

Vista di
estetica

Rosenberg & Sellier

80

Rethinking Through Art:
East and West

advisory editors

Xiao Ouyang

Tiziana Andina

Rivista di estetica

n.s., 80 (2/2022), anno LXII

Rethinking Through Art: East and West

Advisory editors: Xiao Ouyang, Tiziana Andina

Xiao Ouyang, Tiziana Andina , <i>Introduction: Think Through Art Globally</i>	3
Ai Xin , <i>Kandinsky's Composition And Zheng Xie's Bamboo: An Aesthetic Dialogue Between Western And Eastern Abstractionism</i>	11
Rudi Capra , <i>Suna No Bi 砂の美. A Critical Appreciation Of Sand In Japanese Karesansui 枯山水 Gardens</i>	30
David E. Cooper , <i>Music, Nature And Transcendence</i>	48
Massimiliano Lacertosa , <i>Ripensare l'esperienza estetica attraverso lo Zhuangzi</i>	65
Peng Feng , <i>Danto's Indiscernibility: An Intercultural Interpretation</i>	80
Pier Alberto, Porceddu Cilione , <i>Singing Trees. Note Su Tōru Takemitsu</i>	96
<i>Varia</i>	
Giulia Lasagni , <i>Two Interpretations of Gilbert's Plural-Subject Account</i>	115
Germana Pareti , <i>Bordi. Un confronto tra arte, filosofia e psicologia</i>	130
Valeria Martino , <i>Sono una di voi. Il soggetto delle azioni transgenerazionali</i>	152
Fausto Corvino, Alberto Pirni , <i>L'etica del cambiamento climatico alla prova dell'inefficacia causale individuale: discutendo la libertà collettiva di emissione di gas serra rispetto all'obiettivo di 1.5°C</i>	165

Massimiliano Lacertosa

RIPENSARE L'ESPERIENZA ESTETICA ATTRAVERSO LO *ZHUANGZI**

Abstract

In this paper I consider two different perspectives on aesthetic experience. On the one hand, there is the tradition of Plato that proposes a metaphysical representation of the world in which sensible and over-sensible are rigidly separated. On the other hand, the early Chinese tradition of Daoism suggests an undivided experience of the world in which the aesthetic engagement with the myriad things (*wanwu* 萬物) makes actions effective. In particular, I consider how the *Zhuangzi*, one of the main books of philosophical Daoism, offers an excellent opportunity to rethink the aesthetic experience of the world not as subordinated to epistemology or to the supersensible but as a possibility to adapt oneself to changing circumstances.

Introduzione

Lo *Zhuangzi* 莊子 è un'antologia composta da diversi autori tra il IV e il III secolo a.e.v. e che fu organizzata nella forma che conosciamo oggi da Guo Xiang 郭象 (morto nel 312 e.v.)¹. A causa della sua natura composita, il testo è stato interpretato in molti modi differenti. Nell'introduzione alla sua parziale traduzione del testo, Brook Ziporyn² offre un dettagliato resoconto di come lo *Zhuangzi* dia supporto a molte – e spesso contrastanti – letture³. In questo saggio, considererò solo i passaggi che hanno un riferimento alla percezione sensoriale e, in modo più generico, all'esperienza estetica del mondo.

* Vorrei ringraziare i due revisori anonimi per i loro preziosi commenti.

¹ Sul problema dell'autorialità del testo e della sua divisione in capitoli, si veda Graham 1979, Liu 1987 e 1994 e Klein 2010.

² Ziporyn 2009.

³ Le raccolte di saggi sul testo danno una buona idea della ricchezza di queste interpretazioni. Si veda, per esempio, Mair 1983, Kjellberg e Ivanhoe 1996, Ames 1998 e Ames e Nakajima 2015.

Benché gli studiosi dello *Zhuangzi* non abbiano esplicitamente considerato questo aspetto del testo, una delle idee prevalenti – come vedremo a breve nel dettaglio – è che esso proponga un misticismo il quale sminuisce l'importanza della percezione sensoriale a favore di un io trascendente. Questa visione del testo è influenzata da un pregiudizio che risiede nella metafisica occidentale. Anche se la metafisica occidentale non può essere considerata un tutto univoco e omogeneo, in questo contesto seguirò l'autorevole indicazione data da Martin Heidegger il quale afferma che la «scissione fra sensibile e non sensibile, fra fisico e non fisico, è un tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica e che determina in modo decisivo il pensiero occidentale»⁴. Prima di procedere in questa direzione, però, è fondamentale analizzare come si sia sviluppata l'interpretazione mistica dello *Zhuangzi*.

Misticismo trascendente

Per Isabelle Robinet⁵, lo *Zhuangzi* rappresenta il migliore e più antico esempio di misticismo nel Daoismo. Per Benjamin Schwartz⁶, anche se questo misticismo Daoista è irriducibilmente Cinese e completamente *sui generis*, condivide con altri tipi di misticismo una simile idea di unione con una realtà trascendente. Infatti per Schwartz il Daoismo delle origini «rappresenta l'espressione più radicale di trascendenza in Cina»⁷.

Posizioni simili sono sostenute da molti altri studiosi⁸. Un tratto comune di queste interpretazioni è il credere che lo *Zhuangzi* proponga una unione con «la Via» o «il Dao (道)» concepito come una «forza» o una «entità assoluta» – come espressamente sostenuto da Livia Kohn⁹. Per raggiungere questo fine, è necessario

⁴ Heidegger 1957/1991: 89. Come ha giustamente sottolineato Leonardo Vittorio Arena (2009: 439) nella sezione *Termini-Chiave* della sua traduzione dello *Zhuangzi*, «I metafisici saranno delusi, ma Zhuangzi non si rivolge a loro». Più precisamente, in riferimento al termine *dao*, Arena (2009: 444) parla di «una dimensione ametafisica». Sull'idea che la filosofia cinese debba essere considerate come «non-metafisica» o «ametafisica» si veda, rispettivamente, Cheng Chung-ying 1989 e Roger Ames 2015.

⁵ Robinet 1993: 48.

⁶ Schwartz 1985: 188.

⁷ Schwartz 1975/2011: 66.

⁸ Livia Kohn (2014: 181) specifica che «misticismo» è l'etichetta più comune associata allo *Zhuangzi*. Kohn (2014: 181-185) offre un dettagliato resoconto di tali interpretazioni.

⁹ Kohn 1992: 8. Uso qui e di seguito il termine «entità assoluta» per rendere l'idea espressa da Kohn di un «agente (*agent*)» concepito come assoluto. Infatti Kohn – e come vedremo più avanti anche Arold Roth – sembra riferirsi al concetto di *summum ens*.

abbandonare i sensi e l'intelletto attraverso varie tecniche di meditazione come il digiuno del cuore (*xinzhai* 心齋) e il sedersi e dimenticare (*zuowang* 坐忘)¹⁰.

Il digiuno del cuore e il sedersi e dimenticare

Il concetto di *xinzhai* appare in un dialogo tra Confucio e il suo discepolo Yan Hui – capitolo 4 (9/4/24-28)¹¹. Confucio raccomanda a Yan Hui: «Non ascoltare con le orecchie, ascolta con il cuore; non ascoltare con il cuore, ascolta con l'energia vitale (*qi* 氣)». Confucio spiega che mentre l'ascolto si ferma alle orecchie e la comprensione si ferma a quello che combacia (*fu* 符), «*qi* è un posto libero (*xu* 虛) che attende qualcosa». Confucio conclude che *xinzhai* è proprio questo liberare posto.

Il concetto di *zuowang* è presente nel sesto capitolo in un altro dialogo tra Confucio e Yan Hui (17/6/89-93). In questo passaggio Yan Hui descrive i propri gradual progressi: prima dimentica benevolenza e virtù (*ren* 仁 e *yi* 義); poi dimentica riti e musica (*li* 禮 e *yue* 樂) – tutti importanti concetti della morale confuciana – e, per ultimo, semplicemente siede e dimentica¹². Yan Hui spiega che *zuowang* significa abbandonare arti e busto (*duo zhiti* 墮肢體), congedare l'intelletto (*chu congming* 黜聰明), staccarsi dal corpo (*li xing* 離形) e rigettare la conoscenza (*qu zhi* 去知).

Pratiche meditative

Su questi passaggi si basano la maggior parte delle interpretazioni di carattere mistico. Per Kohn *xinzhai* e *zuowang* sono pratiche meditative concepite per raggiungere un'unione mistica con «il Dao» nel quale «tutte le facoltà cosce e sensoriali vengono superate»¹³. È chiaro che per Kohn, la percezione sensibile è considerata un inciampo sulla strada verso una concezione assoluta e trascendente di *dao*.

Nonostante sia Schwartz che Kohn ammettano che lo *Zhuangzi* non esprime una specifica descrizione di come queste pratiche mistiche possano raggiungere

¹⁰ Nella Cina antica, il cuore (*xin* 心) era considerato l'organo dei sentimenti e del pensiero. Il termine è generalmente tradotto come «mente» e più precisamente come «cuore-mente». Preferisco tradurlo più letteralmente come «cuore» per evitare l'idea di una mente incorporea. Come vedremo subito, è proprio da questo tipo di traduzioni che la metafisica occidentale fraintende il senso dello *Zhuangzi*. Tutte le traduzioni dal cinese sono mie. Per una buona traduzione in italiano, si veda la versione di Leonardo Vittorio Arena (2009).

¹¹ I riferimenti allo *Zhuangzi* seguono l'edizione di Hung 1947.

¹² *Ren* e *yi* sono concetti molto complessi: *ren* è generalmente tradotto come «benevolenza» o «umanità», *yi* come «virtù» o «responsabilità». *Li* e *yue* son rispettivamente «riti» o «convenzioni sociali» e «musica». Per una dettagliata analisi di questi concetti, si veda Ames 2011.

¹³ Kohn 2010: 1, 8.

l'abbandono dei sensi, essi sostengono che il misticismo è l'elemento centrale del testo¹⁴. Harold Roth fa un passo in più in questa direzione affermando che in verità lo *Zhuangzi* offre specifiche procedure di pratiche mistiche.

Anche se Roth distingue tra misticismo teistico – l'unione con un singolo dio o essere divino – e misticismo monistico – l'unione con una singola entità astratta – affermando che il Daoismo appartiene a quest'ultima forma, egli considera il concetto di *dao* come «la Via», un'entità trascendente che può essere raggiunta attraverso la pratica mistica di negare emozioni, desideri e percezioni sensibili¹⁵. In questo modo Roth interpreta *xinzhai* e *zuowang* come descrizioni e raccomandazioni di un misticismo apofatico che consente un'unione con «la Via».

A parte il problema metafisico connesso con l'idea di un singolo *Dao* che ho trattato altrove¹⁶, l'idea stessa che lo *Zhuangzi* proponga di insegnare tecniche mistiche è particolarmente spinosa. In molti passaggi cruciali, il testo mostra scetticismo nella possibilità di trasmettere non solo conoscenza teoretica ma anche conoscenza pratica¹⁷. Questo è particolarmente evidente nel secondo capitolo dove l'uso di doppie domande retoriche mina la possibilità di un insegnamento stabile. Al punto che Wang Ni chiede: «Come sapere che quello che chiamo conoscenza non sia ignoranza? E come sapere che quello che chiamo ignoranza non sia conoscenza?» (6/2/66). Poco più avanti (6/2/68-70) Wang Ni contesta persino la possibilità di determinare norme per il gusto (*zheng wei* 正味) e per il senso di bellezza (*zheng se* 正色), minando così ogni posizione categorica in relazione alla percezione sensoriale ed estetica.

Se *dao* è «ineffabile e non può essere conosciuto come oggetto»¹⁸ e se la conoscenza non può essere una stabile certezza, come è possibile definire tecniche insegnabili che possano condurre a «la Via» mistica? Il problema con questo tipo di interpretazioni che vedono nel *dao* un'entità assoluta con la quale bisogna ricongiungersi dopo aver abbandonato la misera attività della percezione sensibile è che nascondono sotto il velo del misticismo una forte concezione metafisica nel segno di Platone e di buona parte della filosofia occidentale. Infatti, questa idea di unione mistica con una entità trascendente non fa altro che riaffermare il concetto dei due mondi attraverso il principio stesso di unità. Un'unità ovviamente molto parziale in quanto rifiuta l'immanente a favore del trascendente affermando così proprio ciò che dovrebbe negare e cioè la divisione tra immanente e trascendente. Ma procediamo con ordine e vediamo come sia

¹⁴ Schwartz 1985: 199, Kohn 2010: 8.

¹⁵ Roth 1999: 154.

¹⁶ Lacertosa 2018. Sul problema di come l'uso della lettera maiuscola nell'espressione «il *Dao*» spesso sottintenda una sorta di divinità, si veda Hansen 1992: 215.

¹⁷ Sul problema dello scetticismo nello *Zhuangzi*, si veda Kjellberg e Ivanhoe 1996.

¹⁸ Roth 1999: 44.

radicata nella metafisica occidentale questa interpretazione mistica dello *Zhuangzi* e il suo rifiuto della percezione sensibile.

Il sospetto nella percezione sensoriale

Dal punto di vista della filosofia occidentale, il sospetto verso i sensi può essere ricondotto a Platone. La sua allegoria della caverna ne è un perfetto esempio: i sensi sono fuorvianti perché interpretano le ombre come reali – e questo implica che solo l'intelletto può vedere la realtà del mondo esterno in quanto consente la comprensione delle idee o forme come oggetto di conoscenza¹⁹. Come ha espresso in modo esemplare Giovanni Reale, «le forme o Idee platoniche sono *l'originario qualitativo immateriale*, e, quindi, sono *realtà di carattere non fisico ma metafisico*»²⁰. L'intelligibilità di queste forme è una questione che concerne sia l'ontologia che l'epistemologia, come vedremo a breve²¹.

È possibile comprendere meglio il nesso tra ontologia ed epistemologia attraverso l'idea platonica di arte. Ciò che mi interessa in questo contesto, però, non è la teoria dell'arte – o le differenze tra musica, arti visive e poesia nella filosofia platonica – ma il fatto che l'arte imitativa rappresenti un chiaro esempio di come Platone sminuisca l'esperienza sensoriale a favore di quella mentale. Questo servirà anche come termine di paragone nell'analisi delle storie di destrezza dello *Zhuangzi* che vedremo più avanti.

Nello *Ione*, Platone fa dialogare Socrate e il rapsodo Ione. La critica principale che Platone propone nel dialogo (533d-534c) è che Ione non possiede nessuna arte poiché la vera forza creatrice proviene dalla divinità. Conseguentemente, l'arte è qualcosa che proviene da fuori e non da dentro l'artista, qualcosa che può esistere solo grazie alla volontà divina. Questa prospettiva implica una netta separazione tra arte come forza divina e artista – a detrimento dell'artista e dell'arte dell'artista. Nel suo commento al testo, Reginald Allen spiega come lo *Ione* non presenti alcuna teoria della poesia o della rapsodia e che descrivere queste arti come forme derivanti dalla divinità non significa elogiarle ma

¹⁹ Sul problema di come i termini *ἰδέα* e *εἶδος* derivino entrambi da *ἰδεῖν* – che significa «vedere» – e di come «un termine che significa, originariamente, *l'oggetto di un vedere*, abbia potuto giungere a esprimere *la più alta forma metafisica dell'essere*», si veda Reale 1988: 75.

²⁰ Reale 1988: 77.

²¹ Sulla dottrina delle idee e, più precisamente, su come per Platone la prima tappa della «seconda navigazione» preveda il «prendere per base il postulato più solido, che consiste nell'*ammettere le realtà intelligibili come "vere cause"*, e nel ritenere, di conseguenza, *come vere quelle cose che concordano con questo postulato e come non vere quelle cose che non concordano con esso* (e, quindi, nel respingere tutte quelle realtà fisiche che vengono erroneamente addotte come "vere cause")» (Reale 1988, 68), si veda Platone, *Fedone*, 99d-100a.

condannarle²². Infatti, nella filosofia platonica non è l'arte in quanto tale ad avere valore ma l'arte come forma assoluta emanata dall'intelletto divino, il che antepone l'epistemologia all'estetica in quanto il vero problema non è l'opera d'arte ma la conoscenza²³.

Come nell'allegoria della caverna, la conoscenza del mondo *reale* non può derivare dai sensi poiché essi sono lontani dal regno delle idee o forme. E questo diviene ancora più evidente in relazione alle arti visive. Come spiega accuratamente Władysław Tatarkiewicz, per Platone «la funzione imitativa della realtà sensibile è talmente spregevole da porre l'arte visiva e la poesia imitativa non solo al livello della tecnica, ma addirittura più in basso della tecnica stessa, persino al di sotto di un onesto artigianato»²⁴. In questa prospettiva, se l'arte vuole avvicinarsi alla conoscenza e abbandonare la funzione imitativa dei sensi, essa deve necessariamente essere an-estetica. Per comprendere meglio questa dimensione an-estetica dell'arte nella filosofia platonica, è necessario considerare il ruolo svolto dalla rappresentazione mimetica – *mimesis* μιμησις – in relazione alla forma – *eidos* εἶδος.

Nel famoso passaggio della *Repubblica* 596-601, Platone suggerisce che ci sono forme che fungono da riferimenti per le categorie di oggetti prodotti dagli artigiani. Benché questi oggetti siano solo *somiglianti* alle pure forme alle quali fanno riferimento, essi sono reali. Lo stesso non può essere detto per la pittura. Il passaggio spiega come le forme create dalla divinità siano uniche e perfette e per questo motivo esse sono le veridiche referenti per ogni altra produzione. In altre parole, l'artigiano che produce un oggetto imita la più generale e veritiera forma di quell'oggetto. Questo non significa che l'oggetto prodotto dall'artigiano abbia alcunché di speciale. Piuttosto il contrario: essendo esso solo una particolare imitazione di una forma generale, la creazione artigianale è ben lontana dalla forma divina e veritiera.

La produzione del pittore è persino meno dignitosa: mentre l'oggetto artigianale è prodotto sul modello delle forme assolute, il prodotto del pittore non imita le pure forme ma gli oggetti già presenti nel mondo. Per questo motivo per Platone l'opera del pittore è doppiamente distante dalla verità in quanto imita non la pura forma ma come essa appare nel mondo. In questo senso, il creatore di immagini è un imitatore che non ha conoscenza della forma veritiera ma solo della sua apparenza nel mondo. E con questo si ritorna all'allegoria della caverna.

Dietro questa critica alle arti imitative c'è la chiara critica ai sensi che ingannano e non permettono di vedere la verità la quale può essere avvicinata solo dall'intelletto. In sostanza, dunque, la condanna delle arti e dei sensi procede ad una progressiva anestetizzazione dell'estetico e ad una idealizzazione del mondo

²² Allen 1996: 7.

²³ Su questo, si veda David Sedley (2007: 259) il quale spiega come per conoscere l'essenza della bellezza sia necessario comprendere un'inalterabile verità che non presenti variazioni.

²⁴ Tatarkiewicz 1975/2011: 111.

trascendente come mondo *reale*. Questo significa che ai sensi è precluso quello che l'intelletto può: vedere la *reale* luce del sole, la verità, le forme assolute, le idee immutabili.

Questa visione ha avuto una profonda influenza sulla tradizione filosofica occidentale, al punto che, non molto tempo addietro, Pierre Hadot affermava come

l'essenza del platonismo era il movimento di separazione dell'anima dal corpo e anche una tendenza a superare il ragionamento, nonché, nei platonici della tarda Antichità, cioè i neoplatonici, l'idea che la vita dovesse essere una vita di pensiero, una vita secondo lo spirito²⁵.

Per lo stesso Hadot la separazione dell'anima dal corpo «est précisément le choix philosophique fondamental (è proprio la scelta filosofica fondamentale)»²⁶. Il fine di tale scelta è che l'anima liberi sé stessa dalle passioni corporee legate ai sensi così da ottenere l'indipendenza del pensiero.

Citando un passo simile in cui Hadot afferma che il discorso teoretico filosofico è completamente differente dall'esperienza vissuta degli esercizi con cui l'anima purifica sé stessa dalle sue passioni e si separa spiritualmente dal corpo, Arnold Davidson conclude che la filosofia consiste in un concreto esercizio vissuto e non in una teoria²⁷. Questo però suona alquanto contraddittorio: se l'anima si separasse dal corpo, non lascerebbe spazio al solo edificio concettuale senza alcuna possibilità per un'esperienza estetica?

Anche se è possibile concordare con Hadot che il filosofare non sia assolutamente confinato al mero discorso filosofico ma che debba essere considerato all'interno dell'esperienza vissuta, rimane difficile accettare che tale esperienza sia ristretta alla separazione dell'anima dal corpo, persino se si volesse considerare l'anima semplicemente come mente incorporea. Altrimenti, questa «filosofia come modo di vivere» non sarebbe altro che una riedizione della filosofia platonico-cartesiana: una via per rimuovere la mente dai sensi – per parafrasare Cartesio²⁸.

Qualcuno potrebbe obiettare che per Hadot sia proprio questa la scelta filosofica fondamentale e che non ci sia altra possibilità per la filosofia al di fuori di questa tradizione. Egli stesso suggerisce questa ipotesi affermando che

la parola “filosofia” corrisponde primariamente ad un fenomeno storico. Furono i greci a coniare la parola, probabilmente nel sesto o quinto secolo a.C., e fu Platone a dargli il senso più forte: *philo-sophia*, “amore della sapienza”, la sapienza di cui si è privi. Da allora c'è stato un fenomeno intellettuale, spirituale e sociale che ha assunto una

²⁵ Hadot 2001/2008: 134.

²⁶ Hadot 1987: 38.

²⁷ Davidson 1995: 28.

²⁸ AT VII, 12.

varietà di forme e che è stato chiamato filosofia. Da questo punto di vista è legittimo chiedere se esista una “filosofia” fuori dalla tradizione occidentale²⁹.

Questa posizione ripropone quella ampiamente nota di Heidegger secondo cui la natura della filosofia è fundamentalmente greca in quanto lo scopo principale della filosofia è di conoscere ciò che è (τί ἐστίν). Quindi, quando ci si pone la domanda «cosa è la filosofia?» sia il *cosa* si domanda che il *come* si domanda sono nella loro natura greche.

Ma perché la filosofia deve necessariamente essere una questione ontologica di questo tipo? Il problema sembra essere legato all'etnocentrismo della filosofia che preclude di vedere la specificità di altre tradizioni filosofiche³⁰. Questo è proprio il caso della filosofia cinese e, in modo particolare, di come l'esperienza estetica dello *Zhuangzi* venga fraintesa a causa di stereotipi occidentali.

Poiché molta parte della filosofia occidentale è tesa alla conoscenza dell'essenza delle cose e della sostanza che le supporta, si tende a sdoppiare il mondo: da una parte il mondo della verità e dall'altra quello delle apparenze; da una parte il *kosmos noetos* e dall'altra il *kosmos aisthetos*. Come abbiamo visto, lo stretto legame tra ontologia ed epistemologia è ben rappresentato dalla filosofia Platonica dove le idee o forme sono qualificate «come il *vero essere*, come ciò che è *essere in senso pieno*, insomma come *essere assoluto*» e questo *essere* «delle Idee è quel tipo di essere che è puramente *intelligibile e incorporeo*»³¹. La naturale conseguenza di questa logica è la subordinazione del percettuale al concettuale con la distinzione metafisica di sensibile e sovrasensibile, estetico ed an-estetico³².

Così, quando gli studiosi del pensiero cinese come Kohn e Roth, nell'analizzare lo *Zhuangzi*, trovano alcune dichiarazioni (apparentemente) contraddittorie sulla percezione sensibile, essi tendono generalmente a spiegare queste contraddizioni secondo la logica dei due mondi in cui per accedere al mondo superiore si deve necessariamente abbandonare la percezione sensibi-

²⁹ Questa dichiarazione è riportata nell'intervista fatta ad Hadot da Michael Chase presente nel “Postscript: An Interview with Pierre Hadot” dell'edizione inglese di Hadot (1987/1995: 281).

³⁰ Hall e Ames (1998a) spiegano come la filosofia cinese debba intendersi come *ars contextualis* e non come *scientia universalis* o come *ontologia generalis*. Questo non significa che la filosofia cinese – e il Daoismo in particolare – non abbia un pensiero ontologico ma solo che esso si sia sviluppato in modo molto differente da quello greco. Gli stessi studiosi (2003: 14) spiegano come nella cosmologia Daoista ci sia una parità ontologica che non pone l'esistenza di una sostanza permanente dietro il costante divenire degli eventi. Per una dettagliata analisi delle differenze tra l'ontologia cinese e quella greca si veda Lloyd 2006.

³¹ Reale 1988: 82.

³² Sulla questione della superiorità del concettuale sul percettivo, e di come questa presunta superiorità sia basata sul mal posto problema delle «*défaillances* in ambito conoscitivo» della percezione, si veda Ferraris 2012: 12.

le. E poiché lo *Zhuangzi* non offre alcun *sistema* filosofico ma solo aneddoti, storie e dialoghi, questa ricerca del mondo superiore si tinge di colori mistici.

La domanda da porre ora è se questo tipo di interpretazione sia l'unica possibile o se lo *Zhuangzi* non proponga qualcosa di fundamentalmente differente dalla metafisica dei due mondi e dall'unione mistica con il trascendente *Dao*. Più precisamente, è necessario capire se lo *Zhuangzi* non proponga un'esperienza estetica del mondo che non contempi la divisione di sensibile e sovrasensibile. Questa, infatti, sembra essere una posizione più in linea con la filosofia complessiva dello *Zhuangzi*.

Il mondo estetico dello Zhuangzi

In opposizione all'idea del misticismo trascendente, Lee Yearley propone l'idea di un «misticismo intramondano» per lo *Zhuangzi*³³. Questo tipo di misticismo non ambisce a trascendere il mondo per raggiungere una realtà superiore e assoluta ma vuole percepire il mondo – l'unico mondo – in modo estetico. In questo senso Yearley afferma che per *Zhuangzi* «la vita dovrebbe essere vista come un panorama estetico» da godere ed apprezzare nella sua componente percettiva³⁴. In modo analogo, J. J. Clarke considera il Daoismo una forma speciale di misticismo spesso identificato con lo *Zhuangzi* il quale propone «un senso estetico di somma identificazione con il mondo naturale»³⁵.

Benché ci si possa chiedere quale sia il vantaggio di mantenere il concetto di misticismo per un tipo di approccio alla vita e al mondo tanto distante dal più comune misticismo trascendente, sia Yearley che Clarke centrano il segno nel porre l'accento sull'esperienza estetica. Questa enfasi sull'esperienza estetica del mondo implica che, anche se un insegnamento stabile fosse concepibile nello *Zhuangzi*, questo non sarebbe verso il rinnegamento dei sensi ma nel suo esatto opposto. Come perfettamente sintetizzato da David Hall e Roger Ames, quando lo *Zhuangzi* parla di essere uniti a tutte le cose del mondo (*wanwu yu wo wei yi* 萬物與我為一) questo non deve essere interpretato come l'abbandonarsi e dissolversi in una perfetta unità ma piuttosto come il riconoscimento che tutto nel mondo non ha soluzione di continuità³⁶. Si tratta quindi di capire come questo *yi* 一, non essendo un'assoluta unità ma una pluralistica continuità, permetta un'esperienza

³³ Yearley 1983: 130.

³⁴ Yearley 1983: 136. Sfortunatamente Yearley non è sempre coerente con questa interpretazione e in lavori più recenti legge lo *Zhuangzi* nella classica vena del misticismo trascendente (Yearley 1996: 154; 174).

³⁵ Clarke 2000: 147-149.

³⁶ Hall e Ames 1998b: 248.

estetica del mondo. Per far ciò è necessario rivolgersi alle tante storie di destrezza presenti nel *Zhuangzi*.

L'artigiano Qing

Una delle storie più interessanti dello *Zhuangzi* è quella dell'artigiano Qing (50/19/54-59) il quale lavora il legno per produrre sostegni per campane. In questa storia troviamo un altro esempio di *xinzhai*. Nel descrivere il suo operato, Qing afferma che digiuna per calmare il suo cuore: dopo tre giorni, non bada più ai complimenti e premi, ai titoli e profitti; dopo cinque giorni, non presta più attenzione alla reputazione e all'abilità; dopo sette giorni dimentica arti e corpo. Fino a questo punto la storia di Qing sembra combaciare perfettamente con una descrizione meditativa del misticismo trascendente. La storia però continua in un modo che contraddice il ripudio del corpo.

Dopo questa procedura, Qing dimentica la corte reale e ogni distrazione esterna in modo da poter concentrare (*zhuan* 專) la propria abilità (*qiao* 巧). Questo già mostra una indicazione precisa del proposito della sua preparazione: non di fermarsi allo stato meditativo ma di essere pronto all'attività creativa. In questo modo Qin può entrare nella foresta per osservare (*guan* 觀) la qualità degli alberi e scegliere il giusto legno per il suo scopo. Così Qing dichiara:

Quando il mio corpo raggiunge il suo punto massimo (*xingqu zhi yi* 形軀至矣) e ho una completa visione (*jian* 見) del sostegno per la campana, mi accingo all'intaglio. Altrimenti, non procedo. In questo modo, accordo la natura alla natura (*tian he tian* 天合天).

È chiaro che questa attività non costituisce in alcun modo un abbandono dei sensi ma una percezione aumentata. Soprattutto, non c'è traccia di conformare il prodotto artigianale o artistico ad una forma assoluta, quanto piuttosto di trovare una corrispondenza contestuale sia tra materiale e prodotto che tra prodotto e produttore, così da «accordare la natura alla natura».

Qing, quindi, non intende abbandonare questo mondo per accedere ad uno stato superiore di realtà ma cerca di immergersi nella foresta e concentrarsi per osservare più chiaramente la struttura degli alberi ed averne una percezione estetica. Solo così può avere successo nella propria arte. Se questo non dovesse accadere, Qing non toccherebbe perfino il legno. Rimane però da comprendere perché Qing, come altri personaggi dello *Zhuangzi*, proponga in una prima istanza di abbandonare il proprio corpo. Per fare ciò, è necessario considerare il rapporto tra cuore e corpo.

Secondo Jane Geaney, nella Cina antica, il cuore non è distinto dagli altri sensi nella sua abilità di conoscere le proprie distinzioni³⁷. Il cuore, infatti, non è distaccato dal corpo. Per Geaney, dunque, niente suggerisce che nella filosofia cinese antica la percezione sensibile debba essere trascesa a favore di una forma sovrasensibile di conoscenza³⁸.

Geaney fornisce un importante indizio per comprendere l'esperienza estetica del mondo nello *Zhuangzi*. Prima di tutto è necessario comprendere che sia i sensi che il cuore sono coinvolti nel processo di conoscere e di discriminare (*bian* 辨). In aggiunta, se la conoscenza non può essere distaccata dal corpo e se non esiste nessuna forma conoscitiva sovrasensibile, l'abbandono del corpo non può essere letto in chiave metafisica come abbandono dei sensi ma come abbandono di un tipo di conoscenza.

Geaney giustamente sottolinea che ogni volta che lo *Zhuangzi* propone di abbandonare i sensi c'è sempre un rifiuto di conoscenza³⁹. Più precisamente, «in contrasto con il *Mozi*, lo *Zhuangzi* rigetta gli occhi e le orecchie e così rigetta la conoscenza che rappresentano», una conoscenza che esercita un potere di controllo sul mondo⁴⁰.

Non è un caso che nella Cina antica la metafora dei sensi come *ufficiali* (*guan* 官) sotto il controllo del cuore sovrano sia così comune. Lo *Zhuangzi* però critica precisamente questo aspetto della conoscenza ottenuta tramite discriminazioni (*bian* 辨)⁴¹. Il testo rigetta perfino la possibilità di avere il cuore come vero sovrano (*zhen zai* 真宰) del corpo (4/2/16-20). Metaforicamente questo significa che non ci sono strutture gerarchiche all'interno del corpo (qualunque corpo esso sia) e che è necessario essere cauti nel dare precedenza alla conoscenza dominante del cuore.

Conseguentemente, l'idea di abbandonare il corpo nello *Zhuangzi* non deve essere letta letteralmente – come l'interpretazione mistica trascendente tende a fare – ma metaforicamente. I personaggi delle storie di destrezza come Qing o il cuoco Ding non abbandonano letteralmente la loro percezione sensibile. Ciò che abbandonano è una forma preconcepita di conoscenza presente nei loro corpi come nei loro cuori.

Questo è particolarmente evidente quando lo *Zhuangzi* (4/2/21-22) critica il cuore predeterminato – o, più letteralmente, il cuore completo (*cheng xin*

³⁷ Geaney 2002: 13.

³⁸ Per un commento simile, si veda Hansen 2002: 207-208.

³⁹ Geaney 2002: 57.

⁴⁰ Geaney 2002: 59, 82.

⁴¹ Ho discusso altrove (Lacertosa 2019) come questo non significhi che il testo rifiuti le discriminazioni *tout court*.

成心) – il quale rappresenta una forma di conoscenza che segue una struttura fissa fatta di affermazioni e negazioni (*shifei* 是非)⁴². Seguire queste strutture fisse significa che anche i sensi sono orientati verso direzioni prestabilite di classificazione e questo limita la loro capacità di essere reattivi.

Avere un cuore predeterminato è l'esatto opposto dell'usare il cuore come uno specchio (*yong xin ruo jing* 用心若鏡) che lo *Zhuangzi* elogia nel capitolo 7 (21/7/32-33) – e che ha una risonanza con l'idea di «accordare la natura alla natura» vista prima. Questo passaggio mostra chiaramente che lo *Zhuangzi* non rigetta il cuore e la sua percezione del mondo ma piuttosto il contrario. Nell'usare il cuore come uno specchio la persona somma (*zhiren* 至人) risponde (*ying* 應) ma non ripone (*cang* 藏).

Rispondere senza riporre implica la possibilità di percepire il mondo in modo da non formulare e trattenere una sua nozione preconcreta. In questo senso il digiuno del cuore è una metafora che suggerisce precisamente questa possibilità di essere reattivi al costante mutamento del mondo. Se il cuore e i sensi non immagazzinano nozioni preconcrete del mondo ma accordano la natura alla natura, questo garantisce un gioco di specchi che permette un costante aggiornamento della conoscenza alla circostanza attraverso i sensi.

L'apparente critica ai sensi presente nello *Zhuangzi* è quindi connessa alla critica ad una conoscenza preconcreta del cuore che influenza i sensi nel discriminare attraverso strutture fisse di affermazioni e negazioni. Non si tratta dunque di negare l'esperienza estetica del mondo ma piuttosto di ristabilirla dopo aver eliminato ciò che la ostacola. Non è un caso che Confucio è spesso presente nelle storie in cui si adotta questa idea. Il problema, infatti, è precisamente quello di evitare la formazione di posizioni rigide e dottrine univoche come quelle del Confucianesimo e del Moismo criticate dallo *Zhuangzi*. Quando queste dottrine diventano dominanti, non è solo un problema di conoscenza ma un problema di disposizione dell'intero corpo. Comportamenti e abitudini del corpo devono essere costantemente rivisti e aggiornati se si vuole mantenere un'efficace e reattiva esperienza estetica del mondo.

In questo senso «*qi* (氣) è un posto libero che attende qualcosa» (9/4/28) come risultato del digiuno del cuore visto precedentemente. Questo posto libero è la superficie dello specchio ripulita dalle idee preconcrete che ne ostruiscono il funzionamento. Quando la superficie dei sensi e del cuore è ripulita da queste dottrine, diviene possibile il rispondere senza contenere che non giudica in maniera categorica (*weishi* 為是) ma si adatta alle circostanze (*yinshi* 因是).

Per concludere dunque, è possibile leggere lo *Zhuangzi* non come un testo mistico che propone un abbandono dei sensi per congiungersi alla presunta realtà trascendente del *dao* sovrasensibile ma piuttosto come un testo che avverte del pericolo presente nell'adottare comportamenti e abitudini limitanti la reattività

⁴² Per una dettagliata analisi di *shifei*, si veda Graham 1969-1970: 142-143.

dei sensi e del cuore. Se il fine è quello di accordare la natura alla natura, è necessario prestare la massima attenzione ad un'esperienza estetica del mondo che non si modelli su nozioni prestabilite ma sia capace di adattarsi alle mutevoli circostanze. Questo accordarsi non è un abbandonarsi e dissolversi in una perfetta e statica unità ma il riconoscimento della continuità del cambiamento di tutte le cose del mondo. Dopo tutto nello *Zhuangzi* anche la morte non è nient'altro che divenire: indipendentemente dal fatto di trasformarsi nel fegato di un ratto o nella gamba di un insetto (17/6/55-56), ci si sveglierà improvvisamente come da un sonno profondo (17/6/60) ancora partecipi del costante cambiamento di tutte le cose del mondo.

Bibliografia

- ADAM, C., TANNERY, P. (a cura di)
 – 1964-1976, *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin/C.N.R.S.
- ALLEN, R.E. (a cura di)
 – 1996, *The Dialogues of Plato, Volume 3: Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, New Haven-London, Yale University Press.
- AMES, R.T.
 – 2011, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Hong Kong, Chinese University Press.
 – 2015, *Reading the Zhongyong "Metaphysically"*, in C. Li and F. Perkins (a cura di), *Chinese Metaphysics and its Problems*, Cambridge, Cambridge University Press: 85-105.
- AMES, R.T. (a cura di)
 – 1998, *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany, SUNY Press.
- AMES, R.T., HALL D.L. (a cura di)
 – 2003, *Daodejing: "Making This Life Significant": A Philosophical Translation*, New York, Ballantine Books.
- AMES, R.T., NAKAJIMA T. (a cura di)
 – 2015, *Zhuangzi and the Happy Fish*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- CHENG, C.Y.
 – 1989, *Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality*, in R.E. Allinson (a cura di), *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Hong Kong-Oxford, Oxford University Press: 167-208.
- CLARKE, J.J.
 – 2000, *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*, London - New York, Routledge.
- DAVIDSON, A.I.
 – 1995, *Introduction*, in P. Hadot (a cura di), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Malden, Blackwell: 1-45.
- FERRARIS, M.
 – 2012, *Percezione*, "Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico", 5: 9-20.
- GEANEY, J.
 – 2002, *On the Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press.

GRAHAM, A.C.

- 1969-1970, *Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal*, "History of Religions", 9, 2/3: 137-159.
- 1979, *How Much of Chuang Tzu Did Chuang Tzu Write?* In H. Rosemont, B.I. Schwartz (a cura di), *Studies in Classical Chinese Thought (Thematic Issue of the Journal of the American Academy of Religion)*, 47, 3: 459-501.

HADOT, P.

- 1987, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Etudes augustiniennes.
- 1987, *Exercices spirituels et philosophie antique*; tr. ing. di M. Chase, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Malden, Blackwell, 1995.
- 2001, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*; tr. it. di A.C. Peduzzi, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino, Einaudi, 2008.

HALL, D.L., AMES, R.T.

- 1998a, *Chinese Philosophy*, in E. Craig (a cura di), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Abingdon-on-Thames, Taylor and Francis.
- 1998b, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York Press.

HANSEN, C.

- 1992, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford; New York, Oxford University Press.
- 2002, *The Metaphysics of Dao*, in B. Mou (a cura di), *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Aldershot, Ashgate: 205-224.

HEIDEGGER, M.

- 1957, *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Neske; tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi, 1991.

HUNG, W. (Hong Ye 洪業) et al., (a cura di)

- 1947, *A Concordance to Chuang Tzu 莊子引得*, Harvard-Yenching Institute Sino-logical Index Series, Supplement No. 20. Beijing, Harvard-Yenching Institute.

KJELLBERG, P., IVANHOE, P.J. (a cura di)

- 1996, *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, New York, State University of New York Press.

KLEIN, E.

- 2010, *Were there "Inner Chapters" in the Warring States? A New Examination of Evidence about the Zhuangzi*, "T'oung Pao", 96, 4/5: 299-369.

KOHN, L.

- 1992, *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- 2010, *Sitting in Oblivion: The Heart of Daoist Meditation*, Dunedin, Three Pines Press.
- 2014, *Zhuangzi: Text and Context*. St. Petersburg (FL), Three Pines Press.

LACERTOSA, M.

- 2018, *Interpreting Dao (道) between 'Way-making' and 'Be-wëgen'*, in G. Bracken (a cura di), *Ancient and Modern Practices of Citizenship in Asia and the West: Care of the Self*, Amsterdam, Amsterdam University Press: 103-120.

- 2019, *The Ethical Stance of the 'Qiwulun (Discourse on Corresponding Things)'*, “Dao. A Journal of Comparative Philosophy”, 18, 2:183-196.
- LIU, X.
- 1987, *Zhuangzi zhexue ji qi yanbian* 莊子哲學及其演變; tr. ing. di W.E. Savage, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Ann Arbor, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1994.
 - 1987, *The philosophy of Zhuangzi and its evolution* 莊子哲學及其演變, Beijing, Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- LLOYD, G.E.R.
- 2006, *Appearance versus reality: Greek and Chinese comparisons and contrasts*, in G.E.R. Lloyd, *Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science*, Aldershot, Ashgate, 303-317.
- MAIR, V.H. (a cura di)
- 1983, *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- REALE, G.
- 1979, *Storia della filosofia antica. Volume II. Platone e Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 6th ed. 1988.
- ROBINET, I.
- 1993, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, Albany, NY, State University of New York Press.
- ROTH, H.D.
- 1999, *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York, Columbia University Press.
- SCHWARTZ, B.I.
- 1975, *Transcendence in Ancient China*, “Daedalus” 104 (2): 57-68.
 - 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.
- SEDLEY, D.
- 2007, *Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling*, in G.R.F. Ferrari (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge; New York, Cambridge University Press: 256-283.
- TATARKIEWICZ, W.
- 1975, *Dzieje sześciu pojęć*, Wydawnictwo Naukowe; tr. it. di O. Burba, K. Jaworska, *Storia di sei idee: L'arte, il bello, la forma, la creatività, l'imitazione, l'esperienza estetica*, Palermo, Aesthetica, 2011.
- YEARLEY, L.H.
- 1983, *The Perfected Person in the Radical Chuang-tzu*, in V.H. Mair (a cura di), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu, University of Hawaii Press: 125-139.
 - 1996, *Zhuangzi's Understanding of Skillfulness and the Ultimate Spiritual State*, in P. Kjellberg, P.J. Ivanhoe (a cura di), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, New York, State University of New York Press: 152-182.
- ZHUANGZI
- *Zhuangzi*; tr. it. di L. Vittorio, Milano, BUR, 2009.
- ZIPORYN, B. (trad.)
- 2009, *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis, Hackett Pub. Co.