

Aesthetica Edizioni

PREPRINT

Periodico quadrimestrale

in collaborazione con la Società Italiana di Estetica

N. 102

giugno-agosto 2016

Fondato da Luigi Russo

DIRETTORE SCIENTIFICO: Paolo D'Angelo (Università degli Studi Roma Tre)

COORDINAMENTO REDAZIONE: Leonardo Distaso (Università degli Studi di Napoli Federico II)

SEGRETERIA DI REDAZIONE: Giacomo Fronzi (Università del Salento), Lisa Giombini (Università degli Studi Roma Tre), Leonardo Monetti Lenner (Università degli Studi Roma Tre), Gioia Laura Iannilli (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

COMITATO SCIENTIFICO: Hans-Dieter Bahr (Eberhard Karls Universität Tübingen), Simona Chiodo (Politecnico di Milano), Pina De Luca (Università degli Studi di Salerno), Elio Franzini (Università degli Studi di Milano), Tonino Griffiero (Università degli Studi di Roma Tor Vergata), Stephen Halliwell (University of St Andrews), José Jiménez (Universidad Autónoma de Madrid), Jerrold Levinson (University of Maryland, College Park), Winfried Menninghaus (Max-Planck-Institut für empirische Ästhetik), Giovanni Matteucci (Alma Mater Studiorum Università di Bologna), Dario Russo (Università degli Studi di Palermo), Baldine Saint-Girons (Université Paris-Nanterre), Richard Shusterman (Florida Atlantic University), Victor Stoichita (Universität Freiburg), Salvatore Tedesco (Università degli Studi di Palermo)

I contributi proposti per la pubblicazione sono sottoposti a *peer review* secondo la procedura *double-blind*

a cura di Marcello Ghilardi

*Forme dell'estetica
e modelli di razionalità
nella tradizione cinese*

Aesthetica Edizioni

2016 Aesthetica Edizioni

ISSN 0393-8522

ISBN 9788877261052

www.aestheticaedizioni.it

info@aestheticaedizioni.it

Indice

Introduzione	7
I – Una pittura per la vita di Giangiorgio Pasqualotto	11
II – Arte come trasformazione. L'esperienza pittorica nella tradizione cinese di Marcello Ghilardi	21
III – Tempo, creatività e mimesi. Un confronto sino-europeo sulla via dell'arte di Alberto Giacomelli	39
IV – L'obliquità retorica cinese (e una possibilità per la retorica femminile occidentale?) di Simona Chiodo e Marcello Ghilardi	61

IV – *L'obliquità retorica cinese* (*e una possibilità per la retorica femminili occidentale?*)

di Simona Chiodo e Marcello Ghilardi

ABSTRACT

Una delle specificità che distinguono la cultura cinese dalla cultura occidentale è il dominio di una retorica obliqua, e non frontale, che è estesa dalla filosofia alla strategia militare e politica, ma anche al linguaggio quotidiano. Entrambe le vie retoriche hanno vantaggi (e svantaggi) potenziali significativi. L'obliquità cinese, sulla quale ci concentreremo, può anche farci cominciare a riflettere su un'analogia (che può essere significativa soprattutto adesso) con la retorica femminile occidentale.

One of the specificities which distinguish Chinese culture from Western culture is the domain of an oblique, and not frontal, rhetoric, which is extended from philosophy to military and political strategy, but also to everyday language. Both the rhetoric ways have potential meaningful advantages (and disadvantages). The Chinese obliquity, on which we shall focus, can also make us start to reflect on an analogy (which can be meaningful especially now) with the Western female rhetoric.

Parole chiave

Pensiero cinese, pensiero occidentale, retorica

Chinese thought, Western thought, rhetoric

1. *“Retoriche” militari*

Quando studiamo i testi cinesi di strategia militare, scopriamo che il modo più raccomandato di perseguire la vittoria è l'obliquità: “Lo scontro è frontale [*zheng 正*], la vittoria è obliqua [*qi 奇*]”¹. Viceversa, quando studiamo i testi greci analoghi, scopriamo che il modo più raccomandato di perseguire la vittoria è la frontalità, documentata, tra gli storici, da Polibio² e, tra i filosofi, da Platone³. Nel primo caso, vince chi ha la capacità di agire in modo obliquo, indiretto, invisibile (e il vincitore, che agisce in modo altrettanto impercettibile, è un essere umano normale: un individuo tra individui). Viceversa, nel secondo caso, vince chi ha la capacità di agire in modo frontale, diretto, visibile (e il vincitore, che agisce

¹ Sun Tzu, *L'arte della guerra*, Ubaldini, Roma 1990, p. 94 (tr. it. modificata).

² Cfr. Polibio, *Storie*, Mondadori, Milano 1970, XIII, 3.

³ Cfr. Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1994, V, 468e-469a. Platone cita Esiodo.

in modo altrettanto percepibile, è un essere umano speciale: un eroe, e addirittura un demone⁴). In particolare, nel caso cinese, “La vittoria non ha una forma definita, ma muta incessantemente. [...] La forza non ha schieramento costante, l’acqua non ha forma costante. La capacità di assicurarsi la vittoria cambiando e adeguandosi al nemico è chiamata genialità”⁵: la vittoria, insieme con la sua strategia di perseguimento, è analoga all’acqua, cioè è liquida nel senso che, contro il nemico, non agiscono urto frontale e distruzione, ma aggiramento obliquo e assorbimento. Viceversa, nel caso greco, la definitezza e la durezza che derivano dalla frontalità sono analoghe a un solido, che significa un urto frontale violento e una distruzione altrettanto violenta. Ma una solidità manifesta ha un vantaggio che una liquidità nascosta non ha: urto frontale e distruzione garantiscono più di aggiramento obliquo e assorbimento sia una diminuzione del tempo della battaglia (nel senso che la battaglia è tanto frontale quanto rapida) sia, e soprattutto, un aumento dell’inequivocabilità del suo risultato (nel senso che il suo risultato è tanto manifesto quanto inequivocabile). E aumentare l’inequivocabilità del suo risultato può essere un vantaggio essenziale: se voi siete i nostri nemici, e noi vinciamo la battaglia, l’inequivocabilità della nostra vittoria e della vostra sconfitta dà a entrambi garanzie essenziali per il nostro futuro, perché significa una prima cosa che entrambi possiamo condividere, e a partire dalla quale entrambi possiamo concordare su altre cose. Ma se il risultato della battaglia è equivoco, cioè nascosto, implicito, interno a noi e interno a voi, e non esterniamo a entrambi, allora non possiamo concordare, ad esempio, su pace, convergenza e sviluppo futuri, perché non abbiamo le loro condizioni di possibilità, che sono l’esternalizzazione del risultato della battaglia e la sua condivisione tra noi.

Potremmo anche dire che la strategia militare greca ha il vantaggio seguente che la strategia militare cinese non ha: il suo risultato è pubblico (esplicito, condivisibile e condiviso *de facto*), e non privato (implicito, indivisibile e indiviso *de facto*). Ed essere pubblico significa potere garantire, nel presente e nel futuro, entrambe le parti, perché i loro diritti e i loro doveri sono esternalizzati e condivisi: ancora, sono espliciti, condivisibili e condivisi *de facto*. È visibile, qui, il passaggio dalla sfera militare a una sfera che potremmo definire politica (e potremmo domandarci, insieme con Jullien: “in che misura il privilegio che la tradizione cinese accorda all’approccio di traverso, nella gestione dei rap-

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ Sun Tzu, *op. cit.*, p. 112.

porti antagonistici, non ostacola ancor oggi, in Cina, il “processo democratico”?)⁶).

2. *Retorica obliqua cinese e retorica frontale europea*

Quando, ancora nel caso cinese, passiamo da una battaglia letterale a una battaglia metaforica, cioè retorica, tra un potente e un suo letterato di corte, “che si pensava s’intendessero a mezze parole”⁷, può succedere che “il letterato ha finito per giudicare normale la mutilazione della sua parola; ancor peggio, vi aderisce, la erige a valore. Rari sono coloro che in effetti, nel corso della storia cinese, hanno osato opporsi all’ideologia dominante”⁸. In particolare, quando passiamo al letterato *par excellence*, cioè a Confucio, scopriamo il caso, esemplare, seguente: “Il duca di Qi interroga Confucio sulla politica. Questi si limita a rispondergli ‘[per] il principe essere principe, [per] il vassallo essere vassallo, [per] il padre essere padre, [per] il figlio essere figlio’”⁹. La domanda del duca di Qi è sul modo corretto nel quale il potente deve agire. E la risposta di Confucio è una serie di tautologie. In particolare, la storia ci dice che il duca di Qi non esercitava il potere in modo corretto: ad esempio, non aveva nominato il figlio erede, cioè non aveva agito in modo corretto da “principe” e da “padre”. Attraverso la tautologia, Confucio può, insieme, non dire e dire: non esplicita l’accusa (non rischia di essere punito, e addirittura ucciso, dal potente), ma l’accusa implicita può arrivare in modo obliquo (non rischia una disonestà intellettuale totale).

Se provassimo a immaginare che cosa avrebbe potuto dire Socrate in una circostanza analoga, allora potremmo proporre che la cosa più credibile è che Socrate avrebbe usato la frontalità della definizione (attraverso la forma logica di “S è P”), e non l’obliquità della tautologia (attraverso la forma logica di “S è S”): Socrate avrebbe analizzato e astratto, cioè identificato una definizione universale del modo corretto nel quale il potente deve agire (e di conseguenza del modo scorretto nel quale il potente non deve agire). La tautologia in particolare e l’obliquità in generale hanno vantaggi notevoli (e, non a caso, Confucio ha un destino personale meno tragico del destino personale di Socrate). Ma hanno anche uno svantaggio altrettanto notevole: l’obliquità può essere ritorta contro sé, perché il grigio può essere fatto scivolare sia verso il bianco sia verso il nero

⁶ F. Jullien, *L'ansa e l'accesso. Strategie di senso in Cina, Grecia*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 42.

⁷ Ivi, p. 120.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 205.

a seconda delle opportunità. Anche quando passiamo dalla battaglia letterale alla battaglia metaforica, cioè retorica, se è vero che giocare a carte coperte può estendere la durata della partita, e ritardare il tempo della sconfitta, è anche vero che non può definire in modo chiaro e distinto, e anche rapido, la vittoria, e in particolare una vittoria che sia chiara e distinta sia per chi ha vinto sia per chi ha perso, e della quale siano altrettanto chiare e distinte sia le ragioni sia, e soprattutto, le conseguenze.

La retorica frontale di Socrate è fondata sulla logica opposta: l'intellettuale che, attraverso una frontalità radicale, arriva a sacrificare la sua vita per la verità, e in particolare per la sua esplicitazione, cioè per la sua messa a disposizione di altri, è un fenomeno classico della storia dell'Europa e dell'Occidente. La via dell'esplicito non è l'unica retorica europea e occidentale possibile (cosa sulla quale torneremo in seguito), ma è di sicuro la via dell'intellettuale esemplare: se sono un intellettuale autentico e penso, ad esempio, che l'esercizio attuale del potere sia iniquo, allora esternalizzo i miei pensieri. L'esternalizzazione massima alla quale arrivo è la frontalità chiara e distinta, ad esempio, di un'argomentazione iperbolica. È possibile che oggi io non salvi la mia vita. Ma è altrettanto possibile che domani la mia frontalità sia usata per altri, perché i miei pensieri, che ho esplicitato e ho esternalizzato attraverso le mie parole, sono a disposizione di qualsiasi individuo. E, soprattutto, la verità delle cose che penso sarà uscita dalla privatezza dei miei pensieri, e sarà a loro disposizione: ancora, sarà pubblica, e non privata.

Non a caso, Platone definisce: “chiami tu dialettico chi [...] riesce a dar[e] ragione a sé e ad altri”¹⁰ dell'essenza delle cose. Il dialettico è chi è capace di dare le ragioni dei suoi pensieri “ad altri”, perché il suo dovere ultimo è pubblico (“ordinare, ciascuno a turno, per il resto della vita, lo stato e i privati cittadini e se stessi; e [...], quando venga il loro turno, dovranno affrontare le noie della vita politica e governare ciascuno per il bene dello stato”¹¹), e non privato (continuare a passare “la maggior parte del tempo immersi nella filosofia”¹²). E la ragione per la quale la dimensione pubblica della parola è essenziale è che è la dimensione pubblica a garantire alla parola, e in particolare alla verità della quale è portatrice se è dialettica, condivisibilità, ripetibilità e insegnabilità. In particolare, condivisibilità significa che le nostre parole sono frontali abbastanza da dare ai nostri interlocutori la possibilità sia di capire che cosa significano di preciso sia di scegliere di condividere il loro significato.

¹⁰ Platone, *op. cit.*, VII, 534b.

¹¹ Ivi, 540a-b.

¹² Ivi, 540b.

Ripetibilità significa che la logica che fonda le nostre parole è chiara e distinta abbastanza da dare ai nostri interlocutori (presenti e futuri, attuali e potenziali) la possibilità sia di ridefinire sia, e soprattutto, di applicare una logica identica (universale) a casi diversi (particolari), cioè significa avere a nostra disposizione, con una metafora, non una chiave normale, ma un *passe-partout*, perché impariamo non a memorizzare una definizione, ma a capire la sua logica, che è ripetibile. E insegnabilità significa che, ancora, la dimensione più importante è pubblica (diretta “ad altri”), e non privata (diretta a sé).

3. *Significati dell'obliquità cinese*

Dobbiamo innanzitutto precisare che nel pensiero cinese classico e pre-moderno non esiste un approccio univoco alla questione dell'argomentazione e della verità. Si possono individuare linee di tendenza, solchi prioritari che hanno segnato più in profondità di altri quella tradizione. Tuttavia, secondo Chad Hansen, “i filosofi della Cina classica non avevano alcun concetto di verità. Ovviamente, per i cinesi (sia filosofi che uomini comuni) la verità di una dottrina *faceva* senz'altro la differenza, e in generale i cinesi rifiutavano de re proposizioni false e ne adottavano di vere. Ma non usavano un “concetto di verità” quando riflettevano filosoficamente su ciò che facevano”¹³. Le strategie del senso non hanno puntato su forme di retorica diretta, polarizzata sul confronto/scontro frontale tra verità ed errore. La stessa parola che esprime la nozione di “verità” (*zhenli* 真理) è di conio recente, essendo stata adottata a fine Ottocento per tradurre il termine occidentale. Il carattere *zhēn* non presenta occorrenze rilevanti in senso logico o retorico nei *Dialoghi* di Confucio, né in Mencio o in altri testi fondativi come il *Classico dei documenti* (*Shujing* 書經), il *Classico dei mutamenti* (*Yijing* 易經), il *Libro dei riti* (*Liji* 禮記) e gli *Annali delle primavere e degli autunni* (*Lushi chunqiu* 呂氏春秋). Si trova nel testo taoista Zhuangzi, ma senza possedere il significato di “vero” o di “verità”, che assume solo in epoca moderna. Il saggio vi è definito infatti come *zhenren* 真人, cioè “uomo autentico”: il carattere *zhen* non significa dunque “vero”, bensì genuino, schietto, attendibile, puro. Anche secondo Donald Munro, “in Cina la verità e la falsità nel senso greco dei termini sono state considerate importanti solo di rado, in rapporto all'accettazione di una certa proposizione da parte di un filosofo; queste sono preoccupazioni occidentali. Per i cinesi è importante piuttosto considerare le implicazioni per il comportamento, in rapporto alla credenza o alla proposizione in questione.

¹³ C. Hansen, *Chinese language, Chinese philosophy, and truth*, in “The Journal of Asian Studies”, n. 3/44, 1985, pp. 491-519 (tr. it. nostra).

Che effetto provoca sulle persone l'aderire a una certa credenza? Quali implicazioni si possono trarre da una certa affermazione?"¹⁴.

Nel contesto delle dispute tra pensatori cinesi in età classica (nell'epoca degli Stati Combattenti, V-III sec. a.C.) non si affermano teorie moniste della verità. Si riscontra piuttosto un approccio pluralistico: "Uno dei tratti principali delle teorie pluraliste consiste nel ritenere il predicato "è vero" come espressione di diverse proprietà in diversi ambiti o discorsi [...]. Un pluralista può sostenere, dunque, che "vero" in una discussione di fisica o di metafisica, per esempio, esprime una proprietà di corrispondenza, mentre "vero" in una discussione di etica o di estetica esprime una proprietà di coerenza con altre credenze e con la visione del mondo complessiva di qualcuno"¹⁵. Nelle scuole di pensiero della Cina antica si può osservare un pluralismo aletico che, intendendo il vero e il falso secondo accezioni diverse (corrispondenza, coerenza, pragmatismo) in relazione ai contesti discorsivi, dà luogo a dibattiti e dispute senza affrontamenti "frontali", in nome di una forma argomentativa considerata universale. Troviamo modi diversi per dire "è vero", "è falso", senza che si dia una nozione di verità come idea trascendente o regolativa. I pensatori cinesi tendono ad accogliere la dinamica del processo senza porre cesure assolute tra una posizione e la sua avversaria, ma sfruttando l'efficacia dell'obliquità e dell'allusione per produrre un effetto di comprensione più globale. Trionfare argomentativamente su un avversario è considerato poco efficace, perché potrebbe indurre un tipo di sordo risentimento e di rancore che inibiscono una possibile futura collaborazione. Permettere all'avversario di "salvare la faccia" può invece favorire la possibilità di trovare un nuovo alleato là dove prima vi era un avversario o un rivale. In un famoso passo dello Zhuangzi il "vero" e il "falso" appaiono con un senso più globale: "Come ha potuto il Dao occultarsi al punto che vi debbano essere vero (*zhen* 真: genuino, autentico) e falso (*wei* 偽: fasullo, contraffatto)? Come ha potuto la parola occultarsi al punto che vi debbano essere affermazione (*shi* 是) e negazione (*fei* 非)? Può forse sviarsi il Dao al punto da non essere ovunque? Può forse corrompersi la parola al punto da non essere legittima? Il Dao è offuscato dalla pochezza e dalla parzialità, le parole sono offuscate dall'ornamento e dall'artificio. Da qui deriva il contenzioso tra confuciani e moisti: ciascuna scuola afferma ciò che l'altra nega, e nega ciò che l'altra afferma. [...] Il Dao che

¹⁴ D.J. Munro, *The concept of man in early China*, Stanford University Press, Stanford 1969, p. 55 (tr. it. nostra).

¹⁵ A. MacLeod, *Pluralism about truth in early Chinese philosophy. A reflection on Wang Chong's approach*, in "Comparative Philosophy", n. 1/2, 2011, p. 41.

si manifesta non è il Dao [autentico], le parole che discriminano non sono efficaci”¹⁶. La prospettiva taoista delineata nello Zhuangzi si colloca al di là delle dispute tra confuciani e moisti, considerati preda di discorsi di basso rango perché totalmente catturati dalla parzialità del vero e del falso. Il Dao è a monte di ogni distinzione, tanto che il vero e il falso si palesano proprio quando il carattere ineffabile del Dao è stato trascurato e si è caduti in una prospettiva particolare, perdendo di vista la totalità del processo. Disgiungendo nettamente il vero dal falso, e optando per la frontalità, si entra nell’agone dei discorsi, ci si confronta in dispute dialettiche, ma ci si distoglie dal flusso della Via. Poiché il Dao è privo di limiti e di confini, è fondamentale saper evitare le disgiunzioni, l’esclusione di un opposto per privilegiare l’altro. Invece di fissare un senso univoco e definito, invece di perseguire la verità e irrigidirsi in essa, volendo confutare il falso, in questo contesto bisogna mantenersi disponibile, aperto alla variazione continua.

Il testo anonimo *Guiguzi* 鬼谷子 (IV sec. a.C.) insegna a considerare i rapporti di forza tra persone secondo il potenziale della situazione implicata (*shi* 勢), a monte dunque della volontà e dell’atteggiamento di ciò che in Europa chiameremmo “soggetto”. Più che di un soggetto che si distacca dal suo ambiente, che (si) trascende rispetto alle condizioni che pure lo determinano, questo testo di retorica e diplomazia sviluppa la capacità di accordarsi alle congiunture, di entrare in fase ed evolvere con il procedere dei fattori che, a loro volta, incitano un processo globale. La frontalità fa rischiare di staccarsi dall’immanenza dei processi. La scommessa dell’obliquità è che, accettando di non produrre un effetto evidente, chiaro e distinto, l’influenza e l’incitazione messe in opera possano far maturare i loro frutti in modo più duraturo. Come emerge anche dallo *Hanfeizi* 韓非子, un classico dell’antichità vicino a posizioni legiste, non è il “soggetto” a essere protagonista di questa logica dell’operatività. Lo stratega, il saggio, l’uomo politico avveduto non si peritano di persuadere adducendo ragioni che si pretendono cogenti e universali, ma cercano di entrare in fase con la “situazione” nella sua globalità, di corrispondere ad essa affinché le forze in opera dispieghino naturalmente il loro potenziale¹⁷.

Questi esempi non devono far concludere che in nessun caso sia stato attribuito un ruolo importante al confronto più diretto, di tipo logico-argomentativo. Nel *Mozi* 墨子 (IV sec. a.C.) si legge che in una disputa tra elementi contraddittori non si possono attestare

¹⁶ Zhuangzi, Adelphi, Milano 1993, p. 23 (tr. it. modificata).

¹⁷ Cfr. il cap. XII di *Hanfeizi*, Zhonghua Chubanshe, Beijing 1991 (*Shuo nan* 說難, *Difficoltà del dire* o *Difficile da dire*).

entrambi i termini della questione. Questa idea è chiarita con un esempio: “Tra le due [asserzioni], “è un bue” e “non è un bue”, bisogna che una sola sia valida”¹⁸. Poche righe oltre, lo stesso testo sembra suggerire che la validità del dire (*wei* 謂) consiste nei suoi caratteri di trasferimento (*yi* 移), riferimento (*ju* 舉) o applicazione adeguata (*jia* 加): la Cina antica non ha ignorato le regole di un uso retorico della logica, ma a maggior ragione è interessante il fatto che la sua tradizione non l’abbia fatto assurgere a modello eccellente del dibattito, e abbia piuttosto approfondito e sostenuto forme differenti di strategia argomentativa.

Anche il più tardo Lunheng 論衡 (*Discorsi critici*) di Wang Chong (27-100 d.C.)¹⁹ è esemplare per comprendere le tattiche argomentative del cinese classico. Questo pensatore si prefigge il compito di distinguere, nei testi antichi, ciò che è logicamente e retoricamente valido da ciò che non lo è, affrancandosi dal pesante principio di autorità rappresentato dalla tradizione. Non emerge tuttavia in modo eminente una nozione assoluta di verità né una formulazione diretta del modo di contrastare tesi avversarie. In un passaggio si legge: “È nella natura delle persone comuni apprezzare storie e aneddoti strani, pronunciare discorsi assurdi e vacui (*xu* 虛). Perché? Il vero (*shi* 實) non si intende subito, mentre discorsi ornati e vacui eccitano l’orecchio e la mente. Per questo studiosi capaci che amano la discussione esagerano (*zeng* 增) il vero (*shi* 實) in ogni cosa”²⁰. Qui troviamo una prima coppia oppositiva, che costituisce il filo conduttore nel confronto critico tra vero e falso: *shi/xu*. *Shi* 實 significa “solido, effettivo, reale, concreto, attuale” e *xu* 虛 significa “vuoto, vacuo, vano, privo di contenuto definito”. In opposizione polare, l’uno in relazione all’altro, *shi* e *xu* formano una coppia che si può tradurre con “reale/fasullo”, “valido/privo di valore”, “concreto/apparente”. Wang distingue tra discorsi (*yan* 言) e nomi singoli (*ming* 名), precisando che la nozione di *shi* si può applicare convenientemente ai primi e non ai secondi. *Xu* dunque è il “falso” in quanto “apparente”: è ciò che possiamo recepire come un discorso fiorito, ammaliante, che produce effetti emotivi sugli uditori ma non poggia su basi solide ed è privo di realtà effettiva. La capacità di valutare e distinguere tra *shi* e *xu* precede e fonda la capacità di discriminare tra altre forme di verità e falsità, come quelle descritte dalle coppie di opposti *ran* 然 (“è così”, “si dà il

¹⁸ D. Wang, Z. Wang (a cura di), *Xinbian Mozi*, Guoli Bianyiguan, Taipei 2001, p. 437.

¹⁹ Cfr. W. Chong, *Lunheng zhubi suoyin*, Chinese University Commercial Press, Hong Kong 1996 (*Lunheng zhubi suoyin* 論衡逐字索引, *Discorsi critici: edizione critica e concordanze*).

²⁰ Ivi, pp. 362-363.

caso”) e *fou* 否 (“non è così”, “non si dà il caso”), che indicano un’esattezza e un’inesattezza nel rapporto con i dati empirici, oppure *shi* 是 (“giusto, corretto, appropriato”) e *fei* 非 (“scorretto, sbagliato, inadeguato”). Saper discriminare tra l’efficace e il vacuo è il prerequisito per saper distinguere ciò che si dà e ciò che non si dà nei fatti, ciò che è corretto e ciò che è scorretto nelle azioni e nei comportamenti. Viene così affermato il privilegio accordato a una ragione pratica, a un sapere legato alla capacità di incontrare la natura processuale della natura. Wang Chong collega le nozioni di vero e di falso all’efficacia pratica, etico-politica, e all’importanza della trasformazione che bisogna favorire o indurre nel popolo: “Quando il sovrano erra, si fanno riforme in direzione di chi sta in alto; quando chi è soggetto al sovrano è confuso, ci si impegna in discorsi con chi sta in basso. Una volta che chi sta in basso è nel vero (*shi* 實), seguono le indicazioni per chi sta in alto. Spero di alleviare le menti confuse, facendo in modo che distinguano tra vero (*shi* 實) e falso (*xu* 虛). Una volta distinto il vero dal falso, allora vengono eliminati i discorsi ornati e artificiali. Una volta eliminati i discorsi ornati e artificiali, trasformazioni (*hua* 化) genuine e autentiche si propagheranno di giorno in giorno”²¹.

La retorica dello stratega politico o del saggio ha valore, dunque, nella misura in cui induce trasformazioni positive. Una logica dell’induzione o dell’incitazione indiretta è considerata più potente di quella esplicita, che costringe attraverso la ferrea concatenazione degli argomenti addotti. La tradizione di pensiero cinese nel suo complesso, quella cioè che si esprime in lingua cinese, pur nella pluralità delle visioni e delle proposte, trova il suo asse portante nell’obliquità della funzione critica e nella relazionalità delle posizioni, che non vogliono escludere l’altro punto di vista, ma inglobarlo e riassorbirlo. Non bisogna dimenticare che, a differenza della tradizione europea, che si è prioritariamente fondata sulla promozione dell’idealità e degli assunti teoretici che ne derivano, tra cui una verità come criterio discriminante e dualizzante (vero/falso, corretto/scorretto, amico/nemico), la tradizione cinese ha privilegiato molto meno il ruolo di un’astrazione teoretica e della domanda sull’essenza rispetto alla possibilità di individuare una modalità di comportamento e una capacità di accordo nell’ambito etico-politico.

“Come fare” a promuovere l’armonia tra le parti incentivando il processo naturale della realtà è altra cosa dal domandarsi “che cos’è” l’essenza di un oggetto d’indagine²². Il saggio deve sapersi

²¹ Ivi, p. 363.

²² Si tratta di ciò che Confucio definiva “rettificare i nomi” (*zhengming* 正名), ovvero “restituire ai nomi il loro significato”: “Se ai nomi non è conferito il loro significato, il

accordare al processo delle cose, non per adeguarvisi passivamente, bensì per meglio intenderne le linee di forza, le propensioni in atto.

Sarebbe certo ideologica una lettura che pretendesse di estrapolare alcune parole dal contesto più ampio della lingua in cui operano, per interrogarle a partire da esigenze e categorie che sono state elaborate in un contesto linguistico e culturale differente. Tradurre dal cinese non deve far corrispondere la frase cinese alle attese della razionalità europea: se per quest'ultima certe formulazioni appaiono ambigue, vaghe, da un altro punto di vista esse rispondono a una logica considerata efficace, per la quale più che sostanze o posizioni che si fronteggiano vi sono dinamiche all'opera²³. Se il *logos* europeo si è prevalentemente dedicato ad espungere dal proprio ambito ciò che è ambiguo per poter significare in maniera incontrovertibile la verità, il pensiero cinese ha sfruttato le risorse della propria lingua per esprimere la pregnanza della transizione e dell'ambiguità: senza sfruttare la tensione e la lacerazione tra verità ed errore, ha pensato una circolazione che mantenesse aperta la relazione tra poli complementari della realtà.

4. *Al di qua di vero e falso: retoriche di saggezza e allusività poetica*

Il saggio non cerca né auspica un'aderenza ingenua al "così è" attestato dalla percezione sensibile. Tende piuttosto a sviluppare la capacità strategica di far aderire le parole alle azioni e ai fatti e di non sovvertire la realtà con un uso spregiudicato, ammaliante o incoerente della parola. Se il *logos* dell'Occidente si è prevalentemente dedicato ad espungere dal proprio ambito tutto ciò che è ambiguo, per poter significare in maniera netta e incontrovertibile la verità discriminandola da quanto è opinione o credenza, il pensiero cinese ha saputo sfruttare le risorse della lingua in cui si esprime per poter dire la transizione, l'ambiguità, il cambiamento. Ciò che sembra contare di più è la sfumatura, l'indiretto, l'allusivo. Si tratta di saper cogliere ed esprimere non tanto ciò che è nettamente definito, separando in maniera univoca il vero dal falso, quanto *ciò che sta tra* il vero e il falso, tra il giusto e l'ingiusto, e che permette il transito della vita tra queste sponde.

discorso è incoerente e, se il discorso è incoerente, non si perviene a nulla; se non si perviene a nulla, le antiche norme rituali e la musica non fioriscono; se le antiche norme rituali e la musica non fioriscono, leggi e punizioni non si applicano correttamente; se leggi e punizioni non si applicano correttamente, il popolo non sa dove poggiare mani e piedi" (cfr. Confucio, *Dialoghi*, Einaudi, Torino 2003, pp. 147-149). Cfr. anche C. Hansen, *A Daoist theory of Chinese thought. A philosophical interpretation*, Oxford University Press, Oxford 2000.

²³ Cfr. F. Jullien, *Parlare senza parole*, Laterza, Roma-Bari 2008, cap. IV. Cfr. anche Id., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 223-253.

Appare evidente come non abbia senso qui invocare un approfondimento teoretico senza entrare direttamente in contatto con l'alterità di una lingua, di un sistema di scrittura, di una serie di risorse culturali che producono, se solo le si sappia leggere e interrogare, un contraccolpo fecondo alle consuetudini di pensiero su cui riposa un modello di razionalità come quello incarnato dal *logos* europeo. È in un'ottica comparativa, dunque, che si può sottolineare il carattere pragmatico del pensiero cinese, che non privilegia una conoscenza speculativa e disinteressata, né sfrutta la tensione e la lacerazione tra la Verità e l'Errore, ma ricerca invece una distensione, una circolazione dell'uno nell'altro per mantenere aperta la relazione tra i poli complementari della realtà. Un esempio illuminante si può trarre dal capitolo 2 dello Zhuangzi: "Come ha potuto il Dao occultarsi al punto che vi debbano essere vero [*zhen* 真: genuino, autentico] e falso [*wei* 偽: fasullo, contraffatto]? Come ha potuto la parola occultarsi al punto che vi debbano essere affermazione [*shi* 是] e negazione [*fei* 非]? Può forse sviarsi il Dao al punto da non essere ovunque? Può forse corrompersi la parola al punto da non essere legittima? Il Dao è offuscato dalla pochezza e dalla parzialità, le parole sono offuscate dall'ornamento e dall'artificio. Da qui deriva il contenzioso tra confuciani e moisti: ciascuna scuola afferma ciò che l'altra nega, e nega ciò che l'altra afferma. [...] Il Dao che si manifesta non è il Dao [autentico], le parole che discriminano non sono efficaci²⁴". La prospettiva taoista delineata nello Zhuangzi si colloca al di là delle dispute tra confuciani e moisti, considerati preda di discorsi di basso rango perché totalmente catturati dalla parzialità del vero e del falso. Il saggio taoista riconosce che il Dao è a monte di ogni distinzione, tanto che il vero e il falso si palesano proprio quando il carattere ineffabile del Dao è stato trascurato e si è caduti in una prospettiva particolare, perdendo di vista la totalità del processo. Disgiungendo il vero dal falso si entra nell'agone dei discorsi, ci si confronta in dispute dialettiche anche utili, ma ci si distoglie dal flusso della Via. Poiché il Dao è privo di limiti e di confini, è fondamentale saper evitare le disgiunzioni, l'esclusione di un opposto per privilegiare l'altro. Invece di fissare un senso univoco e definito, invece di perseguire la verità e irrigidirsi in essa – volendo confutare ed eliminare il falso e l'erroneo – per il pensatore taoista conta piuttosto mantenersi disponibile, aperto alla variazione continua. Vero e falso sono intesi come polarità dinamiche che senza produrre una tensione irriducibile né una sintesi superiore si danno reciprocamente nascita e dissoluzione, si

²⁴ Cfr. *Zhuangzi*, Adelphi, Milano 1993, p. 23 (tr. it. modificata).

convertono l'uno nell'altro secondo una logica evolutiva, fluida, in continua transizione. Questo atteggiamento consente di restare in contatto con il corso delle cose, di muoversi nell'immanenza dei processi, ma è meno interessato a fondare e sviluppare le condizioni per una comunità dialogica, che si impegni a far convergere le idee e le modalità di un'azione comune e condivisa attraverso la pratica continua della parola e della persuasione verbale. L'ambizione taoista sembra essere quella di una parola che non sia il doppio del mondo, che non ripeta in modo analogico il darsi della realtà, e che non sdoppi l'evento del mondo in un vero e in un falso, in assenso e diniego, in un "sì" e in un "no". Liberando la parola dalla denotazione e impiegandola soprattutto in modo allusivo e obliquo, si insiste sulla componibilità dei punti di vista, evitando le disgiunzioni contrastive che bloccherebbero la circolazione energetica in ogni pratica di parola e di scrittura. Senza sviluppare un'ontologia e un'opposizione tensionale tra essere e non essere, tra verità ed errore, il pensiero taoista è dunque passato "a lato", senza bisogno di affermarlo e poi negarlo, dell'esercizio che ha costituito uno dei solchi profondi del pensiero occidentale – ovvero l'immergersi a fondo nella lacerazione a suo modo euristica tra *logos* e *antilogos*, nella contraddizione che il filosofo deve fronteggiare tra la Verità e l'infinita distanza che lo separa da essa.

Quella che si potrebbe definire – in modo generale, crediamo, ma non generico – la "forma cinese" del vero, che riassorbe ogni tensione drammatica dell'esistente e ogni lacerazione tra immanenza e trascendenza nel processo del Dao, produce una visione sul reale, lo inquadra e apre modalità operative del tutto peculiari. Lo fa tenendo presente l'importanza di non recidere il legame con l'armonia regolatrice del processo, coordinando dinamicamente gli opposti per abitare la globalità, invece di puntare a un estremo giudicando falso, errato il suo opposto. Qui si scopre un altro accesso a quella che possiamo continuare a chiamare "esperienza della verità", a patto di intendere quest'ultima non come *adaequatio rei et intellectus*, bensì come apertura e disponibilità all'accadere del mondo; non costruzione di ipostasi metafisiche in contraddittorie, né adeguazione alla realtà dei "fatti", ma dimensione di intelligibilità del corso delle cose, capacità di essere in relazione con il processo e l'operatività del Dao. Ragionando in termini di operatività, di aperture di sentieri da percorrere per sondare le possibilità dell'umano, la coesistenza e il rilancio vicendevole delle forme in cui si modula la verità è un modo di vivere la pluralità senza ingabbiarla in una forma che si ponga come *a priori* universale e compiuta. Le forme del vero non si soppiantano l'un l'altra; si rilanciano attraverso il confronto,

incontrando anche fasi di stagnazione, isolamento e irrigidimento, e poi tornano a liberare energie vitali e a produrre configurazioni inedite grazie agli scarti che riaprono le une in rapporto alle altre. Solo lasciandosi toccare dagli slittamenti dei significati, dalla traducibilità e insieme dall'incommensurabilità delle esperienze di pensiero si può ri-accedere al sé, anzi si può davvero guadagnare un accesso al sé che non sia del tutto viziato dall'adesione irriflessa al punto cieco che ogni visione reca con sé.

Ma una concezione della verità che ne attribuisce la genesi alla struttura linguistica che la supporta, e che la vede disseminarsi secondo le linee di fuga degli scarti tra culture, non è a sua volta viziata da un presupposto implicito, non indagato? Sottrarre la verità al suo iscriversi in una sorta di essenzialismo metafisico mette in prospettiva la velleità di una lingua o di una esperienza dell'uomo a parlare a nome di tutte le altre. Permette di scongiurare il pericolo che, anche qualora si voglia parlare dell'Altro rispettandolo, lo si introduca surrettiziamente nel discorso dell'Identico, estromettendolo da sé nel momento in cui si pensa di accoglierlo e fargli spazio. Ma, di nuovo, questa concezione non è forse viziata dal presupposto che tutto sia storico e storicizzabile, che le lingue dicano solo la mutevolezza e la contingenza? A un tale presupposto non potrebbe opporsi quello che pone, al di là della contingenza delle lingue e del loro carattere transitorio, una verità incontrovertibile che si palesa in una forma ma che non viene affetta dalla limitatezza di quella forma? La filosofia si costituisce come disciplina della parola e del pensiero che punta a circoscrivere verità eterne ed immutabili; la filosofia si identifica con questo progetto, si assegna il compito di disvelare una verità inconfutabile che "sta" e non muta. Per la posizione originaria del pensiero metafisico occidentale la logica esprime un essere che precede e fonda la logica stessa – non pensa la logica come una pratica specifica che detta all'essere le condizioni del suo stare, una pratica a cui l'essere e i modi del suo darsi si conformano. Essere e *logos* si considerano due modi dell'Identico; tuttavia, implicitamente è il *logos* a dettare le sue leggi all'essere. La problematica del rapporto tra vero e falso si radica nelle forme della corrispondenza tra essere e pensiero, che ispira tutta la riflessione occidentale anche qualora tale corrispondenza venga negata o messa in crisi. A seconda di come si considera il luogo originario della verità muta radicalmente il senso del pensiero, mutano la stessa concezione del vero, le sue condizioni di possibilità e di validità.

Ciò che dall'"esteriorità" occidentale appare come un "basso continuo" nella stratificazione dei percorsi letterari e teorici del

mondo cinese è la stretta correlazione, il rapporto di incitamento che i fenomeni naturali intrattengono con quelli dell'emozione. Ciò non vuol dire che l'Occidente non abbia conosciuto la possibilità di vedere rispecchiarsi nel mondo le tonalità affettive dell'essere umano, né che gli abiti linguistici dell'Asia orientale non abbiano elaborato figure come la metafora e la metonimia. L'interesse e lo sviluppo articolato delle risorse euristiche connesse a tali procedimenti stilistici sono stati però prevalentemente diversi. È qui che l'attenzione della speculazione si esercita, per non cadere vittima di proiezioni identitarie che assimilano l'alterità o la ipostatizzano, mancando in entrambi i casi l'occasione dell'incontro con essa. Nella testualità cinese il rapporto con l'invisibile, con la dimensione spirituale (*shen* 神), non avviene superando uno iato tra il visibile e l'intelligibile. I diversi stadi comunicano in modo naturale, dal momento che appartengono a una medesima realtà in continua transizione. La distinzione tra *logos* e *physis*, a lungo scavata dal pensiero europeo, è stata ipotizzata anche nella tradizione cinese²⁵, ma lì si è privilegiata l'idea che tra "cultura" (*wen* 文) e "natura" (*ziran* 自然), tra segno scritto e processo naturale, vi sia una relazione di fondamentale continuità. Scrittura e pittura non riproducono un mondo esterno ad esse: rilanciano il flusso vitale che è attivo in ogni manifestazione del mondo. Il significato, lungi dal collocarsi in uno spazio ideale ed immutabile, sta nei rapporti di immanenza tra le forme. Vi è continuo spostamento, transizione, dinamismo spontaneo tra le modalità di espressione del reale. Nessuna parola fa effrazione rispetto a questa continuità; la processualità delle forme si prolunga naturalmente nel tracciato dei caratteri, delle forme pittoriche, delle melodie. La circolazione del senso è improntata sul modello della respirazione naturale, è il movimento del *qi* 氣 (soffio, animazione, atmosfera) che assicura la vitalità tanto dei fenomeni quanto della scrittura che li vivifica.

Una simile transitività si verifica anche fra i generi o registri della scrittura – ma già questa tende ad essere una proiezione della *forma mentis* europea che tende a classificare generi, stili, registri. Che ne è della distinzione tra *mythos* e *logos*, inaugurata in Occidente almeno a partire dal poema di Parmenide? O della distinzione aristotelica tra opere descrittive e opere mimetico-rappresentative²⁶? Nonostante il fatto che la stessa tradizione cinese abbia elaborato forme di astrazione concettuale e si sia espressa in testi di indagine

²⁵ Si pensi alla "scuola dei nomi" (*mingjia* 名家) o dei "logici", celebre anche per i paradossi creati da Gongsun Long e Hui Shi. Cfr. A.C. Graham, *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza 1998 e A. Cheng, *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000.

²⁶ Aristotele, *Poetica*, Rusconi, Milano 1995, 1447 b 11-23.

razionale così come in testi poetici, non ha mai sentito la necessità di separarli o di circoscriverne i rispettivi ambiti d'azione.

Il capitolo 26 del famoso trattato sull'arte poetica e letteraria di Liu Xie (VI secolo)²⁷, il *Wenxin dialong* 文心雕龍, è intitolato *Shensi* 神思. Viene tradotto con *Pensiero spirituale* o anche con *Immaginazione*. Ma la dimensione "spirituale" a cui rimanda il sinogramma *shen* non è comparabile con un piano di essenze ontologicamente solide, eterne e immutabili, distinte dai fenomeni sensibili. Il mondo europeo si è formato adeguandosi o contrapponendosi all'ipotesi di una dimensione intelligibile ontologicamente distinta da una tangibile: anche pensatori lontani da un paradigma dualistico come Spinoza o Nietzsche spiccano nella loro originalità proprio in quanto si distolgono da quel modello, facendo i conti con esso; tuttavia, non possono essere espunti da quel contesto. Viceversa il pensiero cinese ha visto affermarsi come solco prioritario, pur nella pluralità delle scuole, un pensiero della complementarità e non della dualità, della continuità tra livelli e non della separazione tra piani di realtà; un pensiero della transitività e non della sostanzialità. Reale e immaginario, oppure percepibile e impercettibile, sono l'uno il prolungamento dell'altro, circolano all'interno del Dao o del *Tian* 天 (il "Cielo", massima espressione della spontaneità cosmica, figura immanente del flusso naturale). Essere in grado di pensare (*si* 思) la dimensione spirituale (*shen* 神) non significa trascendere il mondo dell'esperienza sensibile o dissociare un aspetto materiale da uno sovrasensibile. Nulla travalica il Dao, tutto dipende dalla continua interazione tra le cose (*wu* 物) e l'interiorità (il "cuore", *xin* 心). Nemmeno una proiezione metaforica (*bi* 比) avviene tra piani diversi, permette di eseguire salti semantici e ontici, nell'abbinare segni e significati difformi. Il significato invisibile non è infatti inteso come qualcosa che eccede assolutamente la sua dimensione segnica, ovvero il suo necessario incorporarsi in una forma sensibile, poiché nemmeno la relazione tra interiore ed esteriore, tra letterale e figurato, si configura come una scissione tra il piano fisico e quello metafisico. È piuttosto l'interazione, la corrispondenza continua tra i due lati di una stessa soglia; è l'accadere del processo naturale nelle sue forme di volta in volta determinate.

Il Dao è il luogo ineffabile di co-implicazione di tutti i fenomeni – si dà in essi, non ne è separato. Eppure ad essi non si riduce: non è altro dall'e-venire delle cose del mondo; è altro da ogni cosa singolarmente presa, considerata nella sua particolarità e univocità. Poiché è l'accadere delle cose, tanto materiali quanto immateriali,

²⁷ Cfr. Liu Xie, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, Luni, Milano 2013.

circola tra esse e le mantiene in corrispondenza. Il pittore, il poeta, il saggio o il pensatore si pone in ascolto del Dao senza ambire a rappresentarlo, come se fosse altro dai fenomeni e dalle emozioni che generano e veicolano. Un binomio dell'estetica classica cinese esprime in unità il "paesaggio-emozione", *jingqing* 景情: l'uno partecipa dell'altro, l'esperienza dell'uno è intima e operante nell'altra. Non vi è alterità radicale tra ambienti, esteri ed interiori, vi è solo distinzione e comunicazione di aspetti. Analogamente, il carattere *xiang* non significa "fenomeno" più che "figurazione" o "immagine". Il segno inciso in epoca arcaica sul carapace di tartaruga o sulle ossa piatte di bovini, il segno di pennello tracciato sulla carta non scavano un baratro invalicabile tra manifestazione sensibile e significato astratto. Ogni fenomeno-immagine è una forma, e insieme è anche potenza, capacità di espansione del *qi*. Le cose e le loro figurazioni sono al tempo stesso potenza trasformativa e trasformazione in atto. Ogni *xiang*, come ogni esagramma e ogni elemento della realtà, è in modo intensionale la pulsazione vitale del mondo che accade in quanto corpo, dipinto, parola. Quest'ultima non dice allora la *presenza*, non si rivolge a un piano di essenze. Condivide invece il moto trasformativo delle cose ponendosi in relazione con esse. Non è che si annulli la distanza inscritta nell'accadere di ogni segno, ma non è mai ipostatizzata la "cosa", o la sua essenza. Parlare di qualcosa significa sempre parlare delle sue trasformazioni, dei fenomeni che ad essa si legano – ecco il senso dell'endiadi costituita da *jingqing*, "paesaggio-emozione". Ciò che si colloca "oltre la rappresentazione" (*xiangwai*) non è un senso stabile al di là del sensibile; è quella stessa rappresentazione purificata da ogni determinazione contingente e da ogni attaccamento a un obiettivo metafisico. Va dunque ripensata anche la resa di *xiang* con "rappresentazione": *re-praesentatio* è un ricondurre alla *praesentia* qualcosa di assente, cioè implica un costante riferimento alla dimensione della presenzialità e del presente come modalità primaria ed essenziale della temporalità; è dunque più opportuno preferire come traduzione i termini "figura", "configurazione" e "immagine". In tal modo si libera la concezione cinese dalle ipoteche metafisiche che un pensiero della *mimesis* tenderebbe a proiettarvi. Se invece si riesce a pensare diversamente l'operazione rappresentativa, evitando di attribuirvi necessariamente l'atto di un "porre-innanzi" (*para-ballein, vor-stellen*), allora anche "rappresentazione" potrà essere un modo corretto ed efficace di restituire il valore sostantivale di *xiang*, rielaborando il significato di quella parola e arricchendolo grazie al tirocinio della traduzione.

Inizia così ad apparire più perspicua e motivata la preferenza

accordata dai critici cinesi a un incitamento analogico indiretto, a una retorica dell'allusività e dell'obliquità. Rispetto alle metafore o alle comparazioni esplicite il confronto implicito è più efficace proprio perché più allusivo, perché non dispiega tutti gli elementi dell'analogia. *Xing zhi bu jian bi* 兴之不兼比, "incitazione (allusiva) senza una duplicazione analogica"²⁸, è l'espressione con cui Yan Can (XIII secolo), un commentatore del *Classico delle odi* (Shijing 詩經, X-VII secolo a.C.) vissuto in epoca Song, premia i componimenti che rifuggono dalla trasparenza totale della similitudine o della metafora. L'efficacia del procedimento poetico è assicurata dal raccordo tra i vari livelli dell'enunciazione, oltre che tra parole e cose; l'emozione è suscitata dall'unica tensione che anima spirito e paesaggio, io e mondo, giustapponendoli e non sostituendo l'uno all'altro. Il regime di pura immanenza attraverso cui si dispiega la realtà si dona tramite una continua (ri)contestualizzazione allusiva dei sensi più che tramite uno sdoppiamento di piani. La pratica di scrittura – non solo poetica – si dispone in Cina come luogo dell'incontro tra le cose (*wu*) e il cuore-mente-intelletto (*xin*), che, una volta depuratosi dalla presenza ingombrante dell'ego, è in grado di rispecchiarsi nel mondo facendo esperienza della profonda intimità con esso. Il luogo del poetico apre a una dimensione che non è quella dell'ulteriorità trascendente, né quella dell'identità tautologica di un'immanenza che si avvita su se stessa. La trascendenza si dà in seno all'immanenza: è il suo affrancarsi dalla parzialità e dalla autoreferenzialità. "L'antinomia del fenomenico e del trascendente all'interno del segno poetico è definitivamente tolta: l'*al di là* del segno (*wai* 外) non sbocca su alcun altrove e non è altro che la dimensione *mediana* (*zhong* 中) di essenziale vacuità"²⁹. In un mondo che non separa dualisticamente il piano sensibile da quello intelligibile, in cui i caratteri della scrittura non rappresentano sostanze ma processi, non ci si deve applicare per catturare con l'intelletto l'essenza immutabile. Piuttosto, è da riprendere e raffinare ogni volta di nuovo la capacità di assaporare, di gustare (*wei* 味) il senso veicolato da un testo. Per la sensibilità occidentale risulta inedito, o addirittura incongruo, il fatto che la comprensione di un testo di carattere teorico richieda un esercizio di gusto mediante il quale rimuginare le parole o anche apprenderle a memoria. Ciò che può sembrare l'imposizione di un lavoro mnemonico fine a se stesso dipende molto dalla struttura della lingua e dall'uso che se ne fa

²⁸ F. Jullien, *L'ansa e l'accesso. Strategie di senso in Cina*, cit., p. 135.

²⁹ Id., *La valeur allusive. Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, Presses Universitaires de France, Parigi 2003, p. 258.

per entrare in un contatto “sinestetico” con la realtà significata. Quello del gusto, dell’assaporamento, è un esercizio globale: investe i molteplici piani che costituiscono l’individuo umano, i molteplici stadi nei quali transita e si modifica il reale. La scrittura non ha lo scopo di isolare i termini determinandoli nella loro “essenza”, perché ciò inibirebbe una capacità di più ampio respiro: “far uscire la parola dalla “determinazione” dei termini cercando sempre di dire più oltre ciò che la loro sola “indicazione” lascia incompiuto”³⁰. Scrivere significa mantenere in circolazione il *qi*, il soffio vitale, la qualità animante che pervade ogni fenomeno del mondo, attraverso la parola tracciata sulla carta, nell’incontro tra *yin* e *yang*, tra inchiostro e carta, con la mediazione del pennello. In una concatenazione ininterrotta si collegano e riecheggiano il sentimento, il paesaggio, l’interiorità del poeta, la realtà sociale, l’emozione, la natura nella sua globalità, in un andirivieni continuo che mantiene la vitalità del mondo o, meglio, che è la vitalità stessa in incessante rinnovamento. “Vuoto” è il Dao, come immanenza trascendente dei fenomeni. Non si può vedere, non si può dire, non è oggetto di alcun vedere e di alcun dire; eppure fa sì che ogni fenomeno si dia come oggetto di un vedere e di un dire. Il vuoto è visto o detto *nelle* cose, è l’accadere di quel vedere o di quel dire. Non si può dire “in sé”, perché ogni dire lo ridurrebbe a termine particolare e definito, e in tal modo lo perderebbe. Bisogna intendere il suo “agire-senza-agire” in quanto sfondo inoggettivabile di ogni detto e di ogni dire.

5. Una possibilità per la retorica femminile occidentale?

Dunque, una cosa sembra affiorare con una ragionevole chiarezza: il valore allusivo elaborato e raffinato dall’antico pensiero cinese dà accesso a un’efficacia che al tempo stesso lascia intravedere e ritrae i suoi mezzi, li mette in opera e li cela per conservarne il potenziale e non esaurirlo. Diversamente, la fiducia retorica della frontalità e del confronto diretto, agonistico, esibisce pienamente i suoi mezzi, con i quali si propone di conquistare la verità, insieme con l’interlocutore o l’avversario. Nutre la persuasione che si possa giungere effettivamente e pienamente alla verità, che questa sia in qualche misura possedibile o per lo meno “traguardabile”, in opposizione a una falsità altrettanto ben inquadrabile. La retorica frontale oppone due dimensioni, due situazioni, due ambiti: uno è da sostenere e uno è da avversare, uno è vero e l’altro è falso. La tensione che mette in scena non riassorbe, integrandoli, i due punti

³⁰ Id., *L’ansa e l’accesso. Strategie di senso in Cina*, cit., p. 255.

di vista contrapposti. Viceversa, è una forma di attaccamento a un punto di vista, tenuto per vero (o efficace), ad esclusione dell'altro, tenuto per falso (o inefficace). Mentre il valore allusivo sfrutta l'effetto del vago, del fluido, del mobile (come nei paesaggi dipinti a inchiostro, in cui i sentieri emergono dalle brume e poi vi si immergono di nuovo, per riapparire eventualmente in lontananza), la retorica e la frontalità organizzano una via, un metodo, per ottenere un effetto totalmente positivo, in cui tutto è esposto ed esibito. Così la parola diretta cerca di puntare a un'intensità massima, a un effetto conclusivo, come nella prospettiva centrale, che organizza l'insieme degli oggetti e delle architetture nel quadro rinascimentale. Le parole vengono impiegate nella fiducia che possano ben descrivere, strutturare, incalzare la realtà. La frontalità retorica, di una retorica positiva e veritativa, che in Platone si realizza appieno solo nella vera dialettica (*dialektike techne*), riposa sulla persuasione di fondo secondo cui i segni del dire possono avvicinarsi sempre di più alla cosa stessa (*pragma touto*), perché vi è, vi deve essere, una "cosa stessa", una sostanza, una verità di cui convincere, una verità da conquistare e da difendere. E questo lessico agonistico, al limite quasi bellicoso, si ritrova anche nel discorso filosofico occidentale contemporaneo, quando si rappresenta come un agone di tesi da difendere o attaccare, quasi come se la filosofia fosse solo, nella sua essenza, una questione di posizioni contrastanti, un agone da cui uscire vincitori o sconfitti, un foro il cui scopo precipuo sia giudicare l'abilità argomentativa dei suoi membri.

Abbiamo già sottolineato che qualsiasi comparazione tra culture diverse richiede una cautela notevole. Viceversa, il rischio di cadere in qualche caso nella banalizzazione e in qualche caso nell'ideologizzazione è alto. Ma il rischio citato non deve bloccare la possibilità, legittima, di riflettere sulle specificità identitarie di una cultura anche attraverso la loro comparazione illuminante con le specificità identitarie di un'altra cultura. Allora, studiare le articolazioni del pensiero cinese può anche aiutarci a riflettere sulle articolazioni del pensiero europeo, e occidentale per estensione.

In particolare, una cosa sembra affiorare con una perspicuità singolare (una cosa alla quale, qui, concentrati sui significati dell'obliquità retorica cinese, non possiamo che fare un riferimento incompiuto, ma sulla quale potremo focalizzarci in lavori futuri): in modo quasi paradossale, quando studiamo i testi cinesi di strategia militare, di retorica e taoisti, e concentriamo la nostra attenzione sui modi nei quali l'avversario è affrontato, non avvertiamo un senso di estraneità totale. Viceversa, i modi cinesi di affrontare l'avversario sembrano aiutarci a esplicitare qualcosa che fa in qualche modo

parte della nostra cultura, anche se ha occupato, e continua a occupare, una posizione subalterna: nella cultura europea, e occidentale per estensione, la frontalità (militare, retorica, filosofica *et cetera*) è stata di sicuro il modo privilegiato di affrontare l'altro in generale e l'avversario in particolare, ma è stata per millenni, altrettanto di sicuro, un dominio esclusivo, cioè è stata, insieme, il modo nel quale gli uomini dovevano, e le donne non potevano, affrontare l'altro in generale e l'avversario in particolare.

È possibile, allora, che la ragione per la quale non avvertiamo un senso di estraneità totale quando studiamo l'obliquità cinese sia che la storia millenaria della condizione femminile europea e occidentale è caratterizzata da qualcosa di analogo. Ancora, non abbiamo a nostra disposizione, qui, lo spazio necessario a verificare in modo analitico la legittimità dell'analogia citata. Ma possiamo provare a fare due operazioni, se non altro, con l'obiettivo di preordinare un'ipotesi possibile di un lavoro filosofico futuro:

1. esplicitare l'analogia tra l'obliquità cinese e la retorica femminile europea e occidentale (che, per brevità, chiameremo da adesso occidentale);

2. suggerire il modo nel quale l'obliquità femminile occidentale potrebbe essere una risorsa importante soprattutto adesso, cioè nella fase della storia occidentale nella quale le donne cominciano ad accedere a posizioni di potere, per le quali hanno a loro disposizione modelli maschili (frontali), e non (ancora) femminili (obliqui).

Cominciamo da una sintesi delle caratteristiche che distinguono l'obliquità cinese. Potremmo dire che l'obliquità cinese è caratterizzata da sei elementi distintivi, se non altro:

1. pensare che ci sia un processo di circostanze (sia naturali sia umane) che è più forte di noi, e che è in qualche modo inesorabile;

2. pensare che la forza e l'inesorabilità del processo di circostanze siano accentuate da cambiamenti continui e in qualche caso rapidissimi, che neutralizzano la nostra possibilità di un controllo efficace;

3. pensare che, allora, la cosa più efficace da fare sia assumere una posizione parallela e allineata, e non ortogonale, rispetto al processo di circostanze, in modo da sfruttare la sua forza;

4. pensare di usare la posizione parallela e allineata per provare a esercitare un'influenza indiretta in condizioni di sicurezza, con la diminuzione maggiore possibile del nostro pericolo personale, anche attraverso il nascondimento delle nostre intenzioni all'altro, in modo da diminuire la possibilità che passi dall'essere per noi un avversario implicito all'essere per noi un avversario esplicito;

5. pensare che il nascondimento ci dia anche la possibilità di

esercitare in modo più esteso nel tempo, e di conseguenza ancora più efficace, la nostra influenza indiretta, verso l'ottenimento di un risultato positivo (potremmo dire, verso l'ottenimento dello scavo della roccia attraverso la goccia);

6. pensare, allora, che l'obiettivo più importante da perseguire sia pratico, cioè sia una condizione accettabile per la nostra esistenza quotidiana, e non un riconoscimento pubblico del nostro dominio dell'altro (che, anche se è in parte ottenuto, è invisibile).

Spostare lo sguardo, adesso, verso la storia millenaria della condizione femminile occidentale non può che farci intravedere una costellazione di analogie interessanti, che ha a che fare con donne che:

1. sono state immerse in circostanze naturali e culturali che attribuiscono agli uomini una forza maggiore notevolissima;

2. hanno subito una radicalizzazione sociale e politica, cioè sistematizzata e legiferata, delle loro condizioni di debolezza, che neutralizza la loro possibilità di un controllo efficace (delle loro condizioni naturali, culturali, sociali e politiche e, insieme, della relazione tra le loro condizioni e le condizioni degli uomini);

3. hanno creduto, allora, che la cosa più saggia da fare fosse, con una metafora, stare due passi dietro gli uomini, e non a due passi di distanza frontale da loro, in qualche caso per sfruttare (in modo attivo) la loro forza e in qualche caso per non subire (in modo passivo) la loro forza;

4. hanno creduto che fosse ancora più saggio provare a usare la loro posizione di arretramento (poco visibile, e di conseguenza poco minacciosa per l'egemonia maschile) per provare a esercitare un'influenza indiretta sugli uomini, in modo da ottenere uno spazio minimo di azione, a garanzia di un'esistenza dignitosa per sé e per altri (a partire dalle donne in condizioni più deboli: figlie giovanissime e madri anziane), e, in qualche caso, a garanzia di non altro che della sopravvivenza di sé in circostanze nelle quali l'egemonia maschile considera la presenza femminile una minaccia per sé;

5. hanno creduto che le loro posizioni di arretramento e di influenza indiretta potessero garantire anche una continuità sufficiente di azione (potremmo dire, ancora, sufficiente a ottenere lo scavo della roccia attraverso la goccia, cioè attraverso un numero infinito di gocce nel corso di un numero altrettanto infinito di giorni. E, adesso, se non altro, le donne italiane votano dal 1946, anche se la parola "femminicidio" è un neologismo inquietante);

6. hanno creduto, allora, che l'obiettivo più importante da perseguire fosse pratico, in uno dei suoi sensi più alti: non una praticità che significa un riconoscimento pubblico del dominio dell'altro, ma

una praticità che significa una condizione accettabile per l'esistenza quotidiana.

Abbiamo già precisato che non è possibile, qui, verificare in modo analitico la legittimità dell'analogia tra l'obliquità cinese e la retorica femminile occidentale, ma possiamo provare a preordinare, se non altro, la seconda operazione: suggerire il modo nel quale l'obliquità femminile occidentale potrebbe essere una risorsa importante soprattutto adesso. L'obliquità ha di sicuro caratteristiche sia positive sia negative, sulle quali abbiamo focalizzato la nostra attenzione. Adesso, proviamo a suggerire qualche analogia possibile tra le caratteristiche citate e le possibilità retoriche che, nella fase attuale della storia occidentale, le donne che cominciano ad accedere a posizioni di potere hanno a loro disposizione.

Sentiamo di frequente dire che le donne che occupano posizioni di potere estremizzano, in senso negativo, le caratteristiche degli uomini potenti. È possibile che sia vero, e per una ragione semplice: i modelli millenari di potere che hanno a loro disposizione sono maschili (di retorica frontale), e non (ancora) femminili (di retorica obliqua). E la necessità di essere riconosciute nelle posizioni occupate, cioè di essere credibili, e di conseguenza rispettate, spinge a un'estremizzazione ulteriore. Ma la retorica obliqua può dare possibilità importanti, che potremmo sintetizzare nel modo seguente: può fare aumentare le capacità di mediazione e di negoziazione, essenziali in qualsiasi democrazia, e in qualsiasi relazione tra democrazie e totalitarismi. La retorica obliqua può portarci verso una manipolazione negativa: la tautologia dalla quale siamo partiti può significare che noi non diamo a voi gli elementi necessari a comprendere *in toto* i nostri pensieri, le nostre azioni e i loro obiettivi, e che sfruttiamo l'assenza della loro comprensione totale per manipolare i vostri pensieri e le vostre azioni. Ma ci sono anche circostanze nelle quali la retorica obliqua può portarci verso l'ottenimento di risultati positivi importanti, che possono arrivare a significare, ad esempio, bloccare la frontalità delle armi di distruzione di massa. Ancora, noi non diamo a voi gli elementi necessari a comprendere *in toto* i nostri pensieri, le nostre azioni e i loro obiettivi (quando, ad esempio, pensiamo di voi che siate leader politici privi di visione, e in particolare di una visione sovraindividuale di che cosa bisogna fare e di che cosa non bisogna fare, perché siete diretti da interessi personali e da narcisismi idiosincratici). Ma non diciamo che cosa pensiamo di voi, perché, viceversa, cerchiamo di entrare in fase con voi (quando, ad esempio, non parliamo con voi del numero infinito delle cose che ci dividono, ma dell'unica cosa che ci unisce: ad esempio, la passione per qualcosa che non c'entra con la

politica, ma che è l'unica nostra via di accesso a voi). E, attraverso la costruzione paziente, pazientissima, di una via di accesso a voi, possiamo provare a costruire, anche, la fiducia minima che ci dà la possibilità di superare, se non altro, i due pericoli seguenti: una gara personale tra noi per dimostrare sia a noi sia agli altri chi è più frontale (chi è più potente, anche nella sua versione infantile di chi è più virile) e una possibilità di un ricorso conseguente alla frontalità delle armi di distruzione di massa, ad esempio. Torna, qui, la capacità di spostare la priorità dall'emersione dell'individuo e dei suoi interessi all'emersione della totalità degli individui e della totalità dei loro interessi. E torna, insieme, la capacità di fare arretrare, se non altro in qualche caso importante, l'affioramento dell'intelligenza del *logos* (che non a caso l'Occidente ha sviluppato), che dà una visibilità notevole all'individuo singolo, per fare avanzare, viceversa, la saggezza della *metis* (che non a caso l'Occidente ha marginalizzato), che dà un'invisibilità altrettanto notevole all'individuo singolo.

Non per merito, ma per storia millenaria, le donne (anche le donne occidentali, spinte, tra l'altro, dalla necessità di una difesa efficace dalla frontalità maschile, di frequente violenta) hanno sviluppato non poco una retorica obliqua che significa *metis*, cioè che significa una dimensione già occidentale, anche se la storia della retorica (militare, filosofica, politica *et cetera*) ha ignorato in modo quasi sistematico, per ragioni perspicue. Allora, la comparazione tra Cina ed Europa può darci anche l'occasione importante di fare riaffiorare dalla storia europea una possibilità che non sostituisce affatto il potere, straordinario, del *logos* (dalle caratteristiche positive del quale siamo partiti), ma che integra le sue capacità: l'esercizio della *metis*, che è già occidentale soprattutto tra le donne occidentali, e che può essere una delle vie più promettenti attraverso le quali le donne contemporanee possono esercitare il potere con un modello che non è *in toto* maschile, perché è già anche femminile.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Poetica*, Rusconi, Milano 1995.
- Cheng A., *Storia del pensiero cinese*, Einaudi, Torino 2000.
- Chong W., *Lunheng zhuzi suoyin*, Chinese University Commercial Press, Hong Kong 1996.
- Confucio, *Dialoghi*, Einaudi, Torino 2003.
- Graham A.C., *La ricerca del Tao*, Neri Pozza, Vicenza 1998.
- Hansen C., *Chinese language, Chinese philosophy, and truth*, in "The Journal of Asian Studies", n. 3/44, 1985, pp. 491-519.
- Hansen C., *A Daoist theory of Chinese thought. A philosophical interpretation*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Hanfeizi, Zhonghua Chubanshe, Beijing 1991.
- Jullien F., *La valeur allusive. Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, Presses Universitaires de France, Parigi 2003.
- Jullien F., *Parlare senza parole*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Jullien F., *L'ansa e l'accesso. Strategie di senso in Cina, Grecia, Mimesis*, Milano-Udine 2011.
- Jullien F., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2016.
- Liu Xie, *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, Luni, Milano 2013.
- MacLeod A., *Pluralism about truth in early Chinese philosophy. A reflection on Wang Chong's approach*, in "Comparative Philosophy", n. 1/2, 2011, pp. 38-60.
- Munro D.J., *The concept of man in early China*, Stanford University Press, Stanford 1969.
- Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Polibio, *Storie*, Mondadori, Milano 1970.
- Sun Tzu, *L'arte della guerra*, Ubaldini, Roma 1990.
- Wang D., Wang Z. (a cura di), *Xinbian Mozi*, Guoli Bianyiguan, Taipei 2001.
- Zhuangzi, Adelphi, Milano 1993.