

WISDOM  
ESTIMATION

Rosenberg & Sellier

72

Bridging Traditions.  
Chinese and Western  
Philosophy in Dialogue

*edited by*

Erica Onnis

Ouyang Xiao

# *Rivista di Estetica*

n.s., 72 (3/2019), anno LIX

*Title: Bridging traditions. Chinese and Western philosophy in dialogue*

Advisory editors: Erica Onnis e Ouyang Xiao

<b>Erica Onnis, Ouyang Xiao</b> , <i>Introduction. The unbalanced relationship between the study of Western philosophy in China and that of Chinese philosophy in the West</i>	3
<b>Monica Link</b> , <i>Anecdotes and thought experiments in Zhuangzi and Western philosophy</i>	7
<b>Peng Feng</b> , <i>Significance or presence: Re-conceptualizing pluralism from a Confucian perspective</i>	19
<b>Alberto Giacomelli</b> , <i>Pittura, soggettività e storia. Forme estetiche e attraversamenti ermeneutici fra Cina ed Europa</i>	30
<b>Li Jianjun</b> , <i>Sexual difference and self-understanding – A comparative Perspective on the liberation of bodily conditioned human beings</i>	48
<b>Erica Onnis</b> , <i>Il ceppo e l'intaglio. Riflessioni metafisiche sul Daodejing</i>	63
<b>Hyun Höchsmann</b> , <i>Man from Mars – The Western reader</i>	81
<b>Ouyang Xiao</b> , <i>Towards moral teleology – A comparative study of Kant and Zhu Xi</i>	99
<b>Alice Simionato</b> , <i>The Manifesto of 1958: A discourse on Confucian rationalism</i>	125
<b>Anne Cheng</b> , <i>Abel-Rémusat e Hegel: sinologia e filosofia nell'Europa del XIX secolo</i>	139
<b>Wolfgang Kubin</b> , <i>Frammenti di un'estetica cinese del vuoto</i>	152
<i>varia</i>	
<b>Ugo Nespolo</b> , <i>Et in Academia ego</i>	159

*Abstract*

The complex and long genesis of the *Daodejing* is widely known. Whether it was originally composed by a single author, the legendary Laozi, or whether it emerged over time as a sort of collective anthology ancient sayings, the text underwent countless changes made by copyists and commentators over the centuries, and the *Daodejing* extensively published today is clearly something different from its first (and second) versions. For this reason, as well as for the nature of Chinese thought itself, it seems inappropriate to search for a philosophical “system” in the *Daodejing*. Nonetheless, the text can shed light on the view of nature permeating classical China. The paper will focus on three issues. The first is the ontological non-individualization of the Dao, which is the counterpart to the epistemological individualization of the human and social world. The second is the kind of metaphysics that can frame these features: a metaphysics of diachronic events, processes, and emergences, rather than a synchronic metaphysics of objects, substances, and monadic properties. The third, finally, is the fragmenting power of language, which through naming and knowledge creates that individualization that splits the undivided unity of the Dao.

*1. Origini del Daodejing*

Innumerevoli pagine sono state scritte a proposito del *Daodejing* 道德經, solitamente conosciuto come *Classico/Canone della Via e della Virtù*, ma anche come *Laozi* 老子, dal nome del maestro a cui a lungo se ne è attribuita la paternità, o, ancora, *Laozi Daodejing* 老子道德經, il *Daodejing* di Laozi<sup>1</sup>.

\* *Laddove non specificato diversamente, la traduzione in italiano delle citazioni riportate nel testo e in nota è mia.*

<sup>1</sup> La traduzione del titolo dell'opera è in realtà problematica, come vedremo, poiché problematica è l'interpretazione del significato dei due caratteri *dao* e *de*. Per questo motivo, oltre a quando detto

Molte questioni legate all'opera, come quella dell'identità (ed esistenza) di un autore, dell'origine del testo, della struttura, dell'ordine e del significato delle sue ottantuno stanze, sono state ampiamente dibattute tenendo conto delle testimonianze della storiografia, di studi paleografici, fonologici e filologici, e, ovviamente, delle scoperte archeologiche che negli anni Settanta e Novanta del Novecento hanno gettato nuova luce sulla storia di uno dei testi più noti e tradotti del mondo. La breve storia che tratteremo in questo paragrafo non ha pretesa di esaustività<sup>2</sup>, ma mira a inquadrare al meglio la natura del testo e il valore dei molteplici contenuti teorici e pratici da esso veicolati.

Come accennato, il *Daodejing* si presenta, ai giorni nostri, come un breve testo di circa 5000 caratteri organizzati in ottantuno stanze (*zhang* 章) divise in due sezioni (*pian* 篇), di cui una dedicata al Dao, il cosiddetto *Daojing* 道經 (1-37) e l'altra dedicata al De, il *Dejing* 德經 (38-81)<sup>3</sup>. È tuttavia accertato che questa struttura non rispecchi versioni più antiche dell'opera. La versione "standard" del *Daodejing*, il cosiddetto *textus receptus*, si fa derivare dalle versioni studiate dai commentatori cinesi Heshang Gong 河上公 (II secolo a.C. - III/IV secolo d.C.) e Wang Bi 王弼 (226-249)<sup>4</sup>. In base alle fonti classiche e ai ritrovamenti archeologici, tuttavia, il *Daodejing* sarebbe più antico. Lo storiografo Sima Qian 司馬遷 (145-86 a.C.), autore insieme al padre Sima Tan 司馬談 (-110 a.C.) della prima grande storia universale della Cina, lo *Shiji* 史記 (*Memorie di uno storico*), offre la biografia di un personaggio chiamato Li Er 李耳, soprannominato Boyang 伯陽, e passato alla storia come Laozi ("Vecchio Maestro/Bambino") o Lao Dan 老聃 ("Vecchio Dan") vissuto all'epoca di Confucio 孔子 (551-479 a.C.) e autore di un testo di circa 5000 caratteri, diviso in due sezioni, dedicate

sopra, i traduttori hanno proposto altri titoli, come *The Canon of Reason and Virtue* (Suzuki, Carus 1954), *The Way and its Power* (Waley 1958), *Dao De Jing. Making the Life Significant* (Ames, Hall 2010) o, ancora, *Scrittura canonica del Dao e della [Sua] Possanza*, suggerito da Attilio Andreini in Andreini 2018. La scelta di limitarsi a romanizzare il titolo, d'altra parte, è la più diffusa, così che molte edizioni portano semplicemente il titolo *Tao Te Ching* (in Wade-Giles) o *Dao De Jing/ Daodejing* (in pinyin). In linea con quest'ultima scelta, nell'articolo ci riferiremo all'opera usando la romanizzazione in pinyin *Daodejing*.

<sup>2</sup> Per un'analisi dettagliata del testo rimandiamo a Moeller 2006; Ames, Hall 2010; Andreini, Scarpari 2004.

<sup>3</sup> Ci limitiamo, per ora, a traslitterare i caratteri 道 e 德. Relativamente al loro significato, e alla loro possibile traduzione, rimandiamo al paragrafo successivo.

<sup>4</sup> Le versioni del *Daodejing* in oggetto sono contenute in due collettanee di testi classici risalenti all'Ottocento e al Novecento. La prima, il *Sibu congkan* 四部叢刊, contiene l'edizione e i commenti di Heshang Gong, mentre la seconda, il *Sibu beiyao* 四部備要, contiene quelli di Wang Bi. Altre versioni del *Daodejing* presenti in queste raccolte contribuiscono comunque a formare il *textus receptus*, che corrisponde, quindi, a un *corpus* complesso e stratificato. Per un approfondimento vedi Boltz (1993) e Wagner (2003).

rispettivamente al Dao e al De. Secondo quanto riportato da Sima Qian<sup>5</sup>, il *Daodejing* sarebbe stato quindi composto da un singolo autore, archivista presso la corte Zhou, nel VI secolo a.C.. Questa tesi è tuttora parzialmente sostenuta da un certo numero di interpreti<sup>6</sup> che ritengono che i nuclei centrali del *Daodejing* siano da attribuire al pensiero di Laozi e debbano essere datati intorno al VI secolo a.C. Molti altri autori, tuttavia, hanno rilevato come il racconto di Sima Qian non contenga nulla di realmente dimostrabile e sembri piuttosto una commistione di leggende, racconti e testimonianze provenienti da miti o ulteriori fonti che non sono tuttavia in nostro possesso<sup>7</sup>. Oltre a questo, va tenuto in considerazione un fatto più generale ed estremamente significativo:

[...] la natura delle opere ascritte ai cosiddetti «Maestri» (zhuzi 諸子) che vissero tra il V e il III secolo a.C. è sostanzialmente collegiale, frutto della stratificazione di materiale gradualmente aggiunto e adattato da discepoli che tributavano il più vivo rispetto verso pensatori identificati come punti di riferimento morale e dottrinale<sup>8</sup>.

Accanto alla teoria che vede Laozi come l'autore del *Daodejing* pare perciò più ragionevole pensare che l'opera, più che un testo organico composto da un singolo autore, sia una sorta di antologia di detti, motti, immagini e metafore, trasmessi oralmente di generazione in generazione, sedimentati e poi trascritti per una serie di ragioni e contingenze storiche<sup>9</sup>. Questa seconda ipotesi ridimensiona ovviamente il dibattito sulla datazione dell'opera, implicando che un autentico *Urtext* di cui stabilire il periodo di composizione non sia mai esistito, ma siano esistite, al contrario, più versioni, prima orali e poi successivamente trascritte, riconducibili in modi diversi al *textus receptus*. A favore di quest'ultima ipotesi testimoniano i manoscritti ritrovati alla fine del Novecento in alcune tombe risalenti al III e al IV secolo a.C. I ritrovamenti più significativi furono due. Nel primo caso, nel 1973, vicino alla città di Mawangdui 馬王堆, nella provincia dello Hunan, furono rinvenuti due manoscritti pressoché completi del *Daodejing* scritti su seta (il *Boshu Laozi* 帛書老子) e risalenti all'inizio della dinastia Han (206 a.C. - 220 d.C.). Nel secondo caso, nel 1993, vicino a Guodian 郭店, nella provincia dello Hubei, il ritrovamento di alcune tombe di aristocratici restituì una corposa parte di testo (circa due quinti della versione standard) trascritta su asticelle di bambù risalenti all'incirca alla fine del IV secolo a.C. (i *Guodian Chujian* 郭店楚簡). Parti del *Daodejing* circolavano quindi almeno quattrocento anni prima della

<sup>5</sup> Per una traduzione della biografia di Laozi scritta da Sima Qian vedi Nienhauser 1995: 21 sgg.

<sup>6</sup> Vedi Liu 2015.

<sup>7</sup> Su questo vedi Lau 1963: 90-103; Graham 1986; Boltz 1993; Andreini 2004, van Norden 2011: 122 sgg.

<sup>8</sup> Andreini 2004: vii.

<sup>9</sup> Vedi Moeller 1963; Waley 1958; LaFargue 2010.

stesura del commentario di Wang Bi, ma queste parti presentano caratteristiche peculiari che hanno indotto gli studiosi a ipotizzare che i manoscritti, soprattutto quelli di Guodian, costituissero o una formulazione primitiva rispetto a quella del *Daodejing* canonico, essendo testi autonomi poi confluiti nel *Daodejing*, oppure parti di un ancora più antico *Daodejing* rimaneggiato nei secoli successivi<sup>10</sup>.

Le differenze fra i manoscritti e il testo standard sono corpose. Anzitutto è differente l'organizzazione interna: le stanze dei testi di Mawangdui non seguono l'ordine di quelle del *textus receptus*, e presentano le due macrosezioni (il *Daojing* e il *Dejing*) disposte in ordine inverso<sup>11</sup>; i manoscritti di Guodian, d'altro canto, sono composti da tre unità testuali distinte (tre diverse fascette di asticelle) che, con ogni probabilità, non formavano un unico testo all'epoca della loro trascrizione. In secondo luogo, i manoscritti contengono porzioni di testo che non si ritrovano nelle versioni successive del *Daodejing*. Fra le asticelle di Guodian, per esempio, è emerso un intero testo di argomento cosmogonico di circa 300 caratteri, il cosiddetto *Taiyi Shengshui* 太一生水 (*Il Supremo Uno genera l'acqua*), che non si ritrova nei manoscritti di Mawangdui né nelle altre versioni del *Daodejing* in nostro possesso. D'altra parte, mancano invece delle sezioni che si trovano nei testi più recenti, come i numerosi passaggi di polemica anticonfuciana. In ultimo, in nessuno di questi manoscritti è presente una divisione in capitoli, il che suggerisce che tale ripartizione sia stata introdotta in seguito, in occasione delle successive sistematizzazioni e canonizzazioni del testo<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Per un approfondimento, vedi Andreini 2000 e 2005.

<sup>11</sup> Per questa ragione Henricks, nel tradurre i manoscritti di Mawangdui, parla di *Dedao jing*: vedi Henricks 1992.

<sup>12</sup> La numerazione dei capitoli del *Daodejing* ha un valore simbolico, come rilevato da autori quali Duyvendak (1954) e Henricks (1982): «Il testo presenta 81 capitoli. Non si tratta di un numero casuale. L'81, che equivale a  $3 \times 3 \times 3 \times 3$ , è un numero sacro per il Taoismo, ed è certo che la divisione fu effettuata artificialmente durante la dinastia Han, o poco prima» (Duyvendak 1954: 4). «Concordo [con Duyvendak] che la ripartizione in 81 capitoli risale all'epoca Han; la connetterei, tuttavia, ai concetti di Yin e Yang, poiché  $81 = 9 \times 9$ , laddove il 9 è la perfezione dello Yang» (Henrick 1982: 502). Henrick rileva inoltre che il *Daodejing* non è diviso in 81 capitoli in tutte le sue versioni. Come già detto, nei manoscritti più antichi è del tutto assente una suddivisione in capitoli; in alcune versioni con 81 capitoli, poi, il testo è suddiviso in maniera diversa rispetto alla versione di Wang Bi; in alcune edizioni più recenti, infine, il numero stesso delle sezioni varia. Esse sono talora 78, come nella versione di Li Yue, il *Daode zhenjing xinzhū* 道德真經新註, dell'VIII secolo, o 68, come in quella di Wu Cheng, il *Daode Zhenjing zhu* 道德真經注, del XIV. Per approfondimenti, vedi l'accurata analisi di Henrick (1982). Queste circostanze, d'altronde, non devono stupirci, perché molti testi antichi hanno subito manipolazioni e riarrangiamenti corposi nel corso dei secoli. Cfr. Andreini 2000: 17 «[...] con ogni probabilità, nel IV-III secolo a.C. la natura delle opere era estremamente "fluida" ed esistevano differenti trasmissioni di quel *corpus* di scritti che assunse una struttura sufficientemente omogenea soltanto sul finire del periodo degli Stati Combattenti, quando fu battezzato "Laozi" o "Daodejing"». Vedi anche LaFargue, 2010: 196 «Con ogni probabilità, pochi, se non nessuno, fra i Classici arrivati fino ai giorni nostri sono il prodotto di un singolo autore davvero intenzionato a "scrivere un libro"».

Superfluo specificare, infine, che nessun manoscritto riporta il nome di un autore né un titolo<sup>13</sup>.

I manoscritti di Mawangdui e Guodian sono le più antiche tracce del *Daodejing* in nostro possesso e questa circostanza, unita, da un lato, alle estese citazioni del Laozi contenute in classici del IV-III secolo a.C. quali lo *Zhuangzi* 莊子 o lo *Hanfeizi* 韓非子, e, dall'altro, alla totale assenza di riferimenti a esso nei testi classici a essi precedenti, suggerisce che i contenuti del testo fossero già disponibili almeno durante il IV secolo a.C.<sup>14</sup> e che la loro trascrizione sia da datarsi intorno al III.

Passiamo ora alla natura del testo, che è ricco di immagini e metafore e presenta numerose rime, ripetizioni e allitterazioni. Come notato da molti autori<sup>15</sup>, si tratta di un testo adatto a essere imparato a memoria, forse cantato, sicuramente tramandato oralmente, risultato di un ripetere, glossare e interpretare collegiale che ha attraversato i secoli in un periodo storico in cui scrivere era più complesso e dispendioso di quanto siamo abituati a pensare<sup>16</sup> (ricordiamo che la carta venne inventata intorno al II secolo a.C.).

Questa visione del *Daodejing* come stratificazione testuale che emerge da una cultura trasmessa in forma orale e si trasforma in seguito in testo scritto venendo più e più volte rimaneggiato da copisti, esegeti, discepoli e commentatori, spiega la sua forma apparentemente incoerente, che poco ha a che fare con l'idea di "libro" cui siamo abituati<sup>17</sup>. Come nota Hans-Georg Moeller<sup>18</sup>, il *Daodejing* non ha un autore, non ha un argomento preciso né affrontato in

per disseminare le proprie idee. Questa pratica divenne comune, in Cina, soltanto a partire dalla dinastia Han (206 a.C.). Quasi tutte le opere precedenti, invece, sono collezioni di materiale messo in insieme da altri».

<sup>13</sup> Per un'analisi più approfondita rimandiamo a Andreini 2004: XVI-XXVIII.

<sup>14</sup> Alcuni autori, basandosi su criteri linguistici e fonetici, retrodatano ulteriormente la composizione dei versi del *Daodejing*. Vedi Baxter 1992; Liu 2005 e 2015.

<sup>15</sup> Moeller, 1963; LaFargue 1994; Ames, Hall 2010.

<sup>16</sup> Su questo vedi Scarpari 2005.

<sup>17</sup> Accanto alle difficoltà che derivano dalla genesi del testo, ce ne sono altre di natura linguistica che non possiamo qui trattare. Riportiamo però le parole di Andreini «[...] vanno considerati ostacoli linguistici e culturali che non sempre siamo in condizione di superare. Questi codici sono stati (tra)scritti secondo criteri grafici non omogenei e presentano difformità palesi rispetto alle grafie standard. Sul piano strettamente paleografico, i manoscritti ci rivelano un lessico sconosciuto e ricchissimo che non sempre riusciamo a cogliere con pienezza. L'abbondanza di grafie anomale rivela certo l'elevato grado d'instabilità grafica nell'antichità, ma principalmente dimostra come, partendo da una forma "primaria", l'aggiunta, la sottrazione o l'alterazione di determinati elementi conferivano sottili sfumature semantiche che, purtroppo, già in tempi remoti sono andate perdute, tant'è vero che anche i più antichi dizionari etimologici non registrano molte delle grafie presenti nei codici manoscritti» (Andreini 2005b: 132). Su questo vedi anche Wen 2000, Liu 2003 e Andreini 2005a.

<sup>18</sup> Moeller 2006: cap. 1.

forma analitica, non ha tesi conclusive a cui conduca tramite argomentazioni o spiegazioni sistematiche. Presupponendo una familiarità<sup>19</sup> che ne rendeva la fruizione quasi spontanea, potremmo dire immediata, il *Daodejing* trascritto non si configura come un trattato, ma può essere descritto come una sorta di “ipertesto”, una metafora che coglie adeguatamente il modo in cui i concetti da esso veicolati sono sparpagliati nel testo in maniera irregolare, ma in modo tale da creare delle reti semantiche che sanno sfruttare immagini diverse e tuttavia portatrici di una stessa “struttura di senso”.

Quello che possiamo ricercare in un testo dalla genesi e dalla struttura così complesse come il *Daodejing* non è, di conseguenza, un sistema filosofico ben articolato come quelli della filosofia antica occidentale. Il *Daodejing* è tuttavia in grado di fornire preziosi suggerimenti sulla visione dell'uomo e del reale che permeava la Cina preimperiale, un modello di mondo che, in senso lato, possiamo definire metafisico e che presenta nei suoi tratti fondamentali significative differenze rispetto a quello che all'incirca nello stesso periodo storico veniva sviluppandosi in forma più sistematica e analitica sulle coste del Mar Mediterraneo.

## 2. I significati dell'opera

La primissima questione interpretativa posta dal *Daodejing* è il significato del carattere *dao*<sup>20</sup>, un problema che, come menzionato precedentemente, si riflette sulla traduzione del titolo dell'opera. La letteratura offre diverse interpretazioni, suggerendo come esso possa essere un concetto di tipo etico, politico, mistico-religioso o, ancora, metafisico. Ripercorrere la travagliata genesi del testo, tuttavia, dovrebbe aver chiarito come non sia ragionevole ricercare significati del tutto univoci in un'opera che è andata formandosi lungo un arco temporale di secoli, per mano di una pluralità di soggetti vissuti in diversi contesti culturali<sup>21</sup>. Sembra perciò assolutamente appropriato pensare che i significati attribuiti al concetto di Dao siano più d'uno e rispecchino i modi in cui, nel corso dei secoli, il *Daodejing* è stato letto e inteso<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Su questo vedi LaFargue 1994: 125-174, e Ames, Hall 2010: 22 ss.

<sup>20</sup> In realtà, tanto quanto quella di *dao* sembra problematica la traduzione del carattere *de*, ma, come nota Lau, il fatto che la corrente di pensiero che si fa risalire al *Daodejing* sia poi stata nominata Daoismo suggerisce che il *dao* sia il concetto centrale del *Daodejing*.

<sup>21</sup> Su questo vedi Lau 1963.

<sup>22</sup> Su questo, vedi Lai 2008: 73 ss. e Andreini 2018: xxx ss., dove Andreini suggerisce che il valore dell'opera sia triplice e riguardi al tempo stesso la cosmologia, la cura di sé e il governo, senza che nessuna di queste valenze escluda le altre.

Ciò che vorrei proporre in questo articolo è perciò un'analisi di alcune sezioni del testo<sup>23</sup> che, a nostro avviso, sono particolarmente significative per comprendere la visione del mondo naturale veicolata dal *Daodejing*. Ci concentreremo su tre questioni teoretiche: la non-individualizzazione ontologica del Dao, che fa da contraltare all'opposta individualizzazione epistemologica del mondo umano; alcuni tratti della metafisica sottesa al *Daodejing*, che sembra una metafisica di processi, più che di sostanze e proprietà individuali; infine, il potere parcellizzante del conoscere, che tramite il volere e il nominare produce quell'individualizzazione che frammenta la totalità indivisa del Dao generando gli innumerevoli esseri che popolano il mondo terreno.

### 3. Indeterminazione

Il *Daodejing* è stato a lungo considerato un testo principalmente mistico-religioso (un'opinione tuttora condivisa da alcuni<sup>24</sup>) o, in alternativa, un testo filosofico su un principio primo chiamato, solitamente, la Via (al singolare). Questa distinzione, che ricalca quella fra daoismo religioso (*daojiao* 道教) e daoismo filosofico (*daoia* 道家)<sup>25</sup>, suggerisce l'idea che il Dao vada inteso come un principio divino, o, almeno, trascendente e metafisico, dove il secondo termine viene spesso – e a torto – usato come sinonimo del primo<sup>26</sup>.

L'abitudine a considerare misterioso e trascendente il Dao deriva, da un lato, da alcune proprietà che gli vengono attribuite nel *Daodejing* e, dall'altro, da un pregiudizio filosofico diffuso, secondo il quale ciò che è epistemologicamente ineffabile sarebbe ontologicamente ambiguo<sup>27</sup>. Approfondiamo ora questo duplice punto.

Un tratto ricorrente nel *Daodejing* è la definizione del Dao per negazione, ossia per via apofatica, una strategia tipica del misticismo<sup>28</sup>. Tali negazioni si possono suddividere, semanticamente, fra negazioni della percepibilità del Dao tramite

<sup>23</sup> Il testo su cui lavoreremo è quello tradotto da Attilio Andreini in Andreini 2018, ossia la versione del *Daodejing* riportata nel commentario di Wang Bi che si trova nel *Zhengtong Daozang* 正統道藏 (*Daoist Canon of the Zhengtong Reign Period*), canone daoista risalente al 1445.

<sup>24</sup> Vedi Chan 1963 e DeAngelis, Frisina 2008.

<sup>25</sup> Per un approfondimento vedi Kohn 2018.

<sup>26</sup> Vedi per esempio Chan 1963 o Cheung 2017; van Norden 2011: 131 ss. Van Norden commette un errore filosofico particolarmente marcato: prima nota che il *Dao* trascende il linguaggio e quindi conclude che trascenda il reale.

<sup>27</sup> Su questo tema molto ha scritto Maurizio Ferraris che definisce “fallacia trascendentale” il confondere l'epistemologia con l'ontologia (vedi Ferraris 2004).

<sup>28</sup> Vedi Csikszentmihalyi 1999.

i sensi, negazioni della sua nominabilità (e quindi definibilità), e attribuzione di aggettivi più generali che esprimono l'idea di oscurità o vaghezza.

Nel primo caso, il Dao è *yi* 夷<sup>29</sup> “impercettibile al tatto”, *wei* 微<sup>30</sup> o *bu zu jian* 不足見<sup>31</sup> “impercettibile alla vista/non visibile”, *dan* 淡<sup>32</sup> o *wu wei* 無味<sup>33</sup> “senza gusto”, *xi* 希<sup>34</sup> o *bu zu wen* 不足聞<sup>35</sup> “non udibile”, *bu zu ji* 不足既<sup>36</sup> “non esauribile” – al contrario di ciò che si può invece percepire ed esaurire coi sensi. Nel secondo caso, troviamo spesso ripetuto che il Dao è *wuming* 無名<sup>37</sup> “senza nome” e *wuxing* 無形<sup>38</sup> “senza forma”. Si hanno le espressioni *sheng sheng bu ke ming* 繩繩不可名<sup>39</sup> “incommensurabile/incessante/immenso [e perciò] non nominabile”<sup>40</sup>, *wu zhuang zhi zhuang* 無狀之狀<sup>41</sup> “forma senza forma” e *wu wu zhi xiang* 無物之象<sup>42</sup> “immagine senza contenuto”. A queste espressioni, si affiancano infine aggettivi più generici che richiamano una vaghezza intrinseca al Dao, come il suo essere *xuan* 玄<sup>43</sup> “arcano/oscuo”, *yin* 隱<sup>44</sup> “celato/nascosto”, *xi* 寂<sup>45</sup> “silente”, *liao* 寥<sup>46</sup> “vago”, o *huhuang* 惚恍<sup>47</sup> “indistinto/vago/indeterminato”.

Il quadro esplicito che viene fornito dal *Daodejing* caratterizza quindi il Dao come qualcosa di epistemologicamente inafferrabile e di concettualmente indefinibile. Questa incatturabilità gnoseologica lascia spazio a una conoscenza di tipo esclusivamente noetico, ossia prediscorsivo o precategoriale, che non

<sup>29</sup> Stanza 14.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Stanza 35.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Stanze 14 e 41.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Stanza 35.

<sup>37</sup> Stanze 1, 25, 32, 37, 41.

<sup>38</sup> Stanza 41.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Per un'analisi del significato di questi cinque caratteri vedi Cheung 2017: 360 ss.

<sup>41</sup> Stanza 14.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Stanze 1, 6, 10, 15, 51, 56, 65.

<sup>44</sup> Stanza 41.

<sup>45</sup> Stanza 25.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Stanza 14 e 21, nella forma 惟恍惟惚 *wei huang wei hu*.

deve tradursi in un'attribuzione di inesistenza o di non-essere, quanto piuttosto in semplice assenza di determinazione, essendo l'indeterminazione del Dao dipendente dalla sua anteriorità a qualsiasi epistemologia. Il Dao è perciò *hubuang* 惚恍, indeterminato e indistinto, poiché anteriore a ogni determinazione individualizzante (*you* 有), e ogni tentativo di determinarlo e distinguerlo degenera nella produzione di qualcosa d'altro, ossia delle parziali e molteplici cose che popolano il mondo (i *wanwu* 萬物, i “Diecimila Esseri”).

Questa indeterminazione è evidente nell'immagine, spesso accostata al Dao, del *pu* 樸, il ceppo di legno non intagliato che viene nominato nelle stanze 15, 19, 28, 32, 37 e 57. La stanza 32, per esempio, recita:

道常無名, 樸雖小, 天下莫能臣也  
*dao chang wu ming, pu sui xiao, tian xia mo neng chen ye.*

Eternamente senza-nome è il Dao: seppur minuto appaia nella Sua semplice ruvidezza, pari al ceppo grezzo, nessuno sotto il Cielo è capace di assoggettarLo<sup>48</sup>.

Il ceppo grezzo rappresenta l'esser forma senza-forma del Dao, la sua mancanza di tratti positivi, definiti e, in quanto tali, limitanti. Non a caso, l'immagine del ceppo è associata ad altre immagini che le sono simili:

敦兮其若樸, 曠兮其若谷, 渾兮其若濁  
*dun xi qi ruo pu, kuang xi qi ruo gu, hun xi qi ruo zhuo*

[...] schietto, era, come il ceppo grezzo non tagliato,  
vasto, come la valle,  
confuso, come le torbide acque<sup>49</sup>.

Moeller, d'accordo con Wang Bi, suggerisce come queste tre immagini, il ceppo, la valle e l'acqua torbida, che peraltro rimano fra loro a ulteriore conferma della loro equivalenza concettuale (*pu* 樸, *gu* 谷 e *zhuo* 濁), condividano una stessa struttura di senso:

Queste [tre immagini] sono, per così dire, forme “negative”. Il legno grezzo non è stato ancora intagliato – è grezzo e senza forma discernibile. Una simile negatività può essere ascritta all'acqua torbida. Sebbene all'acqua manchi, in generale, una forma specifica – e perciò essa può acquisire qualunque forma – l'acqua torbida è una massa “caotica” di particelle che non si sono ancora sedimentate. Quest'acqua diventerà pulita e assumerà un colore e una qualità specifica, ma per ora è ancora una “non-forma” primordiale che precede il suo futuro prender forma. La valle, nel contesto di queste immagini, sembra essere immagine del vuoto, dello spazio non ancora riempito. Essa

<sup>48</sup> Andreini 2018: 87.

<sup>49</sup> Ivi: 43.

è “vasta”, uno spazio vasto e vuoto. Una forma negativa in contrasto con le montagne “piene” che la circondano. Essa è senza contenuto e senza proprietà positive. Essa è mero potenziale, un potenziale che non è stato ancora attualizzato<sup>50</sup>.

Carattere principe del Dao sarebbe quindi la sua mancanza di forma determinata, la succitata “forma senza forma” (*wu zhuang zhi zhuang* 無狀之狀) che precede ogni attribuzione di forma. Non vi è alcun motivo, tuttavia, per considerare questa assenza di determinazione un’assenza di essere e se la vaghezza del Dao viene scambiata per non-essere è perché si sta assumendo sottobanco un paradigma metafisico che fa della nozione di sostanza il marchio dell’esistenza.

#### 4. *Metafisica di sostanze e metafisica di processi*

Per Aristotele le sostanze individuali sono ontologicamente primarie (*πρῶται οὐσίαι*) e le loro proprietà sono monadiche, cioè inerenti all’individuo e non alle sue relazioni con altri individui o alle dinamiche che lo riguardano. L’individuo è, per così dire, chiuso in se stesso e le relazioni sono riducibili agli individui, poiché se non lo fossero sarebbero qualcosa di indipendente e infrangerebbero quei confini che dividono nettamente un individuo dall’altro<sup>51</sup>. Questa metafisica, che pone individui e proprietà fondamentali alla base dell’ontologia, ha influenzato a lungo la storia della filosofia occidentale<sup>52</sup> che si è vista – e si vede tuttora – impegnata a cercare uno o più tipi di principi o entità fondamentali in grado di motivare e radicare l’esistenza e la natura di tutte le altre entità. Molti dei dibattiti che interessano la metafisica contemporanea possono essere ricondotti a questo problema, basti pensare a quello relativo al *Grounding*<sup>53</sup>, a quello sulla fundamentalità<sup>54</sup>, o a quello su riduzionismo, antiriduzionismo ed emergentismo<sup>55</sup>. In tutti questi casi viene di norma assunta una realtà composta da entità ordinate gerarchicamente tramite diversi tipi di relazioni di dipendenza come, per esempio, la costituzione mereologica, la realizzazione, la sopravvenienza, l’emergenza o simili; alla base di questa gerarchia vengono quindi poste delle entità fondamentali, ossia non dipendenti, non derivate e

<sup>50</sup> Moeller 1964: 9.

<sup>51</sup> Su questo vedi Marmodoro, Yates 2016: 4 ss.

<sup>52</sup> Esistono eccellenti esempi di metafisiche non legate al concetto di sostanza permanente qui discusso, basti pensare a Eraclito, Plotino, Nietzsche, Hegel e molti altri, ma la controparte sostanzialista è stata sempre maggioritaria in Occidente. Per un approfondimento vedi Seibt 2018 e bibliografia qui indicata.

<sup>53</sup> Vedi, per esempio, Schaffer 2009; Fine 2012; Wilson 2014; Bennett 2017.

<sup>54</sup> Vedi Schaffer 2003; Barnes 2012; Takho 2018.

<sup>55</sup> Vedi, per esempio, Humphreys 2016; Gillett 2016.

tendenzialmente considerate *autenticamente* reali (fondamentalismo ontologico), che radicano altre entità non-fondamentali, derivate e meno autentiche. C'è tuttavia un tratto comune a tutte le relazioni di dipendenza in oggetto: esse sono relazioni sincroniche, e questo implica che la visione del reale che fa da cornice a questi dibattiti ignori la temporalità e alimenti un'idea statica di universo in cui i ruoli e le proprietà delle entità che lo compongono – sebbene non ancora epistemologicamente chiariti – sono ontologicamente determinati una volta per tutte<sup>56</sup>. Questa visione del reale è estremamente diversa da quella che emerge dal *Daodejing*. Qui sembra, al contrario, che venga fornita una descrizione della realtà che non riposa su entità immutabili e incorruttibili come le sostanze aristoteliche<sup>57</sup>, né su entità intrinsecamente fondamentali come i microcostituenti della realtà fisica che tanta filosofia della scienza e metafisica contemporanea si affanna a individuare. Il *Daodejing* pare piuttosto tratteggiare il reale come un processo infinito di produzione naturale spontanea (*ziran* 自然) il cui tratto fondamentale è quello di *non* possedere alcun tratto materiale fondamentale. Se larga parte della metafisica occidentale è perciò una metafisica di sostanze individuali e proprietà monadiche a loro inerenti, quella sottesa al *Daodejing* sembra piuttosto una metafisica di processi ed emergenze spontanee di novità, laddove il Dao rappresenta questa processualità intrinseca al reale la cui logica interna è lo spontaneo emergere (*ziran* 自然) e dispiegarsi (*zihua* 自化) dei processi naturali<sup>58</sup>:

人法地, 地法天, 天法道, 道法自然  
*ren fa de, di fa tian, tian fa dao, dao fa ziran*

L'uomo fa della Terra il proprio modello,  
 la Terra lo fa del Cielo,  
 il Cielo, del Dao,  
 e il Dao ha per modello ciò che così-è, da sé (自然 *ziran*)<sup>59</sup>.

Il punto focale del concetto di *ziran*<sup>60</sup> sta nel carattere *zi* 自, che indica riflessività ed è fondamentale per comprendere la portata metafisica della no-

<sup>56</sup> Un autore che si è soffermato su questo è Paul Humphreys, che nel suo libro sull'emergenza (Humphreys, 2016) sottolinea come il dibattito su emergentismo e riduzionismo (da lui definito atomismo generativo) presenti un *bias* ricorrente, ossia la tendenza a concentrarsi esclusivamente su modelli sincronici di emergenza, e mai diacronici, con un conseguente impoverimento intrinseco del dibattito.

<sup>57</sup> Aristotele, *Metafisica*, VIII.3.1043b, I, 14-16.

<sup>58</sup> Su questo vedi Moeller 1964: 33 sgg e Ames, Hall 2003: 68 sgg.

<sup>59</sup> Andreini 2018: 67.

<sup>60</sup> Andreini traduce 自然 *ziran* come “ciò che così-è, da sé”. Esempi di altre traduzioni disponibili sono, fra quelle più letterali, quella di Ames e Hall “ciò che è spontaneamente così

zione in questione. Il *Daodejing* descrive i processi naturali come “spontanei” nel senso di “auto(自)-determinati”, cioè non determinati da altro, bensì da se stessi. Se il Dao è perciò origine esistenziale (*shi* 始) o radice (*ben* 本 o *gen* 根) dell’esistente, non ne è tuttavia “Padrone” (*bu wei wang* 不為主<sup>61</sup>) nel senso che la dipendenza che lega i Diecimila Esseri al Dao non è la dipendenza che lega un principio primo a ciò che esso regola, come una legge di natura che regola il comportamento dei fenomeni a essa sottoposti, quanto piuttosto la (parziale) dipendenza che lega il figlio alla madre (母 *mu*):

有物混成，先天地生。[...] 可以為天下母。  
*you wu hun cheng, xian tian di sheng. [...] ke yi wei tian di mu.*

Indistintamente qualcosa prese forma,  
 qualcosa nato di Cielo e Terra pria.  
 [...]

Definire Lo potremmo ‘Madre di tutto ciò che sta sotto il Cielo’ (*tianxia mu* 天下母).<sup>62</sup>

I Diecimila Esseri che compongono il mondo conoscibile, in altri termini, non sono ontologicamente riducibili al Dao o da esso totalmente dipendenti e governati, poiché sono entità autenticamente *nuove*, dotate di una forma, di un nome e di una identità propria. Il Dao, al contrario, è una processualità dialettica costante (*chang* 常) che rende impossibile ogni domesticazione. Esso è una processualità in cui *tutto* coesiste dialetticamente in una indivisibile *coincidentia oppositorum*:

曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑  
*qu ze quan, wang ze zhi, wa ze ying, bi ze xin, shao ze de, duo ze huo.*

È ritorto, e dunque integro e completo  
 è curvo, e dunque dritto  
 è cavo, e dunque colmo  
 quel che è logoro, nuovo si farà  
 nella penuria il vero acquisto risiede  
 l’eccedenza perplessità e incertezza reca<sup>63</sup>.

[come è]” (*what is spontaneously so*), o quella di Lau “ciò che è naturalmente così [come è]” (*that which is naturally so*), o, fra quelle meno letterali, quella di Moeller “il proprio corso” (*its [of the Dao] own course*) o quella di Duyvendak “il Corso Naturale”.

<sup>61</sup> Stanza 34.

<sup>62</sup> Andreini 2018: 67.

<sup>63</sup> Ivi: 61.

## 5. Unità e linguaggio

Se il Dao non è sostanza, ma inesauribile processualità, esso non è nemmeno Unità poiché ciò che è processo senza fine non può essere catturato da una numerabilità discreta e parcellizzante. Nella stanza 42, coerentemente, il Dao pare anteriore alla stessa distinzione fra uno e molteplice:

道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物  
*dao sheng yi, yi sheng er, er sheng san, san sheng wanwu*

Il Dao generò l'Uno,  
e dall'Uno furono Due,  
e dal Due, Tre,  
e, dal Tre, i Diecimila Esseri trassero vita<sup>64</sup>.

Affermare che il Dao non rappresenta né l'Unità originaria né una qualche più generica unità individuale può sembrare contraddittorio. Tradizionalmente, i traduttori hanno parlato del Dao al singolare (*il Dao, la Via*) finendo per oggettivarlo, ma questa singolarità grammaticale e concettuale ha anche prodotto una sostantivizzazione del Dao che si è infine tradotta nella sua sostanzializzazione ontologica. Questo processo ha generato quindi l'idea che al Dao vada attribuita una particolare unità metafisica che sembra essere un'imposizione ingiustificata anche sul piano linguistico. Il fatto che in Occidente si parli del Dao al singolare è una contingenza che deriva dalla sintassi delle lingue indoeuropee, che riconoscono due o tre numeri, il singolare, il plurale e, in alcuni casi, il duale. Come è noto, i caratteri della lingua cinese sono al contrario unità invariabili e non forniscono alcuna informazione sul numero<sup>65</sup>. Tradurre il carattere Dao in una qualsiasi lingua che non condivida con il cinese questa caratteristica significa perciò legarlo, da un lato, a una grammatica che ne definisce un numero e, dall'altro, alle caratterizzazioni metafisiche in essa nascoste<sup>66</sup>. La metafisica occidentale distingue comunemente le sostanze dalle proprietà e dalle relazioni, laddove questa suddivisione sembra legata alla differenza fra sostantivi, predicati e verbi. Nel caso in oggetto, insistere sulla singolarità e sulla sostantivizzazione del Dao opponendolo alla molteplicità delle cose sembra suggerire, come indicato da Ames e Hall<sup>67</sup>, una metafisica "Uno-molti", che non si ritrova nel pensiero cinese antico<sup>68</sup>, ma è invece tipica di quello occidentale. Come abbiamo visto,

<sup>64</sup> Ivi: 61.

<sup>65</sup> Andreini 2018: 115.

<sup>66</sup> Per un approfondimento, vedi Abbiati 1992.

<sup>67</sup> Per approfondire il tema della relazione fra grammatica e metafisica, vedi Lakoff, Johnson 1980.

<sup>68</sup> Vedi Ames, Hall 2010: 12 ss.

tuttavia, l'assorbimento della metafisica del *Daodejing* in un modello metafisico di stampo aristotelico non pare giustificato poiché se il Dao rappresenta una processualità, ossia il *modo* in cui il reale si produce, allora esso non può essere uno allo stesso modo in cui può essere uno un dio, una legge, o un principio primo regolatore. L'unità del Dao non è quindi l'individualità numerica assoluta di un Uno trascendente, quanto piuttosto la totalità indifferenziata dell'indiviso e testimonianza di ciò è quanto il *Daodejing* prescrive al Saggio, per il quale l'unica possibilità di ricongiungersi al Dao è quella di rinunciare a se stesso<sup>69</sup>, perdere la propria soggettività e individualità, e ottenere, per converso, una vacuità (*xu* 虛) priva (*wu* 無) di tutto ciò che è prettamente umano: il desiderare (*yu* 欲), il conoscere (*zhi* 智), il nominare (*ming* 名) e l'adoperarsi (*wei* 為)<sup>70</sup>. Abdicare all'individualizzazione sembra perciò la strada per tornare alla naturalezza del Dao, laddove esso, sebbene inafferrabile a livello epistemico, è radice (*ben* 本 o *gen* 根) immanente al reale, più che sostanza a esso trascendente<sup>71</sup>.

D'altro canto, invertendo il senso di questo ritorno (*fu* 復) – un ritorno che richiede una perdita di individuazione – risulta chiaro come la generazione dei Diecimila Esseri sia prodotto dell'individualizzazione che comportano il desiderare, il conoscere, il nominare e l'adoperarsi sopradetti.

Fin dalla sua prima stanza, il *Daodejing* recita:

道可道非常道,名可名非常名

*dao ke dao fei chang dao, ming ke ming fei chang ming*

Dao che come Dao può essere preso, Eterno Dao non è,  
[poiché] nome che può essere nominato, Nome Eterno non è.

Questo passaggio, che è forse uno dei più conosciuti e dibattuti del *Daodejing*, presenta tre accezioni diverse del carattere dao 道<sup>72</sup>. Nella prima occorrenza, esso indica il principio processuale che regge lo sviluppo del reale di cui abbiamo parlato finora. Nella seconda, esso va invece inteso come verbo e può indicare “essere Dao”, o “essere preso come Dao” o “essere detto [definito] come Dao”,

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Su questo vedi il commento alla stanza 38 in Andreini 2018: 104 «L'Uno non si consegue accumulando meriti che sono frutto di azioni consapevoli. Per effetto del paradossale principio di ribaltamento o inversione (*fan* 反, rinvio a *Laozi* 40), è solo smarrendo se stessi che si “consegue” – per così dire – l'Unità con il Dao. Trattasi, pertanto, di un “consequire” che trova compimento solo attraverso una perdita (*shi* 失) della centralità del soggetto e delle sue prerogative».

<sup>71</sup> Vedi Slingerland 2003: 78.

<sup>72</sup> Su questo, Ames e Hall commentano che “[...] molti dei più autorevoli sinologi, cinesi e occidentali, usano i propri linguaggi, ma sono piuttosto espliciti nel rigettare l'idea che la cosmologia cinese abbia origine in un Assoluto trascendente e implichi la realta/apparenza che deriva da un simile impegno concettuale”. Vedi Ames, Hall 2010: 9.

visto che *dao* significa anche “parlare” o “dire”. La terza occorrenza, infine, si lega all’aggettivo *chang* 常, spesso tradotto come “eterno”, “costante”, “reale”. Questi primi sei caratteri esprimono quindi l’impossibilità di cogliere il Dao – processo indeterminato e indeterminabile – tramite una sua descrizione o concettualizzazione. I caratteri successivi ne forniscono il motivo: il Dao che viene conosciuto/nominato non è il reale Dao incondizionato poiché ciò che riceve nome, nell’atto stesso di riceverlo, perde l’autenticità irriducibile che lo contraddistingueva. Il nominare è perciò attività impositiva e divisiva che spezza la totalità del Dao e blocca la sua dialettica incessante, producendo le entità finite e individuali che costituiscono il mondo.

È quindi il linguaggio lo strumento in grado di intagliare il ceppo *pu* 樸 dandone una forma definita e riconoscibile, così come è il linguaggio a rendere il mondo e il consorzio umano controllabile e governabile. È significativo notare, a questo proposito, che il parallelismo emerge anche a livello linguistico, laddove *zhi* 制, “intagliare/fabbricare”, significa anche “controllare/limitare” ed in questo secondo caso, è omofono e coincidente a *zhi* 治, “controllare/amministrare/governare”.

Se l’Unità del Dao è perciò totalità, il linguaggio è lo strumento che intaglia e divide, a indicare come ogni conoscenza non sarà che parziale e inefficace, essendo ogni accesso dell’uomo al mondo irrimediabilmente situato, limitato e particolare. È forse questa una delle differenze più marcate fra il pensiero cinese e quello occidentale: da un lato, la consapevolezza dell’intrinseca insufficienza conoscitiva dell’uomo e il tentativo di adeguarvisi tramite una condotta passiva e non impositiva; dall’altro uno sforzo attivo e spesso testardo per denudare la realtà dei suoi segreti e poter spiegare, comprendere e assoggettare la natura aderendo ancora, nei casi più estremi, a un ideale baconiano di conoscenza che allinea il conoscere al potere.

*University of Turin*

### *Bibliografia*

Traduzioni del *Daodejing* di Laozi

AMES, R., HALL, D.

– 2010, *Dao de jing: A Philosophical Translation*, New York, Ballantine Books.

ANDREINI, A.

– 2018, *Daodejing. Il Canone della Via e della Virtù*, Torino, Einaudi.

CHAN, W.T.

– 1963, *The Way of Lao Tzu*, New York, Macmillan.

DUYVENDAK, J.J.L.

– 1942, *Tau-te-tsjing. Het boek van weg en deugd*, Arnhem, VanLoghsum Slaterus, trad. it. *Tao tê ching. Il Libro della Via e della Virtù*, Milano, Adelphi.

HENRICKS, R.G.

- 1992, *Dedao jing: A New Translation Based on the Recently Discovered Mawangdui Texts*, New York, Ballantine Books.
- 2000, *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, New York, Columbia University Press.

LA FARGUE, M.

- 1994, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*, Albany, State University of New York Press.
- 2010, *Tao of the Tao Te Ching, A Translation and Commentary*, New York, Suny Press.

LAU, C.D.

- 1963, *Tao Te Ching*, Harmondsworth, Penguin Books.

SUZUKI, D.T., CARUS, P.

- 1954, *The Canon Or Reason and Virtue, Being Lao-Tze's Tao Teh-King*, Open Court

WALEY, A.

- 1958, *The Way and Its Power. Lao Tzu's 'Tao Tê ching' and Its Place in Chinese Thought*, New York, Grove Press.

WAGNER, R.G.

- 2003, *A Chinese reading of the Daodejing: Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation*, New York, Suny Press.

## Altra bibliografia

ABBIATI, M.

- 1992, *La lingua cinese*, Venezia, Cafoscarina.

ANDREINI, A.

- 2000, *Analisi preliminare del Laozi 老子 rinvenuto a Guodian 郭店*, “Cina”, 28: 9-26.
- 2005a, *Cases of diffraction in early Chinese manuscripts*, “Asiatische Studien”, LIX, 1: 261-291.
- 2005b, *Nuove prospettive di studio del pensiero cinese antico alla luce dei codici manoscritti*, “Litterae Caelestes”, 1, 1.

ANDREINI, A., SCARPARI, M.

- 2007, *Il daoismo*, Bologna, il Mulino.

ARISTOTELE, VIANO, C.A.

- 1974, *La metafisica di Aristotele*, Torino, Utet.

BARNES, E.

- 2012, *Emergence and fundamentality*, “Mind”, 121: 873-901.

BAXTER, W.H.

- 1998, *Situating the language of the Lao-tzu: The probable date of the Tao-te-ching*, in L. Kohn, M. LaFargue (a c. di), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, New York, Suny Press: 231-253.

BENNETT, K.

- 2017, *Making Things Up*, Oxford, Oxford University Press.

BOLTZ, W.G.

- 1993, *Lao tzu Tao te ching*, in M. Loewe (a c. di), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, University of California Institute of East Asian Studies: 269-292.

- CHAN, A.  
 – 2018, *Laozi*, in E.N. Zalta (a c. di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- CHEUNG, L.K.  
 – 2017, *The metaphysics and unnamability of the Dao in the Daodejing and Wittgenstein*, “Philosophy East and West”, 67, 2: 352-379.
- CSIKSZENTMIHALYI, M.  
 – 1999, *Mysticism and apophatic discourse in the Laozi*, in M. Csikszentmihalyi, P.J. Ivanhoe (a c. di), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, New York, Suny Press.
- DEANGELIS, G.D., FRISINA, W.G. (a c. di)  
 – 2008, *Teaching the Daode Jing*, Oxford, Oxford University Press.
- FERRARIS, M.  
 – 2004, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani.
- FINE, K.  
 – 2012, *Guide to Ground*, in F. Correia, B. Schnieder (a c. di), *Metaphysical Grounding*, Cambridge, Cambridge University Press: 37-80.
- HENRICKS, R.  
 – 1982, *On the chapter divisions in the “Lao-tzu”*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, London, University of London, 45, 3: 501-524.
- HUANG, P.  
 – 1996, *Lao Zi: the book and the man*, “Studia Orientalia”, 79.
- KOHN, L.  
 – 2018, *Laozi: Ancient philosopher, master of immortality, and God*, in D.S. Lopez (a c. di), *Religions in China in Practice*, Princeton, Princeton University Press: 52-63.
- LAI, K.L.  
 – 2008, *An Introduction to Chinese Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M.  
 – 2008, *Metaphors we Live by*, Chicago, University of Chicago Press, trad. it. di P. Violi, *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Bompiani.
- LIU, X.  
 – 2005, *Laozi: Niandai Xinkao yu Sixiang Xinquan (New studies on the dating and interpretation of the Lao-Zi)*, Taipei, Dongda Tushu Gongsi.  
 – 2015, *Did Daoism Have a Founder? Textual Issues of the Laozi*, in X. Liu (a c. di), *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Dordrecht, Springer: 25-45.
- MARMODORO, A., YATES, D. (a c. di)  
 – 2016, *The Metaphysics of Relations*, Oxford, Oxford University Press.
- MOELLER, H.G.  
 – 2006, *The Philosophy of the Daodejing*, New York, Columbia University Press.
- NIENHAUSER, W. JR.  
 – 1995, *The Grand Scribe’s Records*, vol. 7: *The Memoirs of Pre-Han China*, Bloomington, Indiana University Press.
- SCARPARI, M.  
 – 2005, *Aspetti formali e tecniche di recupero dei codici manoscritti cinesi antichi*, “Litterae Caelestes”, I: 105-130.
- SCHAFFER, J.  
 – 2003, *Is there a fundamental level?*, “Noûs”, 37, 3: 498-517.

- 2009, *On What Grounds What*, in D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (a c. di), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford, Oxford University Press.
- SEIBT, J.
- 2018, *Process philosophy*, in E.N. Zalta (a c. di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- TAHKO, T.E.
- 2018, *Fundamentality*, in E.N. Zalta (a c. di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- VAN NORDEN, B.W.
- 2011, *Introduction to Classical Chinese Philosophy*, Indianapolis, Hackett Publishing.
- WEN, X.
- 2000, *The Guodian chu slips. The paleographical issues and their significance*, “Contemporary Chinese Thought”, 32, 1: 7-17.
- WILSON, J.M.
- 2014, *No work for a theory of grounding*, “Inquiry”, 57, 5-6: 535-579.
- XIAOGAN, L.
- 2003, *From bamboo slips to received versions: Common features in the transformation of the “Laozi”*, “Harvard Journal of Asiatic Studies”, 63, 2: 337-382.