskij Prospekt il viale più largo di Pietroburgo, o si raccolgono intorno alla statua equestre di Pietro il Grande. Esse si raccolgono allora in una grande fiamma, che d'un tratto si disperde e scompare. Allora si odono lamenti pieni di un odio non vendicato... La fiamma ricompare di nuovo e sopra il Palazzo d'Inverno s'ode risuonare una

risata immane... Oh, quando avrà mai fine questo funesto spettacolo, quando mai non si udranno più i tristi lamenti delle anime morte, quando mai ritorneranno la pace e l'affetto nei rapporti tra il governo e il popolo della Russia! Quando ci penso, la mia anima sospira.

Questa pagina sulle anime dei morti, dal tono estremamente « orientale », non era altro in verità, che un lamento funebre destinato a placare le anime delle sei vittime dell'Incidente del Monte Kaba. In verità, Miyazaki Muryū aveva scelto di narrare le lotte dei Narodniki russi per esprimere il desiderio di lotta della sinistra del « Jiyū minken undō » giapponese. Il modo in cui vengono raffigurati i contadini nei punti dove si descrive la triste situazione in cui si trova il popolo russo non corrisponde tanto ai contadini russi degli anni 1870, ancora immersi in un pesante stato di passività, quanto ai contadini giapponesi dell'epoca, molto più pronti all'azione. Nel movimento giapponese del « Jiyū minken undō », la distanza che separava i combattenti del « Jiyūtō » dai contadini era molto minore di quella che esisteva tra i Narodniki e i contadini russi. A più riprese infatti, nel Giappone dell'epoca, si erano avuti grandi sollevamenti popolari quando i contadini, non potendo più resistere alle angherie degli usurai, erano insorti sotto la guida dei combattenti del « Jiyūtō »: oltre all'incidente di Gunma, di cui abbiamo già parlato, nel novembre del 1884 si era avuto infatti l'Incidente di Chichibu, in occasione del quale erano insorti ben 2500 contadini armati di fucili. Per i Narodniki russi, invece, i contadini costituivano ancora un enigma. Nel libro di Stepnjak, viene reso con grande efficacia lo sforzo della giovane inetllighenzia russa, che ha quasi il carattere di una crociata religiosa, ad « andare verso il popolo » (v narod); il fatto che Miyazaki non manifesti alcun interesse per questa tendenza fondamentale dei Narodniki, riflette chiaramente la grande differenza esistente nel rapporto fra intellettuali e masse contadine in Russia e in Giappone.

Un punto che viene sottolineato sia da Stepnjak che da Miyazaki è invece il problema dell'uguaglianza tra i due sessi. A questo rispetto la Russia era molto più avanzata che il Giappone. Lo Stepnjak indica come un contributo molto importante dei Nihilisti russi la soluzione che essi davano al problema della donna e la presa di coscienza della parità di diritti tra uomo e donna e, parlando della emancipazione delle studentesse russe a Zurigo, al termine del capitolo *Profili di rivoluzionari*, egli presenta le figure di tre donne, Ges'ja Gel'Iman, Vera Zasulič e Sof'ja Perovskaja. Miyazaki, basandosi sul racconto di Stepnjak, in aggiunta alla Zasulič, già nota in Giappone, presenta per la prima volta la figura di Sof'ja Perovskaja, e, indicandola, oltre che come l'esecutrice dell'attentato contro l'Imperatore, anche come l'autrice di quello contro Mezencov, cerca di metterne in risalto l'ardente spirito rivoluzionario. Pur basandosi sulle notizie di Stepnjak nella descrizione delle fattezze, del vestito e del carattere di Sof'ja egli accentua i caratteri più salienti, descrivendola come

dotata di rara bellezza, di raffinata eleganza, di sensibilità, di elevate doti intellettuali e di coraggio, unito a una notevole padronanza di sé. La sua passione per Brandtner è frutto di pura fantasia del Miyazaki o deriva da qualche notizia raccolta dall'autore in merito al legame amoroso, veramente esistito, tra la Perovskaja e A. I. Željabov. Anche le lettere che Sof'ja inviò dal carcere alla madre vengono citate adattandole in modo da farle corrispondere al sentimento dei lettori giapponesi.

La grande ammirazione manifestata da Miyazaki per le eroine rivoluzionarie e in special modo per la Perovskaja, è dovuta senz'altro al fatto che anche tra i membri del « Jiyū minken undō » giapponese del suo tempo c'erano delle figure fuori dell'ordinario di donne emancipate, come Kishida Toshiko, per la quale Miyazaki nutriva un tenero sentimento amoroso. Essa era la figlia di un mercante, e, ancora fanciulla, aveva servito presso la corte dell'Imperatore Meiji, ma l'aveva poi lasciata per prendere parte al « Jiyū minken undō ». Miyazaki aveva incontrato la bella fanciulla diciannovenne quando essa si era recata nella sua provincia natale di Tosa, ed aveva avuto con lei uno scambio di componimenti poetici.

In ultima analisi, come abbiamo visto, gli elementi di maggiore interesse che Miyazaki Muryū riscontrava nel movimento dei Narodniki erano il suo spirito eroico, il terrorismo armato e l'attivismo delle donne eroiche che militavano tra le sue file. Per aver pubblicato il romanzo sui Nihilisti russi, il 19 marzo 1886 Miyazaki venne condannato a tre mesi di prigione in quanto aveva contravvenuto ai regolamenti sulla stampa. Uscito di prigione, egli non poté più svolgere attività come prima, e, ammalatosi, morì alla giovane età di 35 anni, nello stesso anno 1890 in cui per la prima volta veniva istituita in Giappone la Dieta Imperiale.

2. - Come a spartire un comune destino con il movimento dei Narodniki in Russia, anche in Giappone il movimento del « Jiyū minken undō » si avviava al suo declino. Nel corso dell'ultimo decennio del XIX secolo, all'ombra della Costituzione Imperiale appena promulgata, si ebbe il sorgere del movimento operaio e socialista giapponese, ma, ispirandosi ai suoi inizi al riformismo sociale di derivazione americana, esso era l'antitesi stessa dello spirito rivoluzionario che animava il movimento dei Nihilisti russi. Verso quell'epoca alla Russia si interessavano piuttosto i giovani giapponesi sostenitori dei diritti dello Stato [1] e dell'Imperalismo.

Lo Stato giapponese, infatti, era impegnato a quell'epoca in un'opera di consolidamento delle sue strutture interne per poi lanciarsi sulla strada dell'aggressione imperialistica nei confronti del

[1] *Kokkenronsha*, termine usato in contrapposizione a quello di *Minkenronsha*, sostenitori dei diritti del popolo [N. d. T.].

continente asiatico. Negli anni 1894-95, infatti, il giovane Stato imperialista giapponese, terminata vittoriosamente la guerra con la Cina, aveva pensato di poter estendere il proprio dominio sulla Corea, ma, per l'intervento della Russia Zarista, era stato costretto a cedere a quest'ultima il controllo di una parte della Manciuria, il che aveva fatto crescere enormemente la tensione tra il Giappone e la Russia. Tra i militari e gli attivisti civili, convinti che, per poter ottenere il dominio sulla Corea e sulla Manciuria, il Giappone sarebbe stato costretto a dichiarare guerra alla Russia e a vincerla, divenne presto di moda imparare lo « jūdō » per rinforzare il proprio corpo, apprendendo contemporaneamente la lingua russa per meglio conoscere il nemico. Seguendo la massima secondo cui « i nemici dei nostri nemici sono i nostri amici », il movimento rivoluzionario in Russia attirava l'interesse di costoro, in quanto era l'avversario più pericoloso dell'Impero russo, capace di indebolire le sue forze dall'interno.

La pubblicazione, nel 1902, da parte di uno studente venticinquenne della facoltà di filosofia dell'Università Imperiale di Tokyo, Kemuyama Sentarō, dell'opera *Kinsei museifushugi* (L'Anarchismo moderno), che presentava in tutto il suo sviluppo il movimento dei Narodniki, rientrava per l'appunto in questa corrente di interesse per il movimento rivoluzionario russo da parte dei nazionalisti giapponesi sostenitori dei diritti dello Stato (« Kokkenronsha »). Il curatore del libro, Ariga Nagao, professore dell'Università di Waseda e protettore del giovane Kemuyama, era un Kokkenronsha studioso di diritto internazionale, che, in occasione della guerra russo-giapponese, svolse tra l'altro la funzione di consulente legale del generale Nogi, comandante supremo dell'esercito giapponese. Il libro di Kemuyama consta di due parti, la prima delle quali è dedicata al nihilismo russo. Per scrivere il libro, Kemuyama lesse ampiamente le fonti inglesi, americane, tedesche e francesi sull'argomento, basandosi soprattutto sulla *Geschichte der Revolutionären Bewegungen in Russland*, Leipzig, 1883, del tedesco Alphons Thun, professore dell'Università di Basilea. Questo libro fu il primo trattato generale sulla storia del movimento dei Narodniki, e per 20 anni dalla sua pubblicazione non vi fu nessun altro testo che gli stesse alla pari, tanto che perfino i rivoluzionari russi, nonostante vi fossero molti punti che non li soddisfacevano, ne avevano tratto ben due traduzioni annotate in lingua russa agli inizi del 1900.

Oltre ad esso, Kemuyama utilizzò ancor più di quanto avesse fatto Miyazaki, *La Russia sotterranea di Stepnjak*, ed anche le *Memorie di un rivoluzionario*, di Pjotr Kropotkin, che erano state appena pubblicate a Londra nel 1899. Kemuyama, diversamente da Miyazaki Muryū, considera i Nihilisti come un fenomeno tipicamente russo, del tutto incompatibile con la società giapponese. « Il Nihilismo russo è una specie di anarchismo e di ideologia rivoluzionaria. Solo che, in quanto affonda le sue radici nella cultura slava, esso possiede un carattere del tutto particolare, estremamente radicale. La ragione

di questo fatto è che in Russia esiste un malcontento generalizzato dei contadini i quali richiedono insistentemente la distribuzione delle terre, mentre la corruzione dei funzionari e l'oppressione del governo è causa di estrema indignazione tra gli studenti; perciò si è ormai arrivati ad una situazione in cui in qualsiasi momento in Russia può scoppiare con veemenza l'opposizione al Governo ». Per Kemuyama, il Giappone è diverso dalla Russia. Il Nihilismo è icnompatibile con la situazione giapponese e, in un certo senso, questo punto di vista gli permette di considerare il movimento russo come una cosa a sé, con oggettività. D'altra parte, seppure entro i limiti che abbiamo già indicati, Kemuyama manifesta anche un certo grado di simpatia ne confronti del movimento russo. Kemuyama presenta anzitutto come « ispiratori del Nihilismo russo » i tre grandi pensatori Herzen, Cernyševskij e Bakunin ». È da notare il fatto che egli presenta come opera principale di Herzen *Di chi è la colpa?* e come opera principale di Cernyševskij *Che fare?*, ma non parla minimamente della loro ideologia di Narodniki, del loro socialismo comunitario. Per quanto riguarda la storia del movimento, egli ne espone minuziosamente lo svolgimento, suddividendola in tre periodi: « il periodo della letteratura rivoluzionaria », dall'inizio del secolo XIX al 1863, il « periodo della propaganda e della agitazione » dal 1863 al 1877, e il « periodo degli attentati e del terrore », dal 1878 fino all'incoronazione dell'Imperatore Alessandro III. I rivoluzionari, accortisi che la « propaganda moderata » da sola non riusciva a raggiungere nessun effetto, intrapresero la via dell'azione diretta, rivolta a « svolgere attività di agitazione tra la popolazione, spingendola alla rivolta ».

Georgij Plekhanov, preoccupato del crescente indebolimento del suo gruppo, unendo alle sue forze quello che restava dei Čajkovcy, costitui nel 1876 una grande coalizione che si proponeva lo scopo di spingere il popolo a prendere le armi e a ribellarsi al Governo. Questi rivoluzionari vennero chiamati con il nome di Narodniki, o di Buntari. Più tardi, essi vennero chiamati con il nome di Partito « Zemlja i Volja », (terra e libertà) dal nome del loro organo di stampa. Il capo del partito era Mark Natanson.

Se si pone a raffronto il racconto di Kemuyama con quello di Thun, si vede che, dei due punti che il Thun indica come le « nuove caratteristiche » del movimento, Kemuyama tiene conto solamente del secondo. Nel suo libro, infatti, il Thun indica nel modo seguente il mutamento che si era registrato nel carattere del movimento:

An die Stelle des Kosmopolitischen Socialismus trat als Ziel die Erfullung der Volkswunsche (narodnitschestwo), an die Stelle der Propaganda durch das Wort die Agitation durch die That, die Putschmacherei (buntarstwo).

Come si vede dal passo citato, mentre il Thun indica chiaramente che « i desideri del popolo » sono profondamente permeati dal senso di attaccamento alla comunità, Kemuyama sembra trascurare totalmente questo punto. In cambio, Kemuyama manifesta un

vivo interesse per movimenti come la congiura di Čigirin e riporta dettagliatamente il programma e l'attività della « Narodnaja Volja ». Egli riporta inoltre anche delle brevi biografie di Grinevickij e di Željabov. Dopo la storia del movimento, vi sono tre capitoli sugli « Organi di stampa dei Nihilisti russi », sulle « attività dei Nihilisti russi esuli in Europa Occidentale » e sulle « donne nihiliste ». In quest'ultimo capitolo vengono riportati il discorso di Sof'ja Bardina davanti alla corte di giustizia e le biografie di Vera Zasulič, di Sof'ja Perovskaja e di Ges'ja Gel'fman. Come si può vedere anche dal fatto che, a proposito della Perovskaja, viene riportato un brano suggestivo tratto dalle memorie di Kropotkin, anche Kemuyama non nasconde il suo senso di ammirazione nei confronti delle donne rivoluzionarie che partecipavano al movimento dei Narodniki. Di esse Kemuyama così scrive: « Come si vede, la loro caratteristica era di non preoccuparsi minimamente del vestito e degli ornamenti muliebri e di accontentarsi di abiti modesti. E questo perché esse non nutrivano altro desiderio se non quello di realizzare il paese ideale la cui immagine portavano impressa nel cuore ». Esse vivevano in comune con i compagni di fede, mangiavano e dormivano insieme a loro, e, ciononostante non c'era alcuna impurità nei rapporti fra i due sessi ». Il libro di Kemuyama, quando fu pubblicato, rimase pressoché sconosciuto ai Socialisti giapponesi. Alcuni anni più tardi, tuttavia, esso era destinato ad esercitare su di essi un profondo influsso.

3. - Il Socialismo giapponese, che era entrato in Giappone dagli Stati Uniti nel corso dell'ultimo decennio del XIX secolo, verso gli inizi del secolo XX era uscito dall'ambito ristretto del riformismo e del sindacalismo delle sue origini e stava assumendo il carattere di un vero e proprio movimento politico.

Kōtoku Shûsui (1871-1911) che, nel maggio 1901, aveva partecipato alla fondazione del primo Partito Socialdemocratico giapponese, subito messo fuori legge dalle autorità, in quello stesso anno scrisse la sua prima opera, *Nijūsseiki no Kaibutsu-Teikokushugi* (Lo spettro del XX secolo - L'Imperialismo), in cui annunciava la nascita del Socialismo giapponese. Essere socialista a quell'epoca in un giovane stato imperialista come il Giappone, che si buttava a capofitto con tutte le sue energie nella lotta per la spartizione delle vaste aree estremo-orientali tra le grandi potenze, voleva dire anzitutto opporsi con tutte le proprie forze alla « moda dell'Imperialismo » e a tutto ciò che essa comportava, e cioè la guerra, il militarismo e il colonialismo. Fu per questa ragione che nel 1903 Kōtoku Shûsui e Sakai Toshihiko, dopo aver dato le dimissioni dal loro giornale, che si era fatto sostenitore della guerra contro la Russia, fondarono, il 15 novembre dello stesso anno, il primo giornale socialista giapponese (settimanale), il « Heimin shimbun » (Il Popolo) dalle colonne del quale svolsero un'attiva propaganda contro la guerra. Allo scoppio della guerra russo-giapponese, essi lanciarono un appello di solidarietà ai socialisti russi. Famosa

è la « lettera al Partito Socialista russo », pubblicata sul giornale il 31 marzo 1904, di cui è autore Kōtoku Shūsui. La posizione ideologica del gruppo risalta chiaramente dal seguente passaggio della « Lettera »: « Come voi, noi non siamo né Nihilisti, né terroristi, ma socialisti. I socialsti non devono assolutamente ricorrere alla violenza come mezzo di lotta ». Come si vede, essi erano contro la violenza, erano pacifisti e anti-imperialisti.

Il 9 aprile 1904, Kōtoku Shūsui, in un discorso tenuto presso il giornale « Heimin shimbun », dal titolo *Il futuro del Partito Socialista*, disse, a proposito dei Socialisti russi:

> Anche i membri del Partito Socialista russo sono pacifisti. Essi desiderano solo di ottenere la libertà e la eguaglianza che spetta loro di diritto e, per ottenerle, cercano di servirsi, per quanto possibile, di mezzi pacifici: non ricorrono alla violenza, come gli Anarchici e i Nihilisti.

Anche Kōtoku, come già Miyazaki, era originario di Tosa, che come abbiamo visto, era stata la patria d'origine del movimento del « Jiyū minken undō »; egli aveva iniziato la sua attività di giornalista politico nel 1893, scrivendo sul « Jiyū shimbun » (La Libertà), che era il giornale dell'ex-presidente del « Jiyūtō », Itagaki Taisuke. Verso quell'epoca, nel 1895, risentendo probabilmente dell'atmosfera dell'epoca del « Jiyū minken undō », Kōtoku pubblicò in sei puntate, su un altro giornale di Itagaki, il « Me-samashi shimbun » (Il Risveglio), il romanzo *Kyomutō shosei* (Gli studenti nihilisti). Il romanzo terminava incompiuto nel punto in cui il movimento degli studenti nihlisti che chiedevano la concessione della Costituzione, costituiva il partito della Volontà del Popolo (« Narodnaja Volja ») ed emergeva come protagonista la figura della bella Sof'ja Petrovskij, figlia dell'ex-ministro degli Interni. In confronto a Miyazaki Muryū, il giovane Kōtoku aveva dei Narodniki un'idea molto superficiale, priva di contenuto. È forse proprio questa la ragione per cui, diventando socialista, egli poté abbandonare con facilità questo suo interesse per il Nihilismo.

Tuttavia, l'idea che Kōtoku e gli altri membri del gruppo della « Heimin-sha » avevano dei Nihilisti, mutò improvvisamente nella primavera del 1904. Verso quell'epoca, infatti, Kōtoku, andando al di là dell'interesse piuttosto superficiale che aveva manifestato per i Nihilisti in gioventù, prese a mostrare un forte senso di simpatia per il movimento dei Narodniki. Sul « Heimin shimbun » del 17 aprile 1904, che recava un discorso di Kōtoku del 9 aprile, egli infatti prometteva di pubblicare in traduzione abbreviata le memorie di Lev Dejč (Led Deutsch, *Sixteen Years in Siberia, Some Experiences of a Russian Revolutionist*, Londra, 1903). Dejč, insieme a Plekhanov, era stato uno dei membri di quel gruppo di rivoluzionari russi che, abbandonato nel 1883 il populismo, avevano fondato il Gruppo dell'Emancipazione del Lavoro, ispirato all'ideologia marxista; arrestato in Germania nel 1885, egli era stato estradato in Russia, dove era

stato condannato a 16 anni di prigionia in Siberia. Riuscito finalmente ad evadere nel 1901, era ritornato in Europa passando attraverso il Giappone, ed era entrato a far parte del Partito Social-democratico russo. Nelle sue memorie, Lev Dejč narrava dettagliatamente, a partire dalla sua cattura in Germania, la sua vita di prigioniero in Siberia, e descriveva la personalità e la storia degli altri Narodniki da lui incontrati durante la sua prigionia. Profondamente commosso dalle sofferenze e dall'indomabile spirito di lotta dei Narodniki descritti da Dejč, Kōtoku aveva deciso di tradurre il libro.

In merito ad esso egli così scrive: « In questo libro è descritto il modo in cui alcune migliaia di giovani uomini e donne, lottando per i grandi princìpi della libertà e dell'uguaglianza, cadono vittima di un governo spietato. Il lro destino infinitamente crudele ed eroico al tempo stesso, sono tali da rattristare gli Dei e da far lacrimare le anime dei morti. Finora non avevo mai letto un libro che mi avesse lasciato un'impressione così profonda ». Il titolo dato da Kōtoku alla traduzione del libro di Dejč *Rokoku Kakumei kidan shinshū kikoku* (Gli dèi si rattristano, le anime dei morti piangono. Storie straordinarie della Rivoluzione russa) si rifà chiaramente a quello del romanzo del suo più anziano conterraneo Miyazaki Muryū. Inoltre, mentre traduceva il libro di Dejč, Kōtoku leggeva anche quelli di Thun e di Stepnjak, e si basava su di essi per arricchire di note il testo di Dejč. Per quanto riguarda il contenuto, anzitutto, la parte che va dall'arresto di Dejč alla sua estradizione in Russia è tradotta dettagliatamente. In questa parte, Dejč dopo aver trattato del cosiddetto « Movimento dei propagandisti » del 1874, che aveva costituito il punto di partenza del movimento, spiega come, benché tra i membri del movimento esistesse un rapporto di « amore fraterno », un « perfetto altruismo », come quello che univa tra loro i primi cristiani, accortisi che tra loro si erano infiltrati alcuni agenti del governo, i Narodniki furono costretti a vendicarsi di costoro e a sottoporli a processo; egli spiega così come si arrivò al tentativo di assassinio di Gorinovič, che avrebbe poi costituito la ragione del suo arresto. Dato il suo atteggiamento contrario alla violenza, Kōtoku non avrebbe potuto approvare il gesto terroristico di Dejč e dei suoi compagni, ma, ora, pur sottolineando nella traduzione il fatto che « i Propagandisti, in quanto sostenitori di una linea di azione pacifista, non potevano approvare con facilità il ricorso alla violenza », mostra di comprendere come, dopo lunga discussione, essi arrivarono nel 1876 a mettere in opera azioni di tipo terroristico contro le spie del governo zarista. Kōtoku riporta poi in breve il racconto che Dejč fa della costituzione, insieme a Plekhanov, alla Vera Zasulič e ad Aksel'rod, del Gruppo dell'Emancipazione del Lavoro, ispirato all'ideologia socialdemocratica, e, in una nota di suo pugno rileva, a proposito della Vera Zasulič, che « essa era una donna coraggiosa che compì l'attentato contro il gen. Trepov, ispettore generale della Polizia ». Il suo interesse si rivolge in particolare alla bella terrorista Vera Figner.

Dopo di essere stato estradato in Russia, prima di venire deportato in Siberia, Dejč venne messo in prigione a Mosca, in una cella a fianco di quella dove si trovavano i due Narodniki Spandoni e Čujkov, i quali erano stati ambedue arrestati come compagni di Vera Figner. Traendo spunto dal fatto che Dejč nel suo libro dedica alla Figner un intero paragrafo, anche Kōtoku ne parla dettagliatamente, inserendo il suo ritratto a piena pagina nel libro. Del periodo trascorso da Dejč in Siberia, Kōtoku traduce la parte che va fino all'arrivo a Irkutsk, e sottolinea in particolare il punto in cui Dejč parla delle quattro prigioniere incontrate in quella città, e cioè, M. P. Kovalevskaja, arrestata per aver opposto resistenza armata ai gendarmi che venivano ad arrestarla, Sof'ja Bogomolec, con il suo odio tremendo per i funzionari, Elena Rossitova, che aveva rapinato il denaro pubblico, Marija Kutitonskaja, che indignata per i maltrattamenti inflitti ai prigionieri politici, aveva sparato un colpo di pistola contro il governatore. Kōtoku esalta la dedizione dei Narodniki alla causa della Rivoluzione, manifestando in particolar modo la sua ammirazione per lo spirito di lotta dimostrato dalle donne rivoluzionarie.

L'interesse di Kōtoku per i rivoluzionari russi si andò rafforzando sempre più dopo la « domenica di sangue » del 1905, con il progresso incessante della Rivoluzione russa. Nel gennaio del 1905, egli ricevette una lettera dall'America dall'anarchico Albert Johnson di San Francisco, che lo informava dell'attività che stava svolgendo la Ekaterina Breško-Breškovskaja, venuta in America per raccogliere fondi per il movimento rivoluzionario russo. Basandosi sul materiale che gli era stato inviato, Kōtoku scrisse, sul 2° numero, in data 12 febbraio 1905, del giornale « Chokugen » (« La parola sincera », che aveva preso il posto del « Heimin shimbun » dopo che questo giornale era stato chiuso per ordine delle autorità), un articolo a lei dedicato, intitolato *Rokoku kakumei no sobo* (La nonna della Rivoluzione russa). All'inizio dell'articolo egli così scrive:

> Alcuni giorni or sono, mentre parlavo con alcuni compagni, il discorso cadde sulla Breško-Breškovskaja, dirigente del Partito Rivoluzionario russo. Guardando una compagna che era tra di noi, io dissi: — La Breško-Breškovskaja è una donna veramente straordinaria. Non credo che in Giappone vi siano delle donne che le stiano alla pari. — La compagna allora ribatté: — Sì, è proprio vero. Ma credo che in Giappone non vi sono nemmeno degli uomini degni di starle alla pari. — È vero, mi ero proprio sbagliato. A parte le donne, penso che perfino tra gli uomini giapponesi, che tanto menano vanto del loro coraggio, non ve ne sia alcuno che, sentendo parlare delle imprese della Breško-Breškovskaja, non si sentirebbe morire dalla vergogna.

Nel testo dell'articolo si parla anzitutto della partecipazione della Breško-Breškovskaja al movimento « V narod », e per la prima volta viene sottolineata l'importanza di questo movimento, che, come abbiamo visto precedentemente, era stato del tutto trascurato da Miyazaki Muryū. Di esso Kōtoku così parla:

« Andiamo verso il popolo ». « Restituiamo al popolo ciò che ingiustamente è stato strappato dalle sue mani ». Questo appello riscosse larga eco. Migliaia di giovani uomini e donne russi che ritornavano in patria muniti delle nuove conoscenze acquisite all'estero, abbandonarono la famiglia, gli amici, i divertimenti, la felicità, e andarono « tra il popolo ». Alcuni di loro divennero operai, altri andarono a fare gli apprendisti presso gli artigiani, altri ancora divennero commercianti ambulanti, altri maestri di scuola elementare; essi si dispersero per tutta la Russia e, girando di villaggio in villaggio, fecero opera di propaganda. Le infinite sofferenze e la terribile persecuzione che ad essi vennero inflitte superano ogni immaginazione. Oh, come era forte la loro fede, com'erano nobili le loro imprese e com'era prezioso il loro sacrificio! Il loro è il più sublime martirio che la storia ricordi, dopo quello dei primi Cristiani.

Dopo di aver raccontato come la Breško-Breškovskaja, arrestata per aver preso parte a questo movimento, fosse stata deportata in Siberia, Kōtoku parla della fondazione del Partito dei Socialisti Rivoluzionari. A questo riguardo, è interessante notare come Kōtoku consideri criticamente il fatto che il Partito Social-democratico russo, concentrando la sua attività sugli operai della industria, « non solo non teneva conto del fatto che la Russia era ancora un paese prevalentemente agricolo, ma riteneva che i contadini non fossero in grado di procedere verso la Rivoluzione insieme agli operai ». Kōtoku rileva come la Breško-Breškovskaja, invece, continuando la tradizione di pensiero degli anni 1870-80 « ritenesse che senza la partecipazione della maggioranza dei contadini non fosse possibile realizzare la rivoluzione in Russia, e che, a giudicare dalle innumerevoli insurrezioni contadine verificatesi in ogni parte della Russia, i contadini dimostravano di avere sufficienti capacità rivoluzionarie ». Qui Kōtoku riprende chiaramente la teoria della rivoluzione contadina propria dei Narodniki. Kōtoku scrive anche che i Socialisti rivoluzionari, ricorrendo all'azione terroristica contro l'oppressione del governo zarista, avevano accresciuto rapidamente le loro forze. Kōtoku conclude così il suo articolo:

Ah! Come è pieno di speranza il futuro del Socialismo russo che può contare su una tale « nonna »! Noi le auguriamo salute da lontano, e gridiamo: « Evviva la nonna della Rivoluzione russa ».

Come si è visto, Kōtoku, per la prima volta in Giappone, comprendeva le quattro componenti principali del movimento dei Narodniki e cioè il movimento « verso il popolo » (v narod), la teoria della rivoluzione contadina, l'azione terroristica e lo spirito di lotta delle donne rivoluzionarie. Tuttavia, la presa di coscienza delle due prime componenti non ebbe ulteriori sviluppi in Giappone. In particolare, per quanto riguarda la rivoluzione contadina, non si cercò di approfondirne il significato con riferimento alla situazione giapponese. È vero che il socialista Nishikawa Kōjirō aveva pubblicato in quegli anni il trattato *Tochi kokuyū-ron* (Trattato sulla nazionalizzazione

della terra), ma la tendenza a svolgere attività tra i contadini era molto limitata. Dopo il suo ritorno dal viaggio in America, Kōtoku scrisse sul frontespizio del quotidiano « Heimin shimbun » del 2 marzo 1907 una dichiarazione intitolata *Jinmin no naka e* (« verso il popolo », « v narod ») in cui rilevava: « I contadini delle campagne costituiscono la maggioranza del popolo. Per muovere tutto il popolo, bisogna muovere la maggioranza. Io spero che i compagni che desiderano veramente impegnarsi per il Socialismo si trovino delle occupazioni in campagna ed entrino direttamente in contatto con i contadini ». Questa è veramente una proposta che tende ad ispirarsi al modello del movimento « verso il popolo » dei Narodniki. « Io spero che i compagni del nostro Giappone vadano anch'essi tra il popolo e vivano insieme al popolo [...] e, per quanto me lo permetteranno la mia salute e le mie capacità, anch'io desidero di andare « verso il popolo ». Tuttavia, la proposta di Kōtoku non andava oltre i limiti della enunciazione verbale che egli stesso però non aveva la capacità di realizzare praticamente.

Tra i primi socialisti giapponesi, si può dire che l'unico il quale eccezionalmente rivolse il suo pensiero ai contadini fu Akabane Ganketsu, che nel 1909 pubblicò un opuscolo intitolato *Nōmin no fukuin* (Il Vangelo dei contadini). In esso Akabane indica nei proprietari terrieri e nei capitalisti i nemici dei contadini e si esprime nel modo seguente a proposito degli obiettivi futuri:

> Noi dobbiamo far salire sul patibolo della Rivoluzione i ladri di terre, e ritornare di nuovo alla comunità di villaggio di cui godevano i nostri antenati lontani. Il nostro compito sarà di costruire il paese ideale del « comunismo anarchico », le cui ossa saranno costituite dalla comunità di villaggio, il sangue dalle più recenti conoscenze scientifiche e la carne dalla virtù del soccorso reciproco ».

Akabane è, tra i socialisti giapponesi, quello che maggiormente si avvicina al Socialismo comunitario dei Narodniki, ma alle origini del suo pensiero vi sono le esperienze raccolte in America, mentre non si sente affatto l'influsso proveniente dalla Russia. In ultima analisi, ciò che per i socialisti giapponesi acquistava maggior risalto nel movimento dei Narodniki erano l'azione terroristica e lo spirito di lotta delle donne rivoluzionarie che vi prendevano parte. Nell'agosto del 1905, presso la Heiminsha venne pubblicato un opuscolo intitolato *Kakumei - fujin* (La donna rivoluzionaria). In esso erano contenute le biografie, scritte da Kōtoku, nella Breško-Breškovskaja, della Louise Michèle e della Vera Figner. È a quest'epoca che, a una gattina allevata presso la « Heiminsha », venne dato il nome della Figner. Allo stesso modo, al cane della Heiminsha venne dato il nome di Maru, vezzeggiativo derivato da Marx. Mentre Kōtoku si trovava temporaneamente in America, Yamaguchi Koken scrisse due articoli: *Kakumei-bijn* (La bella rivoluzionaria) (pubblicato su « Hikari » del 5 agosto 1906) che parlava della Sof'ja Perovskaja e

Hoku-Ō retsujo-den (Vite di donne coraggiose dell'Europa del Nord, pubblicato sempre su « Hikari », il 20 luglio 1906) che parlava invece di cinque rivoluzionarie tra cui la Zasulič e la Marija Spiridonova. Anche su alcuni numeri del quotidiano « Heimin shimbun » nell'imminenza della sua chiusura (numeri del 12, 13 e 14 aprile 1907), venne pubblicato un altro racconto di Yamaguchi, sempre intitolato *Kakumei bijin* (La bella rivoluzionaria) che parlava stavolta, però, della Marija Kovalevskaja, ma esso non presenta alcun progresso nei confronti delle altre opere dello stesso autore di cui si limita a ripetere lo schema.

Contemporaneamente, insieme ai Socialisti, manifestarono un profondo interesse per la rivoluzione russa Miyazaki Tōten (Torazō) e il suo gruppo. Nel Giappone dell'epoca era molto attiva un'ideologia che sosteneva l'esigenza che i popoli asiatici unissero insieme le loro forze per opporsi all'aggressione delle Potenze occidentali. Tale ideologia va sotto il nome di Panasiatismo (Ajiashugi). La corrente di destra di tale movimento era fautrice dello statalismo e dell'imperialismo e sosteneva che il Giappone avrebbe dovuto mettersi a capo di una lega di nazioni asiatiche ed esercitare un ruolo di guida nei loro confronti. Ma Miyazaki Tōten, che rappresentava invece la sinistra del movimento panasiatico giapponese, dette tutto il suo appoggio, con estremo spirito di abnegazione, al movimento del rivoluzionario cinese Sun Yat-sen, ispirandosi a un ideale di crescente sviluppo dei diritti civili e della libertà. Nel settembre del 1906, Miyazaki cercò di far conoscere in Giappone il movimento rivoluzionario in atto in Russia e in Cina, attraverso la pubblicazione del giornale « Kakumei hyōron » (The Review of Revolution). Sulla prima pagina del numero inagurale (in data 5 settembre 1906) veniva riportata la fotografia di Bakunin e la traduzione del componimento poetico in prosa di Turgenev « Porog » (La soglia di casa). Nella presentazione del giornale, Miyazaki rilevava come, di fronte alla crescente disuguaglianza economica derivante dalla libera concorrenza, e di fronte alla espansione degli armamenti derivante dall'imperialismo, dopo la rivoluzione politica si imponesse l'ésigenza della rivoluzione sociale; a suo parere, la Rivoluzione russa, in cui si sosteneva la necessità della socializzazione della proprietà terriera, era già andata più in là della rivoluzione politica, e a tale riguardo anche la rivoluzione cinese era avviata sulla stessa strada della Rivoluzione russa. « Nessuno non può escludere che il ventesimo secolo sia destinato ad essere l'epoca della Rivoluzione mondiale », egli diceva. Miyazaki Tōten, dopo di aver letto il libro di Stepnjak, che il fratello Tamizō aveva portato con sé dal suo viaggio in Europa, era rimasto profondamente impressionato dalla figura della Vera Zasulič e si era per così dire innamorato di lei. Miyazaki Tamizō, fratello di Tōten, era un seguace entusiasta di Henry George e aveva organizzato, ispirandosi ai suoi ideali, il « Tochi fukken dōshikai » (Associazione per il ripristino dei diritti sulla terra). Il pro-

gramma di questo raggruppamento consisteva nell'avanzare la proposta di distribuire equamente tutta la terra esistente tra tutta la popolazione del globo e di proibire qualsiasi proprietà terriera che superasse tali limiti. Il notiziario di questa associazione veniva distribuito insieme con la rivista « Kakumei Hyōron » (The Review of Revolution). Anche il « Min pao » (l'organo di stampa del T'ung meng hui, l'Alleanza Rivoluzionaria Cinese, alla quale Miyazaki Tōten dava il suo appoggio, manifestava un vivo interesse per la lotta terroristica dei Narodniki e dei Socialisti rivoluzinari russi. Sul frontespizio del secondo numero del Min pao, infatti, era stato pubblicato il ritratto della Sof'ja Perovskaja e sui numeri 11 (gennaio 1907) e 17 (ottobre 1907) era stata pubblicata la traduzione di alcune parti de *L'anarchismo moderno* di Kemuyama Sentarō). Si dice spesso che l'idea di Sun Yat-sen di « parificare i diritti nei confronti della proprietà terriera » abbia risentito dell'influsso dei Narodniki da lui incontrati in Europa, ma si dice anche che un certo influsso su di lui l'abbia esercitato Miyazaki Tamizō, da lui incontrato in Giappone.

Sia per i Socialisti come Kōtoku Shūsui, che per i Panasialisti di sinistra come Miyazaki Tōten, l'elemento che suscitava maggiore impressione nel movimento dei Narodniki era la lotta terroristica. Ad un banchetto per l'Anno Nuovo tenuto dai Socialisti a Tokyo nel gennaio 1908, il tema di un « tableau vivant » rappresentato per intrattenere gli ospiti fu una scena tratta da « La madre » di Gor'kij e la scena dell'attentato della Zasulič contro Trepov. La parte della Zasulič la faceva Yamakawa Hitoshi e quella di Trepov Sakai Toshihiko, ambedue destinati in seguito a svolgere un ruolo di prim'ordine nel movimento socialista giapponese.

Intanto, l'imperialismo giapponese, mentre sul piano esterno si avviava a passi lenti e misurati verso l'annessione della Corea, sul piano interno rafforzava il suo dominio, attuando una repressione sempre più spietata nei confronti dei socialisti. Tale opera di repressione alimentò in alcuni di costoro un tale stato di disperazione da spingere alcuni di loro a concepire il progetto di assassinare l'Imperatore. Tra costoro v'era anche l'amante di Kōtoku Shūsui, Kanno Suga. Come si legge nella scena dell'attentato ad Alessandro II, secondo il racconto del libro di Kemuyama Sentarō, essa immaginava di imitare la Sof'ja Perovskaja che agitando il fazzoletto aveva dato il segnale all'attentatore il quale doveva buttare la bomba. Il piano era opera di un numero ristretto di congiurati, fra cui Miyashita Takichi, l'operaio che aveva preparato la bomba, ma, quando, il 25 maggio 1910, egli venne arrestato, le autorità di polizia, adducendo false prove, costituirono a bella posta « L'incidente di lesa maestà » [1].

[1] « Incidente di lesa maestà » (in giapponese: « Tagyaku-jiken »). Nel codice penale dell'Era Meiji, il crimine di « lesa maestà » (tagyaku) era passibile della pena di morte. Sarà abolito dopo la seconda guerra mondiale in occasione della revisione del Codice Penale nel 1947 [N. d. T.].

Vennero così condannati alla pena di morte Kōtoku Shūsui e 12 suoi compagni.

Nello stesso anno il Giappone procedeva definitivamente all'annessione della Corea.

4. - L'« Incidente di lesa maestà » inferse un grave colpo al giovane movimento socialista giapponese e significò per esso l'inizio di una lunga eclisse. Ciononostante, proprio in mezzo alla più nera disperazione un giovane poeta accese una piccola fiaccola. Fu allora infatti che il famoso poeta giapponese Ishikawa Takoboku, che allora non aveva più di 25 anni, fu spinto, dalla forte impressione che in lui aveva suscitato l'« incidente di lesa maestà », ad aprire i suoi occhi al Socialismo. Proprio nell'agosto del 1910, quando aveva luogo l'annessione della Corea, egli scrisse infatti un saggio famoso, intitolato *Jidai heisoku no genjō* (Un'epoca senza vie d'uscita), in cui sosteneva che i giovani dovevano capire chi era il « nemico » e dichiarare guerra a quell'epoca senza vie d'uscita, farla finita con il naturalismo, con la ribellione cieca e con l'inneggiare al passato, e rivolgere invece tutto il loro spirito al pensiero del domani. Il 24 gennaio 1911; quando già si appressava la data della esecuzione della condanna a morte dei 12 anarchici, egli si fece dare dall'avvocato la petizione e la registrazione del processo di Kōtoku e dei suoi compagni e la lesse, riportandone una profonda impressione. Contemporaneamente, egli leggeva le opere di P. Kropotkin, come *Ai giovani* e le *Memorie di un rivoluzionario*.

L'influsso esercitato su Ishikawa dalle memorie di Kropotkin si può dedurre dal fatto che, nel maggio dello stesso anno, egli ricopiò la lettera che, il 18 dicembre dell'anno precedente, Kōtoku Shūsui aveva inviato dal carcere al suo avvocato, e, dopo di averla corredata di note, la intitolò *V Narod Series, A letter from prison*. In una nota, Ishikawa sottolinea come l'Anarchismo e il Nihilismo non siano da confondere con il terrorismo e come « per noi, oggi, sia di estremo interesse sapere quale forma assumesse agli inizi la lunga e intensa lotta rivoluzionaria di quei giovani russi, così cari al nostro cuore », e, a tale scopo, cita diffusamente dalle memorie di Kropotkin per spiegare il carattere del movimento « V Narod ». E non era un caso che il movimento « V Narod », che aveva costituito l'origine del movimento dei Narodniki, esercitasse un così forte richiamo su Ishikawa Takuboku. Infatti, dopo la grande repressione instauratasi con l'« Incidente di lesa maestà », in quell'« epoca senza vie di uscita », l'esigua minoranza degli intellettuali coscienti sentiva aprirsi nei confronti delle larghe masse del popolo che lo Stato aveva reso docili ai suoi voleri, una distanza incolmabile e una incomunicabilità che portava alla disperazione. Tra il 15 e il 27 giugno 1911, Ishikawa scrisse una serie di 12 componimenti poetici a cui dette il titolo *Yobiko to Kuchibue* (Lo zufolo e il flauto). Nel famoso componimento che si trova all'inizio della raccolta, intitolato *Hateshinaki giron no*

nochi (Dopo una interminabile discussione), Takuboku così descriveva la situazione dei giovani intellettuali giapponesi dell'epoca:

Noi leggiamo libri, noi facciamo lunghe discussioni
I nostri occhi scintillano
Non siamo da meno dei giovani russi di cinquant'anni fa
Noi discutiamo per sapere che cosa si deve fare
E però nessuno di noi batte col pugno chiuso sul tavolo
E grida: « V narod! »
. . . . .
Ah! La candela è già stata cambiata tre volte,
Nella tazza galleggia il piccolo cadavere di un insetto
La giovane donna è entusiasta come sempre
Ma nei suoi occhi compare la stanchezza di una discussione senza fine
E però, nessuno di noi batte col pugno chiuso sul tavolo
E grida: « V narod! ».

L'ambiente descritto da Takuboku, però, non è un ambiente reale. È un mondo immaginario da lui costruito basandosi sulla lettura di Kropotkin, mentre si trovava immerso nelle tenebre della reazione.

Un altro componimento poetico, scritto da Takuboku nello stesso giorno, dal titolo *Hitosaji no kokoa* (Un cucchiaio di cioccolato) si conclude nel modo seguente:

Dopo una discussione interminabile
Succhiando un succhiaio di cioccolata già fredda
Dal suo sapore un po' amaro sulla mia lingua
Ho conosciuto
Il cuore triste dei terroristi.

Nella poesia intitolata *Gekiron* (Una discussione violenta), scritta il giorno 16 giugno, Takuboku racconta di una accesa discussione che egli aveva avuto in merito al potere dello Stato nella nuova società con il giovane economista N, in cui la giovane fidanzata di questi, K, aveva preso le difese di Takuboku; e nell'altra poesia, intitolata *Bohimei* (Epitaffio) egli commemora un compagno, operaio meccanico, morto la mattina del 1° maggio, la cui figura somigliava a quella del compagno di Bakunin sui monti Giura, e sulla cui tomba erano state scritte le seguenti parole: « Io sono sempre pronto a ribellarmi ».

Nella poesia scritta il giorno 17 giugno, c'è un realismo ancora maggiore. Dal mondo di Kropotkin, dal mondo dei Narodniki, Takuboku discende via via, in un'« epoca senza vie di uscita ».

Improvvisamente, i miei occhi si riempirono di lacrime
E vero, il mio cuore, anche oggi come una volta
è affamato, è vuoto.

E tuttavia, Ishikawa Takuboku sosteneva, anche a costo di librarsi in un mondo immaginario, che ora la cosa più importante era di andare « verso il popolo » (« V narod »). Oltre a questa non c'erano altre vie per uscire da quella fredda epoca invernale. Nel novembre dello stesso anno, dopo aver letto l'opuscolo di Kropotkin dal titolo *Terrore in Russia*, egli scrisse il saggio intitolato *Heishin* (una lettera comune). In esso Takuboku cerca di indicare dal suo punto di vista qual'è la differenza tra il Giappone e la Russia.

Noi Giapponesi siamo infelici! Me ne rendo conto intensamente anche da un piccolo indizio come questo [...]. Quante volte ho serrato fortemente gli occhi e ho rimpianto di essere nato in questo nostro povero paese d'isole! Quante volte ho pensato che, piuttosto che trascorrere una lunga vita oppresso dalle superstizioni infantili e dalle ipocrisie trasparenti di questo paese insulare, meglio sarebbe stato essere nato in un Paese dove l'oppressione è spietata come in Russia, per essere ammazzato senza pietà dai gendarmi (dello Zar).

Takuboku, dopo di aver presentato il contenuto dell'opuscolo, e aver dipinto il truce volto della politica di repressione instauratasi in Russia dopo la Rivoluzione del 1905, così conclude il suo saggio:

Qualche volta con gli occhi sbarrati dallo stupore, quache volta con i denti serrati, qualche volta emettendo lunghi sospiri, e qualche volta ancora alzando gli occhi dal libro, io provavo per coloro che tanto soffrono in questo mondo un senso di sconsolata simpatia. E mi sentivo muovere internamente da un sentimento di angoscia e di ira che tenevano continuamente in tensione il mio animo. No, io non sono un Russo. Lo ripeto, io non sono un Russo. Ma allora, a me non dovrebbe importare proprio niente di come vivono i Russi.

Qui si nota in Takuboku un attegiamento tendente a prendere nettamente le distanze dai Narodniki. Nonostante egli provi per loro un profondo sentimento di simpatia, in lui sorge contemporaneamente una consapevolezza che lo porta a rifiutare la troppo facile compassione, o una comprensione superficiale. Era questo un atteggiamento nuovo, che sino allora i giapponesi non avevano avuto nei confronti dei Narodniki. Ma Takuboku morì senza aver modo di sviluppare ulteriormente le implicazioni di questo nuovo atteggiamento. Egli morì di tisi in condizioni di estrema povertà nel 1912, nel più profondo « periodo invernale » della repressione. Aveva solo 27 anni.

5. - I socialisti sopravvissuti al « periodo invernale » continuarono a svolgere una sporadica attività pubblicistica, abbandonando qualsiasi attività politica pratica. Sakai Toshihiko, Ōsugi Sakae, Arahata Kanson ed alcuni altri erano radunati intorno alla rivista « Kindai shisō » (Il Pensiero moderno). In questo clima di repressione, bisonava astenersi anche dal fare il minimo accenno ai Narodniki, ma ciononostante, un'eccezione fu costituita da Arahata Kanson che nel 1913 pubblicò sul 4° numero del primo volume di quella rivista la traduzione di un breve scritto della Vera Figner.

La svolta si ebbe con la prima guerra mondiale. Il Giappone era entrato in guerra a fianco dell'Inghilterra e della Francia. Da varie parti veniva svolto un tipo di propaganda tendente a presentare quella che era una guerra imperialista come una lotta per la democrazia e contro la monarchia. Fu allora che, anche in Giappone, divenne di moda la parola « Democracy ». Nella mutata situazione politica, i Socialisti fondarono nel 1915 la rivista « Shin-shakai » (La società nuova) ispirata al marxismo. Ōsugi Sakae, che era orientato decisamente verso l'anarchismo, non fece parte del gruppo raccolto intorno a questa rivista, anche se tra lui e il gruppo marxista di « Shin-shakai » i rapporti si mantenevano ancora su un piano di collaborazione.

Con la Rivoluzione russa del 1917, anche i Socialisti giapponesi presero finalmente coscienza dell'esistenza di Lenin e dei Bolscevichi. E la contrapposizione tra Bolscevichi e Anarchici ebbe le sue ripercussioni anche in Giappone dividendo in due parti avverse il movimento socialista. Verso il Comunismo si avviarono Sakai Toshihiko e Yamakawa Hitoshi, mentre intorno a Ōsugi Sakae si radunava il gruppo degli anarchici. Arahata Kanson, che dapprima si orientava verso il sindacalismo, ed era perciò vicino a Ōsugi, nel 1919 si schierò dalla parte dei Comunisti. Fu nel 1920 che Ōsugi pubblicò la traduzione delle memorie di Kropotkin. Nonostante la violenta contrapposizione tra Anarchici e Bolscevichi, pare che nell'accoglienza riservata al libro tale contrapposizione venisse superata.

Nello stesso anno veniva pubblicata anche la traduzione integrale del libro di Stepnjak, *Underground Russia*. I giovani giapponesi si dedicarono con passione alla lettura di queste opere. Diversamente dai veterani del movimento socialista, essi crebbero politicamente, emergendo rapidamente dalle nebbie di un risveglio intellettuale amorfo. Questa tendenza giovanile trovò una chiara espressione in un'organizzazoine degli studenti dell'Università Imperiale di Tokyo, il « Shinjinkai » (Associazione degli Uomini Nuovi), e nell'organo di stampa da essa pubblicato. Tale organizzazione era stata costituita nel dicembre 1918 da un gruppo di studenti della Facoltà di Legge dell'Università Imperiale di Tokyo, riuniti intorno al figlio di Miyazaki Tōten, Miyazaki Ryūsuke, traduttore di Stepnjak. Il suo programma verteva principalmente su due punti, dei quali il primo si riprometteva di rivolgere gli sforzi onde promuovere la liberazione dell'Umanità, concepita come la tendenza principale verso cui si orientava la cultura mondiale, mentre il secondo punto del programma aveva come obiettivo la partecipiazione al movimento di riforma del Giappone moderno.

Nel marzo del 1919 venne fondato l'organo di stampa del gruppo, « Democracy », il cui numero inaugurale recava sul frontespizio un articolo sul « neo-umanesimo », con il ritratto di Rousseau. Era molto significativo che in quel numero fosse contenuto anche il componimento di Ishikawa Takuboku intitolato *Dopo una discussione inter-*

minabile. Gli studenti pensavano di realizzare i sogni di Ishikawa Takuboku.

Molto forte era l'interesse che i membri del gruppo nutrivano per la Russia; nel primo numero venne pubblicato un articolo sul *Nihilismo russo*, sul terzo uno su *Tolstoi, il padre della liberazione*, sul quarto, uno sulla *Breškovskaja*, sul quinto uno sul *Pensiero sociale di Kropotkin*, e sul sesto numero, un articolo sul *Pensiero sociale di V. M. Cernov*. È interessante notare come ancor prima di Lenin, venisse presentata la figura di Černov, leader del Partito dei Socialisti Rivoluzionari.

Questa rivista cambiò poi il suo nome in quello di « Senku » (Il pioniere) e di « Dōhō » (Fratellanza) e, infine, a partire dal luglio del 1921, in quello di « Narod ». Nel messaggio inaugurale del primo numero di « Narod », intitolato *Il futuro è nelle mani del popolo* c'è scritto:

> Il seme non può crescere se non viene seminato.
>
> Cinquant'anni fa gli studenti russi si dedicavano con tutte le loro energie al movimento di massa al grido: « Verso il popolo » (V narod).
>
> Ed ora, finalmente, sta per essere raccolto il frutto dei semi che essi hanno seminato.

Qui compare la tendenza a presentare i Narodniki come i precursori della rivoluzione del 1917. Fu da questa « Associazione degli uomini nuovi » (Shinjinkai) che trasse origine in Giappone una serie di nuove opere sulla storia russa. Uno dei membri del « Shinjinkai », Sano Manabu, che in seguito sarebbe stato uno dei fondatori del Partito Comunista giapponese, scrisse nel 1921 una *Storia economica della Russia* (Roshia keizai-shi). Quest'opera fu scritta con l'intento di sostenere che la Rivoluzione del 1917 era stata il risultato necessario del processo di sviluppo storico della Russia.

In questo libro, si parlava esaurientemente della comunità rurale russa, il « mir » Sano considerava il mir come un sistema istituito allo scopo di garantire il prelievo delle imposte, e lo valutava in maniera negativa, osservando come l'uguaglianza « all'interno della comunità » non significasse altro che « uguaglianza nei confronti dell'ignoranza, della miseria e della fame ». Per quanto riguarda i Narodniki, egli traduceva questo termine con l'espressione « pensiero nazionalistico » e riteneva che in realtà il socialismo comunitario di cui questa corrente si faceva portatrice non era adatto ad essere applicato nella realtà. Tuttavia, egli dichiara di ritenere che questa posizione derivava da un « idealismo caratteristico del popolo russo » e che « dopo di essere passata attraverso numerose prove, essa avrebbe potuto trasformarsi in qualcosa di solido e di concreto ». Egli riconosceva inoltre che nella Russia dell'epoca, benché il marxismo fosse diventato il pensiero dominante, non era scomparso del tutto il pensiero dei Narodniki, che compariva ancora a tratti in occasione delle rivolte contadine.

Nel 1927, Itō Shūichi, che aveva studiato presso l'Università di Keiō, scrisse una *Storia dei movimenti sociali in Russia* (Roshia shakai undō-shi). Si trattava della prima opera sistematica dopo quella di Kemuyama Sentarō. In questo libro Itō sceglie come oggetto di studio il « socialismo dei Narodniki ». Egli sostiene che il pensiero socialista dei Narodniki « non era scomparso con il declino del partito rivoluzionario negli anni '70 », e che all'interno del processo che porta alla Rivoluzione russa del 1917, « noi dobbiamo vedere il modo in cui interviene, concorre e lotta con il marxismo il pensiero dei Narodniki ». Citando il testo della lettera di Marx alla Zasulič, che era stata appena pubblicata l'anno precedente, Itō presenta dettagliatamente la teoria della comunità russa in Marx e rileva a questo riguardo le affinità che esistevano tra Marx e i Narodniki e le differenze tra Plekhanov e Marx. Naturalmente, è chairo che anch'egli pensava che il marxismo avrebbe dovuto sostituirsi ad un pensiero utopistico come l'ideologia dei Narodniki; si può dire tuttavia che, leggendo il suo libro, se ne ricava l'impressione di una innegabile originalità di vedute.

Sia Sano che Itō avevano letto *The Spirit of Russia* di T. Masaryk, uscito nel 1919, e su questo libro era basata la loro comprensione dei Narodniki. In seguito, però, con l'introduzione delle opere di V. I. Lenin, anche in Giappone prese piede nei confronti dei Narodniki una valutazione ispirata al punto di vista del marxismo ortodosso. In ultima analisi, si può dire che l'idea di socialismo comunitario, che costituiva il nucleo centrale dell'ideologia dei Narodniki, da parte della sinistra giapponese o venne ignorata o venne considerata con disprezzo.

A tale proposito si può rilevare come, nel periodo di crisi che subentrò in Giappone durante la seconda metà degli anni '20, tra i diversi elementi che confluirono nella ideologia della destra e del Fascismo imperiale, c'era il populismo agrario, e cioè la tendenza anticapitalistica che idealizzava la comunità di villaggio. Uno dei suoi principali rappresentanti, Tachibana Kōzaburō, si esprime nel modo seguente in una sua opera scritta nel 1932, il *Nihon aikoku kakushin hongi* (Il principio del rinnovamento patriottico giapponese).

Se la Russia, per far sorgere una grande industria come quella dell'America, sacrificherà i contadini, che costituiscono l'85 % della popolazione, è fin troppo chiaro che l'effetto non sarà diverso da quanto fu compiuto in passato dal regime autocratico dei Romanov [...]. La Russia ha bisogno di una solida società autonoma nazionale basata sulla comunità, tipica della società nazionale slava, che sia in grado di liberare e di assicurare il benessere ai contadini, che costituiscono la stragrande maggioranza della popolazione russa e che continuano perciò a costituire il fondamento della nazione russa, o piuttosto di sacrificare i contadini, fondamento della nazione, onde costruire delle grandi fabbriche a livello mondiale? Io penso che a questo interrogativo si può rispondere subito, anche senza dover riflettere a lungo. Ma ormai la tendenza in atto in tutto il mondo non permette

di adottare la seconda soluzione [1]. Ciononostante, se il Giappone, seguendo l'esempio della Russia, abbandonasse i suoi principi nazionali e ignorasse la tendenza in atto in tutto il mondo per lasciarsi ingannare da obiettivi come il cosiddetto Piano quinquennale dell'industria, questo porterebbe a risultati molto gravi che equivarrebbero a un vero e proprio suicidio.

In questa dichiarazione, Tachibana adotta una posizione molto vicina al tipo di critica che i Narodniki rivolgevano alla collettivizzazione. È noto come da adolescente egli avesse letto le opere di Tolstoi e di Kropotkin.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale, per il Giappone incominciò un'epoca nuova. Tutti fecero a gara nel buttarsi pieni d'entusiasmo sulle opere e sulle ideologie che fino ad allora erano state vietate dal governo. L'opera che a quell'epoca esercitò una funzione preminente sull'atteggiamento dei giapponesi nei confronti della Rivoluzione russa era il *Piccolo manuale di storia del Partito Comunista dell'Unione Sovietica* di chiara impostazione stalinista. Com'è ovvio, in quest'opera, i Narodniki erano presentati come «i peggiori nemici del marxismo».

Il libro di Kropotkin continuò ad essere letto anche dopo la fine della guerra e il dramma dei Narodniki continuò a riscuotere immutata partecipazione da parte del pubblico giapponese ma, sul piano teorico, i Narodniki vennero considerati come ingenui utopisti da andare a cercare tra gli scaffali polverosi del museo della storia. Quando, in coincidenza con la critica allo stalinismo in occasione del 20° congresso del PCUS nel 1956, gli storici sovietici diedero inizio ad un tentativo di rivalutazione dei Narodniki, questa tendenza riscosse una certa eco anche in Giappone.

Tra gli studiosi giapponesi di storia russa, infatti, era già iniziato lo studio del movimento dei Narodniki. Ma la posizione di guida nel tentativo di rivalutazione dei Narodniki fu assunta da uno dei sopravvissuti del primo movimento socialista giapponese, Arahata Kanson. Dopo di essere passato al Marxismo, egli aveva militato nel primo Partito Comunista giapponese, ma dopo breve tempo se ne era allontanato e aveva proseguito la sua attività politica come socialista indipendente. Nel dopoguerra egli aveva poi aderito al Partito Socialista giapponese insieme con Yamakawa Hitoshi, un altro veterano del movimento socialista di anteguerra. Arahata, che a partire dagli anni '50 si era dedicato alla attività pubblicistica, incominciando tra l'altro la stesura delle sue memorie, pubblicò improvvisamente nel 1960 un piccolo studio su *Gli albori del movimento rivoluzionario in Russia* (Roshia Kakumei undō no akebono»). Nella prefazione a quest'opera Arahata così scrive:

[1] E cioè quella dello sviluppo industriale, che, secondo Tachibana, era ormai resa impossibile dalla crisi economica degli anni '30 [N. d. T.].

La storia del movimento rivoluzionario russo, come viene scritta oggigiorno, riflette quasi sempre il punto di vista dei Bolscevichi, e per esempio i primi Narodniki vengono considerati solo come dei socialisti utopistici. Ma il processo storico che ha portato i Bolscevichi a condurre a termine con successo la Rivoluzione e ad occupare oggigiorno la posizione di vincitori, è disseminato dei corpi di innumerevoli vittime che, con il loro sacrificio, hanno svolto il ruolo di precursori. Anche se costoro non erano altro che dei Romantici, anche se la loro ideologia si ispirava al socialismo utopistico, anche se essi, pur dotati di giovanile entusiasmo, mancavano di una chiara teoria riformatrice, tali difetti non sminuiscono i loro meriti di precursori.

Le opere di cui Arahata si servì nella stesura del libro furono i libri di Dejč e di Kropotkin e quelli di Prelooker e di G. Kennan, che egli aveva letto tra il 1908 e il 1911. E infatti, per Arahata, parlare dei Narodniki era come parlare della sua giovinezza, e degli albori del movimento socialista giapponese. Ambedue i movimenti avevano ormai perduto il loro significato sul piano teorico, ma, per Arahata, l'entusiasmo che essi avevano fatto scaturire doveva essere ricordato e valutato.

Ma Arahata non si fermò lì. Egli aveva letto in inglese l'opera di Franco Venturi e, basandosi anche su di essa, nel 1967 scrisse la *Storia delle origini della Rivoluzione russa* (Roshia kakumei zenshi). Quest'opera rimane a tutt'oggi la più completa storia del movimento dei Narodniki che sia mai stata scritta in Giappone. Quando scrisse quest'opera Arahata aveva 80 anni. Da essa traspare tutto l'amore che l'autore nutriva per il suo argomento, ma, per quanto riguarda la valutazione storica dei Narodniki, non v'era nulla di diverso dalle sue opere precedenti.

II. I Narodniki in Giappone

1. - Fin dagli inizi, il movimento dei Narodniki non fu per i Giapponesi qualcosa di cui essi avessero notizia solo attraverso i libri. Furono infatti i Narodniki stessi a venire in Giappone. Data la posizione del Giappone, paese insulare situato di fronte alle estreme coste orientali della Siberia, tra i deportati politici che fuggivano dalla Siberia e da Sakhalin, ce ne furono molti che raggiunsero l'America e l'Europa passando attraverso il Giappone. Tra essi il primo e il più noto fu Mikhail Bakunin. Bakunin infatti approdò il 4 agosto 1861 a Hakodate ed il 24 sbarcò a Yokohama, dove si fermò fino al 17 settembre di quell'anno. Non si sa bene quello che egli fece durante il suo soggiorno a Yokohama, ma, stando agli studi di Shinmura Izuru e di Kimura Kowashi, pare certo che in quella occasione egli poté incontrarsi di nuovo con Wilhelm Heine, che gli era stato compagno nella rivolta di Dresda del maggio 1848. Heine, durante il suo esilio in America, si era recato per la prima volta in Giappone partecipando come disegnatore alla spedizione navale del Commo-

doro Perry, inviata in Giappone per costringere il paese ad aprirsi ai rapporti con i paesi occidentali; egli si era recato in seguito altre volte in Giappone, e il suo incontro con Bakunin avvenne poco prima del suo ritorno dal terzo viaggio in Estremo Oriente.

Tra i Narodnik i che, come Bakunin, passarono in Giappone fuggendo dalla Siberia si possono citare inoltre F. Volkhovsko, E. Lazarev e Lev Dejč, di cui abbiamo già parlato nel capitolo precedente. Un caso eccezionale poi è quello di Lev Mečnikov, noto come collaboratore del « Kolokol » di Herzen, il quale soggiornò in Giappone nel corso degli anni 1870 e tra l'altro insegnò geografia presso l'Università Imperiale di Tokyo.

2. - Ma c'è anche una storia dei Narodniki, anzi, per essere più esatti, di ex-partecipanti al movimento dei Narodniki tra gli anni 1860-1880, che vennero in Giappone e svolsero attività politica in seno alla società giapponese. Questo avvenne nel periodo della Guerra russo-giapponese e della prima Rivoluzione russa e il personaggio più rappresentativo a tale riguardo fu Nikolai Konstantinovič Sudzilovskij-Russel.

In merito a questo personaggio, al quale fu riservato un destino singolare, sono stati pubblicati tre studi di rilievo in Romania e in Bulgaria, i paesi nei quali si svolse la sua prima attività: N. Deleanu, *Doctorul Russel*, « Anal. Inst. istorie a partidului de pe lîngă C. C. al P.M.R. », 1957, II; I. Gheleriter, *Din viața și activitatea doctorului Nicolae Russel (1850-1930)*, « Din istoria medicinii românești și universale », Bucarești, 1962; S. Israel et J. Eskenazy, *Le révolutionnaire russe Nikolaj Constantinovič Sudzilovskij-Russel en Roumanie et en Bulgarie*, « Études Balcaniques », Sofia, 1967. In Unione Sovietica, oltre alla commemorazione in occasione della morte (I. I. Popov, *Nikolaj Konstantinovič Russel-Sudzilovskij* in « Katorga i Ssylka », 1930, kn. 6), fino a pochi anni fa non c'era che un breve articolo di M. Mel'nikov, *Dobryi russkij doktor*, « Ogonjok », 1960, n. 7; ma negli ultimi anni è incominciata ad apparire una serie di studi da parte di storici moldavi; K. A. Poglubko, *O revoljucionnoj dejatel'nosti narodnika N. K. Russelja-Sudzilovskogo v Rumynii*, « Russko-rumynskije i sovetsko-rumynskie otonošenii », Kišinev, 1969; Id., *Ocerki istorii bolgaro-rossijskich revoljucionnych svjazej*, Kišinev, 1972. Nel 1974 è uscita, ad opera di M. I. Ios'ko, uno studioso originario della stessa regione, la Bielorussia, in cui era nato Russel, un nuovo studio: *Nikolaj Sudzilovskij-Russel (Žizn', revoljucionnaja dejatel' nost' i mirovozzrenie)*. In Giappone, finora si erano avuti due studi rappresentativi: prima della guerra quello di Kanzaki Kiyoshi, e dopo la guerra quello di Kimura Kowashi; recentemente sono comparsi gli studi della Shikino Shizuko e di Murata Yoichi ed io stesso ho pubblicato nel 1973 un'opera in due volumi, dal titolo *Nikolai Russel, un Narodnik al di là delle frontiere (Nikolai Russel - Kokkyō o koeru Narodniki, Chūō kōronsha*, Tokyo).

Nikolai Sudzilovskij acque il 15 dicembre 1850 (il 3 dicembre secondo il calendario russo) nella città di Mogilëv nella Bielorussia. Il padre era un nobile di origine polacca e faceva il segretario di Tribunale. Nel 1868 il giovane Sudzilovskij si iscrisse alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Pietroburgo e, dall'autunno di quell'anno si mise a partecipare con entusiasmo ai raduni studenteschi, prendendo parte attiva nella primavera dell'anno seguente allo sciopero e all'occupazione dell'Università da parte degli studenti e facendosi così espellere dall'Università. Iscrittosi di nuovo, nel 1869, alla Facoltà di Medicina dell'Università di Kiev, si dedicò con tutto l'entusiasmo allo studio, mentre contemporaneamente teneva un circolo di lettura insieme con V. Debagorij-Mokrievič. Ma nel 1871, Sudzilovskij e i suoi compagni, impressionati dalla dichiarazione degli imputati al processo della fazione di Nečaev, assunsero una posizione radicale, e aderirono al circolo degli « Americanisti » raccolti intorno al fratello maggiore di V. Debagorij-Mokrievič.

Questo circolo si proponeva di recarsi in America e di costituirvi una comune agricola, elaborando così un modello socialista da introdurre poi in Russia in un secondo tempo. Dopo breve tempo Sudzilovskij uscì da questo circolo e, nell'intento di recarsi in Europa, di diventare operaio e di entrare a far parte del movimento socialista, nella primavera del 1873, si recò a Zurigo. L'autunno dello stesso anno, tuttavia, fallito il tentativo di lavorare come manovale ai lavori di traforo delle Alpi, egli ritornò in patria, convinto assertore degli ideali anarchici di Bakunin. A Kiev, egli visse nella « Comune di Kiev » diretta dalla Breško-Breškovskaja e nel 1874, al grido di « V narod! » andò a svolgere attività dapprima nelle campagne vicono ad Odessa, poi nei villaggi del governatorato di Samara, afflitti dalla siccità.

Sudzilovskij, diventato assistente medico, si diede a visitare i villaggi della zona ed ebbe modo così di vedere come i contadini affamati e oppressi accettavano sì gli aiuti in denaro, ma non aprivano il loro cuore a chi cercava di aiutarli. Seguendo gli insegnamenti di Bakunin, che indicava nei banditi e nei fuorilegge gli elementi capaci di infrangere la chiusura ermetica del sistema patriarcale della società comunitaria contadina, entrò a lavorare presso la infermeria della prigione di Nikolaevsk e incominciò a svolgere attività fra i carcerati. Trovati due elementi promettenti, si mise a cercare di convincerli ad evadere e a ritornare al villaggio per organizzare i contadini. Ma, per la delazione di uno di essi, tutti i compagni vennero arrestati. Riuscì a stento a mettersi in salvo ma, dato che nei suoi confronti era stato spiccato mandato di cattura, fu costretto a rifugiarsi all'estero. Aveva così inizio la sua vita di esule che si sarebbe protratta fino alla morte.

Stabilitosi a Londra, Sudzilovskij vi sposò la fidanzata Ljubov' Fjodorovna, che l'aveva seguito nell'esilio. Deluso dalla prassi del Bakuninismo, egli si accostò al gruppo « Vperjod » di P. L. Lavrov,

poi, rispondendo all'invito di I. I. Kablič, un suo amico dell'epoca di Kiev, si recò in America per procurarsi la dinamite necessaria per gli attentati terroristici. Kablič pensava che, dato il fallimento del movimento « V narod », d'ora in poi si dovesse ricorrere all'azione diretta; egli progettava perciò di far saltare in aria il Palazzo d'Inverno, per uccidere l'Imperatore. In America, Sudzilovskij non riuscì a entrare in possesso della dinamite, ma, in cambio, ottenuta la cittadinanza americana, assunse il nome di Russel.

Ritornato in Europa, Sudzilovskij-Russel si stabilì con la moglie a Ginevra. Nell'estate del 1875, entusiasmatosi per la rivolta della Bosnia e della Erzegovina, egli accorse sul luogo con l'intenzione di acquisire l'esperienza militare necessaria per prestare il suo aiuto alle popolazioni slave del sud, ma non riuscì a realizzare il suo progetto. A questo punto, anche per provvedersi i mezzi necessari all'esistenza, si recò in Romania, allo scopo di portare a termine presso l'Università di Bucarest i suoi studi di medicina e di conseguire la laurea che gli avrebbe permesso di esercitare la professione. Qui conobbe il rivoluzionario bulgaro Khristo Botev e diede il suo aiuto al movimento, ma nel maggio 1876 non aderì alla richiesta di partecipare alla sua spedizione armata in Bulgaria. La moglie infatti era incinta ed egli non aveva alcuna fiducia nella riuscita di quel tentativo insurrezionale, destinato al fallimento.

Nel 1877, allo scoppio della guerra russo-turca, la Romania divenne una base di appoggio per l'esercito russo che si apprestava ad iniziare le operazioni militari in Bulgaria. Gli esuli russi che si trovavano in Romania intrapresero a svolgere attività politica fra gli ufficiali dell'esercito russo per convincerli a dare il loro appoggio alla lotta rivoluzionaria per abbattere il regime autocratico dello Zar. Tra essi v'era anche il Russel. Fu in occasione di quella guerra che per la prima volta i rivoluzionari russi acquistarono coscienza del rapporto tra la sconfitta dell'esercito russo e il progresso della Rivoluzione in Russia. Dalle lettere che il Russel scriveva a quell'epoca, risulta come egli sperasse nella sconfitta della Russia e accogliesse con soddisfazione le notizie sulla situazione difficile in cui l'esercito russo si trovava a combattere in Bulgaria. Si può dire che l'esperienza da lui acquistata in quell'occasione costituì la base per l'azione politica che più tardi egli avrebbe svolto tra i prigionieri russi in Giappone in occasione della guerra russo-giapponese. Dopo la fine della guerra, morì Zubcu-Kodreanu, un altro Narodnik in esilio che fino allora aveva collaborato con Russel nella sua attività. Russel cercò di mantenersi fedele alla sua volontà, dandogli sepoltura senza cerimonie religiose, ma si scontrò con le autorità religiose locali: si dice che questo fatto costituì un evento degno di nota nella storia delle ideologie sociali in Romania. In seguito a questo incidente, Russel perse la sua qualifica di medico di nomina governativa e si trasferì a Iaşi. Qui, insieme con i fratelli Nadežda egli pubblicò il giornale « Bessarabia », diffondendo il pensiero socialista. È per questo che

Russel viene considerato, insieme con Zubcu Kodreanu, uno dei fondatori del movimento socialista in Romania.

Nel marzo del 1881, il governo romeno, spaventato dalla notizia dell'assassinio dello Zar Alessandro II, espulse dalla Romania Russel e P. B. Aksel'rod, che stavano allora preparando la celebrazione dell'anniversario della Comune di Parigi. Russel si trasferì allora a Ginevra e aderì al partito della « Narodnaja Volja », entrando a far parte del gruppo di Ja. V. Stefanovič e di Lev Lejč che si proponeva di ritornare in Russia per continuarvi l'attività rivoluzionaria, ma in un secondo tempo, Russel si dissociò da tale orientamento e preferì rimanere all'estero. Nel 1882, Russel, che si era ritirato ormai dal movimento rivoluzionario sotto la spinta di necessità economiche, si trasferì in Bulgaria a Plovdiv, capitale della Rumelia orientale. Qui egli trascorse alcuni anni di quiete, ma, nel 1885, in occasione della rivoluzione per l'unificazione della Bulgaria, egli riprese di nuovo l'attività politica, ma si scontrò con il nazionalismo bulgaro che accentuava sempre più il suo carattere anti-russo. Perciò egli venne accusato dai vecchi compagni di Botev di essere un agente dello Zarismo e dovette abbandonare il Paese. Nel periodo trascorso a Plovdiv, Russel divorziò dalla prima moglie Ljubov' e si risposò con la dottoressa russa Leokadija Regučenko.

Nel 1887 Russel si trasferì con Leokadija in America ed incominciò ad esercitare la professione di medico a San Francisco. Il trasferimento in America significava per lui l'addio finale alla Rivoluzione. Nel 1889 egli inviò ad Alessandro III una domanda per ottenere il permesso di rimpatriare. Ma, indignato per il comportamento immorale del vescovo ortodosso di San Francisco, Vladimir, egli lo denunciò pubblicamente, attirandosi le ire della Chiesa ortodossa che lo scomunicò. In tal modo svanì anche il sogno del ritorno in patria. La contesa con Vladimir si concluse favorevolmente per Russel ma, essendo stato dichiarato in pubblico come bigamo e nichilista, egli dovette abbandonare anche questa città. Così, nel 1892 Russel si trasferì nelle Hawaii.

Oltre a svolgere le funzioni di medico di nomina governativa, egli si dedicò colà anche alla gestione di una piantagione di canna da zucchero. Vedendo la condizione crudele di sfruttamento a cui i piantatori sottoponevano i lavoratori immigrati dai paesi asiatici e gli indigeni Canachi, egli prese le loro difese. Nel 1899 le Hawaii furono annesse dagli Stati Uniti, ed alle elezioni che ebbero luogo l'anno seguente, Russel si presentò come candidato nel Partito degli Independent (Home Rulers), venne eletto senatore e fu nominato Presidente del Senato. All'insegna dello slogan « Hawaii for Hawaiians » egli si sforzò di compiere una serie di riforme nelle Hawaii, ma nel fare questo si scontrò con l'opposizione dei grandi proprietari di piantagioni, che detenevano il potere economico. Nelle elezioni del 1902, gli « Home Rulers » venivano sconfitti dai Repubblicani.

Infranto il suo sogno di attuare riforme nelle Hawaii, Russel,

anche sotto lo stimolo che gli derivò dall'incontro con Dejč, che era venuto a trovarlo nel giugno del 1901, dopo la sua fuga dalla Siberia, rivolse di nuovo il suo interesse alla situazione in Russia, che con l'avvento del nuovo secolo aveva preso a dare segni di grande instabilità. Nel 1903, egli si recò in Cina, nutrendo l'audace progetto di ottenere l'aiuto dei briganti cinesi per varcare la frontiera con la Siberia e per sferrare l'attacco alla prigione di Acatui, in modo da liberare i prigionieri politici. Egli aveva allora 53 anni. Per dieci mesi si diede da fare per cercare di realizzare il suo progetto, ma, non essendo riuscito a stabilire i contatti necessari, poiché nel frattempo era scoppiata la guerra russo-giapponese, ritornò a Honolulu.

Pavel Aksel'rod, che aveva studiato con lui presso la stessa scuola media di Mogilëv, aveva avuto frequenti contatti con lui a Kiev ed era stato espulso insieme con lui da Iaşi, dice di Russel che « pur essendo dotato di uno straordinario spirito di dedizione al Socialismo e di una onestà e sincerità senza pari, aveva nel contempo una forte tendenza verso l'avventurismo ». Si sentiva attratto fin da giovane dalle avventure, ma varie considerazioni lo spingevano poi a fermarsi all'ultimo momento. Ora però, ormai anziano, egli non temeva più di lasciar manifestarsi liberamente questo suo amore per l'avventura. Abbiamo così visto come si era svolta la prima parte della vita di Russel, fino al suo arrivo in Giappone, nel bel mezzo della guerra russo-giapponese.

3. - Ritornato a Honolulu, Russel, rispondendo alla richiesta dei suoi nuovi amici del luogo, tenne presso l'Opera Hall della città, una relazione sul suo viaggio in Estremo Oriente, e avanzò la profezia che il Giappone avrebbe riportato la vittoria in quel conflitto, attirandosi così la simpatia dei Giapponesi residenti nelle Hawaii. Avuta poi notizia del crescente numero di prigionieri russi che affluvano in Giappone dal fronte, ebbe l'idea di intraprendere attività di propaganda tra di loro. Tra i documenti non pubblicati del Ministero degli Affari Esteri giapponese, sono compresi anche alcuni rapporti di Saitō Kan, che a quell'epoca era Console giapponese a Honolulu.

Saitō riferisce anzitutto che il 24 agosto del 1904 Russel gli aveva consegnato alcuni pacchi di riviste con la preghiera di farle pervenire ai prigionieri russi in Giappone. Poi, il 22 aprile 1905, Saitō inviò al Ministero degli Esteri la copia di una lettera che gli era stata spedita da Russel il 31 marzo dello stesso anno. In questa lettera Russel così scrive:

The present bureaucratic Government of Russia, without committing suicide, *cannot make any peace overtures to Japan*..... By accepting following plan, which I consider thoroughly legitimate for both sides, and without any active assistance whatever on the part of Japan, we can bring the peace nearer. Since it can be carried out successfully *only with the tacit approval of your Government*, I have to give it to you in all sincerity... My plan is to obtain from your Government

for myself and for a few friends the free access to all Russian war prisoners, whatever they may be located. I hope Japanese authorities may not find much objection to the intercourse with prisoners of a party, who with the knowledge of Russian language unites American citizenship, the medical profession and the license to practice in Japan... *I expect to win the most of the prisoners to the colors of the representative government in Russia and from out of them the nucleus of the people's army* [...].

When I succeed to win them, ... I will present the Japanese authorities the list of officiers and men whom they may *safely liberate on parole not to participate in any action against Japan*. These listed men and officers may be transported and landed at some convenient point on Siberian shores. Arms, ammunition and guns that have been taken from them will be returned to them upon landing... Thus Japan will get rid of the prisoners and Russia get the nucleus of the people's army.

Ricevendo una simile lettera, pare che Saitō fosse rimasto sbalordito e non sapesse che pesci pigliare, ma, il governo giapponese, avendo già ricevuto da Józef Pilsudski, dirigente del Partito Socialista polacco, una proposta molto simile a questa, era in grado di comprendere molto bene il senso della proposta di Russel. Il Governo giapponese, tramite l'addetto militare all'Ambasciata giapponese in Russia, Akashi Genjirō, aveva già fornito fondi per attività segrete di appoggio alla rivoluzione in Russia, ma non poteva accettare un piano così rischioso come quello che consisteva nel formare un contingente armato con i prigionieri. Come era già avvenuto con la proposta di Pilsudski, anche quella di Russel non venne perciò accolta.

A questo punto Russel, che, come abbiamo visto, stava cercando di stabilire dei contatti per l'attività che si proponeva di svolgere in Giappone, ricevette da parte della Society of American Friends of Russian Freedom di New York, la proposta di recarsi in Giappone per diffondere pubblicazioni sull'argomento. Accettò subito la proposta. Il programma consisteva nell'approfittare della visita di George Kennan, che si trovava allora in Giappone per seguire gli sviluppi della guerra russo-giapponese, per fare opera di propaganda in occasione delle visite ai campi di concentramento dei prigionieri russi, ai fini del rovesciamento del regime zarista. A tal fine era già stato ottenuto il permesso dell'allora Ministro dell'Esercito, Terauchi Seiki. Il Governo giapponese aveva infatti ritenuto che tale piano fosse vantaggioso agli interessi del Giappone, in quanto la propaganda antizarista presso i prigionieri russi poteva contribuire a indebolire la forza militare dell'esercito russo.

Russel sbarcò in Giappone verso il 30 maggio 1905, subito dopo la battaglia del Mar del Giappone, e, dopo di essersi brevemente consigliato con il Kennan, in partenza per la Corea, si accinse all'opera basandosi quasi esclusivamente sulle sue forze. Anzitutto, egli tenne una conferenza presso la Keizaigaku Kyōkai (Associazione di Scienze Economiche) di cui era Presidente il Ministro del Tesoro. Ebbe così

modo di ottenere la fiducia dei principali esponenti degli ambienti politici, economici e accademici giapponesi. In seguito, andò a tenere un discorso presso il campo di concentramento di Narashino (Prefettura di Chiba, a Nord-Est di Tokyo) che, insieme a quello di Hamadera, presso Osaka, era il maggiore, e ottenne così la fiducia delle autorità del campo.

Russel, che aveva così ottenuto libero accesso a tutti i campi di prigionieri russi, istituì il proprio ufficio a Kobe, dove divenne caporedattore della rivista in lingua russa « Japonija i Rossija » (Giappone e Russia) che veniva pubblicata dagli ortodossi giapponesi e veniva inviata ai prigionieri russi e trasformò gradualmente tale rivista in uno strumento per la propaganda dell'ideologia rivoluzionaria. In quest'opera collaborarono con Russel l'ufficiale P. I. Bulgakov, del campo di concentramento di Shizuoka, l'ingegnere navale V. P. Kostenko, del campo di concentramento di Kumamoto (che più tardi diventerà scrittore, autore del libro *Tsushima* con lo pseudonimo di Privoj). Essi svolsero attività organizzativa nei vari campi, distribuendo tra i soldati i giornali e gli opuscoli che venivano inviati regolarmente da Russel e pubblicando articoli di loro pugno sulla rivista di Russel. Tra i vari campi di concentramento, fu a Hamadera che Russel riuscì a costituire il nucleo più consistente di suoi sostenitori.
Le autorità dei campi di prigionieri davano la loro protezione alle attività svolte da Russel. Anche tra gli interpreti dei vari campi, ve ne erano molti che prestavano di buon grado il loro aiuto alle attività di Russel. L'interprete del campo di Shizuoka, Ōba Kakō, svolse la funzione di collegamento tra Russel e Bulgakov, e più tardi, traspose per iscritto il ricordo di quel periodo. L'opera, dal titolo *Shirushi-banten* (L'abito da lavoro degli artigiani giapponesi) venne pubblicata sulla rivista « Warera » (Noi) (1919, n. 5).

Russel, oltre a svolgere propaganda per l'ideologia rivoluzionaria, si dette da fare anche, con il tacito appoggio delle autorità dei campi di concentramento, per fare uscire dai campi e per permettere di rifugiarsi in Canada a quei soldati (soprattutto polacchi ed ebrei) che desideravano l'esilio perché, essendo disertori, temevano, al loro rimpatrio di incorrere nelle pene più gravi. Inoltre, quando l'esercito giapponese occupò l'isola di Sakhalin, egli trattò con il Ministero dell'Esercito per ottenere la liberazione dei prigionieri dell'isola, e riuscì a far venire in Giappone due di quei prigionieri, tra cui M. N. Trigoni, che era stato membro del Comitato Esecutivo della Narodnaja Volja e aveva passato 20 anni in cella di isolamento nella famigerata fortezza di Shelüsselburg. Trigoni si soffermò per qualche tempo a Kobe, per poi rimpatriare attraverso la Cina. Più tardi, si presentò all'ufficio di Russel Bronislav Pilsudski, che era stato deportato a Sakhalin per avere preso parte all'incidente del 1° marzo 1887. Dopo avere terminato la sua pena, egli aveva sposato una donna Ainu ed era rimasto a Sakhalin ma, nell'imminenza dell'attacco giapponese all'isola, si era trasferito a Hakodate, nell'isola di Hok-

kaido. Inoltre, verso la fine dell'anno, venne a vedere l'attività di Russel anche Ljudmila Volkenštein, la quale aveva fatto parte anch'essa della « Narodnaja Volja », era stata rinchiusa anch'essa nella fortezza di Schlüsselburg e poi deportata a Sakhalin, e dopo il termine della sua pena viveva a Vladivostok. Essi tutti erano vecchi amici di Russel dall'epoca del suo soggiorno in Romania.

Nell'ottobre del 1905, quando, sotto la pressione dello sciopero generale che imperversava in tutto il paese, venne infine emesso dallo Zar il Manifesto di Ottobre, che prometteva il riconoscimento dei diritti civili e l'istituzione della Dieta, Russel organizzò all'interno dei campi raduni politici che avevano lo scopo di spiegare ai prigionieri l'avvenimento. Il raduno che venne tenuto da Bulgakov presso il campo di Hamadera il 5 dicembre dette luogo ad una grande dimostrazione. Stando al racconto che ne fa Russel sul frontespizio del n. 13 della rivista « Japonija i Rossija » in un articolo intitolato « La Bastiglia è caduta! », in quell'occasione si tenne all'interno del campo una grande dimostrazione, in cui vennero spiegate al vento bandiere rosse con le scritte: « Terra e Libertà », « Viva la Libertà » e venne cantata la Marsigliese. A queste dimostrazioni seguirono scontri con la destra, ma, anche a Kumamoto, dove a causa della propaganda degli ufficiali, Novikov e i suoi compagni erano stati sul punto di essere linciati, grazie alla attività organizzativa di Kostienko e dei suoi compagni, la situazione si capovolse e anche a Kumamoto si ebbe il ripetersi delle grandi manifestazioni di Hamadera. In generale, in seguito all'attività di Russel, crebbe in maniera notevole il sentimento di rivolta dei soldati e dei marinai prigionieri contro i loro ufficiali.

La prima nave con a bordo i prigionieri del campo di concentramento di Hamadera uscì dal porto di Kobe e approdò senza incidenti a Vladivostok. Ma non fu così per la seconda e la terza nave. La seconda nave, il « Voronež », comandata dall'Ammiraglio Z. P. Rožestvenskij, arrivata al porto di Moji, si diresse alla volta di Nagasaki, ma l'ammiraglio Rožestvenskij, preoccupato per la turbolenza dei prigionieri e temendo una rivolta, arrivato al porto di Nagasaki chiese alle autorità giapponesi l'invio di un distaccamento di polizia e di quattro torpediniere. La terza nave, il « Terek », nel frattempo, precedette il « Voronež » e arrivò al porto di Vladivostok, ma, il giorno dopo l'arrivo, il 25 novembre (il 12 secondo il calendario russo), sotto la guida di un ex-cannoniere della fortezza di Port Arthur, indignato per essere stato picchiato dagli ufficiali perché non aveva compiuto il saluto di ordinanza, scoppiò una rivolta, in cui vennero uccisi degli ufficiali.

La turbolenza dei prigionieri che rimpatriavano confluì con l'ondata delle rivolte militari che si estendevano a macchia d'olio in tutto l'Estremo Oriente russo. I soldati sostenevano che le libertà civili che erano state concesse con il decreto di ottobre dovevano venire riconosciute anche nei confronti dei militari in servizio, e chiedevano

a gran voce l'instaurazione della democrazia nell'esercito e il rispetto dei diritti dei soldati. Mentre i prigionieri russi si avviavano sulla strada del ritorno, i soldati giapponesi celebravano il loro ritorno trionfante dalle pianure della Manciuria. I soldati dell'esercito giapponese vincitore forse sapevano leggere e scrivere, erano disciplinati e coraggiosi, ma, dal punto di vista della coscienza dei propri diritti, erano molto più indietro dei soldati dell'esercito russo sconfitto, che pure erano in gran parte analfabeti.

L'attività di Russel tra i prigionieri, in occasione del discorso che egli aveva tenuto a Narashino, venne riportata dai giornali e suscitò l'interesse tra i socialisti giapponesi, ma in seguito la sua attività si svolse nel segreto più assoluto. Russel infatti evitava i contatti con i socialisti giapponesi. Verso la fine del 1905 tutta la Russia estremo-orientale compresa tra i due punti nevralgici di Vladivostok e di Chita fu coinvolta dall'ondata rivoluzionaria, ma, con l'inizio del nuovo anno da Occidente e da Oriente avanzarono le armate controrivoluzionarie e la rivoluzione dell'estremo-oriente russo fu repressa. Da allora, incominciarono ad affluire a Nagasaki numerosi profughi. I personaggi più rappresentativi tra quelli che si stabilirono in quella città erano: l'ufficiale V. K. Vadeckij, che era riuscito a sfuggire all'arresto dopo avere guidato il movimento dei soldati a Novokievsk, I. N. Kirillov, segretario del Comitato esecutivo degli ufficiali di rango inferiore del Corpo di guardia di Vladivostok, l'ufficiale Pribal'skij-Bučevič della Alleanza dei militari e dei civili impiegati nell'esercito di Chita, l'attivista della Associazione di Conferenze Nazionali di Vladivostok, Boris Oržikh, l'attivista social-rivoluzionario di Blogoveščensk, V. Alekseevskij. Tra costoro, il più famoso era Oržikh, appartenente all'ultima generazione di rivoluzionari che avevano partecipato alla ricostruzione del partito della Narodnaja Volja, il quale aveva trascorso dieci anni di prigionia nella fortezza di Schlüsselburg.

Russel aprì anzitutto a Nagasaki, al numero 12 di Minamiyamate Sagari-matsu una dimora comune destinata ad accogliere gli esuli e, di lì a poco, incominciò a darsi da fare pensando di pubblicare un giornale con la collaborazione di questi esuli. Più tardi, Russel dovette ritornare temporaneamente alle Hawaii, e i compagni diedero seguito alla sua opera, iniziando il 27 aprile 1906 al numero 12 di Sagari-matsu la pubblicazione del nuovo giornale, che prese il nome di « Volja » (Libertà). Come primo capo-redattore del giornale fu scelto Vadeckij. Il giornale all'inizio aveva un carattere socialista al di fuori dei partiti, ma, tra gli attivisti che vi collaboravano erano numerosi i Narodniki e i membri del Partito Socialista Rivoluzionario, e, quando nell'estate del 1906 vennero intensificati i collegamenti con Vladivostok, a Nagasaki sorse il Comitato Estremo-Orientale del Partito Socialista-Rivoluzionario, di cui la « Volja » divenne l'organo di stampa. Oržikh continuò per un certo tempo a fare il redattore capo del giornale. Russel rientrò per breve tempo a Nagasaki nel mese di

maggio e poi, il 17 settembre, vi ritornò definitivamente e fino alla fine di ottobre, quando il giornale divenne settimanale, per un mese pubblicò i suoi articoli sul giornale quasi ogni giorno. La editrice « Volja » non si limitava soltanto a pubblicare il giornale, ma stampava un gran numero di manifesti. Se si deve credere alla relazione dell'attività della « Volja » apparsa nel 1907, anche se può darsi che contenga delle esagerazioni, si vede che dall'aprile 1906 fino al marzo 1907, presso la sede del giornale a Nagasaki vennero stampati 177.000 manifesti e vennero pubblicati 23 opuscoli, in 101.000 copie.

Di fronte ad una così grande quantità di materiale di propaganda rivoluzionaria che veniva trasportata a Vladivostok insieme a ciascun numero del giornale, l'irritazione del governo russo cresceva sempre di più. E infatti, quando, nell'agosto del 1906, attorno alla nave russa « Jaroslavl' » che era entrata nel porto di Nagasaki, i membri della « Volja » fecero una dimostrazione sul mare con le bandiere rosse spiegate, l'ambasciatore russo a Tokyo, Ju. P. Bakhmet'ev, presentò una nota di protesta al Governo giapponese e Oržikh ricevette un severo ammonimento da parte delle autorità di polizia. È naturale pensare che da parte dell'Ambasciata venissero presentate ripetute note di protesta anche a proposito della pubblicazione del giornale.

Vediamo ora un po' come veniva considerato in Giappone il movimento che faceva capo alla « Volja ». Fino alla metà del 1906, il Governo giapponese nutriva ancora una notevole circospezione nei confronti della Russia, e perciò considerava ancora i rivoluzionari russi come un utile strumento. L'opinione pubblica giapponese, improntata a un nazionalismo che appoggiava la politica del governo, continuava a manifestare simpatia nei confronti della rivoluzione russa. A Nagasaki veniva pubblicato il « Tōyō hinode shimbun », diretto da Suzuki Tengan, che può essere considerato come appartenente alla corrente di centro del movimento pan-asiatico; quasi ogni numero di questo giornale nell'estate del 1906 recava sul frontespizio articoli di appoggio entusiasta alla rivoluzione russa. In questo giornale comparivano molti articoli ristampati dalla « Volja ». Fu nella primavera del 1906, che Branislav Pilsudski, il quale svolgeva le funzioni di rappresentante a Tokyo della « Volja », ricevette l'incarico di verificare se le autorità giapponesi avevano l'intenzione di consegnare i rifugiati al governo russo, e, a tale scopo, ricorse all'aiuto di due personaggi di notevole importanza nell'ambiente culturale giapponese dell'epoca, ambedue orientati in senso favorevole alla politica del governo. Uno era il famoso scrittore Futabatei Shimei, il fondatore del romanzo moderno giapponese, che era stato in precedenza professore di russo, e l'altro era il suo amico, il giornalista Yokoyama Gennosuke, autore di un libro famoso *Nihon no kasō-shakai* (Gli strati inferiori della società giapponese), la prima inchiesta sociale apparsa in Giappone. Grazie alla loro presentazione, Pilsudski poté incontrarsi con uomini politici influenti come Ōkuma Shige-

nobu[3] e Itagaki Taisuke[4] e poté avere l'assicurazione che il governo giapponese non aveva l'intenzione di consegnare alla Russia i rifugiati politici. Futabatei ebbe profondi rapporti con Pilsudski e continuò anche in seguito ad avere rapporti con Oržikh. Yokoyama, basandosi sul racconto di Pilsudski, scrisse dapprima la vita di Ljudmila Volkenštein che era caduta sotto il fuoco dell'esercito mentre marciava alla testa dei dimostranti, nel gennaio del 1906, a Vladivostok; il titolo dell'articolo, pubblicato sulla rivista « Jogaku-sekai », sul numero dell'aprile 1906, è *Rokoku kakumei fujin* (Una rivoluzionaria russa), poi, scrisse una biografia di Russel: *Raiyūchū no Hawaii satō-ō - Rokoku kakumei-tō no kinshu* (Il re dello zucchero delle Hawaii in visita in Giappone - Il patrono del partito rivoluzionario russo), pubblicato in « Shōgyōkai » sui numeri di aprile e giugno del 1906). Un altro amico di Futabatei, lo studioso di cose russe Ōba Kakō, a quell'epoca faceva il giornalista, ma, nell'agosto del 1906, impacchettate insieme alcune copie del giornale « Volja » ed altri opuscoli rivoluzionari, li portò a Vladivostok, ma qui venne arrestato e dopo 19 giorni di prigionia venne espulso dal paese.

Anche azioni di sostegno piuttosto fuori del comune come questa erano ispirate dal nazionalismo giapponese dell'epoca, schierato a sostegno della politica del governo. D'altra parte, invece, come abbiamo visto nella prima parte di questo articolo, i Socialisti giapponesi, che con tanto entusiasmo inneggiavano alla rivoluzione russa, non ebbero che contatti estremamente limitati con i profughi russi di Nagasaki. A Nagasaki, nell'epoca in cui venne fondata la « Volja », l'anarchico individualista Kutsumi Kesson, vicino al gruppo della « Heiminsha » era il giornalista principale del giornale « Nagasaki Shinpō ». Fu lui a parlare ai membri del gruppo della « Volja » del Socialismo giapponese. Verso l'epoca in cui venne fondata la « Volja », il nuovo giornale venne anche presentato su « Hikari »[5], insieme con un profilo biografico del redattore, Vadeckij. Il giornalista di « Hikari », scrive che, insieme con il « Min pao », il giornale di Sun Yat-sen, « noi speriamo che il Giappone diventi il centro della rivoluzione estremo-orientale ». In seguito, tuttavia, gli articoli della « Volja » non vennero tradotti e pubblicati su « Hikari », e scarsi furono i tentativi di cercare di intavolare rapporti con Russel o con gli altri rivoluzionari russi di Nagasaki.

[3] Okuma Shigenobu (1838-1922). Fondatore del Kaishintō (Partito progressista), più volte Ministro, fu uno dei maggiori leaders del processo di modernizzazione del Giappone [N. d. T.].

[4] Itagaki Taisuke (1837-1919). Fondatore del Jiyūtō (Partito Liberale), alla testa del Movimento per la libertà e i diritti civili (Jiyū minkenundō) si oppose al governo oligarchico del periodo Meiji, ma, verso la fine degli anni '80, spaventato per l'indirizzo radicale assunto dal Movimento, se ne dissociò e più tardi entrò a far parte della coalizione governativa [N. d. T.].

[5] Il primo organo del Partito Socialista giapponese, sostituito nel 1907 dallo Heimin Shimbun [N. d. T.].

Kōtoku, quando verso la fine del 1905 si era recato a San Francisco, al suo ritorno in Giappone aveva portato con sé le interpretazioni della rivoluzione russa che circolavano allora in America, ma non v'è alcun segno che egli abbia cercato di stringere rapporti diretti con i profughi russi di Nagasaki. Quando si pensa che a Nagasaki svolgevano attività persone che avevano preso parte direttamente alla rivoluzione russa e che venivano da un paese che si trovava allora in una fase rivoluzionaria, non si può fare a meno di osservare come i socialisti dell'epoca Meiji vedevano la Russia e cercavano il collegamento con la Rivoluzione russa solo attraverso le fonti inglesi e americane, e attraverso il prisma deformante costituito dal movimento socialista d'Europa e d'America. Eppure, il gruppo della « Volja » nutriva interesse per il movimento socialista in Giappone. Il discorso che Kōtoku tenne al suo ritorno dagli Stati Uniti presso il Kinkikan di Tokyo, parlando delle « nuove correnti del movimento rivoluzionario mondiale » venne pubblicato in traduzione russa sulla metà superiore della seconda e della terza pagina del n. 39 della « Volja » (21 giugno 1906). Il traduttore dell'articolo, citato come N. Gunji, era Gunji Yoshio, che aveva studiato presso la scuola di Teologia di Nikolaj a Tokyo e che in seguito svolse attività presso la Ferrovia Sud-mancese. Nell'estate del 1906, vennero a Nagasaki Kaneko Katsumi del gruppo della rivista « Kakumei Hyōron » e il socialista Hosoi Hajime. La « Volja » manifestava allora una forte simpatia nei confronti del gruppo della rivista « Kakumei Hyōron ». Kaneko, il quale in occasione della guerra russo-giapponese aveva organizzato i briganti a cavallo cinesi, per potere trattare con Russel, intraprese a studiare il russo. Hosoi invece non si spinse a tanto. In seguito, quando il noto leader del Partito Socialista Rivoluzionario Gershuni si rifugiò dalla Siberia in Giappone, il gruppo della « Kakumei Hyōron » poté intrattenere con lui contatti molto più intensi di quanto facessero gli stessi socialisti proprio grazie a questo atteggiamento di apertura che già sin dall'inizio essi avevano adottato nei confronti dei profughi russi. Kaneko ha lasciato inoltre delle memorie a proposito di Russel.

L'11 novembre 1906, Hosoi e Kaneko tennero a Nagasaki insieme a Russel una conferenza sui problemi politici del Socialismo. Il tema trattato da Hosoi era « Che cosa è il Socialismo? », quello di Kaneko « L'esperienza di organizzazione dei briganti a cavallo », quello di Russel « Il problema agrario in Russia ». La conferenza di Russel venne pubblicata su « Hikari ».

Ma il rapporto che si stava instaurando tra i socialisti giapponesi e i profughi russi provocò un irrigidimento nell'atteggiamento delle autorità. Un severo ammonimento della polizia fece sì che Russel non prendesse più parte alla seconda conferenza. La « Volja » smise le sue pubblicazioni con i numeri 98 e 99 che uscirono contemporaneamente l'8 marzo 1907. La chiusura del giornale derivava dalla decisione che era stata raggiunta in occasione del raduno dei rap-

presentanti estremo-orientali del partito socialista rivoluzionario, che si era tenuto alla fine dell'anno precedente a Nagasaki, di spostare il centro dell'attività in territorio russo. Russel non diede il suo assenso a tale decisione, e all'inizio del 1907 fondò la Società per azioni Kyokutōsha che svolse una attività editoriale indipendente. B. Togeev, che era stato suo collaboratore all'epoca in cui Russel aveva svolto la sua attività politica tra i prigionieri russi, venne a Nagasaki per aiutarlo. La stamperia della « Volja » continuò ad esistere anche dopo la chiusura del giornale, e Oržikh, che ne era il responsabile, continuò a pubblicare manifesti e opuscoli politici. L'« Album dei combattenti per la Libertà » (Jiyū-senshi arubamu) è una pubblicazione notevole, ricca di illustrazioni fotografiche. Oržikh ne inviò una copia in omaggio a Futabatei Shimei. Russel invece non svolse attività pubblicistica degna di rilievo. Egli invece riprese i contatti con Sun Yat-sen, con il quale già da tempo era in contatto epistolare; il 5 marzo 1907 si intrattenne a colloquio con lui su una nave nel porto di Nagasaki, poi, recatosi a Tokyo, si incontrò anche con Miyazahi Tōten e con Huang Hsing [6], e, oltre a scambiare con loro idee sulla maniera di condurre il movimento rivoluzionario nella regione della Manciuria, si dedicò attivamente per spiegare loro il sistema di preparazione delle bombe per gli attentati. Verso la stessa epoca, egli pubblicava articoli sul « Nikkan Heimin shimbun » e sul « Kakumei Hyōron ». Quello stesso anno, dalle Hawaii venne a Nagasaki la moglie di Russel, Leokadija.

Intanto la situazione in Russia peggiorava sempre più. Il 16 giugno del 1907 (il 3 giugno secondo il calendario russo) il Primo Ministro Stolypin sciolse la seconda Dieta e, con un editto imperiale, restrinse i diritti che erano stati già concessi con la legge elettorale. A tali misure non si ebbe che una debole reazione. La rivolta dei marinai e dei soldati che si verificò a Vladivostok nei giorni 29 e 30 ottobre, esattamente due anni dopo l'editto imperiale di ottobre, fu l'ultima vampata della prima rivoluzione russa.

L'estate del 1907 portò un profondo cambiamento anche nell'atteggiamento del Governo giapponese. Il 10 di giugno si ebbe la firma del Trattato di commercio franco-giapponese e il 30 luglio quella dell'Accordo russo-giapponese. Il Giappone si muoveva gradualmente verso l'annessione della Corea [7]. L'alleanza tra la Francia e la Russia faceva sentire i suoi effetti in Giappone con la repressione crescente della polizia nei confronti dei rivoluzionari vietnamiti e russi che si trovavano in Giappone. Alla fine del 1908, il « Min pao » fu costretto a cessare le pubblicazioni.

[6] Rivoluzionario cinese. Membro del T'ung meng hui, la lega rivoluzionaria anti-mancese, preparò in Giappone, insieme con Sun Yat-sen, la rivoluzione repubblicana cinese del 1911 [N. d. T.].

[7] E, in cambio del riconoscimento dei suoi diritti sulla penisola coreana, si impegnava a riconoscere i diritti francesi sull'Indocina e quelli russi sulla Mongolia Esterna [N. d. T.].

Anche sul piano interno la reazione si inasprì sempre più, e, sotto il Governo Katsura, che era succeduto al Governo Saionji, il 20 luglio, la stamperia del giornale « Volja » e cioè la residenza di Oržikh subì un'ispezione della polizia per il sospetto che vi si fabbricassero bombe. I rivoluzionari russi di Nagasaki, abbandonarono uno dopo l'altro la città. Anche Oržikh nella primavera del 1909 si trasferì in America, e a Nagasaki rimase solo Russel. Il 10 gennaio 1910 gli moriva la moglie Leokadija. Russel pubblicò un opuscolo di commemorazione della moglie, dal titolo « Mysl' vslukh » (Pensiero ad alta voce), e, riposte le ossa della moglie nella valigia, e portando con sé il papagallo, si diresse alla volta di Manila, dove si erano trasferiti tutti i compagni. Era il 18 ottobre del 1910. In Giappone erano iniziati gli arresti per l'« Incidente di Lesa Maestà ». Era stato stipulato il secondo Accordo russo-giapponese ed era appena stata portata a termine l'annessione della Corea. Russel deve aver lasciato il Giappone con l'animo pieno di tristezza. Aveva allora 59 anni.

L'anno dopo la partenza di Russel, all'Accordo sulla estradizione dei criminali tra il Giappone e la Russia, veniva aggiunta una dichiarazione segreta che prevedeva l'estradizione dei prigionieri politici. Nelle Filippine Russel rimase per 6 anni.

In occasione del successo della Rivoluzione repubblicana del 1911 in Cina, egli inviò a Sun Yat-sen una lettera di congratulazioni. Allo scoppio della prima guerra mondiale, l'antipatia che aveva sempre nutrito per la Germania lo spinse ad assumere un atteggiamento di appoggio alla difesa della patria. Migliorò così anche la sua considerazione per il Giappone, che aveva vinto la Germania in Estremo Oriente. Il 19 gennaio del 1915 egli ritornava così di nuovo a Nagasaki. Russel trascorse il suo secondo soggiorno in questa città nella quiete esercitando la sua professione di medico, insieme con i figli che aveva avuto da due donne giapponesi. Si rallegrò grandemente per la Rivoluzione di febbraio, ma non ritornò in patria.

Nei confronti della Rivoluzione di ottobre manifestò naturalmente la sua opposizione per l'eliminazine dei socialisti da parte di Lenin, ed accolse con speranza la notizia della rivolta dell'esercito cecoslovacco. Ma, nel Giappone del dopoguerra, in cui era ormai diventata di moda la parola democrazia, un discorso da lui pronunciato il 21 novembre 1918 ad una riunione di giornalisti esteri che egli teneva regolarmente in casa sua, attirò su di lui l'attenzione della polizia giapponese e lo fece mettere nella lista A delle persone poste sotto controllo. Nel discorso incriminato, Russel aveva detto quanto segue:

L'ideale sarebbe che dalle Leghe delle Nazioni si passasse alle Leghe dei Popoli. In tal modo, l'ideologia democratica penetrerebbe nell'ambiente economico, ed eserciterebbe il suo controllo sui problemi della produzione e della distribuzione; così, come è già avvenuto per i privilegi derivanti dai titoli nobiliari, in futuro verrebbero eliminate le disuguaglianze di nascita derivanti dalla proprietà [...]. La seconda conseguenza che si accompagnerà necessariamente alla

grande rivoluzione che sta per arrivare, sarà l'invenzione di una lingua universale come l'esperanto.

La polizia giapponese concentrò la sua attenzione su Russel. Già prima, all'epoca dell'attività svolta tra i prigionieri e nel primo periodo di Nagasaki, egli era stato controllato severamente dalla polizia, ma questo era da prevedersi. Ma ora, a che cosa era dovuta la pressione della polizia nei confronti di un povero medico straniero come lui? Russel non poteva non sentirsi fortemente disilluso del Giappone. Il 17 settembre 1920, egli lasciava Nagasaki. Insieme con lui erano i due figli e la figlia: Dick (il nome giapponese è Takagi Tatsuo), nato da Takagi Tomo, Harry (Ōhara Yasumitsu) e Flora, insieme alla madre dei due ultimi, Ōhara Natsuno.

La nuova località dove Russel si trasferì fu Tientsin in Cina, dove andò a svolgere la sua professione di medico nella Concessione Internazionale. In Cina egli non svolse attività politica o sociale, ma pubblicò alcuni scritti. Nel primo opuscolo da lui pubblicato, dal titolo *Reprehensible Aspirations of an Underdog*, egli critica fortemente il fatto che in Giappone nelle scuole si inculcasse ai giovani uno « spirito xenofobo di carattere prettamente orientale ». In seguito, migliorò l'opinione che egli aveva nei confronti dell'Unione Sovietica, ed egli incominciò a pubblicare articoli sulla rivista dell'Associazione degli ex-prigionieri politici, « Katorga i Ssylka », per poi diventare membro dell'Associazione e riceverne una pensione. Egli cercò inoltre di mandare il primo figlio, Tatsuo, a studiare musica presso l'Accademia Musicale dell'Unione Sovietica, e fece impiegare il secondo figlio Yasumitsu presso la filiale di Tientsin della Dal'bank, la banca sovietica. Russel moriva il 30 aprile 1930 nella vecchia concessione tedesca di Tientsin.

Egli aveva allora 79 anni.

4. - Da ultimo, vorrei rintracciare brevemente quello che fu il destino dei Giapponesi che ebbero rapporti diretti o indiretti con Russel.

Lo scrittore Futabatei Shimei, spinto dal desiderio di adoperarsi per impedire che il Giappone e la Russia si facessero di nuovo la guerra a vicenda, si fece assumere come inviato speciale del giornale « Asahi » a Pietroburgo, ma, ammalatosi di cancro, morì nel maggio del 1909 a bordo della nave che lo riportava in patria, nel Golfo del Bengala. Yokoyama Gennosuke, dopo di avere scritto alcuni articoli, come abbiamo visto a proposito di Russel, rivolse il suo interesse ai problemi della emigrazione giapponese all'estero, e in particolar modo all'organizzazione dell'emigrazione verso il Brasile; recatosi poi egli stesso in Brasile nel 1912, vi morì di malattia nel giugno 1915.

Ōba Kakō, invece, proseguì a lungo la sua attività di giornalista, ma, entusiasmatosi per Lenin e per la rivoluzione russa, si orientò sempre più verso il Socialismo. Infine, nel 1921, egli si diresse verso

la Russia in piena rivoluzione, e scomparve senza lasciar tracce. Dei due giapponesi con cui Russel ebbe contatto a Nagasaki, il socialista Hosoi Hajime abiurò dalla sua fede socialista nell'imminenza della persecuzione che si ebbe in occasione dell'« Incidente di Lesa Maestà », poi, recatosi in Corea, inneggiò alla annessione di quel paese al Giappone. Da ultimo, egli divenne un attivista del movimento di destra in favore della creazione dello stato-fantoccio del Manchukuo, e morì poco dopo nel 1934. Il panasiatista Kaneko Katsumi, invece, insieme a Miyazaki Tōten accorse per dare il suo aiuto alla rivoluzione cinese, e, alla data della morte di Miyazaki Tōten nel 1922, era capo-redattore del giornale « Tōyō-hinode-shimbun ». Egli assunse un atteggiamento critico nei confronti della aggressione giapponese contro la Manciuria e nei confronti della creazione del Manchukuo, ma, nel corso della guerra cino-giapponese, fu costretto a fare il consulente del governo-fantoccio di Wang Ching-wei. Morì nel gennaio 1946, accogliendo con gioia la notizia della vittoria della Cina sul Giappone.

Si deve dire però in generale che non è facile stabilire quale fosse il giovamento che i Giapponesi trassero dal rapporto con Russel.

III. Presente e futuro

Nel corso del mio articolo ho cercato sinora di far vedere in che modo i Giapponesi hanno considerato i Narodniki e quali rapporti essi hanno avuto con i Narodniki approdati in Giappone. Ora invece devo trattare brevemente il probema del significato che ha per noi il messaggio trasmessoci dai Narodniki, e cioè il problema di come noi Giapponesi del giorno d'oggi dobbiamo considerare i Narodniki, e di quale rapporto questo fatto può avere con la nostra vita di oggi.

Io sono contrario a considerare il pensiero dei Narodniki come un tipo di Socialismo utopistico, e ritengo invece che, nato contemporaneamente al Marxismo, con il quale ha intrattenuto una complessa interazione, esso costituisca una importante corrente di pensiero moderno, ispirata a una concezione radicale del mutamento sociale, che ha dato origine, insieme ad altre correnti di pensiero, alla Rivoluzione russa.

A tale proposito, perciò, io sono perfettamente d'accordo con quanto dice Franco Venturi nella conclusione della sua introduzione alla seconda edizione della sua opera, *Il populismo russo*:

> Il pensiero e il movimento socialista, in tutta Europa, da due secoli a questa parte, sono troppo vari e ricchi per poter essere monopolizzati da una sola corrente di esso, sia pure essa il Marxismo, ed ogni tentativo di stabilire nell'ambito del socialismo una corrente detta scientifica e considerata autentica, contrapposta

alle altre utopiche e fallaci, è non soltanto storicamente erroneo, ma finisce col condurre ad una volontaria mutilazione e distorsione del pensiero socialista tutto intero.

Per gli scrittori e gli storici sovietici del giorno d'oggi, l'interesse per i Narodniki appare collegato alla ricerca di una via d'uscita dallo Stalinismo. Ma anche per me, che vivo in questo Giappone di oggi, che, per mettersi al passo con l'Occidente, ha fatto una sua colonia della Corea, ha spinto il suo imperialismo contro i Paesi asiatici, ed ha realizzato un processo di industrializzazione di tipo capitalistico che l'ha portato a raggiungere il secondo posto mondiale per quanto riguarda il prodotto nazionale lordo, ma ha causato nel contempo l'inquinamento di tutto il territorio nazionale, s'impone l'esigenza di una rivalutazione del significato della critica che i Narodniki rivolgono al capitalismo e all'industrializzazione. È ovvio che neanche in Giappone non si può costruire un'immagine del futuro basandosi sulla comunità di villaggio, che anche da noi sta ormai scomparendo. Io penso tuttavia che l'anelito che ci spinge verso il vecchio spirito comunitario, che si sta ormai perdendo nella realtà ma che è sempre presente nel cuore di noi Giapponesi, possa costituire una valida traccia per creare un nuovo senso della comunità. In tal senso io ritengo che si debba attribuire una grande importanza all'idea di socialismo comunitario che è alla base dell'ideologia del Narodniki.

Ho già espresso questo mio punto di vista in un mio articolo pubblicato sulla rivista « Shisō » (dicembre 1974), intitolato *La fase attuale degli studi sul movimento dei Narodniki e l'opera di Franco Venturi* (*Franco Venturi to Narodniki kenkyū no gedankai*) e ho sviluppato ulteriormente la mia critica del modo in cui si tendeva tradizionalmente a considerare il rapporto fra il Marxismo e l'ideologia dei Narodniki nel mio studio intitolato *Marx, Engels e la Russia rivoluzionaria* (*Marx, Engels to kakumei Roshia*, « Keisō shobō », 1975). Penso che oggi si stia aprendo una nuova fase storica nel rapporto fra i Narodniki e i Giapponesi.

HAROKI WADA

RASSEGNE

ORIENTAMENTI E PROBLEMI DEGLI STUDI SULLA MODERNIZZAZIONE DEL GIAPPONE NEGLI STATI UNITI

(Come essi sono visti da uno studioso giapponese)

1. *L'organizzazione degli studi sul Giappone contemporaneo.*

Nel 1958 venne costituita negli Stati Uniti la *Conference on Modern Japan* [1]. A questa organizzazione, di cui era presidente John W. Hall, partecipavano, in qualità di membri, lo studioso inglese del Giappone, Ronald P. Dore, e gli statunitensi Marius B. Jansen, William W. Lockwood, Donald H. Shively e Robert E. Ward, i quali, insieme, costituivano il *Committee* della *Conference on Modern Japan*.

Stando a quello che racconta lo Hall, l'occasione da cui nacque l'idea di costituire quella organizzazione si presentò durante una spedizione alpinistica che egli compì insieme con Jansen sul Monte Rainier nella Catena dei Monti Cascade, nella parte settentrionale della Costa occidentale degli Stati Uniti. In quella occasione, stando al racconto dello Hall, egli e Jansen si comunicarono l'idea di com-

[1] La Conference on Modern Japan agli inizi era costituita da seminari annuali ripartiti in cinque sezioni, alle quali, per i singoli temi, vennero preposti i seguenti membri del Comitato esecutivo:
1. Marius B. Jansen (ed.), *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization.*
2. William D. Lockwood (ed.), *The State and Economic Enterprise in Japan.*
3. Ronald P. Dore (ed.), *Social Change in Modern Japan.*
4. Robert E. Ward (ed.), *Political Development in Modern Japan.*
5. Donald H. Shively (ed.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture.*

Il lavoro svolto dai seminari prese la forma di una serie di volumi pubblicati dalla Sezione Editoriale dell'Università di Princeton nell'ambito degli *Studies in the Modernization of Japan.* Ai cinque precedenti si aggiunse il volume a cura di James W. Morley, *Dilemma of Growth in Prewar Japan*, 1972.

piere in maniera organizzata una ricerca avente come oggetto lo sviluppo storico del Giappone contemporaneo. Da questa preoccupazione per l'esigenza di dare un assetto organizzativo alla ricerca, si può supporre con sufficiente sicurezza che già allora essi avessero previsto la costituzione della *Conference*.

Come condizione di base per poter prospettare la nascita dell'organizzazione, v'era anzitutto l'esistenza di una garanzia sul piano finanziario. La *Conference*, infatti, venne istituita come programma speciale della *Association for Asian Studies*, che è il massimo circolo accademico per gli studi sull'Asia negli Stati Uniti, e, come tale, poté ricevere una somma ingente di contributi da parte della Ford Foundation. Un altro elemento di fondamentale importanza era dato dalla possibilità di poter disporre di un numero sufficiente di studiosi di cose giapponesi, che costituissero i quadri della ricerca. Infatti, a quell'epoca, nei paesi di lingua inglese e in particolar modo negli Stati Uniti, s'incominciavano a diffondere gli studi sul Giappone, e s'erano venuti instaurando rapporti sempre più intensi fra studiosi occidentali e giapponesi. S'imponeva a quel punto l'esigenza di organizzare in maniera sistematica le attività di ricerca che venivano svolte da parte dei vari centri. L'istituzione della *Conference on Modern Japan* rappresentò un evento d'importanza fondamentale nello svolgimento in maniera programmata e organizzata degli studi sui vari aspetti dello sviluppo del Giappone contemporaneo. Vediamo anzitutto quali erano le finalità che si prefiggeva l'organizzazione. Lo scopo principale, come dice lo stesso Hall, consisteva nel «mettere in comune recenti risultati di studio e nello stimolare nuove idee e nuovi modi di affrontare i problemi posti dallo studio del Giappone moderno». Lo Hall aggiungeva che «qualora si fossero raggiunti tali risultati, si sarebbero potuti delineare i contorni di una delle più affascinanti storie di sviluppo nazionale della storia recente»[2].

Come si vede, la Conference si prefiggeva come scopo di chiarire che cosa era stata la «modernizzazione» del Giappone. Se passiamo ora ad esaminare più dappresso quale fosse questo obiettivo, vediamo che esso consisteva nell'elaborare nuove interpretazioni, nuove idee e nuovi modi di affrontare i problemi riguardanti il Giappone contemporaneo, mettendosi in contrapposizione con i punti di vista elaborati dalle due correnti della *Kōza-ha* e della *Rōnō-ha* nel corso

[2] Vedere la prefazione di John W. Hall in: *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, a cura di Marius B. Jansen (1965). A quanto pare, questo modo di impostare il problema tendeva anche a porsi in antitesi alla precedente corrente di studi sulla storia contemopranea giapponese, che aveva ottenuto dei risultati notevoli con l'articolo *Peasant Uprisings in Japan of the Tokugawa Period*, di Hugh Borton (1938) e all'orientamento manifestatosi nell'opera di E. Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern Nation* (New York, American Institute of Pacific Relations, Inc., 1940).

della controversia sullo sviluppo del capitalismo in Giappone[3], e, a tale scopo, si prefiggeva di compiere lo studio sistematico dei pro-

[3] Tale controversia storica, che ebbe luogo tra la seconda metà degli anni '20 e la prima metà degli anni '30, riguardava le condizioni di sviluppo del capitalismo giapponese, e si proponeva di enucleare le leggi che ne regolavano il sorgere, lo sviluppo e la decadenza. Essa si svolse principalmente tra due scuole che si contrapponevano fra loro in maniera antitetica, la *Kōza-ha*, la quale interpretava il Rinnovamento Meiji come il momento dell'instaurazione dell'assolutismo e sottolineava l'importanza dei residui feudali presenti nella struttura politica ed economica del capitalismo giapponese (le teorie di questa scuola si compendiano nelle *Lezioni sullo sviluppo del capitalismo giapponese - Nihon shihongshugi hattatsushi kōza* (da cui il nome di *kōza-ha*), la cui pubblicazione venne iniziata a Tokyo nel 1932, che raccoglie una serie di opere fra le quali la prima e la più nota è la *Storia dello sviluppo del capitalismo giapponese* (*Nihon shihonshugi hattatsushi*, Tokyo, 1930), opera di Noro Eitaro, e la *Rōnō-ha* (dal nome della rivista di ispirazione marxista « Rōnō » a cui il gruppo faceva capo), la quale invece si contrapponeva alla *Kōza-ha* e soprattutto al suo principale esponente, Noro Eitarō, negando la persistenza nell'agricoltura giapponese di quegli elementi di derivazione feudale che la *Kōza-ha* considerava come la base materiale su cui si reggeva il sistema imperiale, e sostenendo che nel Giappone di quell'epoca ormai la borghesia deteneva nelle sue mani tutto il potere, mentre il sistema feudale era ormai diventato una semplice reliquia di tempi antichi. Fra i principali rappresentanti di questa scuola furono Kushida Tamizō, che nelle sue opere (*Opera omnia: Kushida Tamizō zenshū*, 3 vol., Tokyo, 1935) trattò in particolar modo il problema dell'agricoltura e Inomata Tsunao, autore del saggio *La posizione politica della borghesia giapponese moderna* (*Gendai Nihon burujoaji no seiji-teki chii*, Tokyo, 1927). A proposito di questa lunga controversia fra le due scuole storiche, che, originatasi verso la seconda metà degli anni '20, continua ancor oggi a suscitare accese discussioni fra gli storici giapponesi, bisogna rilevare come essa non costituisca un semplice oggetto di studio storiografico, ma susciti un interesse molto più vasto, in quanto ha costituito e costituisce ancora un punto di riferimento essenziale per la coscienza storica del popolo giapponese, nello sforzo con cui esso si appresta a risolvere i problemi cui deve far fronte nel momento presente. La ragione per cui quella controversia arrivò ad acquistare un tale significato era dovuta al fatto che essa era ad un tempo una lotta ideologica che, ricollegandosi alla strategia e alla tattica del marxismo--leninismo, possedeva un accentuato carattere politico e si proponeva finalità pratiche, mentre d'altra parte permetteva di dare, seppure ad uno stadio incipiente, un carattere scientifico agli studi di storia contemporanea e di storia moderna giapponese, attraverso l'acquisita coscienza della esistenza di leggi storiche. In merito allo svolgimento dettagliato di tale controversia storica, si rinvia alla *Storia della controversia sul capitalismo giapponese* (*Nihon shihonshugi ronsō-shi*, a cura di Koyama Hirotake, 1° vol., Tokyo, 1954), oppure a *La formazione e lo sviluppo della teoria marxista in Giappone* (*Nihon marukusu-shugi riron no kesei to hatten*, Tokyo, 1967), di Moriya Fumio, oppure a *Gli studi di teoria economica marxista in Giappone* (*Nihon marukusu-keizaigaku*) a cura di Hidaka Shin e altri (1° e 2° vol., Tokyo, 1967-1968).

Possiamo aggiungere che la controversia era sorta dalle discussioni tra i marxisti giapponesi sul carattere che avrebbe dovuto assumere il processo di sviluppo politico del Giappone. I seguaci della *Rōnō-ha* consideravano il Rinnovamento Meiji come una rivoluzione democratica borghese, che aveva dato il potere politico, oltre a quello economico, alla borghesia, e sostenevano perciò che la fase seguente sarebbe stata necessariamente la rivoluzione socialista, mentre i seguaci della *Kōza-ha*, la cui posizione venne in seguito riconosciuta come ortodossa dal Partito Comunista Giapponese, consideravano il Rinnovamento Meiji come il momento dell'instaurazione di uno stato monarchico assolutista con forti elementi di derivazione feudale e ritenevano perciò che lo sviluppo politico futuro

blemi posti dallo sviluppo storico del Giappone contemporaneo. Si trattava cioè, grosso modo, di un tentativo rivolto a contestare i risultati delle ricerche svolte da parte degli storici giapponesi dopo la Seconda guerra mondiale, ricerche che erano state profondamente influenzate dalla polemica sul capitalismo giapponese. Si può dire perciò che in questo indirizzo di studi, insieme ad un aspetto positivo, consistente nello sforzo tendente ad organizzare in maniera sistematica gli studi sul Giappone contemporaneo negli Stati Uniti, esercitava la sua funzione anche un atteggiamento politico, tendente ad allinearsi con quella che era la politica perseguita dal governo statunitense nel settore della ricerca [4].

Perciò, in questo articolo, io mi servirò anzitutto dell'esempio fornito dalla *Conference* per esaminare quali erano le basi teoriche sulle quali si svolse lo sviluppo degli studi di storia contemporanea giapponese negli Stati Uniti a partire dagli anni '60. In secondo luogo, intendo cercare di mettere in luce i mutamenti che hanno subito i metodi di ricerca e indicare poi alcuni dei problemi che si pongono nella fase attuale degli studi sul Giappone da parte degli studiosi statunitensi.

2. *L'applicazione della teoria della «modernizzazione» agli studi giapponesi.*

La *Conference on Modern Japan* tenne il suo Congresso preparatorio a Hakone, una delle più famose località turistiche giapponesi, proprio verso la fine dell'agosto 1960, quando ancora non si era affievolito l'impeto del movimento nazionale giapponese di opposizione alla stipulazione del Trattato di Sicurezza Nippo-americano. Il Congresso venne chiamato con il nome di « Conferenza di Hakone ».

del Giappone si sarebbe dovuto attuare attraverso il compimento della rivoluzione democratica borghese [N. d. T.].

[4] Questa tendenza emerge chiaramente dallo stretto rapporto esistente fra gli studi che si occupano della Russia negli Stati Uniti e la politica dell'imperialismo statunitense nei confronti dell'Unione Sovietica. Anche la visione storica della teoria della modernizzazione trae origine da tale situazione. Fra le critiche più puntuali rivolte da parte giapponese a Ciryl E. Black, ad Alexander Cerschenkron ed agli altri studiosi che hanno svolto una funzione di guida nell'elaborazione della teoria della modernizzazione, citiamo: *La cronologia della teoria della modernizzazione e la nostra storiografia. Per una teoria della moderna teoria della modernizzazione: Nenpyō kindaika-ron to ware-ware no rekishigaku - Gendai-teki kindaika-ron hihan no tame ni*, di WADA HARUKI, in: *Roshia-shi-kenkyū* (Studi di storia russa), vol. 5 n. 3, Tokyo, 1965, e *L'ideologia e la logica della moderna teoria della modernizzazione* (*Gendatteki kindaika-ron no shisō to ronri*), in: « Rekishigaku kenkyū » (Journal of Historical Studies), n. 318, Tokyo, 1966. Si veda, inoltre, anche KIMBARA SAMON, *Historical Construct for a Theory of Japan's Modernization* (*Nihon kindaika-ron no rekishi-zō - sono hihan-teki kento e no shiten*), Tokyo, 1968.

In quella occasione, John W. Hall presentò una relazione dal titolo *Japan within the Concept of Modernization* attorno alla quale si concentrò la discussione. Alla Conferenza di Hakone prese parte anche un pubblico multiforme di storici giapponesi, come Furushima Toshio e Ōuchi Tsutomu, specialisti in economia rurale, i sociologi Fukutake Tadashi e Nakano Suguru, lo studioso di storia del pensiero politico Maruyama Masao, gli storici del Giappone contemporaneo Tōyama Shigeki, Ōkubo Toshikane e Sakata Yoshio, il sociologo del diritto Kawashima Takeyoshi, il critico letterario Katō Shūichi ed altri [5].

Il concetto di « modernizzazione del Giappone » che venne proposto dallo Hall alla Conferenza di Hakone aveva molto in comune con il modo di intendere la teoria della modernizzazione da parte di Ciril E. Black. Nella sua relazione (*Japan within the Concept of Modernization*), lo Hall, per avvicinarsi al suo tema, *Il problema dell'idea di modernizzazione e il Giappone*, discuteva intorno al concetto di « modernizzazione ». Egli proponeva il problema di come impostare il criterio generale della « modernizzazione », e si chiedeva quali fossero gli elementi principali fra le interrelazioni esistenti tra i vari criteri, e come si dovesse procedere per stabilire gli influssi reciproci e i rapporti di causa ed effetto; quale posto infine si dovesse assegnare a criteri di carattere generale come l'« energia inanimata » o la meccanizzazione, riferentisi alla definizione di un termine così ambiguo come la « modernizzazione ».

Lo Hall proponeva nove criteri atti a misurare quantitativamente lo sviluppo della « modernizzazione ». Essi erano: 1) un grado relativamente elevato di urbanizzazione; 2) una diffusa alfabetizzazione; 3) un redidto pro-capite relativamente elevato; 4) un'ampia mobilità geografica e sociale; 5) un grado relativamente elevato di commercializzazione e di industrializzazione nel settore economico; 6) una rete di mezzi di comunicazione di massa sufficientemente estesa e capillare; 7) una larga partecipazione e coinvolgimento dei membri della società nei processi sociali ed economici della società moderna; 8) sul piano politico, un sistema burocratico con un livello organizzativo relativamente elevato accompagnato da un ampio coinvolgimento dei membri della società; 9) un atteggiamento, da parte degli individui, tendente a porsi in maniera sempre più razionale e non religiosa nei confronti dell'ambiente, derivante dallo sviluppo delle conoscenze scientifiche. In seguito, lo Hall, onde evitare di confondere

[5] Per la discussione che ebbe luogo in quella occasione, mi baso sugli *Atti del Congresso di Hakone* (Hakone kaigi giji-roku) (non ancora pubblicati). Da parte statunitense vennero presentate al Congresso di Hakone le seguenti relazioni: Jon W. Hall, *Japan Within the Concept of Modernization;* Marion J. Levy, *On the Social Structures of Modernized Society;* Benjamin Schwartz, *Modernization and its Ambiguities;* Edwin O. Reischauer, *An Approach to the Study of Modernization;* Ronald P. Dore, *Questions;* Marius B. Jansen, *Modernization in Japan: Some Problems;* Edward S. Crawcour, *Modernization and Economic Change.*

[6] Cirvl E. Black, *The Dynamics of Modernization*, 1966.

la « modernizzazione » con la « occidentalizzazione » e onde evitare il pericolo di cadere in una definizione che potesse essere applicata soltanto alle società ad elevato sviluppo capitalistico dell'Occidente, ridusse i criteri a sette; rimaneva tuttavia insoluto il problema costituito dal fatto che nel concetto di « modernizzazione » proposto dallo Hall venivano tenuti fuori i diritti e i valori propri della persona umana, in quanto non era chiaro fino a che punto nel suo modello venissero garantite e trovassero la loro realizzazione libertà di tipo moderno o diritti democratici.

Poiché lo Hall non prendeva in considerazione i problemi riguardanti la questione della libertà nel Giappone contemporaneo o i problemi riguardanti il sistema di valori relativo al rispetto della persona umana, gli studiosi giapponesi presenti obiettavano che, senza tenere conto di tali elementi, era impossibile parlare di « modernizzazione ».

Per esempio, Maruyama Masao additava la necessità di mettere in discussione problemi come quelli costituiti dal « sistema di valori dell'individuo » e si chiedeva che significato potesse avere parlare di modernità per un paese come il Giappone, che era passato attraverso le « antinomie della modernità »; egli proponeva in tal modo il problema della « autocoscienza della modernità ». Anche Tōyama Shigeki si chiedeva perché in Giappone si fosse avuto, sul piano economico, il protrarsi della struttura dualistica costituita dagli elementi capitalistici e dagli elementi premoderni, e come mai, nell'ambito di un sistema politico moderno, si fosse avuto il permanere del dominio autocratico dei militari e della burocrazia; e si chiedeva anche perché, nonostante la diffusione dell'istruzione e l'introduzione del pensiero occidentale, nella loro vita di ogni giorno anche gli intellettuali giapponesi fossero dominati da concezioni di tipo patriarcale e da una visione della società di derivazione feudale, basata sul concetto di « mibun » (ceto); per tutto questo insieme di ragioni Tōyama sosteneva l'esigenza di affrontare il problema della modernizzazione dal punto di vista della democratizzazione.

Di fronte a tali obiezioni, lo Hall rispondeva che, dato il complicato intersecarsi dei rapporti fra gli uomini impegnati nei processi di mutamento e di trasformazione della società, nello stabilire il modello della « modernizzazione » conveniva limitarsi a fissare i criteri generali della « modernizzazione » entro l'ambito costituito da quegli elementi passibili di misurazione quantitativa precedentemente indicati, e che non si poteva fare altro che lasciare da parte i valori spirituali della persona umana che non si prestano ad una misurazione quantitativa. Ciò dipende forse dal fatto che lo Hall tendeva a concepire i rapporti di mutamento e le tendenze della « modernizzazione » senza dipendere da teorie e da formule fissate « a priori » né da teorie specifiche di causa ed effetto, ma piuttosto ponendosi il problema, mediante un « metodo aperto (open approach) di come

sia possibile arrivare all'affermazione su tutto il globo terrestre di una società mondiale comune in crescente espansione [7].

All'epoca in cui venne tenuta la Conferenza di Hakone, i principali giornali giapponesi si occuparono dell'evento e riportarono impressioni e valutazioni avanzate da parte di alcuni degli studiosi che avevano preso parte ai lavori. Per esempio, su uno dei più autorevoli giornali giapponesi, il « Mainichi Shimbun » (8 settembre 1960), Tōyama Shigeki, in un articolo intitolato *Anche se la realtà e la tradizione di ciascun paese sono diverse fra loro, è possibile la collaborazione fra gli studiosi*, rilevava che, se si teneva conto del fatto che la realtà cui dovevano far fronte gli studiosi statunitensi e la loro tradizione culturale, da una parte, e, dall'altra, il problema presentato da parte giapponese, e cioè quello della « modernizzazione come democratizzazione », erano tutte tendenze nate dal « contatto fra lo studio e la realtà », si doveva prendere coscienza della notevole distanza esistente fra le due posizioni, e della relativa difficoltà di trovare dei punti di contatto fra di esse; cionondimeno — egli concludeva — si dovevano porre allo studio le dichiarazioni dell'interlocutore, trasponendole nella propria problematica e nella propria metodologia.

Come si può vedere da queste dichiarazioni di Tōyama, la Conferenza di Hakone meritava di essere valutata in maniera positiva per il fatto che, anche se si era avuta una marcata contrapposizione fra i due diversi punti di vista, non si erano verificati fenomeni di rigetto fra i due diversi sistemi culturali, ed era stato posto come importante argomento di dibattito il problema della « modernizzazione » riguardo al sistema di valori o all'« ethos », e cioè il problema della democrazia e della libertà e del loro valore per le condizioni di esistenza della persona umana, un problema che anche al giorno d'oggi non ha perduto il suo carattere di urgenza nel mondo moderno. Si deve inoltre notare che erano stati presentati degli argomenti di discussione che si ricollegavano direttamente alle condizioni odierne del mutamento, come per esempio il problema riguardante l'esigenza o no di verificare obiettivamente il complesso dei mutamenti implicati dalla modernizzazione, di dire cioè se essi hanno un carattere « universale » o « particolare ».

[7] Per « metodo aperto » (open approach) si intende un atteggiamento che, in merito alle cause fondamentali del mutamento sociale, tende a procedere mediante il coinvolgimento di diversi fattori ipotetici, operando, nel corso della ricerca, dei compromessi e delle revisioni nei confronti della teoria. Tale tipo di approccio ha perciò un carattere pragmatico. Secondo Hall, esso è particolarmente adatto a cogliere i mutamenti sociali nel corso di processi complicati, e può mettere in risalto le tendenze e i rapporti esistenti fra i vari tipi di mutamento sociale. Questa è la definizione che ne dà Hall nell'articolo *La modernizzazione del Giappone - problemi di una elaborazione concettuale* (*Nihon no kindaika-gainen-kōsei no sho-mondai*) (« Shisō », Tokyo, n. 493, 1961) e nel suo articolo *Changing Conceptions of the Modernization of Japan*, M. B. Jansen ed., in *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, 1965.

Tuttavia, questi importanti argomenti di discussione non vennero ulteriormente approfonditi in Giappone, e questo perché Edwin O. Reischauer, il quale era venuto in Giappone con la carica di ambasciatore, andava svolgendo, su alcuni periodici giapponesi, non tanto per la sua « responsabilità morale » in quanto studioso, quanto per finalità di ordine politico, un'azione d'intervento imperniata su un nuovo punto di vista riguardante il Giappone contemporaneo. L'opera più rappresentativa di Reischauer a questo riguardo è *Un nuovo punto di vista sul Giappone contemporaneo* (Nihon kindai no atarashii mikata) [8]. Come se ciò non bastasse, i « leaders » intellettuali giapponesi più ligi all'« establishment », manifestando in ciò un tipo particolare di complesso nei confronti dei paesi dell'Occidente, si tuffarono a pesce sulle teorie di Reischauer, attratti dalla loro parvenza di novità. D'altronde, a quell'epoca, con il « Programma per il raddoppiamento del reddito nazionale » e la « Politica per un elevato tasso di sviluppo economico », del Governo Ikeda, era già stato creato l'ambiente psicologico adatto per dare l'avvio ad un processo di crescita economica a carattere molto superficiale, e la teoria della « modernizzazione », come essa veniva presentata da Reischauer, veniva accolta con simpatia. Possiamo perciò dire che anche questa particolare situazione costituì una delle ragioni per cui in Giappone attecchì una teoria della « modernizzazione » che prescindeva dal problema della persona umana.

La caratteristica principale dell'analisi storica di Reischauer stava nel fatto che egli rigettava il « sistema di analisi unidimensionale, che tratta i fenomeni economico-politici come un tutto unico, per adottare invece, per così dire, uno schema bidimensionale, basato sulla distinzione tra i fenomeni economici e politici. Reischauer cercava cioè di comprendere lo sviluppo storico procedendo su due dimensioni, quella politica e quella economica, ma ciò non vuol dire, naturalmente, che egli non cercasse di tenere conto, nella sua analisi, anche della dimensione culturale, di quella sociale e di quella psicologica. Ciononostante, il Reischauer metteva in rilievo la dimensione politica e quella economica perché riteneva che esse avessero una funzione molto importante per distinguere il carattere di una società.

Nel suo schema, Reischauer delimitò una dimensione politica che andava dalla « perfetta democrazia » alla « autocrazia assoluta » e una dimensione economica, che andava invece dal « liberismo perfetto » al « controllo totale della economia », e, per mezzo di queste due dimensioni, cercò di esprimere le differenze di carattere politico-economico e di operare una classificazione della « modernizzazione ».

Il problema però stava nel modo in cui il Reischauer concepiva il concetto di « modernizzazione ». Benché egli non ci abbia dato alcuna chiara definizione in merito, per lui il termine « moderniz-

[8] EDWIN O. REISCHAUER, *Nihon kindai no atarashii mikata* (Un punto di vista nuovo sulla modernizzazione del Giappone), Tokyo, 1965.

zazione » indica il processo attraverso il quale il modo di vita si trasforma in seguito ai mutamenti tecnologici; esso sta cioè ad indicare « la società complessa emersa nell'ultimo secolo o negli ultimi due secoli ». Come indici della modernizzazione, il Reischauer indica i seguenti elementi:

1) l'impiego dell'idea di progresso, consistente nel portare miglioramenti attraverso riforme basate su una programmazione di tipo scientifico; 2) l'accrescimento dell'energia umana attraverso l'impiego delle macchine; 3) una meccanizzazione dell'organizzazione sociale, dei mezzi di comunicazione e del sistema di vita tale da rendere possibile la trasmissione simultanea del pensiero e della conoscenza. Inoltre, in base a tali indici, il Reischauer indicava come elementi atti a definire una società « modernizzata », primo il fatto che l'alfabetismo della popolazione, strettamente connesso alla possibilità di impiegare le tecniche necessarie per manovrare i complessi meccanismi e sistemi della società moderna, arrivasse quasi al 100 % della popolazione totale, e, secondo, che si avesse una ampia diffusione della comunicazione di massa.

Vediamo ora quali erano i motivi per cui il Reischauer si servì dello schema bidimensionale. Ecco quello che ci dice in proposito lo stesso Reischauer:

> Quello che io mi sforzavo di ottenere era di poter elaborare un metodo di analisi della società moderna diverso e più vantaggioso di quello offerto dai comuni metodi di analisi unidimensionali, di sinistra o di destra, in uso attualmente fra i marxisti e i non marxisti. L'osservazione che si svolge su due dimensioni è chiaramente più vantaggiosa di quella che si svolge su una sola dimensione.

La concezione della storia di Reischauer consisteva nel rifiutare l'analisi storica basata sul metodo marxista o su quello storicista. Reischauer diceva, infatti:

> nei paesi di antica democrazia, sono relativamente poco numerosi i gruppi che non partecipano in maniera sostanziale alla vita politica; poiché inoltre, in coincidenza con il rapido processo di elevamento del livello di vita, i privilegi e la posizione sociale tendono a distribuirsi largamente su un livello medio nel senso di una tendenza generale al livellamento [...] e si ha un ampliamento costante della partecipazione di sempre più larghi strati alle decisioni politiche, come risultato di questo processo si ha indubbiamente una scomparsa progressiva delle ultime tracce della incapacità sociale e politica.

In questo passaggio compare nella sua forma più piena lo schema della modernizzazione secondo Reischauer, e viene messo in risalto il suo tipo di approccio, che consiste nel trattare in maniera funzionale gli aspetti positivi e il « volto ridente » della storia. Io ritengo però che, se mediante un simile metodo si cerca di determinare quella che è la direzione assunta dalla modernizzazione in Giappone, questo tipo di procedimento, visto con occhi giapponesi, presenta il

grave inconveniente di impedire di valutare in maniera adeguata quali sono le forze dinamiche che promuovono lo sviluppo storico e che agiscono negli strati profondi della società [9].

3. *La concezione del feudalesimo giapponese nel quadro della teoria modernizzazione.*

La notevole importanza che, nella teoria della modernizzazione, viene attribuita al sistema feudale e al feudalesimo deriva dal fatto che si cerca di ricavare dagli elementi già esistenti nel sistema feudale i fattori che agiscono da stimolo nel processo di modernizzazione. Da questo fatto deriva l'esigenza di vedere qual'è il modo in cui gli studi basati sulla teoria della modernizzazione concepiscono il sistema feudale e qual'è la struttura concettuale secondo cui viene in tali studi esaminato il sistema feudale giapponese.

Ora, se cerchiamo di comprendere, in linea generale, qual'è l'angolo visuale da cui parte nella sua ricerca lo Hall, vediamo che egli, basandosi su un approccio di tipo storico comparativo e strutturalista, si prefigge il compito di costruire il modello della società feudale, e nel far questo si sforza di negare valore al metodo della teoria del sistema feudale elaborata secondo gli schemi della storia dello sviluppo della società in base al materialismo storico. Lo Hall, cioè, si pone come scopo di contrapporsi al punto di vista che concepisce il sistema feudale come un organismo sociale e che cerca di individuare le leggi secondo le quali una società realmente esistente nasce, si sviluppa e decade, e cerca invece di costruire il sistema feudale come idea generale astratta o come concetto generale, introducendo la teoria del sistema feudale come essa si configura nella storiografia giuridica europea.

Lo Hall classifica i diversi elementi che compongono il modello del sistema feudale in tre categorie, che fanno capo al settore politico, a quello sociale e a quello economico, e, in base a questa classificazione, cerca di individuare quelle che sono le caratteristiche del sistema sociale del feudalesimo.

Nel settore politico egli compendia gli elementi costitutivi del sistema feudale nel «complesso signore-vassallo» (lord-vassal complex). Questo rapporto è determinato da una parte dalla struttura patrimonialistica dell'autorità, come essa è stata definita da Max Weber, che però tende a subire una trasformazione graduale in seguito all'affermarsi della struttura burocratica del potere. Egli pone come caratteristica fondamentale di questo «complesso signore-vassallo» non tanto la forma particolare del contratto, quanto piuttosto

[9] Vedi: Edwin O. Reischauer, *Kindaishi no atarashii mikata* (Un nuovo punto di vista sulla storia contemporanea), *ibid.*

il carattere del legame personale espresso simbolicamente nel giuramento di fedeltà in uso nel Medioevo europeo fin dalle sue origini militari. In campo sociale, egli rileva come le condizioni del sistema feudale presentano un notevolissimo contrasto sia, da una parte, con la società aristocratica o con quella basata sulla schiavitù, che, dall'altra con la società moderna, impegnata in un processo di trasformazione sempre più rapido. Per quanto riguarda invece il settore economico, lo Hall osserva come il sistema della servitù della gleba, che non si riscontra se non in una parte dell'Europa, non possa venire considerato come un elemento essenziale del modello di sistema feudale. Inoltre, lo Hall, rifacendosi al tipo di approccio storico-giuridico basato sul « complesso signore-vassallo », che costituisce l'elemento politico del feudalesimo, osserva come « ogni componente del modello di società feudale debba essere costruita in modo da stabilire un nesso logico con quello che è il suo nucleo politico » [10].

Non si deve pensare tuttavia che lo Hall sia stato il primo a tentare un metodo di costruzione storica di questo tipo, che tende ad assegnare alla sovrastruttura politica un'importanza decisiva ed agli elementi sociologici ed economici la funzione di « accessori necessari ». Infatti, le origini teoriche di tale metodo possono essere rintracciate in Max Weber. Occorre rilevare che oggigiorno lo Hall non è il solo ad adottare questo tipo di approccio, come si può constatare chiaramente se si prende in esame il punto di vista adottato da Reischauer. Reischauer infatti si esprime nel modo seguente a proposito del sistema feudale:

> Il sistema feudale, come io lo concepisco, è un sistema socio-politico in cui la posizione e la funzione sociale degli individui viene decisa principalmente dal rapporto che essi hanno con la terra, rapporto in cui non solo il patrimonio individuale, ma anche la posizione sociale e la funzione politica dell'individuo vengono trasmesse per via ereditaria; il sistema politico, inoltre, si costituisce di solito come rapporto di fedeltà personale originatosi mediante la spartizione del territorio [11].

Il problema che sorge a questo punto è costituito dal fatto che il sistema feudale non viene considerato da Hall e da Reischauer come una fase necessaria nello sviluppo dell'umanità, ma come un fenomeno particolare che ha avuto origine da una combinazione eccezionale di alcuni fattori. È necessario a questo punto cercare di riconsiderare quali sono le basi teoriche da cui trae origine questo punto di vista. Sia Hall che Reischauer, anche se fra i loro metodi

[10] JOHN W. HALL, *Feudalism in Japan - A Reassessment*, in: « Comparative Studies in Society and History », vol. V, n. 1, 1962. Vi vien detto che questo studio costituisca « un tentativo di compiere un confronto con le teorie dominanti del passato ».

[11] Vedi: EDWIN O. REISCHAUER, *I caratteri originali della storia giapponese* (Nihon rekishi no tokuisei), in *op. cit.*

vi sono delle lievi differenze, in quanto l'uno si basa su un modello strutturale, mentre l'altro adotta un punto di vista di tipo funzionalistico, pongono come elemento fondamentale del sistema feudale il rapporto signore-vassallo, e cioè un rapporto di carattere politico mediato attraverso la proprietà della terra. In una simile definizione del carattere del sistema feudale, che attribuisce un'importanza centrale alla sovrastruttura politica, l'elemento essenziale è costituito dalla struttura organizzativa della classe dominante, mentre vengono considerati come elementi derivati e dipendenti il modo di produzione feudale e la strutturazione dei ceti sociali e dei diritti ad essi inerenti; si deve dire perciò che una tale definizione del sistema feudale presenta il difetto di non riuscire a raggiungere un carattere unitario, rimanendo ferma ad uno stadio di ambiguo pluralismo [12]. Se infatti si dà uno sguardo all'esposizione che lo Hall e il Reischauer ci danno del sistema feudale, non se ne ricava affatto l'impressione di una costruzione dinamica nell'ambito della quale vengono delineati i rapporti reciproci di interazione esistenti fra fattori economici, sociali e politici nel modo in cui essi determinano lo sviluppo della società feudale. Nella visione dello Hall e del Reischauer è del tutto carente, inoltre, la problematica riguardante la funzione svolta dalle masse del popolo e in particolare dalla classe contadina sottoposta al sistema di dominio del feudalesimo.

Vediamo ora, in maniera schematica, qual'è il modo in cui si applica al Giappone la teoria del sistema feudale, nella concezione dello Hall e del Reischauer. Il Reischauer spiega nel modo seguente le caratteristiche del sistema feudale giapponese, la cui formazione egli colloca nei secoli XV e XVI. Secondo lui, fino verso la metà del secolo XVI, il sistema socio-politico giapponese avrebbe seguito un orientamento tendente ad una sempre maggiore centralizzazione del potere, molto simile a quello che contraddistinse l'evoluzione della società occidentale agli inizi dell'epoca contemporanea. Per il Reischauer, come pure per lo Hall, la progressiva concentrazione del potere nelle mani dei *daimyō* (signori feudali) avrebbe avuto l'esito di razionalizzare gli strumenti di dominio del sistema feudale, subordinando al potere dei *daimyō* i diritti feudali delle varie classi della feudalità: attraverso questa progressiva espansione del potere dei *daimyō*, si attua, secondo il Reischauer, lo sviluppo di quella che è la seconda fase del feudalesimo giapponese. Di qui egli passa poi a trattare quella che è la terza fase del feudalesimo giapponese, e che corrisponde al sorgere dello stato feudale accentrato a partire dal XVII secolo in poi, e cioè di quel sistema politico che viene chiamato in giapponese con il termine di *Bakuhan-taisei* (sistema *Baku-*

[12] Per quanto riguarda le critiche da parte giapponese al saggio di Hall, vedi: Toda Yoshimi, *Nihon hōkensei kenkyū no kihon-teki kadai* (Il compito fondamentale degli studi sul feudalesimo giapponese), in « Nihonshi kenkyū », Kyōto, n. 81, 1965.

han), costituito dal potere egemonico della famiglia dei Tokugawa e dai singoli poteri locali dei vari *daimyō*.

Un folto numero di studiosi statunitensi, insieme con il Reischauer, ha poi svolto un'attiva opera di ricerca nei singoli campi di specializzazione, mettendo in luce il legame di continuità esistente tra la società tradizionale e il processo di modernizzazione del Giappone e dimostrando come in Giappone il processo di modernizzazione abbia avuto origine dall'interno della società feudale.

Per esempio, Robert N. Bellah [13], parlando del rapporto esistente fra il sistema feudale e la modernizzazione, sostiene che « il Rinnovamento Meiji fu determinato dal modo in cui il sistema politico della società tradizionale reagì nei confronti del principale problema politico che gli si poneva di fronte »: per lui, il fattore che ha dato l'avvio al processo della modernizzazione è stata « la pressione politica esterna da parte dell'Occidente ». Per quanto riguarda inoltre il sistema sociale che ha reso possibile la modernizzazione, il Bellah considera la modernizzazione come un processo di razionalizzazione del sistema sociale che si è realizzato, nel periodo di transizione che va dal periodo Tokugawa al periodo Meiji, facendo fulcro sui valori del « particolarismo » e dell'« adempimento dei compiti ».

I sostenitori della teoria della modernizzazione tentavano di rintracciare i fattori che avevano agito da stimolo per la modernizzazione all'interno della vita della società feudale, per poi dare loro una veste sistematica. Se infatti si procede mediante un metodo che cerca di spiegare l'evoluzione autonoma dall'interno del sistema feudale e cioè dalla società tradizionale verso la modernizzazione, si deve infatti supporre che all'interno della « società tradizionale » già esistesse una predisposizione a reagire prontamente agli stimoli della « modernizzazione ».

Il Reischauer, inoltre, a tale rispetto, basandosi su aspetti di carattere intellettuale, istituzionale e tecnico e su un'etica orientata verso il raggiungimento di obiettivi ben definiti (di carattere finalistico), sostiene che, « sia in Europa che in Giappone, il forte senso giuridico dei diritti e dei doveri, lo spirito di impresa forte e ispirato al progresso, il senso del dovere e, di nuovo, il senso etico proteso al raggiungimento di risultati concreti, costituirono chiaramente dei fattori che arrecarono un grande contributo alla modernizzazione » [14]. Contemporaneamente, in stretto rapporto con questi aspetti, egli sottolinea la « capacità dimostrata dal Giappone di compiere « reazioni mutevoli e ricche di contenuto » e di « trarre vantaggio da reazioni di carattere costruttivo » [15].

[13] Vedi: Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion*, 1957.

[14] Vedi: Edwin O. Reischauer, *Nihon rekishi no tokuisei* (I caratteri originali della storia giapponese), in *op. cit.*

[15] Vedi: Edwin O. Reischauer, *Jū-kyū-seiki no Chūgoku to Nihon no kindaika* (La modernizzazione della Cina e del Giappone nel XIX secolo), in *op. cit.*

La maggior parte degli studiosi americani di storia giapponese adottano in generale una posizione analoga a qella dello Hall e del Reischauer per quanto riguarda il rapporto da stabilire fra la società feudale e la modernizzazione. Tuttavia, per quanto riguarda il significato da dare a tale rapporto, vi sono notevoli differenze fra i vari studiosi. Lo Hall e il Reischauer, data la loro concezione del sistema feudale nel quadro del « complesso signore-vassallo », adottavano il punto di vista consistente nel sottolineare il mantenimento dell'equilibrio fra sistemi giuridici come il sistema di proprietà della terra e il sistema fiscale, da una parte, e, dall'altra, il sistema sociale basato sul rapporto personale signore-vassallo e sulla fedeltà personale. Il Bellah, invece, piuttosto che concepire il rapporto fra società feudale e modernizzazione dal punto di vista dell'integrazione, dell'equilibrio e della stabilità del sistema, insiste invece sulle « possibilità di dinamismo orientate verso finalità ben definite » che dal sistema feudale arrivano alla modernizzazione attraverso la mediazione del pensiero confuciano.

Il Bellah, sviluppando questo tipo di impostazione, adotta un tipo di approccio dinamico, che tende a far vedere come i valori politici, strettamente collegati con le concezioni di carattere religioso, penetrano nell'attività economica e la permeano di sé stessi; secondo il Bellah, infatti, « le motivazioni di ordine politico, quando sono orientate in una direzione tendente a mantenere lo « status quo » e a conservare efficacia ad un severo sistema di dominio sociale, presentano la proprietà di conseguire effetti razionali sul piano economico » [16]. Una prospettiva di questo genere equivale a cercare di spiegare il mutamento storico alla maniera di Max Weber, per quanto riguarda la teoria della modernizzazione. E, per la verità, anche da parte di altri studiosi si nota la tendenza ad applicare metodi di analisi orientati secondo questo angolo di visuale. Per esempio, Marius B. Jansen, per dimostrare che in Giappone erano già presenti le condizioni preliminari atte a permettere il processo di modernizzazione che si svolse nel corso del secolo XIX, attribuisce grande peso alla funzione esercitata dal Confucianesimo che contribuì a dare origine al nazionalismo di tipo moderno. Il Jansen, infatti, sottolinea come « il pensiero originatosi in un determinato paese può portare a conseguenze molto diverse, in presenza di mutate circostanze » [17].

Tuttavia, mediante un metodo di questo tipo, ci si lascia sfuggire un fatto storico fondamentale, e cioè che fu il popolo, la cui parte preponderante era formata dalla classe contadina, a costituire, con la sua opposizione al sistema di dominio dei Tokugawa, la forza motrice che creò le condizioni da cui sorse il Giappone moderno.

[16] Cf. Robert N. Bellah, *op. cit.*

[17] Marius B. Jansen, *Tokugawa-jidai no Nihon to kindai no Nihon* (Il Giappone del periodo Tokugawa e il Giappone contemporaneo), in: « Chūō-kōron », Tokyo, settembre 1966.

4. *Il metodo degli studi storici sul Giappone contemporaneo.*

Molto spesso, i sostenitori della « teoria della modernizzazione giapponese » pensavano che lo Stato giapponese dell'epoca Meiji, che aveva fatto compiere progressi così rapidi al paese, in tutti i campi, rappresentava, per quanto stesso fatto, un « caso esemplare » che poteva servire di riferimento ad altri Paesi extraeuropei nel loro processo di modernizzazione. Perciò, nel concentrare la loro attenzione sul periodo Meiji come punto di partenza dello Stato moderno in Giappone, i loro sforzi erano diretti soprattutto ad enucleare gli aspetti positivi e a farne il punto di partenza per le loro considerazioni. Fra questi elementi, viene attribuito un posto molto importante all'« orientamento verso finalità di carattere nazionale », come si può vedere per esempio nel caso del Reischauer, il quale sottolinea l'importanza di una « forte coscienza nazionale », o del Jansen, il quale sostiene che « l'entusiasmo per gli obiettivi nazionali spiega gli strabilianti successi delle varie riforme operate nel corso del periodo Meiji ». Ora, se consideriamo il punto di vista del Reischauer, vediamo che egli, oltre che ad un « forte senso giuridico dei diritti e dei doveri » e ad uno « spirito etico rivolto a risultati concreti », cerca di ricondurre i fattori economici dello sviluppo giapponese ad un vivace spirito di impresa e ad un forte senso del dovere, accompagnati da una notevole capacità di accogliere le novità », il tutto sotto l'egida del mantenimento della « coscienza nazionale ». Questi sono gli elementi che, secondo il Reischauer, hanno permesso al Giappone di riscuotere il successo nell'opera di modernizzazione. A proposito della modernizzazione economica e dell'industrializzazione del Giappone, il Reischauer rileva il fatto che « in Giappone, l'industrializzazione fu molto più rapida che in Europa, dove essa aveva seguito un'evoluzione molto più lenta », e che « la modernizzazione in Giappone assunse le stesse forme classiche che essa aveva assunto nei Paesi dell'Europa Occidentale ». Quanto alle ragioni che resero possibile questo sviluppo, egli indica il fatto che « il governo Meiji si preoccupò anzitutto di porre delle basi molto salde, garantendo l'ordine sociale ed istituendo un solido sistema finanziario e fiscale » e che « l'impresa privata svolse un ruolo attivo per lo sviluppo economico »[18]. Il fatto che il Reischauer veda in questi due elementi la forza propulsiva della modernizzazione e della industrializzazione sta a dimostrare come egli non consideri la rapida modernizzazione del Giappone come una « scorciatoia miracolosa », ma dia invece grande importanza a quella che è per così dire la sua logica immanente, improntata ad un cauto empirismo, che deriva dal fatto che in Giappone la modernizzazione è passata attraverso il sistema feudale. Il

[18] Vedi: EDWIN O. REISCHAUER, *Nihon rekishi no tokuisei* (I caratteri originali della storia giapponese), in *op. cit.*

saggio del Reischauer intitolato: *L'eredità dei leaders del periodo Meiji* (in: *Un nuovo punto di vista sulla modernizzazione del Giappone*) costituisce una chiara manifestazione di tale atteggiamento assunto dal Reischauer.

In quell'articolo, il Reischauer, nel rivalutare l'attività dei « leaders » del periodo Meiji, la suddivide in quattro categorie: la prima riguarda l'attività di quei leaders che riformarono la struttura politica, economica e sociale del Giappone, mutandone l'assetto feudale verso forme che meglio corrispondessero alle esigenze dell'epoca; la seconda categoria riguarda il ruolo svolto da quei leaders che posero le basi del sistema economico moderno; la terza, il ruolo svolto da quei leaders che contribuirono alla formazione del sistema democratico giapponese stando al di fuori dell'area governativa; la quarta riguarda invece l'ideologia che venne trasmessa dai leaders del periodo Meiji, e cioè l'ideale del « Fukoku-kyōhei » (Paese ricco - esercito forte) *. Il fatto che il Reischauer, nel considerare i fattori che resero possibile la rapida industrializzazione, e cioè lo sviluppo della « società industriale » in Giappone, attribuisca notevole importanza, assieme al ruolo svolto dallo Stato, anche al contributo dato dagli imprenditori privati, è forse dovuto al fatto che egli considera quello del Meiji come un caso eccezionale nella storia dell'Asia contemporanea, e ritiene che è proprio lì che si devono rintracciare le basi su cui si poté compiere la modernizzazione in Giappone. E, per la verità, la tendenza a porre l'accento, per quanto riguarda la modernizzazione, sulla « leadership » dell'industria privata, costituisce ormai un dato di fatto acquisito per tutti i sostenitori della teoria della modernizzazione. Abbiamo già detto d'altronde, accennando alla concezione che della modernizzazione ha il Bellah, come questa « leadership », formatasi all'interno dello strato sociale dei « samurai » del periodo Tokugawa, venga concepita in rapporto di continuità con la tradizione, tramite l'intimo nesso esistente fra responsabilità economica e valori politici.

In tal modo, nell'ambito della *Conference on Modern Japan*, venne svolta in maniera sistematica un'ampia attività di studio sullo sviluppo economico del Giappone contemporaneo, che poneva al centro la funzione svolta da parte degli imprenditori privati ai fini della modernizzazione economica del Giappone. Un primo compendio di tale attività di studio è rappresentato dal volume *The State and Economic Enterprise in Japan* (1965), edito a cura di William W. Lockwood, che permette di renderci conto degli orientamenti degli studi sugli aspetti economici del processo di modernizzazione in Giappone.

* Questo ultimo slogan, che fu uno degli ideali-guida dell'azione degli uomini politici dell'epoca Meiji, sottolineava l'esigenza per il Giappone di porre delle basi economiche tali da permettergli di rafforzarsi militarmente in modo da poter far fronte adeguatamente alla minaccia costituita dalle potenze occidentali [N. d. T.].

I partecipanti al gruppo di studio guidato dal Lockwood hanno svolto la loro ricerca riconducendo i fattori della industrializzazione e cioè della modernizzazione attuatasi dopo il Rinnovamento Meiji, ad un modello di comportamento basato sulla collaborazione tra lo « strumentalismo pragmatico » (pragmatic instrumentalism) dei « leaders » e la reazione delle masse, e ponendo come ipotesi che questi siano stati i fattori che hanno sostenuto lo sviluppo economico [19]

Questo punto di vista non si poneva come scopo soltanto di compiere un'analisi sul Giappone di oggi o di avanzare delle previsioni sul Giappone del futuro, ma era in funzione delle esigenze pratiche e politiche della teoria della modernizzazione, come si capiva molto bene quando si diceva espressamente che ci si proponeva di « ottenere delle indicazioni anche nei confronti di altri paesi che stanno avviandosi sulla strada della modernizzazione ». Perciò, l'oggetto principale della ricerca consisteva nello studio dello sviluppo economico attuatosi nel corso del periodo Meiji, concentrando l'attenzione sul rapporto fra impresa pubblica e impresa privata, nel suo mutamento storico. Come diceva il Lockwood, tale studio cercava di mettere in luce « l'interazione delle iniziative da cui aveva tratto stimolo l'industrializzazione », e « il ruolo svolto dall'iniziativa manifestatasi in occasione delle insorgenti esigenze dello stato e delle occasioni di carattere privato ».

In generale, essi rivolgevano il loro sguardo alla forza propulsiva e alla capacità di industrializzazione dell'economia giapponese, e cercavano di dare ai vari fattori dello sviluppo economico dei collegamenti funzionali con fattori appartenenti al settore culturale. In tal modo essi ottenevano un insieme di fattori che avevano reso possibile la rapida modernizzazione degli inizi del periodo Meiji, e che andavano, dalla trasformazione del ruolo dei « leaders », rivolto ad assicurare la crescita autosostenuta dell'economia, e dalla loro capacità di assicurare il mantenimento dell'ordine sociale, ad una coscienza nazionale fortemente radicata, alla laboriosità e alla tradizione comunitaria della popolazione rurale, all'elevato livello educativo, alla sensibilità dell'economia di fronte ai mutamenti del mercato, alla scarsa tendenza al consumo delle masse popolari, alla tradizione di partecipazione alla produzione industraile da parte del governo. In tal modo, il Lockwood e gli altri partecipanti alla ricerca, consideravano come modelli di comportamento questi fattori di ordine sociale, e, applicando la teoria degli stadi di sviluppo economico di Walt W. Rostow, consideravano la prima parte del periodo Meiji come un periodo di transizione dello sviluppo economico. Essi poi cercavano di mettere in luce i mutamenti di lungo periodo dello sviluppo economico, attraverso l'analisi delle trasformazioni del sistema economico,

[19] WILLIAM W. LOCKWOOD, *The State and Economic Enterprise in Japan*, 1965.

delle msiure di politica economica, del sistema fiscale e dei cicli economici [29].

Tra i saggi contenuti nel libro, quello intitolato *Cento anni di crescita economica in Giappone*, ad opera comune di Ōkawa Kazushi e Henry Rosovsky, come indica il titolo, illustra statisticamente, da un punto di vista macroeconomico, la dinamica della industrializzazione, mostrando in modo estremamente chiaro qual'è la metodologia seguita da questo gruppo di studio.

Da un punto di vista generale, piuttosto che concentrarsi sulla trasformazione storica del modo di produzione attraverso e forze produttive e i rapporti di produzione, e studiare il modo in cui si è avuto in Giappone il sorgere e lo sviluppo della produzione capitalistica in occasione del Rinnovamento Meiji, l'interesse di questi studiosi si rivolgeva piuttosto a cercare di spiegare l'importante funzione svolta ai fini dello sviluppo del capitalismo giapponese da parte del governo, che aveva stimolato il sorgere dell'industria, e dai privati che avevano dedicato le loro energie allo sviluppo dell'attività imprenditoriale. Tuttavia, se non si chiarisce il modo in cui si sono originate le condizioni che hanno reso possibile lo sviluppo dell'impresa in Giappone, non è possibile spiegare perché lo sviluppo capitalistico si è svolto in quella determinata direzione. Per poter veramente comprendere il processo di industrializzazione del Giappone moderno, occorre anzitutto rendersi conto del grado di sviluppo borghese che aveva permesso di reagire all'impatto dei paesi capitalisti avanzati, della base socio-economica su cui si attuò tale sviluppo e di quali furono gli agenti del processo di trasformazione.

Per poter compiere un'analisi esauriente della storia del Giappone contemporaneo, è necessario cercare di comprendere il processo di mutamento politico in tutta la sua struttura, in tutte le sue contraddizioni, in tutti i suoi rapporti con la situazione socio-economica, lo schieramento di classe e la lotta di classe. Non si può perciò, come fanno spesso i teorici della modernizzazione quando cercano di rendersi conto dei vari problemi che essa comporta sul piano politico, limitarsi a concentrare la propria attenzione sull'azione, sugli atteggiamenti e le misure politiche adottate dalla classe dirigente; né si può, come essi tendono a fare quando si occupano del movimento operaio o contadino nella loro qualità di forze che si oppongono alla élite al potere, limitarsi a porre come termine di paragone l'azione di tali strati dirigenti e considerare i movimenti sociali che ad essi si opponevano solo in relazione al contributo da essi dato al modo in cui tali strati dirigenti arrivarono in seguito a prendere coscienza dei problemi politici: attraverso un approccio di tale genere non si potrà mai arrivare a rendersi conto di tutte le implicazioni che com-

[29] Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Growth, A Non-Communist Manifesto*, 1960.

porta il processo di sviluppo politico del Giappone contemporaneo. Non si può chiudere gli occhi di fronte al dato storico dell'esistenza di profonde contraddizioni di classe per tutto il corso dello sviluppo dello stato giapponese dell'epoca Meiji, sotto il dominio del sistema imperiale. Anche se, come spesso sostengono i teorici della modernizzazione, nelle lotte contadine o nel movimento operaio giapponese, non fosse possibile riscontrare elementi tali da sovvertire il sistema tradizionale di valori, ciò non esonera dall'obbligo di cercare di rendersi conto delle contraddizioni reali da cui scaturiscono tali movimenti di rivolta e della natura della struttura sociale cui tali contraddizioni danno origine.

E questo lo si deve fare perché è importante interpretare il Rinnovamento Meiji, e cioè il punto di partenza dello stato moderno giapponese, come l'origine della contraddizione fra il sistema imperiale e le masse popolari del Giappone contemporaneo, proprio perché è importante esaminare scientificamente il modo in cui queste due forze storiche reagiscono tra loro. Dal punto di vista della teoria della modernizzazione, però, questo rapporto di contraddizione viene considerato tutt'al più come l'effetto di inevitabili turbamenti dell'ordine sociale, quando non viene del tutto ignorato. Non si possono perciò non nutrire forti dubbi sulla possibilità di continuare, con un tale metodo, a porsi in maniera dinamica il problema di quale sia il significato del periodo di formazione del Giappone moderno.

5. *Fallimenti e revisioni della teoria della modernizzazione.*

Quasi come a dare ragione alle teorie del Reischauer, il quale definiva la modernizzazione come il processo attraverso il quale il modo di vita muta in relazione alle trasformazioni tecnologiche, mediante l'attuazione di riforme programmatiche e la meccanizzazione dell'organizzazione sociale, della comunicazione e dei vari aspetti dell'esistenza, il Giappone, tra la prima e la seconda metà degli anni '60, percorse, all'insegna dell'« alto tasso di sviluppo », una strada di rapida espansione economica, dando origine a contraddizioni sempre più profonde nel corso del suo processo di « sviluppo squilibrato ». Sul piano interno, nel frattempo, si assisteva ad un crescente inasprimento della lotta di classe e della protesta contro l'inflazione, contro la politica estera del governo, del tutto succube a quella degli Stati Uniti, e contro le carenze delle misure di politica assistenziale.

Se poi prendiamo in considerazione quello che avveniva verso la stessa epoca negli Stati Uniti, vediamo che, mentre l'imperialismo statunitense, a partire dal 1965, era sempre più profondamente coinvolto nella guerra del Vietnam, all'interno degli Stati Uniti si diffondeva sempre più la tendenza a chiedersi se « era proprio quella la vera immagine dell'America », e s'intensificavano sotto varie forme i movimenti di opposizione e le critiche nei confronti della politica

estera statunitense e della sua concezione del mondo che poneva al centro di tutto l'interesse nazionale degli Stati Uniti.

Come tutti si potevano rendere ben conto, a partire dal 1965, all'interno degli Stati Uniti si presentava sotto varie forme una crescente tendenza al dissolvimento dell'ordine sociale preesistente. In particolare, mentre si approfondiva e si diffondeva sempre più un grave senso di dubbio nei confronti della guerra del Vietnam, alimentato soprattutto dal movimento pacifista, che raggiunse il suo punto culminante nel 1968, le energie protese verso una critica radicale del sistema svolgevano in profondità la loro azione all'interno della società americana, nella forma della lotta all'interno dei « campus » universitari o del movimento per l'abolizione delle discriminazioni razziali, soprattutto verso i negri. Questi profondi rivolgimenti che avevano luogo all'interno della società americana ebbero un riflesso immediato, anche se con differenti gradi di intensità, anche all'interno dei singoli settori di attività intellettuale. Particolarmente degna di nota è la comparsa, a partire da quell'epoca, di un crescente senso di dubbio nei confronti delle scienze del comportamento (behavioral sciences) che avevano costituito sino allora la corrente principale delle scienze sociali negli Stati Uniti. A tale riguardo è particolarmente indicativa la conferenza tenuta da John W. Hall nel marzo del 1968, nella sua qualità di Presidente in occasione del 20° Congresso della *Association of Asia Students* (AAS), dal titolo: *Reflections on a Centennal* (Riflessioni sul Centenario)[21]. Sostanzialmente, nella sua conferenza, lo Hall proponeva una revisione del punto di vista tradizionale degli studiosi americani in merito al carattere della modernizzazione del Giappone. In quello stesso anno, in Gaippone, per iniziativa del Governo giapponese, veniva festeggiato il Centenario dei Meiji, (Meiji Hyakunensai), allo scopo di commemorare la strada percorsa dal Giappone negli ultimi cento anni della sua storia, ma lo Hall, nella sua conferenza, esaminando criticamente il significato del Centenario del Meiji, si rifaceva alla Rivoluzione americana per contrapporre all'universalismo degli ideali di libertà e di uguaglianza a cui essa si era ispirata, il carattere particolare del Rinnovamento Meiji e del Giappone contemporaneo.

A proposito del Centenario del Meiji, egli rilevava che, se si dava uno sguardo agli ultimi cento anni di storia del Giappone, non si poteva non rendersi conto che mancava una visione, un atteggiamento unitario nei confronti del Giappone contemporaneo. Non solo, ma egli osservava anche come, se si considerava il periodo degli

[21] JOHN W. HALL, *Reflections on a Centennial*, in « Journal of Asian Studies », vol. XXVII, n. 4, 1968. Per quanto riguarda i commenti rivolti da parte giapponese a questo articolo, vedere: KIMBARA SAMON, *J. W. Hall no Nihon kindaika bunseki-hōhō no teian o megutte* (A proposito del metodo di analisi della modernizzazione del Giappone da parte di J. W. Hall), in: « Nihon rekishi », Tokyo, nn. 226 e 267, 1970.

ultimi 100 anni del Giappone moedrno dal punto di vista della « costruzione di una società libera », si doveva riconoscere che la trasformazione compiuta dal Giappone « aveva comportato una ampiezza di oscillazione ancora più grande e un processo di mutamento ancora più travagliato di quanto non fosse avvenuto per gli Stati Uniti d'America ». A giudicare da queste dichiarazioni, sembra quasi che a questo punto lo Hall, pur non dichiarandolo espressamente, abbandoni il « modello giapponese » unico ed assoluto, di cui aveva cercato sino allora di fare una « success story » dello sviluppo dello stato moderno. Il secondo punto su cui si deve attirare l'attenzione è il problema riguardante il sistema dei valori. Lo Hall, nei saggi presentati, come abbiamo già rilevato, aveva cercato sino allora di misurare la modernizzazione nel suo sviluppo dinamico per mezzo di indici quantitativi, e aveva ignorato i problemi riguardanti il sistema dei valori; a partire dalla sua Conferenza nel Centenario del Meiji, egli sembra invece avere incominciato a rivedere questa sua impostazione originaria, tentando quasi una ricostruzione del concetto della modernizzazione.

Per esempio, in questa conferenza lo Hall tratta problemi come quelli costituiti dalla guerra e dalle consuetudini sociali che minacciano di distruggere l'ambiente di vita dell'umanità, come la costante minaccia della guerra nucleare, a cui noi siamo esposti, o l'eccessivo accrescimento della popolazione mondiale; in tal modo egli rivolge il suo sguardo direttamente alla realtà che noi oggi dobbiamo spiegare sul piano sociale e culturale e cerca così di arrivare ai problemi ultimi. Tra questi problemi, lo Hall indica la miseria e l'inquinamento crescente che si sviluppano all'ombra del processo di industrializzazione, e avverte che non si possono passare sotto silenzio i gravi problemi che derivano dai fenomeni negativi che si accompagnano al processo di modernizzazione. Per esempio, nel trattare il problema della miseria, nel mondo odierno, oltre alla miseria materiale, egli si riferisce anche al problema della miseria spirituale, proponendo temi di viva attualità ai nostri giorni, come l'esigenza della difesa della libertà e delle garanzie democratiche. Egli dice inoltre che si devono indagare senza prosa anche i problemi di cui prendiamo coscienza quando rivolgiamo lo sguardo alla nostra vita odierna o quelli che nascono dagli interrogativi che ci assillano quotidianamente. Mi sembra che l'assunzione di un simile tipo di atteggiamento da parte dello Hall stia a significare da parte sua un chiaro abbandono dell'ottimismo a cui era ispirato il suo precedente atteggiamento nei confronti della modernizzazione.

Lo Hall sostiene inoltre che non bisogna rigettare la problematica della « sinistra giapponese o della new left americana » che contestano le autorità costituite, sul piano politico e culturale, ma che anzi bisogna prestare orecchio attento a quello che esse dicono e dare loro delle occasioni di verifica. A partire dal 1965, la società americana nel suo insieme e il mondo accademico in particolare erano

stati sottoposti a profondi rivolgimenti, e la relazione presentata dallo Hall nel 1968 era da considerare come una risposta spontanea e cosciente di fronte ad essi.

Infatti, a partire da quell'epoca, gli studiosi statunitensi di problemi asiatici incominciarono a rispondere in maniera attiva e diversificata a questi mutamenti. Questo movimento trovò la sua espressione pratica nella creazione del *Committee of Concerned Asian Scholars*[22] da parte di studiosi di problemi asiatici tra i quali v'erano anche dei giapponesi. L'organizzazione intraprese subito a criticare apertamente la politica estremo-orientale dell'imperialismo statunitense. A quanto si dice, pare che l'organizzazione sia sorta nella primavera del 1967, mentre a Boston aveva luogo il 19° Congresso della *Association for Asian Studies*, per iniziativa di un gruppo di studenti del « post-graduate course » dell'Università di Harvard. Il Committee of Concerned Asian Scholars tenne poi la sua prima riunione nel 1968, in occasione del 20° Congresso della *Association for Asian Studies*, alla quale lo Hall presentò la relazione alla quale abbiamo precedentemente accennato.

Il Committee of Concerned Asian Scholars (CCAS) cercava di compiere un serio ripensamento nei confronti degli studi di problemi asiatici, che fino allora erano rimasti racchiusi entro la cerchia d'influenza dell'imperialismo statunitense, e di indicare nuovi orientamenti di ricerca, secondo gli scopi che si prefiggeva, e cioè quello di protestare contro l'aggressione statunitense al Viet Nam e contro il silenzio che fino allora avevano conservato in merito gli studiosi di problemi asiatici, e di riunire insieme tutti gli studenti e i docenti interessati per richiamare l'attenzione del pubblico su queste questioni. Essi cercavano di stabilire un rapporto diretto tra lo studio e la politica concreta e di acquisire coscienza della propria responsabilità in quanto studiosi di problemi asiatici, come si legge chiaramente nella dichiarazione presentata dal *Committee* nel marzo del 1968, a firma di 500 studiosi, in cui sono enunciati i seguenti obiettivi: 1) rifiuto di partecipare alla guerra del Viet Nam; 2) netto rifiuto opposto alla politica governativa, che comportava la distruzione di interi popoli e nazioni; 3) richiesta di ritiro unilaterale delle forze americane dal Viet Nam; 4) azione di sostegno agli obiettori di coscienza[23].

E, per la verità, una caratteristica degli studi storici attuali in America è data dallo sviluppo di una problematica che cerca attiva-

[22] L'organo del CCAS è il « Bullettin of Concerned Asian Scholars ». Per quanto riguarda il modo in cui è stata presentata in Giappone l'attività iniziale del CCAS, vedi: KIMBARA SAMON, *Higashi Ajia mondai to Amerika no Ajia kenkyū - CCAS o chūshin ni* (Il problema dell'Asia Orientale e gli studiosi americani dell'Asia - con particolare riguardo al CCAS), in: « Rekishi-gaku kenkyū », Tokyo, n. 368, 1971.

[23] Vedi: CCAS, *About CCAS, Statement of Purpose, Policy Statement.*

mente di andare alle radici delle crisi e delle contraddizioni dell'epoca moderna e di ricercare i rapporti di causa ed effetto che ne spiegano l'insorgere, in modo da costruire teorie scientifiche e filosofiche aventi al loro centro le condizioni dell'esistenza umana. Negli Stati Uniti, non solo per quanto riguarda gli studi sull'Asia, ma anche ... parte degli studiosi che si occupano di storia americana, si è incominciato a considerare in maniera critica la concezione storica sinora in auge, la quale vedeva la storia americana come storia di un progresso glorioso. Tale tendenza si riscontra per esempio tra quegli storici che si chiedono come mai in una America che ha una storia di progresso e di gloria si abbia a un certo punto la comparsa di un problema come quello costituito dal movimento del *Black Power* che da alcuni anni tanto fa parlare di sé, e rifanno la storia dei rapporti fra Bianchi e Negri, trovando nuovo interesse di studio nella storia dell'educazione dei negri o nella storia della liberazione degli schiavi. Questa tendenza a riprendere in esame la concezione storica tradizionale ha avuto la sua grande affermazione in occasione del Congresso della *American Historical Association*, che ha avuto luogo nel 1969 [24]. In quella occasione, contrariamente alla tendenza prevalente fino allora, che cercava di superare l'Oceano Pacifico mediante la teoria della modernizzazione e di stendere così un ponte fra l'America e il Giappone, anzi, proprio in contrapposizione a tale tendenza, si è cercato di dar vita a un rapporto internazionale di formazione della coscienza storica che sia impostato sul fattore umano. Non solo da parte degli studiosi della corrente radicale, ma anche da parte degli studiosi più moderati, e cioè quelli della corrente liberale, si tende così a compiere questo ripensamento ed a presentare una problematica nuova per gli studi giapponesi.

La maggior parte degli studiosi americani della « generazione amara » ha intrapreso a verificare criticamente il processo di modernizzazione del Giappone. In particolare, il loro interesse è venuto rivolgendosi sempre più al pesante costo sociale e psicologico pagato da parte della popolazione giapponese nel corso del processo di industrializzazione [25]. È in atto inoltre un ripensamento anche per quanto riguarda il punto di vista da cui deve essere svolta la ricerca. A tale riguardo sarà bene riprendere coscienza del problema proposto da Kenneth B. Pyle, nella sua qualità di americano, per quanto riguarda la comprensione reciproca fra l'America e il Giappone [26]. Egli rileva infatti che il momento presente è il migliore per « considerare quello che è stato fatto in questo dopoguerra e quello che ancora ci rimane

[24] Vedi: « Newsweek », 13 gennaio 1969.

[25] KENNETH B. PYLE, *Il significato della storia locale per gli studi di storia contemporanea giapponese in America* (Amerika no Nihon kindaishi-kenkyu ni totte no chihōshi no imi), in: « Ibaragi-ken shi kenkyū », Mito, n. 25, 1973.

[26] KENNETH B. PYLE, *Some Reflections on Japan-US Relations*, Mainichi Daily News, Tokyo, 8 ottobre 1971.

da fare » e che il maggior ritardo nella conoscenza che del Giappone hanno gli Americani si ha proprio « sul piano della politica, che costituisce il campo più denso di insidie »: secondo lui, infatti « si può dire in genere che gli Americani sono del tutto ciechi » per quanto riguarda il modo in cui funziona la politica.

Dichiarazioni di questo genere, provenienti da rappresentanti della « generazione amara », sono venute creando una corrente di studi diversa da quella degli studi sulla modernizzazione del Giappone che, sorta ufficialmente con la *Conference on Modern Japan*, aveva esercitato in seguito un influsso così ampio sugli studi di storia giapponese negli Stati Uniti [27].

6. *Nuovi sviluppi e problematiche degli studi di storia contemporanea giapponese.*

Se ora riprendiamo in esame la teoria della modernizzazione, come essa sinora si configurava, mi pare che ad essa si possono muovere le seguenti critiche da un punto di vista globale.

Anzitutto, si deve dire che ormai presentare la modernizzazione come un processo di tipo unilineare non costituisce più un metodo adatto ad interpretare non solo la storia del Giappone, ma quella di tutto il mondo attuale. Come abbiamo visto, tra gli stessi studiosi statunitensi sono molti coloro che tendono ad adottare un punto di vista diverso da quello in auge sinora: per esempio, è divenuto ormai impossibile anche negli Stati Uniti pretendere di spiegare il mondo

[27] Come si rileva anche nel capitolo introduttivo del volume *Nihon to Amerika* (Il Giappone e l'America), Tokyo, 1971, pubblicato dal giornale « Asahi », intitolato *La terza generazione di studiosi del Giappone* (*Chi-Nichi-ha san-dai-me*), mentre la vecchia generazione di studiosi del Giappone tendeva a cercare di costruirsi una immagine totale del Giappone, la giovane generazione di studiosi rivolge piuttosto i suoi sforzi al tentativo di analizzare i singoli fenomeni separatamente. In quello scritto, G. Curtis osserva che « la seconda generazione di studiosi valutava molto *The Chrisanthemum and the Sword* di Ruth Benedict, ma oggigiorno noi pensiamo che sia quasi impossibile trovare un libro altrettanto insignificante. (Si tratta d'un celebre studio antropologico, scritto nel 1946, che cercava di interpretare il comportamento sociale dei Giapponesi partendo dal concetto di « vergogna sociale », in contrapposizione alla società occidentale, che sarebbe dominata dal « senso di colpa » [N. d. T.]). Non è possibile pensare di applicare a un popolo di 100 milioni di individui un punto di vista così semplicistico », e « mentre la seconda generazione di studiosi scriveva per i lettori interessati al Giappone, noi invece vogliamo scrivere dei libri per chi è interessato alla scienza politica o all'antropologia, per presentare la realtà del Giappone in quel determinato campo ». Se si prendono in considerazione dichiarazioni di questo tipo, ci si rende conto di come esse stiano ad indicare un progresso generale per quanto riguarda le basi su cui vengono oggi impostati tali studi. D'altronde questo nuovo orientamento era già abbastanza comune già nella seconda metà degli anni '60 fra la giovane generazione.

attuale ponendo come finalità ultima del processo di sviluppo l'America come « società dove i consumi di massa hanno raggiunto un livello elevato ». Non solo, ma la stessa realtà politica dei nostri giorni costringe ormai chiunque a riconoscere la possibilità di processi di sviluppo orientati secondo il modello sovietico o cinese o, per esempio, nell'Asia di Sudest, secondo il modello del Nord Viet Nam. A maggior ragione è ormai fuori discussione la possibilità di elaborare per i paesi sottosviluppati uno schema di sviluppo che prenda come modello il Giappone.

In secondo luogo, la teoria della modernizzazione prende in considerazione realtà sociali differenziate nella loro stessa complessità, e si limita a cercare di spiegarle in vario modo. Essa non è però in grado di rintracciare i nessi di causalità attraverso i quali si è originata la multiforme realtà del mondo attuale.

In terzo luogo, la teoria della modernizzazione, pur riferendosi talvolta al sistema socialista e alla sua teoria, diversi da quelli del capitalismo, che finora la teoria delle scienze sociali negli Stati Uniti ha posto come oggetto precipuo della sua indagine con intenti apologetici, non prende in considerazione il problema centrale dell'uomo moderno, in quanto evita di porre in risalto quello che è il problema fondamentale del mondo moderno, e cioè la coesistenza di sistemi diversi fra loro, come sono quelli del Giappone, della Cina e dell'Unione Sovietica.

Tenendo presenti i punti a cui abbiamo accennato in precedenza, vediamo ora qual'è la problematica attuale degli studi sul Giappone negli Stati Uniti [28].

Anzitutto presenterò la mia idea in merito al problema del superamento della teoria della modernizzazione e degli « area studies ». Ho spiegato finora come abbiano dovuto subire una trasformazione

[28] Sulla situazione degli studi sul Giappone negli Satti Uniti nella seconda metà degli anni '60, si ha una descrizione abbastanza dettagliata in *Japanese Studies in the United States. Report on the State of the Field, Present Resources and Future Needs*, 1970, redatto da parte del *SSRC-ACLS Joint Committee on Japanese Studies*, sotto la presidenza di John W. Hall. Inoltre, il rapporto di John W. Hall e al 16° Congresso Internazionale degli Orientalisti (1971) intitolato: *Thirty Years of Japanese Studies in America* riferisce bene la situazione generale a proposito delle tendenze e degli orientamenti più recenti per quanto riguarda l'interpretazione della storia contemporanea. Non si può tuttavia accondiscendere completamente con il modo eccessivamente ottimistico con cui lo Hall presenta i risultati sinora raggiunti, e ritengo che ci sia ancora molto da discutere su questo punto in futuro.

Quanto al numero degli studiosi che si occupano del Giappone negli Stati Uniti, non è facile indicarlo con precisione, ma, se si includono nel numero anche gli studiosi che seguono i corsi del Master Degree, essi dovrebbero essere 600 o 700, o, secondo alcuni, supererebbero già il migliaio. Se per cercarne una conferma si scorrono le pagine della *Association of Asian Studies Newsletter* o le liste delle tesi di dottorato riportate dalla « Asian Studies Professional Review », pubblicata a partire dal 1971, anche senza dilungarsi troppo a fare un computo esauriente, le stime riportate in precedenza non sembrano affatto prive di base.

graduale sia la teoria della modernizzazione tanto sul piano della problematica quanto su quello del metodo di approccio teorico per l'analisi della realtà storica del Giappone contemporaneo, sia gli « area studies » per quanto riguarda il contenuto e lo stile degli studi. Il compito che ci attende d'ora in poi è di cercare di trovare un'angolazione visuale che ci permetta di operare una revisione nei confronti di questi due orientamenti di studio pur mantenendoli in vita. Non è da pensare che nella loro attività di studio i singoli studiosi recepiscano i punti di vista di cui ho parlato in precedenza tali e quali, nella forma in cui io li ho presentati, ma non si può negare che sussista ancora al giorno d'oggi una corrente di studi impostata secondo il vecchio stile. Un problema fondamentale è dato dalla necessità di ricostruire il concetto di modernizzazione assegnando una posizione centrale ai concetti di persona umana, classe, popolo, umanità, e attribuendo importanza fondamentale al rispetto dei diritti civili e alla liberazione dell'uomo [29]. Ritengo inoltre che sia ormai diventato necessario di affinare ulteriormente l'uso della formula degli « area studies » [30]. In Giappone già si fanno sentire insistentemente i problemi derivanti dalla incomunicabilità dei singoli campi di specializzazione eccessivamente ristretti, ed è probabile che tra non molto anche negli Stati Uniti si presenteranno problemi dello stesso tipo. Quanto più viene riconosciuta la necessità di spostarsi dagli « area studies » a un tipo di studi che pone l'accento su campi di studio specializzati, tanto più s'impone l'esigenza di adottare dei metodi basati sulla multi-disciplinarietà o sulla inter-disciplinarietà, rafforzando i collegamenti fra i singoli settori di specializzazione e le ricerche comuni.

[29] Nella sua relazione, intitolata *Thirty Years of Japanese Studies in America*, lo Hall rileva che gli studi condotti in base alla teoria della modernizzazione, oltre a presentare una serie di problemi per quanto riguarda la metodologia stessa, hanno ormai esaurito il loro ruolo. Da tale relazione non risulta tuttavia con sufficiente chiarezza quale sia, secondo lo Hall, il rapporto esistente fra i limiti di quella teoria e la valutazione dello Hall secondo cui essa avrebbe già portato a termine il suo ruolo.

[30] Da parte di tutti gli studiosi si rileva come gli studi sul Giappone compiuti in base al metodo di approccio degli « area studies », a partire dagli anni '40, hanno esercitato un influsso molto rilevante. In modo particolare viene valutato il ruolo svolto in base a tale metodo ad opera degli antropologi culturali, bene rappresentato da opere come *The Chrisanthemum and the Sword* (1946) di Ruth Benedict e da *Suye Mura* (1939, ristampato nel 1964) di John F. Embree. Nell'articolo precedentemente citato, lo Hall ritiene che *Japanese Village* (1939) ad opera del gruppo di studio della Michigan University, *Government and Local Power in Japan, 500 to 1700, a Study Based on Bizen Province* (1966), dello stesso Hall, *City Life in Japan* (1958), di Ronald P. Dore, posero le basi per impostare gli studi giapponesi sul metodo degli « area studies » secondo l'indirizzo teorico che era satto elaborato precedentemente da parte degli studi antropologici. In seguito, nel corso degli anni '50, il metodo degli « area studies » continuò ad avere una grande importanza formativa per lo sviluppo degli studi giapponesi ed anche oggigiorno l'eredità che da esso deriva si mantiene in tutta la sua validità.

Il secondo punto riguarda l'atteggiamento dei singoli studiosi. Se si passano in esame gli studi di storia contemporanea giapponese attualmente condotti negli Stati Uniti, si deve riconoscere che essi hanno raggiunto un livello molto avanzato sul piano dell'uso della documentazione storica, ivi compresa la critica delle fonti. Non solo, ma recentemente si è accresciuto gradualmente da parte degli studiosi statunitensi l'interesse per la storia regionale, fino a poco tempo fa quasi del tutto inesistente, e si sono già avuti alcuni risultati di un certo rilievo. Un presupposto indispensabile per lo sviluppo degli studi è costituito dall'esigenza di un'ampia e approfondita raccolta di documentazione in merito ai fenomeni politici, sociali ed economici ed alla storia del pensiero. È proprio vero che, se si considerano da questo punto di vista le pubblicazioni e gli studi apparsi recentemente negli Stati Uniti, si deve riconoscere che essi hanno registrato un ritmo di sviluppo davvero impressionante. Questo notevolissimo sviluppo si è avuto soprattutto per quanto riguarda lo studio della storia contemporanea giapponese, che si può dire ha ormai superato l'ambito limitato degli «area studies». Tuttavia, pur riconoscendo l'importanza di fissare dei temi di ricerca in merito ai singoli fenomeni oggetto di studio, onde condurre l'analisi relativa, non si può negare d'altra parte il fatto che ancora estremamente vaghi permangono i rapporti tra i risultati di tali studi specialistici ed i fenomeni di altro genere e non viene affatto messo in luce il rapporto globale con il processo di sviluppo storico del Giappone contemporaneo. Si deve perciò confessare che, quando si cerca di comprendere il significato del gran numero di studi specialistici compiuti attualmente negli Stati Uniti in riferimento a tale visione d'insieme della storia del Giappone contemporaneo, non di rado si ha l'impressione di cadere in un labirinto inestricabile.

Il terzo punto, che si ricollega a quelli toccati in precedenza, è che una delle caratteristiche degli orientamenti degli studi di storia contemporanea giapponese negli Stati Uniti è la tendenza a rivolgersi di preferenza verso gli studi di storia del pensiero, mentre si nota un lieve regresso negli studi di storia diplomatica e negli studi riguardanti il processo decisionale della politica estera, che una volta erano il campo preferito dagli studiosi di storia giapponese contemporanea. La preferenza che la terza generazione di studiosi attribuisce alla storia del pensiero risalta anche dal fatto che tali studi si concentrano non solo sui principali pensatori e uomini politici legati all'«establishment», ma anche su pensatori che adottarono un atteggiamento critico nei confronti del sistema dominante della loro epoca, come Yoshino Sakuzō, Kawakami Hajime, Kagawa Toyohiko, Kōtoku Shūsui, Miki Kiyoshi e Yanagida Kunio. Pur riconoscendo l'esigenza di studi di storia del pensiero che abbiano come oggetto singoli pensatori, devo confessare che, a giudicare dagli studi che ho letto tra quelli pubblicati sinora, non mi sembra che essi superino anche sul piano teorico il livello degli studi su singole figure di pensatori che ven-

gono condotti da parte giapponese con un notevole impiego di documentazione tratta da un attento studio delle fonti. La mia impressione infatti è che anche negli Stati Uniti come in Giappone non si è ancora arrivati ad avere una chiara coscienza del problema da cui partire negli studi di storia del pensiero o negli studi di storia politica riguardanti singoli personaggi.

Come ho già detto prima, è inevitabile che anche nell'attività di studio si abbia l'insorgere di mode prevalenti, di veri e propri « boom », ma è anche vero che l'attività di studio svolge la sua vera funzione solo quando non si conclude con un « boom » o con una determinata moda, ma quando apre nuovi orizzonti di ricerca e porta a raggiungere nuovi risultati. Perciò, quando ci si occupa dello studio di un singolo personaggio, che esso sia un pensatore o un uomo politico, tale studio è privo di senso se fatto senza una coscienza problematica che consideri lo sviluppo storico del Giappone moderno nei suoi caratteri distintivi e che cerchi di metterne in luce la struttura generale con le contraddizioni che inevitabilmente essa comporta. Lo studio della storia del pensiero acquista significato solo quando si è in presenza di un'idea chiara sul modo di esporre la storia del Giappone moderno, e quando si adotta un angolo di visuale rivolto ad indagare teoricamente le possibilità di sviluppo futuro della società giapponese. Costruirsi un metodo di questo genere, che cerca di stabilire collegamenti e rapporti fra elementi diversi, è un compito a cui si accompagnano difficoltà senza fine. Eppure, finché si continuerà a trascurare tale metodo, gli studi di storia giapponese da parte degli studiosi statunitensi, visti dagli storici giapponesi, continueranno come oggi ad essere oggetto di meraviglia e di stupore, e ad essere considerati come « strane » ricerche esotiche compiute da « stranieri ». Non solo, ma, finché gli studiosi statunitensi di storia giapponese non si preoccuperanno di trovare un loro metodo, essi non faranno altro che correre dietro inconsciamente agli aspetti più deleteri degli studi che vengono compiuti in Giappone.

È vero d'altronde che da parte di alcuni giovani studiosi della « generazione amara » si nota anche una certa tendenza a focalizzare l'attenzione sui problemi che il Giappone si trova ad affrontare nel momento presente e a considerare l'ambiente internazionale entro il quale si trova oggigiorno a dover agire il Giappone. Recentemente sono comparsi studi di storia giapponese compiuti da studiosi statunitensi che hanno cercato di analizzare fenomeni sociali come i « tumulti del riso » (« kome-sōdō ») del 1918, il maggiore movimento di massa del Giappone contemporaneo, dal punto di vista dei mutamenti nella struttura di potere che essi implicarono e della crisi sociale in cui si trovava il Giappone dell'epoca. Oppure vi sono stati studiosi statunitensi che, rivolgendo la loro attenzione a un grave problema del Giappone d'oggi, l'inquinamento, hanno scritto la storia della lunga lotta condotta da Tanaka Shōzō insieme con i contadini del

villaggio di Yanaka contro l'inquinamento delle miniere di rame di Ashio, uno dei casi più tipici e più disastrosi di inquinamento ambientale che la storia giapponese ricordi, in cui si ebbe la manifestazione più palese delle contraddizioni dello sviluppo del Giappone moderno. Inoltre, fra gli studiosi più attivi nel momento presente, si nota una forte tendenza a riprendere in esame i problemi riguardanti il Giappone moderno trattando il tema del nazionalismo giapponese da un punto di vista che lo mette in rapporto con la lotta di classe e il mutamento sociale [31]. È difficile dire quali frutti daranno questi nuovi orientamenti di studio. Si può dire perlomeno, tuttavia, che una nuova problematica di questo tipo è destinata a diventare un elemento quanto mai necessario e indispensabile, e che essa sarà la molla che stimolerà lo sviluppo futuro degli studi di storia giapponese negli Stati Uniti. E il fatto che, anche se in un ambito ancora limitato, si stia verificando il sorgere di tali nuovi interessi ed atteggiamenti di studio, ci permette di sperare nella futura capacità di sviluppo degli studi giapponesi negli Stati Uniti, di cui spesso si lamenta lo stato di crisi.

Infine, una delle più sentite esigenze per quanto riguarda gli studi giapponesi negli Stati Uniti è una storia della storiografia degli studi sul Giappone che amplii il quadro dell'opera già compiuta a suo tempo da Hall (*Japanese Studies in the United States, Report on the State of the Field, Present Resources and Future Needs*, 1970 [32], in cui ci si limita ad indicare nelle sue linee generali lo svolgimento degli studi. Proprio il lavoro di gruppo necessario a dare vita a questa storia della storiografia degli studi giapponesi negli Stati Uniti dovrebbe permettere di accertare i meriti e i demeriti, il significato e i limiti dei « major topics » degli anni '60, e cioè degli

[31] Si potrebbe discutere a lungo per cercare di stabilire quali sono le opere maggiormente rappresentative di questa tendenza. Tra quelle che meglio indicano le tendenze verso cui si orientano i nuovi studi, si possono citare le seguenti: Kenneth B. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan*, 1970; J. T. Stephan, *Sakhalin; A History*, 1971; e *The Kuril Islands: Russo-Japanese Frontiers in the Pacific*, 1974; R. H. Minear, *Japanese Tradition and Western Law*, 1970; Richard J. Smethurst, *A Social Basis For Prewar Japanese Militarism*, 1974; Irwin Scheiner, *Christian Converts and Social Protest in Japan*, 1970; H. D. Smith, *Japan's First Student Radicals*, 1972.

[32] Si può dire che, nel campo degli studi storici, sono già maturate a sufficienza le condizioni per scrivere una storia della storiografia degli studi giapponesi. È già passato un certo tempo dalla pubblicazione del saggio bibliografico di John W. Hall, *Japanese History: New Dimension of Approach and Understanding*, 2ª edizione, 1966, che peraltro mantiene ancor oggi gran parte della sua utilità. Elaborare una storia della storiografia degli studiosi *giapponesi*, anche da un punto di vista bibliografico, delineando quello che è stato lo sviluppo della teoria e della coscienza di tali studi, diventa così una condizione essenziale per rendere più stretti i rapporti che legano fra loro non solo gli studiosi di problemi giapponesi degli Stati Uniti ma quelli di tutto il mondo, intensificando soprattutto i rapporti con gli studiosi asiatici.

« area studies » e della teoria della modernizzazione, ponendo così le basi per l'elaborazione dei nuovi « major topics » per gli studi futuri. Tale opera provvederà tra l'altro uno strumento importante allo scopo di verificare il significato degli studi giapponesi all'estero.

SAMON KIMBARA

GLI STUDI DI STORIA ITALIANA MODERNA E CONTEMPORANEA IN GIAPPONE NEGLI ULTIMI DUE DECENNI

1. - Non è un compito tanto facile quello di cercare di presentare in maniera sistematica gli orientamenti degli studi di storia italiana moderna e contemporanea in Giappone negli ultimi due decenni. Purtroppo, noi, studiosi giapponesi di storia italiana, non siamo ancora arrivati al punto da poter compiere tali studi partendo da una problematica nostra originale. In Giappone gli studi di storia italiana presentano ancora un notevole ritardo nei confronti degli studi della storia di paesi come l'Inghilterra, la Germania e la Francia. La stessa cosa si può dire non solo per quanto riguarda gli studi storici, ma anche per quanto riguarda campi di studio come la letteratura, la politica e l'economia. La tendenza degli studiosi giapponesi a rivolgere il loro interesse verso paesi come l'Inghilterra, la Francia e la Germania, e a trascurare o a considerare in second'ordine gli altri paesi, ha radici molto profonde in quanto deriva da quello che è stato lo sviluppo storico della cultura giapponese negli ultimi 100 anni, e cioè dal modo in cui è stata introdotta in Giappone la cultura europea, un problema, questo, che deve essere considerato nel quadro della storia dei rapporti fra il Giappone e l'Occidente.

Gli studi di storia italiana moderna e contemporanea hanno incominciato solo di recente a costituire oggetto d'interesse per gli studiosi giapponesi, per lo più in età giovanile. Ma si è ancora molto lontani dal poter svolgere delle analisi storiche utilizzando i documenti originali; si è arrivati tutt'al più a raggiungere una comprensione degli studi compiuti in Italia ed a presentarli in Giappone. A voler essere sinceri, è questa la situazione attuale degli studi di storia italiana moderna e contemporanea in Giappone. Gli studiosi giapponesi hanno appena iniziato, ognuno per conto suo, ad affrontare lo studio del tema che ciascuno si è scelto e, nella fase attuale, è quasi del tutto impossibile dire quale problematica comune esista tra di loro. Finora non è mai accaduto che fra gli studiosi giapponesi di storia italiana si sia svolto un dibattito su qualche problema di storia italiana, e

questo perché non si è ancora raggiunto un livello di studio tale da rendere possibile un simile dibattito.

Da quello che si è detto prima, si può comprendere come sia molto difficile indicare quelli che sono gli orientamenti degli studi giapponesi di storia italiana, e sia addirittura impossibile, poi, farlo in maniera sistematica. Solitamente, quando si vogliano delineare gli orientamenti degli studi in una determinata materia, si adotta il metodo che consiste nel mettere in risalto lo sviluppo degli studi seguendo in ordine cronologico l'evoluzione che si è avuta nella problematica, ma, per quanto riguarda gli studi di storia italiana moderna e contemporanea, manca quasi del tutto un'elaborazione di coscienza critica tale da permettere una sintesi in base a tale metodo. Perciò, nel presente articolo sarò costretto a rinunciare sin dall'inizio a qualsiasi tentativo di servirmi di tale metodo e mi limiterò pertanto ad indicare quali sono le ricerche attualmente in atto, da quali interessi dei singoli studiosi esse nascono, e quale è la metodologia seguita nella trattazione dei singoli argomenti.

2. - Dal periodo della seconda guerra mondiale fino a tutta la prima parte del dopoguerra, la conoscenza della storia italiana nel nostro paese si ricollegava necessariamente al nome di Benedetto Croce. Colui che per primo si dedicò attivamente a presentare il pensiero di Croce in Giappone fu Hani Gorō, noto anche come studioso del Rinnovamento Meiji. Già nel 1926 Hani aveva manifestato interesse per la teoria storiografica di Croce, traducendo la sua opera *Teoria e storia della storiografia*. A proposito di quest'opera di Croce, egli dice:

> Da essa imparai non solo che tutta la storia è storia contemporanea, non solo appresi a compiere una autocritica nei confronti delle varie maniere pseudo-storiche di concepire la storia, non solo scoprii il vero significato della coincidenza tra la storia e la filosofia o il pensiero, ma conobbi la gioa di pensare storicamente, di vivere storicamente e di avere speranza nella storia.

Così aveva origine l'inclinazione particolare che Hani ha sempre avuto per Croce, e nel 1939 egli pubblicava un piccolo volumetto dal titolo *Croce - filosofo civile* (*Croce - shiminteki tetsugakusha*). In questo volumetto Hani espone lo sviluppo del pensiero di Croce passando in rassegna i suoi scritti, secondo l'epoca della loro pubblicazione, incominciando dalla presentazione del suo sistema filosofico basato sulla concezione della filosofia come scienza dello spirito e arrivando fino alla *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Hani, che concludeva il suo libro con l'esposizione della attività teoretica di Croce negli anni '30, dava forte risalto alla immagine di Croce come ideologo della libertà. Quest'opera di Hani è la prima che abbia presentato in Giappone nella sua completezza il pensiero di Croce, ed ancor oggi rimane forse in Giappone l'unico studio d'insieme su Croce. Ristampata una volta dopo la fine della seconda guerra mon-

diale nel 1953, venne pubblicata di nuovo nel 1972 con l'aggiunta di altri scritti di Hani, con il titolo: *Croce - Filosofia della Resistenza* (*Croce - teikō no tetsugaku*). Questo libro ebbe tanta fortuna in Giappone non solo per la ragione che era l'unico studio in giapponese sul pensiero di Croce, ma perché, attraverso la presentazione del pensiero di Croce, trovava modo di esprimersi lo spirito di tutta una generazione di intellettuali giapponesi. Si tenga presente che l'anno in cui il libro venne pubblicato per la prima volta era il 1939. Era quella un'epoca in cui il militarismo giapponese esercitava nei confronti della libertà di parola e di stampa una pesante opera di repressione che si rivolgeva non solo contro il movimento socialista, ma si estendeva anche agli intellettuali di tendenza liberale.

Tra i motivi che spinsero Hani a scrivere il suo libro su Croce v'era senz'altro l'opposizione al regime politico che esercitava il suo pesante controllo sul Giappone dell'epoca. Hani faceva parlare Croce con quella voce della libertà di cui quel regime politico non permetteva l'espressione e riscuoteva così larga simpatia fra gli intellettuali giapponesi di allora. Così, grazie al coraggioso tentativo di Hani, gli intellettuali giapponesi, oppressi dal regime militarista, trovarono in Croce il loro simbolo e se ne servirono per trarne incitamento nella resistenza contro il fascismo. Questa interpretazione di Croce come storico e come filosofo della libertà non venne dimenticata con la fine della seconda guerra mondiale, anzi si trasmise e si affermò sempre più. Su Croce non vennero pubblicati nuovi studi, ma la diffusione di quell'immagine di Croce fece sì che il libro di Hani, fino allora conosciuto solo dai lettori che ne erano entrati in possesso durante la guerra, venisse ristampato nel 1953 e cadesse sotto gli occhi di un numero sempre più ampio di lettori.

Ma, tra le molte opere di Croce, le uniche a portata dei lettori giapponesi erano sempre la *Teoria e storia della storiografia* che, come abbiamo visto, era stata tradotta molto tempo prima, e la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, tradotta nel 1957: una parte minima, quindi, della vasta opera del filosofo. Ad ogni modo, come abbiamo visto, la valutazione che di Croce veniva fatta in Giappone rimase a lungo ferma all'immagine che ne aveva dato Hani nelle sue opere, sottolineandone il carattere antifascista e liberale. È vero che Croce era critico nei confronti del fascismo e che egli abbracciava gli ideali del liberalismo, ma negli scritti di Hani si sente la mancanza di una analisi approfondita del modo in cui Croce concepiva il fascismo e di quale fosse il contenuto della teoria liberale che egli contrapponeva al fascismo. Inoltre, poiché il libro di Hani termina con l'esposizione dell'attività teoretica di Croce negli anni '30, esso non ci dice niente sull'attività svolta da Croce nella Resistenza.

Chi si appresta ta dedicarsi allo studio della storia italiana non può fare a meno di riconoscere quanto sia grande la figura di Croce nella storia della storiografia italiana. Quando ho intrapreso lo studio della storia moderna italiana, ho sentito anch'io l'esigenza di rendermi

conto dello svolgimento della storia della storiografia italiana, e mi sono occupato anch'io di Croce, avendo così modo di rendermi conto che la presentazione che Hani aveva fatto di Croce era alquanto unilaterale. Perciò, allo scopo di mettere in risalto le caratteristiche della teoria liberale di Croce, su cui l'analisi di Hani era particolarmente carente, ho tentato di darne una spiegazione dal punto di vista della sua concezione del rapporto fra politica ed etica. Il mio saggio — per il quale, ai fini della comprensione della teoria liberale di Croce ho avuto molto da imparare dall'articolo di Norberto Bobbio, *Benedetto Croce e il Liberalismo*, (in: *Politica e cultura*, Torino, 1955) — è stato pubblicato sui nn. 535 (1969, fasc. 1) e 553 (1970, fasc. 7) della rivista «Shisō», sotto il titolo *Il pensiero politico di Benedetto Croce: Liberalismo e Fascismo* (*Croce no seiji-shisō-jiyūshugi to fuashizumu*).

3. - Benché forse non sia da considerarsi nell'ambito degli studi di storia moderna e contemporanea, converrà a questo punto accennare all'opera di Morita Tetsurō, che in senso lato può essere considerato come il pioniere degli studi giapponesi di storia italiana in questo dopoguerra. Morita ha pubblicato sinora un gran numero di saggi storici sulle città italiane dal Medioevo al Rinascimento, ma qui ci limiteremo a presentare l'opera in cui egli ha raccolto i risultati dei suoi studi precedenti e cioè *La società italiana nell'età del Rinascimento* (*Runessansu-ki Itaria-shakai*, Tokyo, 1967). Sul Rinascimento si erano già avuti in Giappone studi che affrontavano il periodo dal punto di vista della storia della cutura e della storia della civiltà, occupandosi soprattutto degli aspetti letterari o artistici, ma trascurando quasi completamente lo studio della società rinascimentale. Superando l'impostazione tradizionale degli studi sul Rinascimento in Gaippone, Morita ha tentato di compiere una analisi della società italiana nell'età rinascimentale dal punto di vista della storia socio-economica.

Il problema su cui si è concentrata costantemente l'attenzione di Morita nella sua attività di studioso è dato dalla necessità di spiegare le ragioni per cui l'Italia, in confronto ad altri paesi dell'Europa occidentale, è arrivata con notevole ritardo alla modernizzazione. Egli si chiede come sia mai possibile che l'Italia, la quale pure, nell'età rinascimentale, era sembrata precedere gli altri paesi d'Europa sulla via della modernizzazione, abbia poi registrato, nei confronti degli altri paesi, un ritardo notevole per quanto riguarda lo sviluppo della società moderna. Morita considera la modernizzazione come il processo di affermazione della società civile di tipo moderno, e considera tale processo come sinonimo della instaurazione del modo di produzione capitalista sotto l'egida del capitale industriale. Egli opera inoltre una netta distinzione tra il sistema socio-economico contraddistinto dal capitale industriale e quello contraddistinto dal capitale commerciale-usuraio, e definisce l'uno come mo-

derno e l'altro come pre-moderno. Queste sono le caratteristiche fondamentali del metodo di Morita, in base al quale egli ha cercato di analizzare il carattere della società italiana dell'età rinascimentale. Dopo aver esaminato dettagliatamente la storiografia in questo campo, da A. Doren e da R. Davidsohn a C. Barbagallo a D. Cantimori, ad A. Sapori e a C. Violante, egli esamina principalmente l'industria della lana e quella della seta a Firenze e ne trae la conclusione che tali industrie non possono venire considerate come moderne. Egli osserva infatti che, nonostante da parte di molti studiosi queste industrie siano state considerate come capitalistiche, quando si prova ad analizzarle, ci si rende conto che non è possibile farle rientrare nella categoria del capitalismo moderno, in quanto esse sono condizionate in maniera sostanziale dalla struttura industriale delle organizzazioni di arti e mestieri di tipo medievale. Egli rileva come la prosperità delle città italiane nell'età del Rinascimento fosse basata proprio su tale struttura industriale di carattere pre-capitalistico e arriva alla conclusione che la modernizzazione della società italiana fu impedita e ritardata proprio a causa della resistenza opposta da tale struttura industriale e dall'ordinamento statale che ad essa si accompagnava.

L'interesse di Morita per la storia della società italiana nell'età rinascimentale si ricollegava al problema della transizione dal feudalesimo al capitalismo, che per tutta la prima parte del dopoguerra aveva costituito uno dei temi principali di indagine per gli studiosi giapponesi di storia occidentale. Nel trattare il tema della transizione dal feudalesimo al capitalismo, gli storici giapponesi prendevano coscienza del problema della modernizzazione del Giappone. Si può dire che, quando analizzavano il processo di sviluppo del capitalismo nei paesi occidentali, cercando di delineare il processo storico attraverso il quale si era avuto l'emergere della società moderna in Occidente, essi adottavano come modello la società moderna « sviluppata » dei paesi occidentali e cercavano di servirsene per determinare quale strada avrebbe dovuto seguire il processo di modernizzazione nell'« arretrato » Giappone. In genere, per processo di sviluppo del capitalismo occidentale si intendeva essenzialmente il modo in cui questo processo si era svolto in paesi come l'Inghilterra, la Francia e la Germania; dall'analisi del processo storico che aveva avuto luogo in quei paesi, si ricavava il modello della transizione al capitalismo e si discuteva se essa doveva avvenire « dall'alto » o « dal basso », o se l'impulso determinante era dovuto al « capitale commerciale » o al «capitale industriale ». L'analisi che Morita faceva della società italiana dell'età rinascimentale rea influenzata da quest'orientamento di fondo degli studi giapponesi di storia occidentale, ma, per quanto riguarda Morita, si può dire che egli presentava una tendenza eccessiva a limitare la modernizzazione al processo economico e a considerare in maniera troppo astratta la contrapposizione tra capitale commerciale e capitale industriale.

Ad ogni modo, si deve riconoscere che, con la sua problematica originale, Morita è stato un pioniere degli studi di storia italiana in Giappone. Egli ha inoltre pubblicato alcuni lavori anche sulla storia italiana posteriore al Rinascimento, come il volume sugli *Stati italiani nei secoli XVI e XVII* (*16 - 17 seiki no Itaria-shohō*), nella « Collana di Storia Universale » (« Sekai rekishi », vol. 15, Tokyo, 1969) e la monografia su Giuseppe Mazzini (*Mazzini*, Tokyo, 1972). Nel primo dei due lavori citati, Morita presenta il declino della società italiana dopo il Rinascimento, verificando il modo in cui esercitarono il loro influsso le cause, precedentemente analizzate, che avevano ritardato la modernizzazione della società italiana. Il secondo lavoro, invece, venne pubblicato come uno dei volumi di una collana sui protagonisti della storia mondiale, ed ha perciò un carattere divulgativo. In quest'opera, perciò, Morita, più che presentare uno studio accurato su Mazzini, cerca di delineare, attraverso l'esposizione della sua vita e della sua attività politica, il processo storico del Risorgimento italiano.

Per quanto riguarda gli studi di storia medievale, bisogna citare i nomi di altri due validi studiosi giapponesi che continuano la problematica di Morita. Uno di essi è Hoshino Hidetoshi, il quale è in Italia da più di 10 anni, impegnato a portare a termine una ricerca sulla storia dell'industria della lana a Firenze, basandosi sui documenti originali; egli ha pubblicato recentemente un primo compendio dei suoi studi: *Per la storia dell'arte della lana in Firenze nel Trecento e nel Quattrocento: un riesame*, uscito sull'« Annuario dell'Istituto Giapponese di Cultura di Roma » (vol. X, Roma, 1972). L'altro è Shimizu Kōichirō, il quale possiede una preziosa esperienza di ripetuti soggiorni di studio in Italia, ed ha pubblicato recentemente un volume di *Studi sulle città-stato nel Medioevo italiano* (*Itaria chūsei toshi-kokka kenkyū*, Tokyo, 1974).

4. - In confronto agli studi di storia medievale, quelli di storia moderna e contemporanea segnano un notevole ritardo. Per lungo tempo non ci sono stati in Giappone studiosi che si occupassero di questo campo di studi. Ancor oggi, se si eccettuano alcune singole monografie, noi non abbiamo alcuno studio che copra tutto il campo della storia italiana moderna e contemporanea. In tale situazione, a supplire, per un certo verso, alla mancanza di studi sull'argomento, vi sono le opere di Yamazaki Isao. Egli si è trovato in Italia come giornalista proprio verso la fine del periodo fascista ed ha potuto così vedere con i suoi occhi la situazione dell'Italia al momento del crollo del Fascismo. Questa esperienza l'ha spinto a dedicarsi con entusiasmo all'opera di divulgazione della storia moderna italiana in Giappone, ed egli ha pubblicato, in rapida successione, una *Storia dell'Italia contemporanea* (*Gendai Itaria-shi*, Tokyo, 1955), poi, nel 1957, una *Storia del movimento operaio italiano* (*Itaria shakai-undō-shi*, Tokyo, 1957). Egli ha poi pubblicato delle biografie di Gramsci

e di Togliattti, e, recentemente, un'altra *Storia del movimento operaio italiano* (*Itaria rōdō-undō-shi*, Tokyo, 1970), e *Il regime fascista* (*Fuashizumu-taisei*, Tokyo, 1972). Queste opere sono scritte quasi senza prendere in esame la documentazione storica e la storiografia sui singoli argomenti ma, nella situazione presente, in cui mancano quasi del tutto studi di storia moderna italiana, i lavori di Yamazaki svolgono per il momento la funzione di introdurre alla conoscenza dei problemi della storia moderna italiana.

A partire dal 1960, in Giappone si sono incominciati a publicare i *Quaderni dal carcere* di Gramsci. L'interesse per Gramsci, in Giappone, muoveva agli inizi da motivi politici più che da motivi di studio. Tuttavia, anche se la lettura di Gramsci non suscitò in Giappone l'interesse per la storia italiana, essa era destinata a fornire in seguito un forte stimolo a tali studi. A questo proposito, bisogna fare un'osservazione. Quando in Italia, in questo dopoguerra, ci si incominciò ad occupare di Gramsci, negli studi storici ciò significava uno spostamento dalla concezione storica crociana a quella di Gramsci. La lettura dei *Quaderni* di Gramsci fece sorgere in Italia una viva discussione sui problemi metodologici dello studio della storia italiana. Invece, quando Gramsci venne presentato in Giappone, noi ci trovavamo in una condizione di assoluta ignoranza della storia d'Italia. Avevamo sì una certa immagine di Croce, ma dalla concezione storica di Croce non avevamo ricavato alcun influsso profondo. Prima di leggere Gramsci, noi non sapevamo niente sulla metodologia degli studi storici italiani. Perciò, quando apprendemmo da Gramsci la nuova concezione della storia italiana, ciò non comportò per noi, come avvenne in Italia, una revisione della metodologia sino allora seguita, ma significò anzitutto il dischiudersi dell'interesse per lo studio della storia italiana. Nelle condizioni in cui ci trovavamo allora, prima che ci occupassimo di come leggere Gramsci, il contatto con Gramsci significò per noi il primo sorgere dell'interesse per la storia italiana. Per questo è difficile spiegare come fu letto in Giappone Gramsci, ma, a proposito della sua concezione del Risorgimento, l'interesse degli studiosi giapponesi si concentrò su alcuni punti, come l'indicazione da parte di Gramsci della mancanza di spirito giacobino nel Partito d'Azione o la sua teoria della rivoluzione agraria mancata. Questi contributi di Gramsci portarono anche in Giappone una ventata d'aria fresca nella problematica degli studi sulla storia dell'unità d'Italia, che fino allora veniva considerata alla maniera convenzionale, come il risultato dell'abilità politica di Cavour o delle imprese eroiche di Garibaldi.

La prima metà degli anni '60 rappresentò in Giappone una grande svolta nell'indirizzo degli studi di storia occidentale. Fu allora infatti che gli storici giapponesi incominciarono a rivedere la loro impostazione metodologica, che era basata sostanzialmente su un approccio di tipo comparativo che tendeva a considerare separatamente la storia dei singoli paesi in base alla teoria delle fasi di sviluppo, e

si posero invece il problema della esigenza di una comprensione sincronica della storia mondiale. Fino allora, infatti, per determinare il carattere storico del Rinnovamento Meiji, la trasformazione politica con cui si ebbe in Giappone il sorgere dello Stato moderno verso la metà del secolo XIX, si metteva a raffronto questo evento con avvenimenti storici di epoche precedenti, come la Rivoluzione francese o quella inglese del XVII secolo, e si discuteva per esempio su quali fossero stati i mutamenti intervenuti nella forma di proprietà fondiaria o su quale fosse stato il ruolo svolto dai contadini o la base sociale delle forze che avevano guidato il movimento di trasformazione. Ma ora gli storici giapponesi si rendevano conto che un simile metodo di studio comparativo dello sviluppo storico di singoli paesi presentava molto spesso un grave svantaggio, e cioè quello di ignorare l'ambiente internazionale entro il quale si era verificato l'evento storico, e di paragonare fra loro eventi verificatisi in epoche differenti. Venne allora avanzata la proposta di considerare eventi come la Rivoluzione francese o il Rinnovamento Meiji non come avvenimenti isolati di un singolo paese, ma nel loro rapporto con gli avvenimenti internazionali della stessa epoca. Venne perciò fatta presente l'esigenza di considerare il Rinnovamento Meiji, un avvenimento appartenente alla metà del secolo XIX, e perciò contemporaneo ai movimenti di unificazione nazionale della Germania e dell'Italia, raffrontandolo non tanto con la Rivoluzione francese o con la Rivoluzione inglese, quanto piuttosto con la situazione mondiale e l'ambiente internazionale della metà dell'Ottocento. Fu per questo che fra gli studiosi di storia occidentale s'impose l'esigenza di studiare la storia del Risorgimento italiano, ma, a dire la verità, sul momento non vi fu nessuno che ponesse mano a questo studio. Benché si fosse ormai acquisita la coscienza dell'importanza di questo nuovo compito, era ancora tutta da creare un'attività di studi sulla storia italiana tale da potervi far fronte in maniera soddisfacente. Si può dire tuttavia che gli anni Sessanta, attraverso la presentazione del pensiero di Gramsci in Giappone e la presa di coscienza dei nuovi compiti che s'imponevano agli studiosi di storia occidentale, rappresentarono un'epoca importante, in quanto venne enunciata l'esigenza di nuovi orientamenti di ricerca e venne dato un potente impulso agli studi di storia italiana.

5. - In seguito alla svolta avutasi negli studi storici nel corso degli anni Sessanta, a partire dagli anni Settanta s'incominciò ad avere la pubblicazione di alcuni studi sulla storia italiana. La mancanza di documentazione storica e di bibliografia costituivano tuttavia un grave limite, e, oltre a ciò, bisogna tenere conto del fatto che la tradizione storiografica italiana e quella giapponese sono costruite su basi culturali molto diverse fra loro, e, stando in Giappone, noi avevamo scarse possibilità di formarci una conoscenza vera della tradizione storiografica italiana. S'imponeva perciò l'esigenza, per lo

sviluppo degli studi di storia italiana in Giappone, di applicarsi a raggiungere una comprensione adeguata della tradizione storiografica italiana e delle singole teorie storiografiche che vi si erano succedute e di procedere poi ad una sistematica raccolta di documentazione storica e di fonti bibliografiche. Questa lunga e difficile opera è stata intrapresa finora dai singoli studiosi, ciascuno secondo la sua particolare angolazione, e si può dire che attualmente ci troviamo ancora in una fase in cui i singoli studiosi procedono isolatamente, cercando la loro strada a tentoni. Col progredire di quest'opera, anche i nostri studi di storia italiana potranno raggiungere una certa sistematicità, e non è detto che questa prospettiva ci sia del tutto preclusa. Ma nello stadio attuale, gli studi che vengono pubblicati risentono ancora di questo modo di procedere a tentoni, per cui è molto difficile rintracciare degli orientamenti di ricerca sistematici. Per dirla in breve, ci troviamo oggi ancora in una situazione in cui gli studiosi scelgono ciascuno il proprio argomento di studio basandosi solo sul loro interesse individuale e scrivono i loro saggi principalmente consultando la bibliografia tialiana sull'argomento.

Molti e disparati sono i temi trattati, ma, per delinearli, li ripartiremo grosso modo in tre grandi periodi storici: il Risorgimento, il Post-Risorgimento e il Fascismo, allo scopo di presentare sommariamente i problemi che si presentano in ciascuno di questi tre settori.

A proposito del periodo delle riforme illuministiche nella fase pre-risorgimentale della seconda metà del XVIII secolo c'è una mancanza pressoché assoluta di studi, a cui supplisce a mala pena un articolo recente di Shimazu Hidesato, *I fratelli Verri e Beccaria - Sulla genesi dell'opera «Dei delitti e delle pene»* (*Verri kyōdai to Beccaria - «Hanzai to tsumi ni tsuite» no sciritsu o megutte*, in: «Nan-ō bunka», n. 1, 1974). Questo studio, che deve molto all'influsso degli studi di Franco Venturi, si occupa soprattutto dei rapporti tra Beccaria e i fratelli Verri, cercando di tracciare un quadro della cultura illuministica lombarda nella seconda metà del XVIII secolo.

Per quanto riguarda il Risorgimento, come si è già visto precedentemente, sotto lo stimolo suscitato dall'analisi che Gramsci aveva compiuto del Partito d'Azione nei *Quaderni dal carcere*, si manifestò un vivo interesse per il problema dell'interpretazione da riservare all'azione dei democratici nel Risorgimento. L'opera che maggiormente veniva usata in Giappone come introduzione alla storia del Risorgimento erano i primi volumi della *Storia dell'Italia moderna* di G. Candeloro (Milano, 1956 e sgg.). Quest'opera svolse una funzione di grande utilità, anche per le ampie note bibliografiche che si trovano alla fine di ogni volume. Tra gli studi sull'azione dei democratici nel Risorgimento, vennero largamente consultati i saggi di A. Galante Garrone e di A. Saitta su Filippo Buonarroti e gli studi di F. Della Peruta e di G. Berti su Giuseppe Mazzini. E, com'era naturale, l'attenzione degli storici giapponesi fu attirata dalla critica di R. Romeo nei confronti delle tesi di Gramsci. Dal confronto delle

tesi di Gramsci con quelle di Romeo si ebbe l'impressione che alla polemica tra di loro derivasse una certa confusione dal modo diverso in cui essi concepivano il Giacobinismo. Gramsci, infatti, quando parlava di Giacobinismo, pensava al rapporto fra i democratici e il movimento contadino e si poneva il problema della guida politica dei democratici nei confronti di quest'ultimo. Per Gramsci, affinché la società italiana sorta dal Risorgimento potesse avere un carattere democratico e popolare, era necessario che avvenisse il collegamento fra i democratici e il movimento popolare, mentre Romeo era interessato piuttosto al problema dell'industrializzazione e dello sviluppo economico. Romeo sosteneva cioè che ai fini della industrializzazione e dello sviluppo economico era stato meglio che non si fosse avuta la rivoluzione nelle campagne e tendeva a far coincidere il Giacobinismo con la rivoluzione nelle campagne, per cui v'era una certa discrepanza fra le due concezioni. Tuttavia, la problematica proposta da Romeo conteneva molti punti di grande interesse, e in particolare la discussione che egli faceva dell'accumulazione capitalistica nell'agricoltura venne accolta come un'importante premessa per la considerazione del problema dello sviluppo del capitalismo e dell'industrializzazione.

È fortemente sentita anche l'esigenza di studi sulla dinamica sociale del Risorgimento, ma finora non c'è stato nessuno che se ne sia occupato. Gli studi sul Risorgimento finora comparsi in Giappone si possono contare sulle dita: per esempio, tra i principali si possono citare: KITAHARA ATSUSHI, *Il Risorgimento e la nascita dello Stato unitario* (*Risorgimento to toitsu-kokka no seiritsu*), in « Collana di storia universale » (« Sekai rekishi kōza »), vol. 20, 1971; FUJISAWA SATOSHI, *Mazzini e la Repubblica Romana* (*Mazzini to Rōma kyōwa-koku*), in: « Nichi-i bunka kenkyū », vol. XII, 1973; il già citato libro di MORITA TETSURŌ, *Mazzini*, Tokyo, 1972. Inoltre, a proposito della critica a Gramsci da parte di Romeo e della polemica che ne è sorta, una presentazione ne è stata fatta nel saggio di TOYOSHITA NARAHIKO, *Alcuni problemi della storiografia del Risorgimento* (*Risorgimento kenkyū-shi no sho-mondai*), in: « Hōgaku ronsō », vol. 92, nn. 4-6, 1973.

A proposito del periodo post-risorgimentale, sono piuttosto avanti gli studi di storia economica; nel 1968 è stato pubblicato un volume sulla *Economia italiana* (AA. VV., *Itaria keizai*, Tokyo, 1968) e sono apparsi due studi di Sakai Ken'ichi sul problema dell'agricoltura. Nella prima delle opere citate, la parte riguardante la storia economica è trattata da Uehara Kazuo, che si riferisce spesso alla *Breve storia della grande industria in Italia* di Rosario Romeo, accogliendo il suo punto di vista che attribuiva grande importanza nel processo di industrializzazione dell'Italia alla accumulazione capitalistica nell'agricoltura. Nei due saggi di Sakai Ken'ichi, di livello elevato, l'autore presenta il suo punto di vista originale sul modo di comprendere il ruolo svolto dall'agricoltura nel processo di formazione del capita-

lismo italiano. Nel primo dei due articoli, *Role of Agricultural Change in the Establishment of Italian Capitalism* (*Itaria shihonshugi kakuritsu katei ni okeru nōgyō no ichi*, in: « Tochi-seido shigaku », « The Journal of Agrarian History », n. 63, primavera 1974), a proposito del problema del ruolo dell'agricoltura nel processo di formazione del capitalismo italiano, si passa in rassegna la storia degli studi italiani sull'argomento, concentrando l'attenzione su tre problemi: il primo riguarda il concetto di « grande azienda capitalistica », il secondo il posto da assegnare ai « rapporti feudali » nello sviluppo capitalistico, e il terzo li rapporto tra agricoltura e capitalismo (con particolare riguardo al settore industriale). Anzitutto, in merito al terzo punto, Sakai osserva come in Italia la maggior parte degli studiosi, bene rappresentati per esempio da Emilio Sereni, si siano occupati spesso dello sviluppo del capitalismo nell'agricoltura, ma molto più di rado del rapporto fra l'agricoltura e il processo di formazione del capitalismo, probabilmente a causa del condizionamento esercitato dal punto di vista tradizionale secondo il quale lo sviluppo del capitalismo in Italia sarebbe avvenuto fondamentalmente attraverso il sostegno esercitato dal capitale estero. Su questo punto, Sakai ritiene degno di nota il punto di vista espresso da Romeo, il quale, criticando la tesi tradizionale dell'egemonia del capitale straniero, ha visto nell'agricoltura la fonte principale dell'accumulazione capitalistica; egli così attribuisce un grande significato, nella storiografia sull'argomento, alle posizioni del Romeo, che « ha proposto un nuovo indirizzo di ricerca per la definizione del ruolo dell'agricoltura nel quadro della struttura di riproduzione del capitalismo italiano ». Per quanto riguarda il secondo punto, egli osserva come la maggior parte degli studi sull'argomento in Italia si limita a considerare la permanenza dei rapporti feudali nella struttura dell'agricoltura italiana post-unitaria come semplici « residui feudali » e non si preoccupa di cercare di vedere come i rapporti feudali rimasti in vita nell'agricoltura trovarono inserimento nella struttura della riproduzione capitalistica. Su questo problema, Sakai ha presentato delle prospettive di ricerca, e si ripromette di svolgere in altra occasione l'analisi dell'azienda agricola marginale basata sui rapporti di tipo feudale, e cioè, concretamente, della mezzadria dell'Italia centrale e dei piccoli affittuari nel sistema del latifondo meridionale.

Il primo problema, e cioè il concetto di « grande azienda capitalistica, ha costituito l'argomento centrale del secondo articolo di Sakai *On the Historical Character of Lombardian Large Farms - An Analysis of Inchiesta Jacini, 1881-1885* (*Kindai Lombardia dai-nōjō-keiei no rekishiteki seikaku - Inchiesta Jacini, 1881-1885, no bunseki*, in: « Tochi-seido shigaku », «The Journal of Agrarian History », n. 65, autunno 1974), in cui Sakai riesamina, mediante un'analisi originale, la struttura, il carattere storico e la fase di sviluppo della grande azienda agricola, che viene solitamente definita « capitalistica ». A tale scopo egli compie, servendosi della documentazione contenuta nella

grande Inchiesta Jacini degli anni Ottanta, una analisi particolareggiata della grande azienda agricola lombarda del Lodigiano, una fra le zone agricole più sviluppate dell'Italia di allora, esaminandone la composizione della manodopera, i sistemi di coltivazione, la composizione dei redditi dell'azienda media, ed i rapporti tra proprietari terrieri e grandi affittuari. In proposito, egli osserva come, « nonostante che la gestione dell'azienda di per sé si proponesse di svolgere un tipo altamente organizzato di produzione lattiero-casearia, la caratteristica strutturale della grande azienda agricola lodigiana era data dal fatto che la riproduzione sociale dei produttori diretti, e cioè dei salariati agricoli, continuava a svolgersi sostanzialmente in base all'economia naturale » e come la libertà di gestione dell'affittuario si trovasse fortemente limitata dal fatto che non si era ancora affermata la priorità del diritto di uso della terra sul diritto di proprietà e cioè sull'interesse del proprietario terriero »; il Sakai arriva perciò alla conclusione che, se si tiene conto di questi elementi, il carattere storico della grande azienda agricola lombarda può essere definito come una « forma di transizione » (Übergangsform, Marx) che appartiene a una fase diversa dalla grande azienda agricola capitalistica vera e propria. Gli studi di Sakai, che, sulla base di una adeguata comprensione degli orientamenti degli studi compiuti in Italia sull'argomento, svolgono una analisi originale che si basa direttamente sulla documentazione della Inchiesta Jacini, possono venire salutati come il segno che in Giappone si è incominciato finalmente a compiere degli studi seri di storia italiana, basandosi sui documenti originali.

Anche lo studio del fascismo italiano sta suscitando in Giappone un grande interesse, ma finora in questo campo non è stato pubblicato ancora niente, all'infuori di un articolo di SHIGEOKA YASURŌ, *The Character of Italian fascism in its Formative Years* (*Itaria Fuashizumu no keisei to sono seikaku o megutte*), pubblicato sulla rivista « Rekishi-gaku kenkyū » (n. 397, giugno 1973), in cui vengono presentati gli studi italiani sulle origini del fascismo, e di un altro articolo di KIRYU NAOTAKE, *The Origin and Development of Italian fascism in Valle Padana*, pubblicato sulla rivista « Shakai shisō » (voll. 2-3, 1972), che tratta le origini del fascismo rurale nella Valle Padana. In confronto alla vivace attività di studio sul nazismo tedesco, gli studi sul fascismo italiano segnano un netto ritardo. Nel 1973 è stato tradotto in giapponese il libro di R. DE FELICE, *Le interpretazioni del fascismo*, e si è così potuto avere conoscenza degli orientamenti degli studi sul fascismo in Italia, ma per quanto riguarda gli studi sul fascismo non si può dire che si siano registrati dei risultati degni di nota. Per quanto riguarda gli studi sulla figura di Mussolini, ci si è limitati sinora a tradurre nel 1967 il libro di LAURA FERMI, *Mussolini*, del 1961 e non sono stati compiuti ancora studi che tengano conto dei recenti lavori di De Felice su Mussolini.

Anche sulla storia della Resistenza italiana non si hanno studi

degni di nota, ad eccezione di una breve presentazione, che esamina soprattutto l'ideologia e il movimento del Partito d'Azione, da parte di KITAHARA ATSUSHI, *Sulla Resistenza italiana* (*Itaria Resistence no ichi-danmen*), publicato in «Rekishi-gaku kenkyū», n. 264, aprile 1962. Da ultimo, terminerò la mia esposizione citando i titoli di due libri italiani che sono stati tradotti in giapponese negli ultimi anni: la *Vita di Antonio Gramsci* di G. FIORI, tradotta nel 1972, e *Il lungo viaggio attraverso il Fascismo* di RUGGERO ZANGRANDI, tradotto nel 1973.

ATSUSHI KITAHARA

GLI AUTORI

Ienaga Saburō. Nato nel 1913. Ha studiato presso l'Università di Tokyo. Ha insegnato a lungo presso la Tokyo University of Education, occupandosi in particolar modo della storia del pensiero in Giappone.

Ienaga è stato protagonista di un celebre processo contro il Ministero dell'Istruzione Pubblica, che aveva scartato i suoi libri di testo per le scuole medie, accusati di presentare sotto una luce troppo negativa la storia del Giappone prebellico. Il lungo processo si è concluso con la vittoria di Ienaga, grazie anche all'appoggio di un largo movimento di opinione pubblica democratica.

Opere principali:

— Lo sviluppo della logica della negazione nella storia del pensiero giapponese.
— Studi di storia del pensiero giapponese contemporaneo.
— Storia delle ideologie morali in Giappone.
— Storia della guerra del Pacifico.

Mizuta Hiroshi. Nato nel 1919. Ha studiato presso la Toko Shoka Daigaku (attuale Università di Hitotsubashi). Attualmente insegna presso la Facoltà di Economia dell'Università di Nagoya. Si è occupato in particolar modo di storia delle dottrine economiche e sociali.

Opere principali:

— Breve storia del pensiero sociale.
— Il significato delle teorie moderne sulla società.
— La formazione dell'uomo moderno.

Sumiya Mikio. Nato nel 1916. Ha studiato presso l'Università di Tokyo, dove insegna attualmente. Si è occupato in particolar modo di economia del lavoro, di storia del movimento sindacale e di storia delle ideologie sociali.

Opere principali:

— Storia del movimento operaio giapponese.
— Il capitalismo giapponese e i problemi del lavoro.
— Il pensiero sociale giapponese.

Wada Haruki. Nato nel 1938. Ha studiato presso l'Università di Tokyo, dove insegna attualmente. Si è occupato in particolar modo di storia russa e di storia del Socialismo.

Opere principali:
— Origini e struttura della società russa contemporanea.
— Nikolai Russel, un Narodnik al di là delle frontiere.
— La fase attuale degli studi sul movimento dei Narodniki e l'opera di F. Venturi.

Kimbara Samon. Nato nel 1931. Ha studiato presso la Tokyo University of Education. Attualmente insegna Scienze politiche e Storia contemporanea giapponese presso la Chuo University di Tokyo.

Opere principali:
— La formazione sociale della « Democrazia dell'Era Taishō ».
— La concezione storica della teoria della modernizzazione giapponese.
— La politica dei partiti nel Periodo Taishō.

Kitahara Atsushi. Nato nel 1937. Ha studiato presso l'Università di Tokyo. Attualmente insegna storia occidentale presso l'Università di Hokkaidō. Si è occupato principalmente di storia italiana.

Opere principali:
— Il Risorgimento e la nascita dello Stato unitario.
— Il pensiero politico di Benedetto Croce: Liberalismo e Fascismo.
— Sulla Resistenza italiana.

Nota 1 - Nella citazione dei nomi giapponesi, si è seguita la pratica ormai invalsa nelle pubblicazioni specializzate in campo internazionale, che consiste nell'usare l'ordine giapponese, facendo precedere il cognome al nome. Solo nella firma degli articoli si è seguito l'uso occidentale, che fa precedere il nome.

Nota 2 - Nella trascrizione delle parole giapponesi si è usato il sistema universalmente usato nelle pubblicazioni specializzate, e cioè il « rōmaij » o « sistema Hepburn », in cui le vocali vengono pronunciate all'italiana e le consonanti all'inglese.

Cuneo, 30-6-1977 *Direttore responsabile:* Franco Venturi

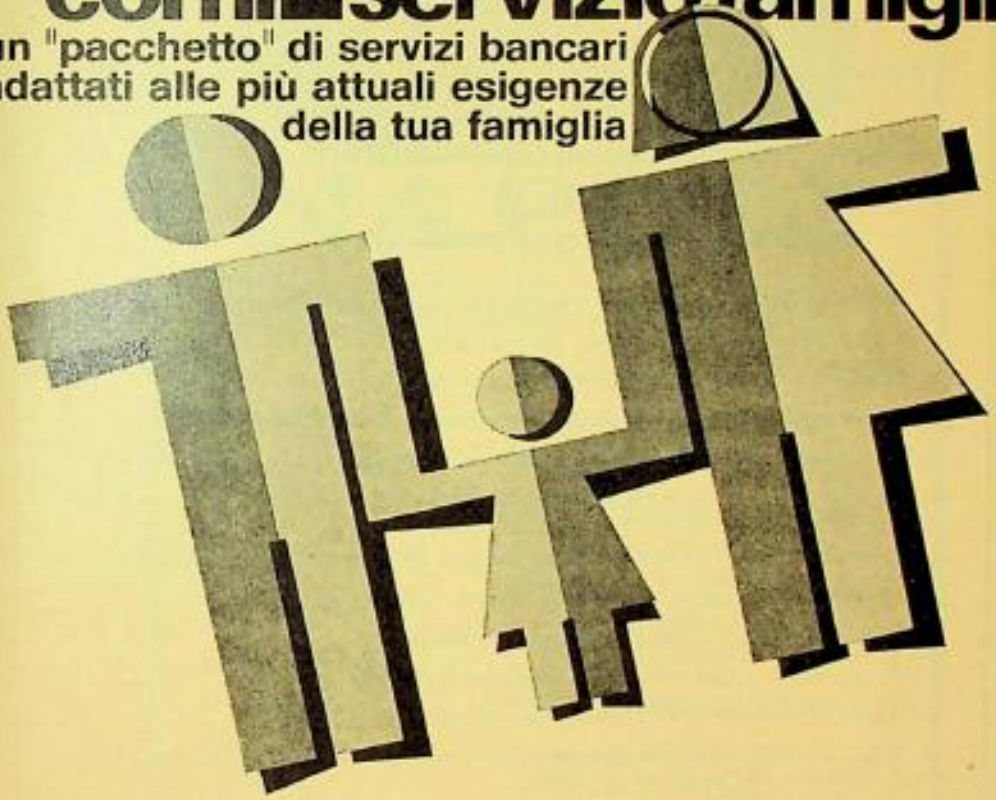
Autorizzazione Tribunale di Napoli in data 30 luglio 1948

SASTE - S.p.A. Stab. Tipografico Editoriale - Via XX Settembre, 8 - 12100 Cuneo - Tel. 24-87

di più

con il servizio famiglia

un "pacchetto" di servizi bancari adattati alle più attuali esigenze della tua famiglia



Se fai accreditare o versi regolarmente lo stipendio in conto corrente, il Credito Italiano ti offre un interesse vantaggioso, la carta assegni - che garantisce il pagamento degli assegni - e la possibilità di "scopertura" fino al doppio del tuo stipendio.

È, quindi, un conto corrente speciale: è il **Conto Famiglia.**
Se desideri inoltre acquistare o rimodernare la tua casa puoi ottenere mutui in forme diverse.

E se ti interessa, puoi avere un credito personale o acquistare ratealmente titoli in emissione.

A questi, si aggiungono tutti quei servizi che rendono più semplice l'uso del tuo denaro.

Non è stato trascurato niente: neanche una speciale assicurazione abbinata ai principali servizi.

Credito Italiano
BANCA D'INTERESSE NAZIONALE

IL PENSIERO POLITICO

RIVISTA DI STORIA DELLE IDEE POLITICHE E SOCIALI

ANNO IX - NN. 2-3

Redazione: ISTITUTO DI STUDI STORICO-POLITICI, via Pascoli, Perugia.
Amministrazione: Casa Ed. LEO S. OLSCHKI, c.c.p. 5/1020 - casella postale 66 - 50100 Firenze.
PUBBLICAZIONE QUADRIMESTRALE - *Abbonamento annuo*: ITALIA Lire 8.000 - ESTERO Lire 12.000.
Spedizione in abbonamento postale - Gruppo IV

NORD E SUD

Rivista mensile diretta da Francesco Compagna

Anno XXIII - Terza Serie - Agosto-Settembre 1977 (273-274)

SOMMARIO

Direzione e Redazione: Via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli - Telefono 418347
Amministrazione, Distribuzione e Pubblicità: Edizioni Scientifiche Italiane - S.p.A. - Via Chiatamone, 7 - 80121 Napoli - Tel. 418346 - 416921

Tu e il tuo Conto Corrente vi capite a chiare lettere?

La Lettera-Estratto della Banca Commerciale Italiana: il piacere di capire. Tutto e subito.

Spesso le banche ti parlano delle "tue" cifre nella "loro" lingua. Forse occorre fare qualche sforzo per capirla: e quello che doveva essere un servizio, come l'estratto conto, diviene un problema in più. Abbiamo deciso che non occorre richiedere questo sforzo ai correntisti, esperti o meno di tecnica bancaria. Abbiamo voluto parlare "dalla parte del correntista," con un nuovo servizio esclusivo, la Lettera Estratto.

La Lettera Estratto della Banca Commerciale Italiana ha alcuni vantaggi evidenti. Anzitutto, la chiarezza: molte voci sono state semplificate, il documento è di facile comprensione. Inoltre, poiché tutte le operazioni figurano su questo unico documento, le "conferme di eseguito" - da controllare ed archiviare una per una - adesso non servono più.

La Lettera Estratto ha la frequenza desiderata dal correntista: anche quotidiana, senza aggravio di spesa.

La Lettera Estratto inaugura una nuova concezione dell'estratto conto: più agile, chiaro, tempestivo, per un tempo che richiede visioni e decisioni rapide.

Banca Commerciale Italiana

la chiara differenza.

Sol. Jet Al. - Sede in Milano - Capitale Sociale L. 80.000.000.000 - Riserve L. 23.000.000.000
Banca di interesse nazionale

3030

RESTAURO

quaderni di restauro dei monumenti
e di urbanistica dei centri antichi

Direttore: ROBERTO DI STEFANO

Anno VI, n. 29, gennaio-febbraio 1977

SOMMARIO

ATTUALITÀ

ICOMOS

Quaderni bimestrali, abbonamento L. 15.000 (estero L. 19.000) - Fascicolo singolo L. 3500 (3302) (estero L. 4000) - (*Edizioni Scientifiche Italiane*), 80121 Napoli, via Chiatamone 7 - *Redattore*: Giuseppe Fiengo - *Redazione*: 80128, via Annella di Massimo 130, tel. 364677 - *Amministrazione*: ESI, 80121 Napoli, via Chiatamone 7, telefoni: 418346 - 416921 - 414021 - c.c.p. 6/19585 - Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 2345 del 9-8-1972 - *Stampa: Arte Tipografica di A. R.* - via S. Biagio dei Librai 39, Napoli.

Edizioni Scientifiche Italiane, 80121 Napoli, via Chiatamone 7 - *Redattore*: Giuseppe Fiengo - *Redazione*: 80128, via Annella di Massimo 130, tel. 364677 - *Amministrazione*: ESI, 80121 Napoli, via Chiatamone 7, telefoni: 418436 - 416921 - 414021.

QUADERNI STORICI

ANNO XII - FASCICOLO I - GENNAIO-APRILE 1977

Sommario

Direzione: *Alberto Caracciolo e Pasquale Villani* (via A. Musa, 6; 00161 Roma). Redazione: è composta dai collaboratori abituali e dai direttori. Essa opera attraverso gruppi regionali, tematici e riunioni periodiche. Redattore-capo *Sergio Anselmi*. Segretario di redazione *Ercole Sori*. Partecipano alla Segreteria *Franco Amatori* e *Gabriella Carnevaletti*. La sede redazionale è presso l'Istituto di studi storici e sociologici della Facoltà di Economia e Commercio, Palazzo degli Anziani, 60100 Ancona. Amministrazione ed edizione Società editrice *Il Mulino*, via S. Stefano, 6; 40125 Bologna.

Annales

Économies - Sociétés - Civilisations

Revue bimestrielle fondée en 1929 par
LUCIEN FEBVRE et MARC BLOCH

Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales

32e ANNÉE - N° 1 - JANVIER-FÉVRIER 1977

Rédaction: 54, Boulevard Raspail, 75006 Paris
Administration: Librairie Armand Colin, 103, Boulevard Saint-Michel, 75005 Paris
Comptes chèques postaux: Paris, n° 21 335-25
Abonnements 1977: France: 120 F. - Étudiants France: 95 F.
Étranger: 160 F.
Le numéro: 26 F. - Le numéro spécial (double): 50 F.

ITALIA CONTEMPORANEA

Nuova serie
de
Il Movimento di liberazione in Italia

Anno XXIX, n. 127, aprile-giugno 1977

« Italia contemporanea », trimestrale di storia, è diretta da Enzo Collotti; la redazione è affidata a Massimo Legnani, Adolfo Scalpelli e Nanda Torcellan. « Italia contemporanea » è posta in vendita al prezzo di L. 3000, arretrato L. 3500; l'abbonamento annuo è di L. 10.000, estero L. 15.000, da versare sul conto corrente postale n. 3/2737 intestato all'Istituto nazionale per la storia del movimento di liberazione in Italia, Piazza Duomo 14, Milano.

Annales

Économies - Sociétés - Civilisations
Revue bimestrielle fondée en 1929 par
LUCIEN FEBVRE et MARC BLOCH
publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

32e Année - N° 2 Mars-Avril 1977

SOMMAIRE

Rédaction: 54, Boulevard Raspail, 75006 Paris
Administration: Librairie Armand Colin, 103, Boulevard Saint-Michel, 75005 Paris
Comptes chèques postaux: Paris, n° 21 335-25
Abonnements 1977: France: 120 F. - Étudiants France: 95 F.
Étranger: 160 F.
Le numéro: 26 F. - Le numéro spécial (double): 50 F.

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE - GRUPPO IV° - N. 2 - 2° SEMESTRE 1977