

# Una lettura ‘bachtiniana’ dell’opera critica di Gao Xingjian 高行健

Simona Gallo

doi: 10.7358/lcm-2016-001-gall

## ABSTRACT

The polymorphous œuvre of the artist Gao Xingjian 高行健 – born in China (1940), French citizen since 1998, now fully bilingual and bicultural – witnesses the devoted longing for a broader expressive richness in language, resulting from the elaboration of his primary linguistic and cultural awareness, and of another linguistic and cultural heritage, that has been consciously chosen and assimilated. This article examines one aspect of literary creation, that is the Sinophone critical œuvre, through the essay *Ziyou yu wenxue* (自由與文學) (2014). By observing the thematic and linguistic profiles we will discover that: firstly, there is a complementary plurality of languages, a tension towards a stratification of discourses and codes drawing from different – diatopically and diachronically speaking – linguistic and cultural systems, revealed by an intertextual and transcultural reading; secondly, in this essay characterized by heteroglossia – as a Bakhtinian concept (Bakhtin 1979) – the ontological clash arising from a plural linguistic and cultural awareness can often be solved by an intra-textual dialogic dimension.

*Parole chiave:* bilinguismo-biculturalismo, dialogismo, eteroglossia, intertestualità, transculturalità.

*Keywords:* bilingualism-biculturalism, dialogism, heteroglossia, intertextuality, transculturality.

---

## 1. INTRODUZIONE

Nell’ambito della produzione letteraria sinofona<sup>1</sup> – non già cinese – di Gao Xingjian 高行健 (Ganzhou 1940) si colloca un consistente contributo da critico e teorico della letteratura, costituito da numerosi saggi elaborati a

---

<sup>1</sup> Secondo la prospettiva dei *Sinophone Studies*, Gao Xingjian è un artista ‘sinofono’, non già cinese (Kong, Shih e Zhang).

partire dagli anni Sessanta, sino ad oggi. Gao Xingjian – *persona non grata* per la Cina continentale, cittadino naturalizzato francese dal 1998, Nobel per la Letteratura del 2000 – come altri autori di origini cinesi si trova a subire una condanna ideologica, a essere definito ‘dissidente’ e poi rifiutato dalla propria patria. L’artista, fortemente affascinato dalla cultura occidentale, si rifugia in Europa negli anni Ottanta, ancor prima dell’esilio fisico e letterario, alla ricerca di quella libertà artistica brutalmente negata dal *Partito Comunista Cinese*<sup>2</sup>, facendo della ricerca stessa il *Leitmotiv* della creazione artistica. Gao Xingjian appartiene a quella categoria di autori che, come Beckett, Kundera, Nabokov hanno valicato le frontiere per andare oltre, nell’extraterritorialità, e per rinascere altrove (Steiner 2003 e Bouvier-Laffitte 2013). In Occidente, in particolare in Francia, la sua condizione di ‘in-betweenness’<sup>3</sup> diventa opportunità di riscoperta, rielaborazione e ridefinizione di uno spazio intersoggettivo. Come sottolinea Bouvier-Laffitte:

[...] l’exil, dans sa divalence, est l’occasion d’une profonde révision de soi, l’exil n’est pas que malheur et malédiction, il est espace de liberté, élargissement de l’horizon mental, il met en modernité. (2013, 264)

L’immersione nell’universo francofono e nella cultura europea, pertanto, garantisce un accumulo di conoscenze ed esperienze che aprono la via a un nuovo immaginario linguistico (ibid., 265).

Della produzione saggistica di Gao Xingjian si potrebbe dare una lettura ‘bachtiniana’, nei termini del dialogismo e della pluridiscorsività (Bachtin 1979). L’eredità di Bachtin a cui attingiamo è duplice: da un lato, intendiamo la parola letteraria non già un “astratto sistema di forme normative, ma una concreta opinione discorsiva sul mondo” (ibid., 101); dall’altro lato, riconosciamo l’intrinseco dialogismo della parola, dato dalla dimensione intersoggettiva e storica del singolo atto linguistico, che incorpora sincronia e diacronia, ideologia e cultura, e dunque recepiamo il testo come pluralità di discorsi continuamente decontestualizzati e ricontestualizzati (Bauman 2004, 4).

Un’ulteriore premessa teorica scaturisce dall’idea di relazionalità della parola e del discorso all’interno quanto all’esterno del testo. Se è vero che

---

<sup>2</sup> Gao Xingjian subisce i drammi della Rivoluzione Culturale, e trascorre cinque anni, dal 1970 al 1975, nei campi di rieducazione. Nel 1983 è vittima della Campagna contro l’inquinamento spirituale, e nel 1987 abbandona definitivamente il Paese. Dal 1995 le sue opere sono bandite in Cina continentale (Yeung 2008).

<sup>3</sup> Nell’accezione di William Haney, simile alla “cultural hybridity” di Bhabha: “In-betweenness is a process of breaking boundaries, of disidentifying with one phase of life and beginning the transformation to another phase” (Haney 2002, 96).

“Ogni conversazione è piena di trasmissioni e interpretazioni delle parole altrui” (Bachtin 1979, 146), e che “Ad ogni passo in essa c'è una ‘citazione’ o un ‘riferimento’ a ciò che ha detto una determinata persona [...]” (ibid.), riconosceremo che ogni testo è un “tessuto di citazioni” (Kristeva 1978, 137), quindi prosecuzione e preludio di altri testi.

La fonte a cui applicheremo questa ipotesi è un saggio di teoria della letteratura (Gao 2014), “Ziyou yu wenxue” (自由與文學), “Libertà e letteratura”, che dà il titolo alla più recente raccolta di testi di teoria e critica artistico-letteraria, edita a Taiwan nel 2014. Il testo è un adattamento di un discorso pronunciato nel 2011 in un contesto accademico europeo<sup>4</sup>.

Obiettivo del contributo è di osservare il saggio sia dal punto di vista del dinamismo di discorsi e linguaggi che si relazionano dialogicamente nel testo, sia di stratificazione di codici provenienti da differenti realtà linguistico-culturali, anche in prospettiva transculturale. Come sottolinea Grutman, infatti, la scelta di uno specifico sistema linguistico si pone come scelta di una dimensione simbolica, ideologica e intertestuale privilegiata (Grutman 2005, 7), che non preclude, tuttavia, l'inclusione dell'alterità (ibid., 1). Nel caso di Gao Xingjian, appunto, il naturale rapporto fra lingua e cultura, grazie al bilinguismo-biculturalismo dell'autore, non risulta mai un fatto banale. Sosteniamo che la relazione sinofonia-sinicità sia soltanto una delle dimensioni, consapevolmente scelte<sup>5</sup>, attraverso cui Gao Xingjian si esprime.

Il metodo adottato prevede un duplice livello d'analisi, sul profilo macro e microtestuale, ispirato alle proposte della filologia italiana (Corti 1978 e Segre 1985). Innanzitutto ci concentreremo sull'identificazione di campi tematici<sup>6</sup>. In seguito, metteremo in luce alcuni elementi significativi sui piani sintattico, fraseologico e lessicale, al fine di ricercare una pluralità di codici culturali e letterari, presenti nel saggio, che descrivono la relazione dell'autore con le lingue e le culture di Gao Xingjian.

---

<sup>4</sup> Per il Convegno Internazionale *Freedom, Fate, and Prognostication*, 24-27 Ottobre 2011, presso la Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

<sup>5</sup> Abbiamo avuto modo di riflettere direttamente con l'autore delle dinamiche che intervengono nell'atto della scrittura e comprendere che molti degli elementi sono specificamente scelti per rappresentare il rapporto fra lingua e cultura.

<sup>6</sup> Corti pone in analogia il concetto di 'campo tematico' con quello di 'campo semantico' (Corti 1978, 63), mentre Segre precisa che “il campo semantico [...] s'inscrive all'interno di un campo tematico, che prepara le connessioni simboliche attribuibili ai significati” (Segre 1985, 91-92).

## 2. LA DICOTOMIA LIBERTÀ-LIMITE

Nel saggio “Libertà e letteratura” Gao Xingjian riflette sul concetto di libertà individuale dal punto di vista dell’artista-scrittore, la cui missione deve essere la rappresentazione della realtà e della natura umana. La prima *conditio sine qua non* è la conquista di uno spazio di osservazione della propria interiorità e del mondo esterno, che si ottiene mediante lo sforzo di affrancamento da ogni condizionamento (Gao 2014).

Il testo è costruito attorno a due temi nodali: il tema della libertà, che sin dall’*incipit* è dominante:

- a. 自由，一個美好的字眼，自由也是人一種終極的且不說是唯一的追求。而自由安在？(Gao 2014, 49)

Libertà: un’espressione meravigliosa<sup>7</sup>. Libertà è anche una ricerca estrema, se non l’unica, dell’uomo. Ma dove risiede la libertà?

È interessante innanzitutto notare che l’autore apre con una breve riflessione attorno al termine ‘libertà’, *ziyou* 自由, poiché già questo pone in essere alcune considerazioni di carattere semantico-culturale, su cui è forse utile operare una digressione. Come ricorda Anne Cheng (2012), ‘libertà’ è un concetto, ancor prima che un termine, estraneo al discorso filosofico cinese<sup>8</sup>. Nel pensiero cinese antico, infatti, l’idea di libertà era assimilabile a quella di necessità: tale incongruenza è da ricondurre alla filosofia taoista, nello specifico di Zhuangzi 莊子<sup>9</sup>, secondo cui il pieno rispetto della spontaneità della natura, il *ziran* 自然, garantisce una sorta di libertà individuale totale (ibid., 114-115). La libertà, tradizionalmente, non è intesa quale esercizio del libero arbitrio del singolo, ma come “accordo perfetto con l’ordine delle cose” (Cheng 2000, 22). È solo con lo sforzo di traduzione dell’opera di John Stuart Mill, *On Liberty*<sup>10</sup>, nella seconda metà del XIX secolo, che si comincia a riflettere su come rendere il concetto in lingua cinese senza stravolgerne il senso. Rivisitando il vocabolario classico della filosofia cinese la scelta ricade su *ziyou* 自由 – letteralmente “procedere da sé” – che in qualche maniera rinvia all’espressione latina *sponte sua*, e si riferisce alla spontaneità individuale (Cheng 2012, 111).

---

<sup>7</sup> Tutte le traduzioni riportate, se non diversamente indicato, sono a cura di chi scrive.

<sup>8</sup> Compare alla vigilia del XX secolo come molti altri termini quali “etica” (*lunlixue* 倫理學), “individualismo” (*gerenzbuyi* 個人主義), “filosofia” (*zhexue* 哲學) (Cheng 2000, 677).

<sup>9</sup> O Maestro Zhuang (370-300 a.C.) è considerato, secondo la tradizione, il secondo maestro taoista dopo Laozi (ibid., 130).

<sup>10</sup> Il primo approccio è giapponese; la versione cinese deriva dall’edizione giapponese del 1871 (Cheng 2012, 110).

La libertà di cui scrive Gao Xingjian in “Libertà e letteratura” generalmente corrisponde all’idea di autonomia individuale, alla facoltà di pensare, operare e scegliere in maniera indipendente. Per tutta l’estensione del testo troviamo riferimenti espliciti al libero arbitrio (*ziyou yizhi* 自由意志), alla libertà di pensiero (*sixiang de ziyou* 思想的自由), di opinione e di espressione (*yanlun de ziyou* 言論的自由), di scelta (*xuanze de ziyou* 選擇的自由): da una prospettiva linguistica, come rimarcava Anne Cheng, possiamo affermare di trovarci di fronte ad un apparato lessicale originariamente non cinese, composto di calchi semantici di derivazione occidentale. Dal punto di vista semantico, notiamo la presenza di concetti che rimandano ai fondamenti dell’ideologia liberale di ispirazione francese. Ciononostante, la libertà che descrive l’autore non è già un diritto innato, ma una conquista quasi utopica, l’eterna e ultima ricerca dell’uomo (Gao 2014, 49). Essa non è nemmeno, stando all’autore, una nozione filosofica astratta in contrapposizione alla necessità, quanto piuttosto la reale possibilità d’azione in antitesi a un ‘limite’, *xianding* 限定 (ibid., 50). L’iteratività dei riferimenti al limite ci spinge a osservare nel testo l’intero campo semantico della restrizione (*zhiyue* 制約, *yueshu* 約束), dell’oppressione (*yapo* 壓迫, *yali* 壓力) e della prigionia (*jinggu* 禁錮, *shufu* 束縛), e a rilevare che il discorso sul limite si configura come tema primario, a completamento del *topos* della libertà. Questa dicotomia essenziale funge da cornice per l’osservazione di alcuni dei linguaggi della pluridiscorsività del saggio, su cui ci soffermiamo: politico e filosofico.

### 3. IL LINGUAGGIO POLITICO

Traccia del linguaggio politico è immediatamente individuabile attraverso una serie di sintagmi nominali e locuzioni provenienti sia dal vocabolario della tradizione marxista-leninista impiegata dal regime comunista cinese, sia dalle dottrine politiche occidentali. Fra questi, si annoverano: “politiche totalitarie” (*jiquan zhengzhi* 極權政治), “ideologia” (*yishixingtai* 意識形態), “potere politico” (*zhengzhi quanli* 政治權力), “propaganda politica” (*zhengzhi xuanchuan* 政治宣傳), “politica totalitaria comunista” (*gongchan jiquan zhengzhi* 共產極權政治), “comunismo” (*gongchanzhuyi* 共產主義), “Marxismo” (*Makesizhuyi* 馬克思主義), “totalitarismo del Partito Comunista” (*gongchandang jiquan* 共產黨極權), “Leninismo” (*Lieningzhuyi* 列寧主義), “Maoismo” (*Maozhuyi* 毛主義), “socialismo” (*shehuizhuyi* 社會主義), “sistema democratico” (*minzhu zhengti* 民主政體), “nazionalismo” (*minzuzhuyi* 民族主義), “politicamente corretto” (*zhengzhi zhengque* 政治正確), “politica dei partiti”

(*zhengdang zhengzhi* 政黨政治), “fascismo” (*faxisizhuyi* 法西斯主義). In prima battuta, leggendo il testo, si potrebbe ravvisare un più marcato riferimento alla tradizione del discorso politico cinese, ma la fallacia della mera indagine quantitativa è dimostrata dalla collocazione dei termini. Innanzitutto, integrato al discorso politico occidentale è il riferimento costante ad alcune dinamiche di tipo economico che segnano la contemporaneità, quali “l’economia di mercato globalizzata” (*quanqiuhua de shichang jingji* 全球化的市場經濟) – specificamente dei Paesi occidentali (*quanqiuhua de xifang guojia* 全球化的西方國家) – e la “crisi economica” (*jingji weiji* 經濟危機). Inoltre, ponendo luce sui modi di rappresentazione dei due sistemi politico-economici, si scoprirà che Gao Xingjian critica in maniera implicita ed esplicita tanto l’Occidente quanto l’Oriente. Il complesso politico-ideologico degli ‘-ismi’, assieme ai condizionamenti determinati dagli interessi materiali, sono ritenuti in egual misura, in entrambe le realtà, responsabili della sottrazione della libertà di azione che spetta all’individuo e della manipolazione del pensiero (Gao 2014).

- b. 面臨全球化的市場經濟，當今時代的民主政治並沒有從根本上改變人的生存困境，賜予個人更多的自由。政治背後利益的權衡與市場的利潤法則，通過鋪天蓋地的大眾傳播手段，入侵到生活的每一個角落，個人的自由安在？這亙古不變的問題依然令人困擾，這也正是我的作品企圖回應的。(50-51)

L’economia di mercato che si confronta con la globalizzazione e la politica democratica non hanno radicalmente trasformato le angosce esistenziali dell’uomo, né conferito una maggior libertà individuale. Il peso degli interessi politici e la legge del profitto penetrano in ogni angolo della vita attraverso una sconvolgente strategia di comunicazione di massa. E la libertà dell’individuo allora dove risiede? Eterno e immobile quesito che da secoli turba l’uomo, lo stesso a cui il mio lavoro tenta di dar risposta.

È curioso constatare che in “Libertà e letteratura” l’autore attribuisca una forte connotazione negativa al linguaggio politico, legato all’idea di follia collettiva mitizzata, integrata in maniera anaforica mediante un campo semantico.

- c. 共產主義的革命迷信同法西斯主義一樣都能掀起全民族的瘋狂，一個世紀來從歐洲席捲到亞洲，至今也並未完全消退。(51-52)

Le superstizioni della rivoluzione comunista, e allo stesso modo il fascismo, hanno scatenato la follia di interi popoli, follia che in un secolo è dilagata dall’Europa all’Asia, e che a tutt’oggi non è totalmente svanita.

- d. 共產主義烏托邦可以說是人類有史以來最偉大的預言，[...]雖然囿於老舊的馬克思主義的一些知識分子還在呼籲重建烏托邦，重造這樣的神話恐怕難以再掀起時代的狂潮。(ibid.)

Si potrebbe sostenere che l’utopia comunista sia stata la più grandiosa predizione dagli albori dell’umanità [...]. Solo nella ristretta cerchia di pochi in-

telleturnali dell'ormai superato comunismo ancora si invoca la ricostruzione di quest'utopia, ma, pur celebrando questo vecchio mito, difficilmente si scatenerà di nuovo una tale epocale follia. (57)

- e. 個人如何抵禦這種席卷整個民族的思潮, [...]。 (52)

Come resiste l'individuo a questa corrente ideologica che travolge popoli interi?

L'ultimo esempio è rivelatore di un'altra dicotomia che percorre il testo: la collettività – segnata dalla follia rivoluzionaria, dalla subordinazione all'ideologia e dalla propaganda di massa – contro l'individuo (*geren* 個人) che si trova a condurre, solo, una lotta di resistenza.

Gli estratti che abbiamo sino ad ora citato, come pure i seguenti, oltre a essere semanticamente rilevanti si fanno testimoni di alcune note importanti sul linguaggio, dal punto di vista stilistico, sintattico e fraseologico. Da un lato, rileviamo la presenza di elementi tipici di un registro elevato, quali domande retoriche (introdotte da *shifou* 是否, *napa* 哪怕), oltre a iterazioni (*taoli* 逃離, *shifou* 是否, *ling yi zhong zhengzhi* 另一種政治, *naru* 納入, oltre a *geren* 個人 e *ziyou* 自由) e a parallelismi (*shifou you chaoyue zhengdang zhengzhi* 是否有超越政黨政治, *shifou you chaoyue zhezhong zhengzhi de keneng* 是否有超越這種政治的可能, *nengfou chaoyue xianshi de zhengzhi* 能否超越現實的政治) che creano una paratassi ritmica, conferendo una sorta di ciclicità al discorso e al testo.

- f. 一個在共產極權政治下受到查禁的作家, 逃離了專制的壓迫, 到了民主政治的西方, 是否就一定贏得思想自由, 還是納入另一種政治, 即所謂持不同政見? [...], 個人是否在逃離一種政治壓迫之時, 是否必須追隨另一種政治, 哪怕是民主政治? [...] 當今世界, 是否有超越政黨政治可由個人自由掌控的政治? 而不納入政黨政治的個人是否有超越這種政治的可能? 所謂自由, 正在於這種選擇。 (51)

Uno scrittore messo al bando in un sistema totalitario comunista, una volta fuggito dall'oppressione di questa dittatura, una volta raggiunto l'Occidente democratico, avrà per certo guadagnato la libertà di pensiero o sarà solo confluito in un'altra politica in cui è definito dissidente? [...] quando un individuo fugge da una politica oppressiva, deve aderire ad altre politiche, siano esse democrazie? [...] esiste un sistema politico che superi i partiti e sia invece controllato dalla libertà individuale? E l'individuo non integrato in alcun partito politico può passare sopra a quella politica? Ciò che chiamiamo libertà risiede giusto in questa scelta.

Dall'altro lato attestiamo la presenza di *chengyu* 成語<sup>11</sup>, vale a dire espressioni costituite da quattro elementi, o meglio quattro morfemi, che nella

---

<sup>11</sup> Magda Abbati li definisce “costruzioni di derivazione classica o letteraria, per lo più composte da quattro caratteri; sono impiegati come fossero unità lessicalizzate, con il

combinazione fissa funzionano come unità lessicalizzate autonome (Sabban 1980), sia di origine popolare (cit. b: *gengububian* 亙古不變 e g: *lingpixijing* 另闢蹊徑) sia di origine letteraria (cit. b: *putiangaidi* 鋪天蓋地<sup>12</sup>). Da ciò ipotizziamo che Gao Xingjian abbia condotto una duplice operazione: se da un lato ha generato un plurilinguismo all'interno della lingua stessa, inteso come stratificazione di registri, dall'altro lato ha creato una dimensione intertestuale che risignifica testi antecedenti. A supportare questa tesi è un altro interessante esempio, che compare nell'estratto a seguire:

- g. 這選擇的自由又還不止於不同的政黨的政見之間，黑貓還是白貓，而既不是黑貓也不是白貓是否還有別的選擇的可能？甚而至於不管什麼顏色的貓概不理會，另闢蹊徑而獨立思考，又是否可能？也就是說能否超越現實的政治而自由思想？(ibid.)

Questa libertà di scelta non si limita alle diverse visioni politiche fra partiti, fra “gatto nero o gatto bianco”; e se la scelta non fosse né per gatto nero né per gatto bianco, si potrebbe scegliere altro? E se, addirittura, a prescindere dal colore del gatto si ignorasse tutto, indistintamente, si potrebbe aprire un proprio cammino e pensare in modo autonomo? In altre parole, si può superare la politica attuale e pensare liberamente?

Notiamo qui l'uso di un linguaggio figurato, nell'espressione *bei mao bai shi bai mao* 黑貓還是白貓, “gatto nero o gatto bianco”, riconducibile a un vecchio adagio di origine contadina, come pure a un noto aforisma di Deng Xiaoping<sup>13</sup> 鄧小平. Il discorso di Gao Xingjian, dunque, arricchito di “parole altrui” acquisisce significati oltre il testo stesso, dando vita a un dialogo intertestuale, in tal caso all'interno del codice culturale. E se è vero che ogni lingua della plurivocità rappresenta uno specifico punto di vista sul mondo e un particolare orizzonte semantico-oggettuale (Bachtin 1979,

---

significato venutosi consolidando nel corso del loro uso millenario” (Abbiati 1998, 110), ma sappiamo dell'esistenza di numerose forme e sottocategorie di *chengyu* che incorporano espressioni popolari gergali, dialettali, proverbiali, e via dicendo (Wang e Lafirenza 2004, 8-10).

<sup>12</sup> Nell'opera di Shi Weibai 釋惟白 (di epoca Song, X-XIII sec.) *Xu chuan deng lu* 《續傳燈錄》.

<sup>13</sup> “Non importa che sia un gatto bianco o un gatto nero, finché cattura topi è un buon gatto” (*Buguan bai mao bei mao, zhuazhuo laoshu jiushi hao mao* 不管白貓黑貓，抓著老鼠就是好貓): Deng Xiaoping pronuncia quest'espressione, in origine un detto contadino del Sichuan, la prima volta nel 1962 durante una conferenza del Comitato Centrale del Pcc. All'inizio della Rivoluzione Culturale tuttavia il messaggio non può che essere “Solo il socialismo può salvare la Cina”: così esordisce un articolo del *Quotidiano del popolo* (*Renmin Ribao* 人民日報), esortando a ripudiare la fallacia reazionaria del “gatto bianco o gatto nero”. Questo messaggio diventa anche oggetto di una campagna di critiche mossa da Mao nei confronti di Deng Xiaoping, accusato di simpatizzare con il capitalismo (He 2001, 24-25).

99), è senza dubbio interessante osservare la relazione sinofonia-sinicità nella logica dell'inclusione, e rilevare che il linguaggio idiomatico e figurato sembra assumere una posizione privilegiata nel repertorio di elementi culturospecifici con cui l'autore sceglie di esprimersi.

#### 4. IL LINGUAGGIO FILOSOFICO

Il discorso sulla filosofia svolge un duplice ruolo nel testo: porsi come alternativa al linguaggio e al *modus operandi* della letteratura e riflettere attorno alla conoscenza del sé, che è prodromo di libertà. Il linguaggio filosofico è articolato in maniera piuttosto complessa, sia dal punto di vista semantico-concettuale, sia linguistico, e non esclude, anzi, si intreccia talvolta con quello politico. Come la dimensione politico-economica è sinonimo di illusorietà e follia, quella della filosofia è, a tratti, connotata negativamente da un senso di astrazione e irrealtà, determinato dall'attività speculativa su cui essa si fonda. Osservando più attentamente il testo scopriamo che l'atteggiamento critico non è rivolto alla filosofia in quanto tale, è infatti apprezzata l'antica saggezza della metafisica e della cosmologia taoista, celebrata nella citazione della stanza XLII del *Daodejing* 道德經<sup>14</sup>:

- h. 老子的一生二，二生三，三生萬物，這古老的智慧，有助於人們從這否定的否定不斷革命的怪圈裡解脫出來。(Gao 2014, 56)

L'antica saggezza di Laozi, "Il Dao generò l'Uno, l'Uno generò il Due, il Due generò il Tre e il Tre generò le diecimila creature", ha offerto una 'boccata d'aria fresca' all'uomo, aiutandolo a sottrarsi dal soffocante circolo vizioso delle perenni rivoluzioni innescate dalla 'negazione della negazione'.

Gao Xingjian (Gao 2014) contesta, invece, le dottrine centrate sulle antinomie e sul materialismo dialettico della 'negazione della negazione', probabilmente riconducibili alla scuola hegeliana<sup>15</sup>, che hanno segnato la logica moderna, limitando la capacità analitica dell'uomo e minando la libertà di pensiero, e hanno anche segnato la storia, laddove sviluppate come paradigma politico. Da questo frammento a partire dai temi chiave si diparte il linguaggio filosofico, poiché in tal senso la filosofia – in un determinato contesto storico-politico – rappresenta un limite per la libertà.

---

<sup>14</sup> *Classico della Via e della sua Virtù o Libro della Via e della sua potenza*, testo fondante della tradizione taoista.

<sup>15</sup> Come confermato da Gao Xingjian durante il più recente colloquio del 2015, a Parigi.

- i. 二元對立作為一種方法論自然有其方便之處。然而，事物與人都無限豐富，非此即彼的這種選擇並不足以適應世界的千變萬化。在二律背反和辯證法之外還有沒有別的選擇？可不可以非此非彼而另闢蹊徑？非此非彼，也並不一定就導致折衷主義或中庸之道<sup>16</sup>。(55)

Adottare un metodo dialettico che proceda per dicotomie, ragionare per opposti, naturalmente ha i suoi vantaggi. Tuttavia, il metodo di scelta ‘o bianco o nero’ in nessun modo è applicabile a un mondo perennemente in divenire, non basta per questa inesauribile ricchezza di cose e persone. Oltre all’antinomia e alla dialettica, esistono forse altre possibilità di scelta? Si potrà mai scegliere ‘né bianco né nero’ e aprire un nuovo cammino? Quest’ultimo criterio non necessariamente conduce all’ecllettismo o alla Dottrina del giusto mezzo.

Nuova evidenza del fatto che non tutta la filosofia occidentale è messa al bando dall’autore si trova nella porzione di testo dedicata alle conquiste nei confronti dell’esplorazione dell’intimità della natura umana, nel quale Gao Xingjian rende merito sia a Freud, per aver individuato e analizzato la psiche dell’uomo nei suoi componenti sostanziali, sia alla prospettiva cognitiva buddhista<sup>17</sup> fondata sull’osservazione contemplativa, non già sull’analisi. L’autore si serve di entrambi i riferimenti per riallacciarsi al tema della libertà: la ‘conditio sine qua non’ per anelare alla libertà è la conoscenza del sé, di quel caos che costituisce l’intimità della natura umana. Questo genere di conoscenza, secondo Gao Xingjian, supera la ragione e il linguaggio, e si serve di un’attività di osservazione e introspezione, di cui la letteratura offre testimonianza.

In merito al profilo linguistico, il primo rilievo, e forse il più evidente, è la compresenza di un lessico riconducibile a tradizioni di derivazione occidentale, e di un altro che attinge al buddhismo cinese *Chan* 禪, tale per cui nel testo si crea non solo una stratificazione linguistica in senso diatopico e diacronico, ma anche una sorta di sincretismo e dialogismo intratestuale.

- j. 自由意志首先來至對自我的認知，當文學超越社會批判，進而審視人這通常一片混沌的自我，企圖去理清之時，認知就開始了。[...]這種認知也即自我的覺醒，自由意志則取決於自我的覺醒。當其時，這混沌的自我中的陰暗與光明、善於惡、上帝與魔鬼都逐漸分明。[...]人性

---

<sup>16</sup> Il “Giusto Mezzo”, eredità confuciana secondo cui ogni esistenza, nel suo divenire, tende al ‘bene supremo’, che è esigenza di equilibrio, di equità e di armonia. Nel *Giusto Mezzo*, *Zhongyong* 《中庸》 opera inclusa nel *corpus* fondamentale dei testi classici, si legge: “Il Mezzo è il grande fondamento dell’Universo, l’armonia ne è il Dao universale. Che il Mezzo e l’armonia siano portati al loro culmine, e il Cielo-Terra sarà a posto, e i diecimila esseri troveranno le loro risorse” (in Cheng 2000, 287).

<sup>17</sup> Gao Xingjian in particolare si riferisce all’attività del monaco Huineng 惠能 (638-713), del Buddhismo *Chan*, acclamato come ‘Buddha vivente’ e illuminato. La Saggezza dell’Illuminazione, secondo Huineng, è innata nell’uomo, ma a causa dell’illusione sotto cui la mente lavora, l’uomo da solo non riesce a realizzarla (Jorgensen 2005).

之複雜又絕非簡單的是非善惡的判斷能理得清, 這也說明對自我的認知是一個不會中斷的過程, 人的七情六欲<sup>18</sup> 此起彼伏, 直到生命的終止。(54)

Il libero arbitrio deriva anzitutto dalla conoscenza del sé. Quando la letteratura trascende la critica sociale, per scrutare quest'io dell'uomo – un caos primordiale – e tentare di addentrarvi e far chiarezza, è giusto allora che ha inizio la conoscenza. [...] Questa conoscenza coincide anche con una presa di coscienza dell'io, che è fondamento e cardine del libero arbitrio: è in quel preciso istante che oscurità e luce, bene e male, Dio e demonio, tutto, in quest'io caotico, gradualmente si fa più distinto. [...] La complessità della natura umana non può assolutamente essere chiarificata da giudizi semplicistici come “vero” o “falso”, “buono” o “cattivo”, e ciò spiega anche che la conoscenza dell'io è un processo ininterrotto: le sette emozioni e i sei piaceri sensoriali dell'uomo si susseguono incessantemente uno dopo l'altro, sino al termine della vita terrena.

In questo discorso notiamo un susseguirsi di calchi semantici del linguaggio psicanalitico freudiano, quali “l'oscurità nel proprio io” (*ziwo neixin zhong de yinying* 自我内心中的陰影<sup>19</sup>), “l'inferno dell'io” (*ziwo de diyu* 自我的地獄), “l'io caotico” (*hundun de ziwo* 混沌的自我), assieme a espressioni tratte dal vocabolario buddhista, quali “coscienza risvegliata” (*qingxing renshi* 清醒認識), “ridestare la conoscenza intuitiva” (*huanqi ren de liangzhi* 喚起人的良知), “intuire/discernere” (*dongcha* 洞察). Come si può immaginare, molte di queste espressioni generano un potente legame intertestuale. Un primo caso è *ziwo de diyu* 自我的地獄, “l'inferno dell'io”: da un colloquio con l'autore<sup>20</sup> si è appreso che così lui parafrasa il celebre aforisma di Sartre, “l'enfer c'est les autres”<sup>21</sup>, imputando al caos e alle ombre dell'io la difficoltà di discernimento, di cognizione del bene e del male, e della necessità della libertà. Un termine particolarmente significativo, inoltre, è *liangzhi* 良知, che rappresenta la “conoscenza morale innata”, nonché, secondo la concezione di Mencio, quella “conoscenza primaria che l'uomo riceve direttamente dal Cielo e che, estesa alle cose, informa la conoscenza percettiva fornita dai sensi” (Cheng 2000, 567).

Non possiamo poi ignorare alcune locuzioni, rilevanti anche sul piano fraseologico, poiché sotto forma di *chengyu*: *qiqing liuyu* 七情六欲<sup>22</sup>, dall'e-

---

<sup>18</sup> Dal *Liji* 《禮記》. o *Memorie dei Riti*, uno dei cinque Classici della tradizione confuciana (Lavagnino e Pozzi 2013, 66-67).

<sup>19</sup> Il Buddhismo *Chan* vede il sé come l'origine del turbamento, ed è ciò che Freud chiama «ES», il luogo degli istinti, delle passioni e dei ricordi (Abbagnano e Fornero 2000, 276-280).

<sup>20</sup> Parigi, Febbraio 2013.

<sup>21</sup> Dal dramma del 1944 *Huis clos*.

<sup>22</sup> Dal *Liji* 《禮記》. Le sette emozioni sono: felicità, ira, dolore, gioia, amore, odio e desiderio. I sei desideri sono i piaceri sensoriali generati da: occhi, orecchie, naso, lingua, corpo, mente (cf. <http://www.zdic.net/c/3/3/6253.htm>).

stratto di testo sopra riportato (n. 12), è un idiomatismo di origine letteraria classica, come pure *da qian shi jie* 大千世界<sup>23</sup>, forma abbreviata di *san qian da qian shijie* 三千大千世界 “Grande Universo” o “grande trichilocosmo”<sup>24</sup>, locuzione derivante dalla cosmologia buddhista.

I *chengyu* costituiscono una caratteristica preminente anche del linguaggio filosofico: oltre al già citato *lingpixijing* 另闢蹊徑, annoveriamo *qianbianwanhua* 千變萬化<sup>25</sup>, *farenshenxing* 發人深省<sup>26</sup> e *ciqibifu* 此起彼伏<sup>27</sup>, di derivazione classica. Con queste citazioni si crea una sovrapposizione di linguaggi intesa sia come pluralità di registri linguistici, sia come espansione della testualità, data qui dallo sfasamento diacronico generato dal riferimento. La dimensione testuale si espande anche grazie ad una considerevole quantità di prestiti e calchi, che nella loro iteratività vanno a costituire dei codici linguistici, come nel caso delle allusioni alla psicanalisi freudiana.

## 5. CONCLUSIONI

In conclusione, ci sembra opportuno rilevare che il testo può essere letto come una concatenazione di dicotomie: libertà di pensiero contro le ideologie politiche e le leggi di mercato; libertà d’espressione contro l’indottrinamento e i dogmatismi filosofici, religiosi, politici; libertà d’azione contro i poteri politici totalitari; condanna contro salvezza, che è la conoscenza del sé. A ogni elemento contrapposto alla libertà corrisponde almeno un campo tematico e un discorso, composto da termini, strutture lessicali e sintattiche di ampio respiro storico e culturale, talvolta tipiche della relazione sinofonia-sinicità, talvolta tratte da universi discorsivi ‘altri’. Come evidenziato anche dal fenomeno dell’intertestualità, il dialogismo intrinseco della parola bachtiniana, dunque, si amplifica lasciando spazio a ulteriori relazioni dialogiche: quella fra la parola insita nella coscienza linguistica originaria e la parola acquisita secondariamente, per scelta; quella dell’autore con le proprie competenze linguistiche, che si realizza nella traduzione culturale mentale e si manifesta nel testo. In questo saggio, connotato

<sup>23</sup> Da Shi Daoyuan 釋道原, nel *Jing De chuan deng lu* 《景德傳燈錄》.

<sup>24</sup> Secondo la cosmologia buddhista, indica un sistema cosmico che consiste in un miliardo di mondi, ognuno corredato dal proprio paradiso, inferno e sistema di creature viventi. Un trichilocosmo potrebbe equivalere, da un punto di vista spaziale, a una galassia (Griffiths 1994, 129).

<sup>25</sup> Dal *Liezi-Zhou Muwang* 《列子·周穆王》 e dallo *Shiji-Jia Yi Liezhuan* 《史記·賈誼列傳》.

<sup>26</sup> Da Du Fu 杜甫 (712-779), *You Longmen feng xian si* 《游龍門奉先寺》.

<sup>27</sup> Da Zhang Heng 張衡 (78-139), *Xijing fu* 《西京賦》.

dall'“eterolinguismo”<sup>28</sup>, per dirla con Grutman (2002, 331), la pluralità di linguaggi non è per niente un fatto occasionale e circoscritto a pochi frammenti, al contrario si presenta come sinfonia di voci, intrecciate e raccordate ritmicamente. La struttura dinamica del testo, frutto di un'esperienza di deterritorializzazione e ripensamento della creatività espressiva, mette in luce un rapporto plurale e dialettico fra le due lingue e le due culture che agiscono e interagiscono nella mente dell'autore rivelando un'identità plurilingue (Bouvier-Laffitte 2013, 264). Rispetto alle materializzazioni testuali, possiamo supporre che il bilinguismo-biculturalismo di Gao Xingjian costituisca non già un conflitto ontologico ma un'ulteriore capacità espressiva translinguistica, opportunità espressiva in grado di sovrapporre all'interdiscorsività connaturata del testo anche una polifonia transculturale.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abbagnano, Nicola, e Giovanni Fornero. 2000. *Protagonisti e testi della filosofia*, vol. D, t. 1. Torino: Paravia Bruno Mondadori.
- Abbiati, Magda. 1998. *Grammatica di cinese moderno*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- Bachtin, Michail. 1979. *Estetica e romanzo: Un contributo fondamentale alla 'scienza della letteratura'*. Torino: Einaudi.
- Bauman, Richard. 2004. *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Oxford: Blackwell.
- Bouvier-Laffitte, Béatrice. 2013. “Francophonie chinoise: Langues et identités en tension dans les œuvres de Dai Sijie, Gao Xingjian et Ying Chen”. *International Journal of Francophone Studies* 16 (3): 263-268. [02/05/2016]. [http://dx.doi.org/10.1386/ijfs.16.3.263\\_1](http://dx.doi.org/10.1386/ijfs.16.3.263_1).
- Cheng, Anne. 2000. *Storia del pensiero cinese*, voll. 1 e 2. Torino: Einaudi.
- Cheng, Anne. 2012. “La ricezione del concetto di libertà in Cina”. *Antiquorum philosophia: An International Journal* 6: 11-18.
- Corti, Maria. 1978. *II viaggio testuale. Le ideologie e le strutture semiotiche*. Torino: Einaudi.
- Gao, Xingjian 高行健. 2014. *Ziyou yu wenxue* 《自由與文學》. Taipei: Lianjing chuban gongsi.
- Griffiths, Paul. 1994. *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*. New York: State University of New York Press.

---

<sup>28</sup> Definito “un espace où peuvent se croiser plusieurs (niveaux de) langues: cela peut aller du simple emprunt lexical aux dialogues en parlars imaginaires, en passant par les citations d'auteur étrangers” (Grutman 2002, 331).

- Grutman, Rainier. 2002. "Les motivations de l'hétérolinguisme: réalisme, composition, esthétique". In *Eteroglossia e plurilinguismo letterario*. Atti del XVIII Convegno Interuniversitario di Bressanone, a cura di Furio Brugnolo e Vincenzo Orioles, 329-349. Roma: Il Calamo.
- Grutman, Rainier. 2005. "La textualisation de la diglossie dans les littératures francophones". Dans *Des cultures en contact: visions de l'Amérique du Nord francophone*, édité par Jean Morency, Hélène Destrempe, Denise Merkle, et Martin Pâquet, 201-223. Québec: Nota Bene.
- Haney, William. 2002. *Culture and Consciousness: Literature Regained*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- He Henry Yuhuai, ed. 2001. *Dictionary of the Political Thought of People's Republic of China/Zhonghua Renmin Gongheguo Zhengzhi Wenhua Yongyu Da Dian* 中華人民共和國政治文化用語大典. New York: East Gate Book.
- Jorgensen, John. 2005. *Inventing Hui-Neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an*. Leiden: Brill Academic.
- Kong Shuyu. 2014. "Ma Jian and Gao Xingjian: Intellectual Nomadism and Exilic Consciousness in Sinophone Literature". *Canadian Review of Comparative Literature / Revue canadienne de littérature comparée* 41 (2): 126-146. [31/01/2016]. doi: 0319-051x/14/41.2/126.
- Kristeva, Julia. 1978. *Semeiotiké. Ricerche per una semanalisi*. Milano: Feltrinelli.
- Lavagnino, Alessandra, e Silvia Pozzi. 2013. *Cultura cinese. Segno, scrittura e civiltà*. Roma: Carocci.
- Sabban, Françoise. 1980. *Idiotismes quadrisyllabiques en chinois moderne*. Paris: Langues Croisées.
- Segre, Cesare. 1985. *Avviamento all'analisi del testo letterario*. Torino: Einaudi.
- Shih, Shu-Mei. 2005. "Global Literature and the Technologies of Recognition". *PMLA* 119 (1): 16-30.
- Steiner, George. 2003. *Extraterritorialité. Essai sur la littérature et la révolution du langage*. Paris: Hachette.
- Wang Meng 王蒙 e Fiorenzo Lafirenza. 2004. *Nuovi chengyu*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- Yeung, Jessica. 2008. *Ink Dances in Limbo: Gao Xingjian's Writing as Cultural Translation*. Hong Kong: Hong Kong University Press. Kindle Ed.
- Zhang Yingjin. 2005. "Cultural Translation between the World and the Chinese: The Problematics in Positioning Nobel Laureate Gao Xingjian". *Concentric: Literary and Cultural Studies* 31 (2): 127-144.

### Riferimenti sitografici

[02/02/2016]. <http://www.zdic.net/c/3/3/6253.htm>.