

Come frecce senza bersaglio: retorica e ideologia in Han Feizi e nel discorso neoliberale¹

Juan Luis Conde

Università Complutense di Madrid
job@ucm.es

Abstract Han Feizi (3rd century B.C.) is the main representative of the Chinese Legalist school (*fǎjiā*). The tenets of this political theory have earned him the nickname “the Chinese Machiavelli”. His ideas were adopted by Qin Shihuang, the so-called First Emperor, who unified China and unleashed a despotic régime characterized by the crackdown of any political debate and the suppression of free speech. The connection between rhetorical development and the political sphere in the context of Classical China’s last stage may set the scene for a wider discussion about that link. Comparative rhetoric will provide further ground for connections between classical Chinese Legalist ideas and contemporary Neoliberal discourse.

Keywords: Han Feizi, Neoliberal Discourse, Ideology, Comparative Rhetoric, Classical Chinese Rhetoric

Received September 2015; accepted April 2016.

1. La riabilitazione di Han Feizi e l’origine dell’argomentazione

Il 7 febbraio del 2015, il giornale madrilen *El País* pubblicava nella sua sezione di *Opinión* un articolo intitolato *El proyecto de Xi Jinping*², firmato da Xulio Ríos, direttore dell’Osservatorio di Politica Cinese, in cui l’autore forniva la propria interpretazione dei piani dell’attuale segretario del Partito Comunista Cinese. Dopo un sottotitolo che recita: «Il leader cinese rafforza la sua posizione grazie alle turbolenze del mondo sviluppato», Ríos analizza tre “pilastri” del progetto di Xi: quello economico, quello ideologico e quello diplomatico. Per quel che concerne l’ideologia, si legge:

Il legismo-leninismo, simbiosi della tradizione culturale e partitica, nutre un discorso che accentuerà le cautele in tutti gli ambiti sensibili, cioè nel mondo

¹ L’articolo è stato elaborato nell’ambito del progetto di ricerca *Las Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FF12013-41410-P), finanziato dal Ministero dell’Economia del Governo di Spagna. Ringrazio la collega e amica Prof.ssa Federica Venier per l’aiuto nella traduzione italiana del mio saggio in castigliano.

² “Il progetto di Xi Jinping”: http://elpais.com/elpais/2015/02/04/opinion/1423044517_371817.html, cui si rimanda per l’originale spagnolo di quanto qui traduco.

lavorativo, universitario, intellettuale, o nelle fila dell'esercito, ampliando la censura in Internet con l'argomento di promuovere una cultura cibernetica che protegga i "valori socialisti". *Han Feizi, in altri tempi considerato il Machiavelli cinese, torna a essere di moda* grazie alle favorevoli citazioni di alcuni leader attuali, fra cui Xi Jinping, che vede nella sua dottrina un prezioso strumento per rafforzare le dosi di certezza e di prevedibilità della politica cinese, uno dei suoi grandi svantaggi, dovuto al considerevole peso dell'opacità e della mancanza di democratizzazione (RÍOS 2015, corsivo mio).

"Torna a essere di moda" è un'espressione che deve essere spiegata. Esiste un calcolo pubblico, accessibile on-line³, delle volte in cui il segretario generale del Partito ha citato i classici nei suoi discorsi e del contenuto di tali citazioni. In effetti, dal novembre del 2012 alla fine del 2014, Xi Jinping aveva citato Han Feizi una mezza dozzina di volte nelle sue allocuzioni. Sei volte non sembrano molte se comparate con le trentasei citazioni di Confucio fatte da Xi Jinping nello stesso periodo, e persino i riferimenti a Mencio sono stati più numerosi (dieci). Si deve però sottolineare che Han Feizi risorge dal silenzio in cui il PCC lo teneva relegato dalla scomparsa di Mao Zedong, nel 1976: a differenza dei suoi successori fino ad ora, il "Grande Timoniere" detestava il confucianesimo ed esibiva senza ambagi la sua simpatia per le idee esposte nell'opera dell'«in altri tempi considerato il Machiavelli cinese», come dice appunto Xulio Ríos. Quarant'anni più tardi Han Feizi è ritornato nelle citazioni ufficiali del segretario generale del PCC: si potrebbe dire che è stato "riabilitato"⁴.

Anche l'insolita e ironica combinazione "legismo-leninismo" merita un commento. Han Feizi, che visse nel III secolo a.C. (280-233 a.C.), è considerato il massimo e ultimo esponente della "scuola legista" (*fǎjiā*). Il legismo è una delle cosiddette (e cosiddette proprio con quel gusto, tipico della cultura cinese, per un uso impreciso ma eloquente, retorico, dell'aritmetica) "Cento Scuole" di pensiero che sorsero durante il classicismo. Come è noto, l'insieme della produzione intellettuale dell'epoca mostra una connessione molto stretta con la vita politica e i suoi problemi, una connessione che determina quel carattere di filosofia eminentemente pratica che le si attribuisce. È soprattutto in questa prospettiva che ha senso il confronto fra Han Feizi e Machiavelli. Le idee di Han Feizi sono raccolte nell'opera omonima⁵, costituita da cinquantacinque capitoli, sull'autenticità di alcuni dei quali esistono delle riserve⁶. Non ve ne sono tuttavia rispetto all'autenticità del capitolo 41, intitolato *Wèn biàn*, dove si legge:

Qualcuno chiede: "Qual è l'origine dell'argomentazione [*biàn*]?"
Gli si risponde: "La sua origine è dovuta alla mancanza di lucidità del sovrano".
La stessa persona chiede: "Perché l'argomentazione è originata dalla mancanza di lucidità del sovrano?"

³ <http://cpc.people.com.cn/n/2014/0529/c164113-25080175.html>

⁴ Cfr. SCARPARI 2015: 112-114.

⁵ Il nome viene trascritto in corsivo quando ci si riferisce al libro (*Han Feizi*) e in tondo quando si menziona l'autore (Han Feizi). Come nel caso di altri nomi propri, la trascrizione non prevede l'indicazione dei toni.

⁶ Sulla questione dell'autenticità, come per altri aspetti della vita e dell'opera di Han Feizi, si veda LUNDAHL 1992.

Gli si risponde: “Nel paese del sovrano lucido i suoi ordini sono le dottrine [yán] che danno più peso alla legge [fǎ], quanto di più adeguato per dirimere le questioni. Non esistono due teorie che abbiano lo stesso peso, né due leggi che si applichino contemporaneamente: per questo parole e azioni che non si adeguino agli ordini e alla legge devono essere proibiti”⁷.

In sintonia con questo passaggio, Han Feizi si esprime, nel corso della sua intera opera, solo in base a giustificazioni assolutamente immanenti e atee, senza la minima concessione ad alcuna velleità morale, servendosi di argomentazioni in cui si considerano solo tipi diversi di benefici, ma mai alcun ideale. In modo insistente egli raccomanda al sovrano di nascondersi dietro l’inespressività e l’enigma, ammonendolo contro gli affetti (propri e altrui), contro amore e odio. Il motivo fondamentale per cui egli concepisce la legge come soluzione definitiva ai problemi della politica consiste nel fatto che la legge non ha sentimenti. Il sovrano deve sforzarsi di conseguire tale condizione di asetticità, mentre viceversa la legge non si lascia catturare dalla soggettività. Premi e castighi si devono applicare per meriti oggettivi, facendo riferimento a un regolamento cieco rispetto a qualunque altra considerazione che non sia appunto quella meritocratica:

i sovrani intelligenti applicherebbero la legge e non i propri gusti personali per scegliere i loro sottoposti, tralasciando qualunque soggettività e utilizzando norme oggettive che chiariscano chi abbia acquistato meriti reali per il bene della nazione⁸.

Si è detto che le teorie politiche di Han Feizi sono il risultato dell’applicazione de *L’arte della guerra* di Sunzi alla politica nazionale (HERRANZ MARTÍN 2012: 92) e, in questo senso, lo *Han Feizi* potrebbe leggersi come un *vademecum* per potenti in tempi di crisi. Se dovessi riassumere il progetto espresso dall’autore nello *Wèn biàn*, direi che egli fa dipendere la possibilità del dibattito argomentativo dall’esistenza di un potere politico debole, incapace di imporre ordine alla società – un potere fin troppo simile a quello che Han Feizi diagnosticava per la sua stessa epoca, il convulso periodo dei Regni Combattenti.

Tormentato (come Machiavelli) dalla sua nostalgia di un ordine rappresentato da un principe capace di imporre la propria egemonia sui diversi regni indipendenti, il filosofo legista si aggrappa alle idee di utilità, funzionalità, oggettività e misurabilità. Il risultato è la sfiducia nei confronti di pluralismo o diversità di qualunque tipo: con la stessa fredda serietà con cui insiste sull’unificazione di pesi e misure, egli mette in guardia contro ciò che considera vana speculazione, se non addirittura pericolosa manipolazione linguistica. Il concetto di *biàn*, che abbiamo tradotto *supra* con

⁷ In Italia è appena uscita, presso la casa editrice Einaudi di Torino, la prima versione antologica dello *Han Feizi* (KADO 2016), che tuttavia, data la sua natura, non comprende tutti i brani presi in esame in questo articolo. Per motivi di uniformità stilistica si è dunque deciso di fornire al lettore la nostra versione italiana dei brani qui presi in esame, sia senza indicazioni bibliografiche, qualora si tratti della versione della nostra traduzione spagnola condotta presso l’Università Complutense di Madrid, sia con le opportune indicazioni bibliografiche riferentesi alle traduzioni già pubblicate e dunque reperibili.

⁸ Cfr. YAO, GARCÍA-NOBLEJAS 2010:18, cap. 6. Questa traduzione parziale dell’opera di Han Feizi è l’unica pubblicata fino ad ora in spagnolo. In quanto segue vi farò riferimento con le semplici iniziali *HFZ*, indicando ogni volta il numero del capitolo e quello della pagina. I corsivi sono sempre miei.

“argomentazione”, sta qui a indicare una pernicioso diversità. La parola venne associata con eloquenza, argomentazione, disputa e dibattito (LU 1998: 86) e proseguì una ricca storia che la condusse da un uso comune a uno molto preciso, secondo un percorso delineato come risposta a un parallelo processo di erosione assiologica che l’aveva caricata di connotazioni negative⁹. A partire da questo termine si era generato un lessico specifico per identificare diversi gruppi sociali implicati nella cultura letteraria, un lessico che presentava gli intellettuali da un preciso punto di vista: quello dell’uso della verbalità come strumento della loro professione. Il capitolo 41 è uno dei pezzi principali dell’offensiva contro i *biànshì*, gli “argomentatori” itineranti, formati in qualcuna delle succitate scuole, che andavano visitando le corti come consiglieri aulici e che Han Feizi accusa di nuocere ai governanti con la loro retorica. La vana eloquenza dei *biànshì* è nemica dell’efficienza. Per far fronte a questa pernicioso influenza il Maestro Han Fei¹⁰ esige di sottoporre le teorie (o le parole o le dottrine o i discorsi: *yán*) a prove della loro praticabilità. È ben nota l’abitudine dei teorici cinesi di ricorrere a similitudini e metafore per dare corpo alle loro idee. Per illustrare tanto l’esigenza di funzionalità del discorso e la necessità che esso sia al servizio di un obiettivo misurabile quanto la ridondanza della controversia di fronte alle soluzioni, Han Feizi sviluppa un’elegante analogia fra l’uso dell’argomentazione e quello dell’arco e delle frecce:

Parole e azioni hanno come obiettivo una funzione. Se qualcuno appuntisce una freccia da caccia e la lancia a caso, potrebbe anche avvenire che la sua punta centrasse una piuma, ma questo tale non può considerarsi un buon arciere dal momento che non ha mirato a un bersaglio. Se disponiamo il centro di un bersaglio di cinque *cun* a una distanza di dieci passi, nessuno, tranne Yi e Pang Meng, ha la sicurezza di centrarlo, poiché si è stabilito un bersaglio. Insomma, è perché vi è un bersaglio prestabilito che Yi e Pang Meng possono considerarsi capaci di centrare un bersaglio di cinque *cun*. Se non si fissa un bersaglio, centrare una piuma per caso può considerarsi addirittura maldestro¹¹.

L’espressione che qui traduciamo con “piuma” (*qiū háo*) designa la peluria che nasce a certi animali, mammiferi o uccelli, per far fronte al clima invernale: con essa si vuole quindi trasmettere l’idea di qualcosa di minuscolo. L’idea di piccolezza è presente anche nei cinque *cun* (si legga *tsun*) che misurano il centro del bersaglio proposto, e che equivarrebbero a circa dieci centimetri. Gli unici capaci di garantire di far centro, con un bersaglio così ridotto, Yi e Pang Meng, sono due personaggi della mitologia antica, arcieri dalla mira leggendaria, rispettivamente maestro e discepolo. Quando il pensatore legista afferma che un’argomentazione priva di un obiettivo non può venire giudicata, pensa in termini identici a quando sostiene che “non esistono due teorie che abbiano lo stesso peso” o lo stesso valore. In una prospettiva puramente *tecnocratica*, come diremmo oggi, i problemi che Han Feizi concepisce sono tecnici e tecniche saranno anche le loro soluzioni: per ciascun problema esiste una sola e unica soluzione corretta. Il paragone di Han Feizi ci permette di raffigurare con precisione la mentalità tecnocratica: risolvere un

⁹ Un eccellente aggiornamento sulla questione si può trovare in LERMA PELÁEZ 2013: 155-65.

¹⁰ Qui ovviamente do il nome senza il terzo carattere, l’ultima sillaba, poiché esso rappresenta il titolo onorifico di “Maestro” che, almeno in epoca classica, è sempre associato al nome del sapiente: si pensi all’etimologia di “Confucio”, “Mencio” ecc.

¹¹ Argomentazioni simili vengono sviluppate anche nel capitolo 32.

problema è centrare un bersaglio, tutto il resto sono chiacchiere. Il dibattito intellettuale ci viene dunque rappresentato come una caricatura, come una gara di arcieri che, invece di mirare a obiettivi concreti, lanciano le loro frecce a caso, con gli occhi chiusi:

I discorsi che si ascoltano o le condotte che si osservano, se non hanno come obiettivo una funzione, per quanto profonde siano le parole e per quanto energiche siano le azioni, non sono che dottrine lanciate a caso. Ne consegue che, in un mondo caotico, quando si ascoltano discorsi, si prenda quello confuso per assennato e quello erudito per eloquente; quando si osservano comportamenti, si prenda quello eccentrico per saggio e quello disubbidiente per virtuoso. Al sovrano piacciono i discorsi eloquenti e profondi, egli apprezza le condotte sagge e virtuose. Per questo, nonostante ci sia chi stabilisce leggi e procedure, chi determina norme per il bene e il male o chiarisce i criteri di discussione, nessuno gli obbedisce. Ne consegue che vi siano molti intellettuali e cavalieri ma pochi contadini e soldati e che paradossi come “Duro e bianco” o “Ciò che è carente di grossezza” godano di popolarità, mentre viceversa si indebolisca il potere di ordini e leggi. Perciò si dice: “La mancanza di lucidità del sovrano è l’origine dell’argomentazione”.

Si noti il paradosso: si censura un re cui «piacciono i discorsi eloquenti e profondi, [che] apprezza le condotte sagge e virtuose». Ciò che qualunque convenzione estetica e morale giudicherebbe positivo è, in realtà, negativo. Il discorso di Han Feizi sembra invertire la polarità dei valori tradizionali, operando un vero mutamento radicale, una “trasvalutazione”, per usare un termine di Nietzsche. Questo giudizio è tuttavia comprensibile se collocato nel contesto che lo precede immediatamente: la società è confusa, la sua capacità di giudizio è offuscata, persino il re è vittima del caos. E, in un mondo caotico, quanto è apparentemente saggio non è nient’altro che eccentricità, il peggiore dei pericoli per la coesione sociale; allo stesso modo quanto è apparentemente virtuoso suole essere disobbedienza, ribellione, insubordinazione – il peggiore dei vizi del cittadino e il maggiore dei pericoli per il sovrano. La citazione che si sta commentando, questo discorso sul discorso, ci dà contemporaneamente un’idea dello stile espositivo di Han Feizi e delle sue idee – ad esempio della sua ostilità verso coloro che in questo passaggio identifichiamo con gli “intellettuali” (*rú*, un quasi-sinonimo dei seguaci di Confucio).

“Duro e bianco” e “Ciò che è carente di grossezza” identificano giochi logici che, fuori contesto, potrebbero sembrare addirittura parodistici¹². Erano stati sviluppati dai membri di quella che, un secolo più tardi, lo storico Sima Qian avrebbe classificato come “Scuola dei Nomi” (*míngjiā*), da quegli intellettuali cioè che Han Feizi (e non è l’unico fra i suoi contemporanei) accusa di essere dei polemici ciarlatani¹³: “Quello che sembra saggio non è che confuso”. Questi coriacei dialettici erano conosciuti al loro tempo come *biànzhě*. Di nuovo, la presenza dell’elemento *biàn* nel termine che li identificava come gruppo ci permette di capire per quale

¹² Cfr. YAO NING y G. GARCÍA-NOBLEJAS 2001: 91 ss. su “Duro e bianco”; 99 su “Ciò che è carente di grossezza”. Nella sua edizione, Liao (1959), invece che a “Senza grossezza”, si riferisce al paradosso “Senza pietà” (*Merciless*), attribuito a Deng Xi, considerando “un errore” l’alternativa.

¹³ Si veda tuttavia LERMA PELÁEZ 2013: 128-33. Lerma ha lavorato per smentire la natura sofistica di questi pensatori, rivendicando il senso dei loro paradossi in una determinata chiave logica e il loro impiego al servizio di teorie etico-politiche.

motivo, attraverso Han Feizi e altri critici, si sviluppi un senso negativo di questa nozione – in modo analogo a come, nella cultura europea, venne connotato negativamente il concetto di “sofista”¹⁴.

Il concetto fondamentale che il “Machiavelli cinese” contrappone a quello di *biàn* è quello di legge, *fǎ*, che non a caso avrebbe dato il nome alla scuola ascritta allo stesso Han Feizi: la scuola “legista” appunto. La legge si presenta come discorso orientato. In quanto risposta a un obiettivo, a un bersaglio prestabilito, la cultura del *fǎ* si contrappone tassativamente all’arbitraria cultura del *biàn*: «mai si debbono promulgare o abolire leggi [...] *arbitrariamente*, ma si deve seguire un *criterio stabile e chiaro*» (HFZ 48: 117). La legge è la freccia lanciata dall’abile arciere che ha mirato al centro del bersaglio, il sovrano lucido. Di conseguenza, l’ideale politico che Han Feizi descrive all’inizio del capitolo 41, ordinato secondo la legge da un sovrano lucido o “illuminato”, è un mondo politico senza *biàn*, in cui la controversia argomentale è innecessaria, prescindibile. La realtà del presente di Han Feizi è il contrario di tale ideale: osservando la particolare visione che il nostro filosofo ci offre del suo tempo, l’epoca conosciuta come dei Regni Combattenti, ultima fase del classicismo cinese, avvertiamo che all’ecologia utopica da lui propostaci si contrappone acidamente un habitat di poteri contesi e insicuri, una società indisciplinata, in permanente lotta sociale e in continua conflagrazione bellica, una società in seno alla quale la disputa verbale fiorisce in modo esuberante e selvatico:

Non avviene così in un mondo in cui regna il caos: il sovrano dà ordini, ma il popolo si fa scudo con i classici (*wénxué*) per contraddirli; il governo promulga leggi, ma il popolo le trasgredisce con i suoi comportamenti personali. Da parte sua, il sovrano di questo popolo, ignorando i suoi propri ordini e le sue proprie leggi, *venera la sapienza e la condotta dei classicisti (xuézhě)*: è questa la ragione per cui vi sono tante scuole di pensiero (*wénxué*).

In questo modo, *fǎ* e *biàn* risultano contrapposti come due meridiani, come assi su cui gravitano rispettivamente ordine e caos, stabilità e instabilità. La contrapposizione logica fra ordine corretto e stabile da un lato e dibattito pubblico dall’altro viene sottolineata a dovere. Nella cultura del *biàn*, il potere rispetta la cultura letteraria e per questa ragione, cioè in questa ecologia politica, si produce una proliferazione di alternative di pensiero. Di contro, “nel paese del sovrano intelligente” (o lucido, o illuminato, o con le idee chiare, posto che *míng* in posizione di aggettivo potrebbe tradursi in ciascuno di questi modi), nell’utopia politica proposta da Han Feizi, laddove il concetto di Legge fosse applicato nel modo rigoroso prescritto, il discorso argomentativo, inteso come manifestazione di discrepanze, di differenza di opinioni, di controversia, dibattito o polemica, perderebbe di senso e smetterebbe di esistere. Un mondo senza dissidenza: è questo il sogno utopico dell’uomo riabilitato da Xi Jinping.

2. Trasvalutazioni e utopie realizzate: la società agrafa

A causa della sua inutilità, della sua inefficacia, della sua carenza di funzione e senso, il concetto hanfeiziano di *biàn* (e, con esso, le nozioni occidentali di eloquenza, oratoria e retorica) risulta strettamente legato a quelli di rovina e disordine:

¹⁴ Uno studio comparativo di entrambe le correnti intellettuali si può trovare in REDING 1985.

Tuttavia i monarchi odierni considerano solo se le teorie proposte *suonano bene*, dimenticandosi di considerare se siano *utili*, e scelgono ministri che hanno un'onorata reputazione, dimenticandosi [di considerare] se compiano bene i loro servizi per la nazione. Dal primo comportamento deriva il fatto che nelle corti abbondino uomini che *si esprimono con belle parole*, ma che non badano a che i loro consigli siano *utili*, cioè uomini che propugnano la benevolenza e la giustizia dei re-modello dell'Antichità, senza vedere che esse non servono ad annullare i *disordini* odierni (HFZ 49: 151)¹⁵.

Si potrebbe pensare che Han Fei, che era balbuziente e, a quanto pare, non riuscì a superare questa difficoltà quando cercò di guadagnarsi l'attenzione di suo cugino, il re di Han, avesse sviluppato un comprensibile risentimento contro gli oratori brillanti, ma non si tratta qui di una mera questione stilistica, di un semplice anti-retoricismo. Agli occhi di Han Feizi l'interdipendenza fra caos politico ed esercizio della parola si spinge molto oltre l'attività retorica, per collegarsi addirittura allo sviluppo culturale in senso più ampio. Nel passaggio citato più sopra, tanto l'espressione che abbiamo tradotto alternativamente con "scuole di pensiero" (enfaticamente la diversità) o con "classici" (*wénxué*), esattamente come nella parola che traduco con "classicisti" (*xuézhě*), è incluso il carattere *xué*, "studiare", "scienza", "educazione". Il digrafo *wénxué* è composto da questo stesso carattere e da quello corrispondente a *wén*, "letteratura" od "opera letteraria". L'idea di *xuézhě*, che avrei anche potuto tradurre con "professori", presenta un intellettuale concepito come maestro o educatore – e la sua formazione è da intendersi come basata sulla cultura letteraria. Il risultato è una nuova trasvalutazione: rispettare quello che insegnano i professori e imitare la loro condotta (*xuézhě zhī zhìxíng*) è una cattiva idea. È proprio la sapienza delle opere classiche che serve da pretesto alla popolazione per eludere o rifiutare gli ordini del re. La fioritura di quella che conosciamo come età classica del pensiero cinese, con la sua cultura argomentativa e sapienziale, viene rappresentata da Han Feizi come il disgraziato e caotico risultato di leggi che non si applicano e di monarchi che preferiscono convertirsi in mecenati dei sapienti che fare il loro mestiere. La spoglia biografia di questo pensatore classico, scritta dal citato Sima Qian¹⁶, echeggia l'ostilità che egli nutriva nei confronti dei confuciani, a loro volta presentati come nemici del suo concetto-feticcio, la legge. Sima Qian trae la sua citazione dal capitolo 49 dello *Han Feizi*: «Ed è che i confuciani (*rú*), con le loro teorie, danneggiano la legge» (HFZ 49: 147). Nel corso dell'opera del Maestro legista si sostiene che tali teorie siano una delle piaghe dello Stato e si fa della loro proliferazione uno dei sintomi dell'instabilità e del caos politico:

In conclusione, l'instabilità delle nazioni è dovuta in primo luogo ai confuciani, i quali, promuovendo la benevolenza e la giustizia dei re-modello dell'Antichità e concedendo importanza *tanto alla bellezza dei vestiti e dell'aspetto quanto a quella delle parole*, vanno contro la legge e offuscano il raziocinio dei monarchi (HFZ 49: 159).

¹⁵ Han Feizi ammonisce contro l'errore di fidarsi dell'eloquenza sia in questo stesso capitolo (v.p. 142) sia in altri (p.e. HFZ 50: 166-67).

¹⁶ *Memorie storiche (Shǐjì)*, 48.

Di nuovo accuse sconcertanti, trasvalutate: è possibile mettersi contro chi predica bontà, giustizia e bellezza? Sono ideali e, pertanto, frecce lanciate a caso, pura “retorica”. No, il balzubiente Maestro Han Fei non riserva le sue fobie ai confusi *biànzhě* della “Scuola dei Nomi” ma, anzi, i *biànshì* confuciani sembrano ricevere bordate ancora più forti persino di questi “sofisti”: «i confuciani continuano ad aumentare giorno dopo giorno, al pari del disordine che va crescendo nel mondo» (HFZ 49: 149). Da queste raffiche di fuoco non si salvano però neppure i moisti, discepoli e successori di un altro grande, Mozi¹⁷. Di fronte alle scuole di pensiero confuciane, moiste e “sofiste”, Han Feizi sembra un moderno “occidentale” scandalizzato da una logica tanto barocca e poco pratica. Con una motivazione che si potrebbe considerare furiosamente antiplatonica, lo *Han Feizi* sostiene che quello che possono offrire i sapienti è inutile per il buon governo: «Ed è che né la benevolenza, né la rettitudine, né la sapienza, né l’oratoria sono metodi appropriati per conservare gli Stati» (HFZ 49: 142). Gli intellettuali sono come stregoni o sciamani, ed egli arriva a dire: «Perché credono loro quando dicono *segui le mie dottrine e sarai Imperatore*, se queste non sono null’altro che belle parole da sciamano, parole cui nessun monarca che segua la legge darebbe credito?» (HFZ 50: 171).

Questo realismo anti-intellettuale in Han Feizi va di pari passo con un ardito anti-tradizionalismo che disdegna la cultura ricevuta: «I grandi uomini non danno retta a epoche antiche né seguono padroni prestabiliti, ma inventano, dopo averli esaminati, soluzioni appropriate a ciascun tempo e momento» (HFZ 49: 138); «Ed è che il tempo passa e le cose cambiano: [...] dunque i metodi si devono adattare» (HFZ 49: 140-141). Una parte della sua opera, e cioè i capitoli 36-39, è intitolata da Liao (1959) *Criticisms of the Ancients* – critica degli antichi maestri. Han Feizi è in guerra contro le tradizioni culturali e le loro pratiche, officiate da uomini che, in un modo assolutamente vano rispetto agli obiettivi del sovrano, indirizzano tuttavia lo sguardo di quest’ultimo verso la sapienza trasmessa dalla cultura letteraria e verso i modelli di un passato mitizzato:

Vi sono oggi altri uomini che possiedono grandi quantità di libri e studiano l’oratoria, organizzano accademie, analizzano i classici e pubblicano teorie. E come li trattano i monarchi attuali? Con ammirazione e rispetto, sostenendo che “rispettare questi uomini onorati è seguire i passi dei re-modello dell’Antichità”. E così [tali monarchi] si dedicano a beneficiare questi uomini dediti allo studio mentre impongono innumerevoli imposte agli agricoltori della nazione. Non vedono forse che comportarsi così e volere che gli agricoltori *continuino a essere buoni lavoratori e se ne stiano zitti* non è che una chimera? (HFZ 50: 165)¹⁸.

Devo ammettere che, nel mio duplice ruolo di classicista e di studioso di retorica, avverto un certo malessere di fronte alle idee di Han Feizi. Tuttavia non sarei certo l’unico a doversi preoccupare nel caso in cui, in qualche ipotetica circostanza, il suo programma dovesse venire applicato. Come evidenzio con il corsivo, l’obiettivo, il bersaglio, il centro del bersaglio che questo programma modernista stabilisce per il

¹⁷ Rispetto alla sua ostilità contro i discepoli di Mozi si veda, a mo’ di esempio, il capitolo 50, intitolato *Le scuole più famose*.

¹⁸ Nella nota 23, intorno a questi «uomini che possiedono grandi quantità di libri», si spiega: “Allusione ai confuciani”.

popolo semplice è molto chiaro: se mi si permette la battuta, lavorare come cinesi e tacere come morti.

Queste sono solo alcune delle opinioni di Han Feizi sull'ambiente sociale di quelle "Cento Scuole" che fecero del classicismo cinese una pietra angolare della storia del pensiero universale. L'anti-intellettualismo dello *Han Feizi*, che rivendica le virtù del silenzio, è certo più in sintonia con il taoismo. E, vorrei precisare, parlo qui, prudentemente, del libro così intitolato e non del personaggio storico Han Feizi. Fra i testi intorno alla cui autorialità si discute¹⁹ e che si attribuiscono a interpolazioni posteriori di suoi discepoli e allievi, si trovano infatti i capitoli 20 e 21, che includono commenti all'opera di Laozi, fondatore del taoismo, e che comprovano appunto l'influenza di tale dottrina. Si noti poi che è stato pure considerato spurio²⁰, tanto da Liao (1959) quanto da Lundahl (1992), il capitolo 29 dello *Han Feizi*, quello intitolato *Dà Tǐ*, in cui si propone un'utopia agrafa in linea con quella del poema 80 del *Dao De Jing*, il libro fondativo del taoismo: nel mondo ideale²¹ (quello in cui, come si dice poeticamente, "la legge è la rugiada del mattino") la memoria collettiva è innecessaria e la creazione culturale è scomparsa. In questa prospettiva, che si caratterizza come "Stato del sovrano lucido", non c'è spazio per la cultura letteraria del passato, totalmente superflua. Per l'utopia legista contenuta nel capitolo 29, la legge basta e avanza non solo come strumento di potere e ordine ma addirittura anche come strumento di conoscenza sociale:

Perciò, nelle nazioni con monarchi dalle idee chiare non ci sarebbero libri antichi, ma si terrebbe la legge come unica materia di studio; non si seguirebbero gli insegnamenti dei re-modello dell'Antichità, ma si terrebbero come unici maestri i ministri della legge (*HFZ* 49: 152-153).

Quello che dunque sembra essere andato sviluppandosi nell'evoluzione del legismo, fino a giungere alla versione canonica dello *Han Feizi*, è il grado di intransigenza da un lato dell'elitarismo e dall'altro dell'anti-intellettualismo, dal momento che va accrescendosi il valore utopico attribuito all'estinzione del dibattito politico e, in una sorta di *climax* ascendente, dell'eloquenza, della letteratura e della cultura nel suo insieme. Per questo si è forgiato il concetto tecnico di *fǎ*, che si confronterà con la natura umana regolando i suoi comportamenti in una maniera freddamente oggettiva. In questo modo, non solo *fǎ e biàn* sono presentati come concetti frontalmente contrapposti, ma il conseguimento della cultura di *fǎ* esige che si combatta attivamente quella di *biàn*: la proibizione della cultura letteraria (*wénxué*) viene presentata, senza circonlocuzioni, come un beneficio pubblico²².

¹⁹ Cfr. LUNDAHL 1992: 218-59.

²⁰ Nonostante recentemente Eirik Lang Harris abbia rivendicato la sua autenticità, cioè l'autorialità di Han Feizi stesso (LANG HARRIS 2011: 81-82). Tuttavia sempre lo stesso Lang Harris argomenta che il Maestro Han Fei non avrebbe mai creduto che l'applicazione della legge potesse sfociare in un'utopia pacifista, quale quella descritta in questo capitolo.

²¹ LIAO 1959: I, 279 traduce: «in the age at the height of safety».

²² LIAO 1959: II, 251, Cap. 47: «Clarifying laws and statutes by *forbidding literary learning* [*wénxué*] and concentrating on meritorious services by suppressing private advantages, are public benefits» (corsivo mio).

Fra i temi che circolano intorno alla biografia di Han Feizi²³, peraltro ampiamente immersa nel mistero, vi è quello del tradimento, e vi è certamente come un sentore di tradimento in alcuni dei suoi atteggiamenti: il grande classico *Han Feizi* è anti-classico (cosa che certo indebolisce parecchio la possibilità di confrontarlo con Machiavelli); nonostante le utopie agrafe più *hippies* che si incontrano nell'opera che gli si attribuisce possano essere dovute ad altre mani, l'intellettuale Han Feizi è decisamente anti-intellettuale. Le sue fantasie repressive e proibizioniste, destinate a conquistare l'ordine a spese del dibattito, avrebbero avuto conseguenze molto serie. Il re di Qin, uno dei sette "Regni Combattenti", che si potrebbe identificare con il sovrano lucido o "illuminato" reclamato dalle pagine del Maestro legista, riuscì a sconfiggere gli altri Stati e a unificare e centralizzare l'impero, convertendosi nel Primo Imperatore (Qin Shihuang). In seguito egli adottò drastiche misure per spegnere definitivamente gli antichi regni e qualunque resistenza al suo potere. Vittime di questo progetto furono la cultura e la libertà di espressione: nell'anno 213 a.C. egli ordinò la distruzione del *Libro delle Odi* (il Classico della poesia o *Shījīng*) e del *Libro dei Documenti* (il Classico della storia o *Shūjīng*), così come dei libri delle "Cento Scuole", a eccezione di quelli dei legisti, portatori dell'unica verità. Non contento di questo, l'anno successivo il coscienziosissimo "monarca dalle idee chiare" ordinò di bruciare vivi quattrocentosessanta intellettuali. Così, in modo del tutto inaspettato (e che certo perfino Han Feizi stesso, uno delle prime vittime del re di Qin, avrebbe aborrito), l'utopia si realizzò: si era giunti al regime saggio, si era conclusa la discussione. Non fu esattamente "la fine della storia" (tanto per richiamare il noto lavoro di Francis Fukuyama), ma fu certo la fine di quello che conosciamo come classicismo cinese.

3. Retorica comparata e ideologia: il discorso neoliberale

È opportuno a questo punto fissarsi bene in mente le terrorizzanti conseguenze del pragmatismo estremo di Han Feizi, che stabiliva le basi ideologiche del dispotismo, prima di confrontarlo, attraverso il tempo e la cultura, con il pensiero neoliberale contemporaneo, con cui, a mio parere, si possono stabilire chiare connessioni – connessioni che, fra l'altro, dimostrano quanto poco "neo" sia questa forma del pensiero tecnocratico.

Gli atteggiamenti fobici (razzismo, xenofobia, sessismo) sono parte della psicopolitica. Foggiano l'ideologia (sono solitamente condivisi e articolati in discorsi eufemistici), ma dipendono direttamente da emozioni quali la paura, il risentimento, l'avversione o l'invidia. Han Feizi esibisce alcune di queste fobie, nelle quali si possono riconoscere atteggiamenti psico-politici contemporanei. Non sarebbe difficile, ad esempio, mettere in relazione il furibondo anti-intellettualismo che si manifesta nel teorico del legismo con il fatto che, nell'agosto del 2015, il ministro dell'Educazione del Governo (neoliberale) giapponese abbia sollecitato le università pubbliche del suo paese a chiudere i dipartimenti di Scienze Umane e Sociali; oppure che nella culla del neoliberalismo, gli Stati Uniti, l'accusa di "elitarismo" abbia smesso di essere un'invettiva contro le classi politicamente ed economicamente privilegiate (come la mia di poco fa), per passare a essere rivolta contro le persone o i gruppi con alta formazione culturale o scolastica: un'accusa che i membri del Partito repubblicano lanciano contro i loro oppositori politici almeno dagli anni Sessanta e che il Tea Party ha convertito in parola d'ordine di un discorso per coloro che

²³ Cfr. LUNDAHL 1992: 57-61.

aspirano a vantarsi dell'ignoranza. Allo stesso modo, l'anti-tradizionalismo caratteristico del discorso di Han Feizi potrebbe essere posto molto bene in relazione con il "sacrosanto" concetto neoliberale di "modernità", intesa come possibilità di fare *tabula rasa* della storia, di intraprendere trasvalutazioni massicce ed esperimenti sociali su larga scala, e nel cui nome si accusa costantemente l'avversario di coltivare idee "stantie" o "antiquate", proprie di un passato facilmente identificabile con qualunque variante del socialismo, dal fervore comunista alla tiepidezza socialdemocratica. Direttamente connessa con l'idea di modernità e ugualmente condivisa da Han Feizi è l'ossessione neoliberale per la funzionalità, il pragmatismo, l'utilità o la cosiddetta "efficienza", consegne che servono da lasciapassare per attaccare i servizi e le imprese pubblici, che occupano oggi il posto dei confuciani nel venire accusati di inefficienza, spreco e inutilità.

Tuttavia non sono solo atteggiamenti, slogan o consegne, quanto si presta al confronto, ma anche altre categorie discorsive dell'ideologia, come quella cui appartengono la nozione di "Legge" in Han Feizi e quella di "Economia" nel discorso neoliberale, concetti angolari che, sotto la loro apparente eterogeneità, nascondono movimenti intellettuali omogenei, prodotto di mentalità affini e rivolti ad analoghi scopi politici. Etimologicamente, l'idea di *fǎ* in cinese classico è legata a quella di "modello", "esempio" o "padrone" e, malgrado ciò, entra qui in questione il suo uso come concetto chiave in Han Feizi. La legge è la freccia lanciata da un abile arciere verso il centro di un bersaglio prestabilito, d'accordo. Tuttavia, quando, uscendo dal gioco analogico, si vuole descrivere quale natura abbia questa "legge" che, sulla base dell'intenzione e della precisione, permette di dirimere oggettivamente le questioni della collettività, correggendo o eliminando la soggettività del dibattito pubblico, ci scontriamo con qualche problema. Di fatto, definire cosa sia la legge non sembra più semplice di definire il concetto di *Dào*, la Via, il cammino, caratteristico dei testi confuciani – e che il *Dao De Jing* considera indefinibile. In un articolo sul concetto di *fǎ* in Han Feizi (intitolato significativamente *Is the Law in the Way?*), Lang Harris fa una rassegna di tutti i saggi che avevano erroneamente preteso di inserire l'idea in una cornice concettuale occidentale, disorientati, se mi si permette lo scherzo, precisamente dal fatto di avere adottato questo punto di vista (LANG HARRIS 2011: 74), e ci offre la sua interpretazione:

La legge dunque, per Han Feizi, è uno strumento che permette al governante di guidare, *correggere* e manipolare le azioni della gente nello Stato, *senza cambiare i suoi preesistenti interessi*. [...] In realtà, nel modo in cui essa considera sia le caratteristiche del mondo *naturale* sia le caratteristiche della *natura* umana, Han Feizi offre un *sistema politico* basato in larga parte su quello che oggi potrebbe essere pensato in termini di *leggi economiche* (LANG HARRIS 2011: 83; traduzione e corsivi miei).

Se cominciamo dalla fine, l'identificazione di *fǎ* con le leggi economiche riesce solo a spostare la domanda: che cos'è che possiamo intendere oggi per "leggi economiche"? Nella prima parte della citazione di Lang Harris notiamo un apparente paradosso che in realtà può aiutarci a capire cosa egli intenda: la legge permette di correggere gli uomini, però, al tempo stesso, e come caratteristica più specifica, essa *non permette di modificare* i loro interessi. L'idea di correzione senza cambiamento è molto adeguata al contesto dello scontro con i *biànshì* e alla trasvalutazione operata da Han Feizi in relazione ai suoi progetti: la legge-*fǎ* è nemica dell'argomentazione-

biàn perché, nonostante serva a correggere gli uomini, non pretende di educarli o di migliorarli – a differenza dei pensatori confuciani, che confidano sempre nelle possibilità dell’educazione²⁴. Tuttavia, se consideriamo la seconda parte del discorso di Lang Harris e cerchiamo di pensare cosa sia quello su cui oggi potremmo essere tutti d’accordo, orientali e occidentali, rispetto a una possibile definizione delle “leggi economiche” che possano essere la base di un sistema politico e che possano aspirare a correggere senza educare (cioè senza modificare gli interessi naturali della popolazione), mi rendo conto che lo studioso esige che si parta da un’idea poco meno che oggettiva degli interessi umani già esistenti, dettati una volta per sempre dalla natura (come ho messo in rilievo tramite il corsivo), e che non possono essere cambiati. Dinanzi all’idea che si possano formulare leggi accordantesi con interessi umani oggettivi e naturali non ho potuto evitare che mi venisse in mente esattamente la nozione di “economia” della topica neoliberale contemporanea – una dottrina che per molti versi s’incastra sorprendentemente bene con il pensiero politico di Han Feizi, il pensatore classico, guarda caso!, “riabilitato”, come si diceva, dal segretario generale del Partito Comunista Cinese.

Confronterò dunque ora il concetto legista di Legge con quello neoliberale di Economia, non in funzione del loro contenuto definitorio ma in quanto *simboli*, cioè nella loro posizione di vertici superiori dei loro rispettivi sistemi di idee e, in particolare, per la loro indiscutibile naturalezza, esente dal dibattito democratico – appunto come feticci. Il mio uso delle maiuscole per questi due nomi comuni, “legge” ed “economia”, ubbidisce a una considerazione feticista, in qualche modo ipostatizzata in e da entrambi i sistemi di pensiero qui presi in considerazione. Farò affidamento sulle conoscenze del lettore contemporaneo per corroborare (o meno) l’adeguatezza del confronto: grazie all’ortodossia neoliberale, un’Economia mitizzata²⁵ si studia nelle Università e nelle scuole commerciali contemporanee come se fosse una delle scienze naturali, capace com’è, in effetti, di diagnosticare attraverso il calcolo quali siano gli effettivi interessi della popolazione. Secondo questi dettami economicisti, le leggi del mercato operano senza sentimenti, in modo meritocratico. Il mercato, con la sua mano invisibile, assegna il premio del successo e il castigo del fallimento con oggettività assoluta. Tali sono gli assiomi del consenso ideologico oggi dominante, il cosiddetto Consenso di Washington (*Washington Consensus*).

In effetti, in un articolo intitolato *Economics Against Democracy*, lo studioso portoghese Couret Branco fa, intorno alla nozione di Economia nel pensiero neoliberale, osservazioni molto vicine a quelle proposte da Lang Harris intorno al concetto di Legge in Han Feizi: il pensiero economico dominante sostiene dunque l’idea che l’economia corregga senza educare – ci premia o ci castiga senza che noi, esseri umani, abbiamo neppure la capacità di cambiare gli interessi o i motivi che determinano il nostro comportamento economico. In questo modo viene meno qualunque possibilità di costruire una politica economica alternativa. Uno dei titoletti di questo articolo recita: *Science is not democratically debatable*. In questo paragrafo si legge, nella mia traduzione e con i miei corsivi: «l’integrazione dell’economia *fra le scienze naturali* può dunque essere concepita come un tentativo di *riscattarla dal controllo delle preferenze collettive*, e, di conseguenza, dalla politica e dalla

²⁴ Soprattutto a differenza di un Mencio, con la sua fede (ingenua, direbbe Han Feizi) nella bontà intrinseca dell’essere umano.

²⁵ Si veda CONDE 2013.

democrazia». La “naturalizzazione” e la “disumanizzazione” dell’economia sono una manovra destinata a consegnare l’esclusiva delle direttive economiche a un pugno di esperti, rubando alla popolazione il dibattito. Presupponendo un consenso indiscutibile, sostiene Couret Branco, è possibile che «l’egemonia dell’ideologia del mercato apra la gamma delle possibilità di consumo; tuttavia, *essa restringe la discussione* sulla natura del sistema economico». Attraverso tale percorso si è costituito un pensiero senza alternative, che pretende di concedere al dibattito democratico aree ogni volta meno rilevanti. Questo pensiero unico e globalizzato proietta echi di quanto Han Feizi considerava indispensabile per unificare il paese. E il paragone con l’arciere sembra essere soggiacente anche a quest’altra topica: come nell’idea funzionalista e tecnocratica di Han Feizi, in un mondo in cui a ciascun problema, formulato in un unico modo, corrisponde un’unica possibile soluzione corretta, il pluralismo e il dibattito politico risultano effettivamente assurdi, lanci di frecce a casaccio. È esattamente questa natura anti-argomentativa, che castra il dibattito pubblico, stigmatizzato come innecessario, o controproducente o populista, quello che permette di stabilire una contiguità intellettuale fra il concetto-feticcio di Legge nel pensiero legista cinese e quello di Economia nel pensiero neoliberale contemporaneo.

Il discorso sugli “accomodamenti strutturali” si adatta particolarmente bene a questo progetto. I guardiani del Consenso di Washington, il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale, ripetono fino alla nausea che non vi è che una e una sola alternativa per strappare i paesi dalla crisi in cui sembrano intrappolati: la loro. Non c’è spazio per discutere sulla validità della ricetta, posto che essa è il risultato di leggi scientifiche irrefutabili. L’economia si è così eretta a ragione di per se stessa, contrapposta al dibattito politico e come esente da esso. Pertanto, le supposte leggi economiche, per quanto interferiscano nella vita quotidiana della gente e la colpiscano, stanno per definizione al margine della legittimazione democratica. Motivazioni simili sembravano prepararci ai fatti. Se accettiamo infatti che la contrapposizione *fǎ/biàn* si riproduca oggi in quella economia/politica, saremo nelle condizioni di riconoscere la stessa opposizione nella stampa contemporanea anche sotto mentite spoglie: al posto di Economia potremo leggere Mercato (o Mercati) e, se si tratta di Europa, anche euro, austerità o Germania; al posto di politica potremo leggere naturalmente democrazia... o Grecia. In uno stesso mese, il novembre 2011, il “governo dell’euro” o “le regole dell’economia” rovesciarono tre governi, quelli di Grecia, Italia e Spagna. In una Grecia asfissata dai debiti, il semplice suggerimento del governo di Yorgos Papandreu di sottoporre a referendum popolare le misure con cui si sarebbero appunto dovuti affrontare i debiti fu bocciato con una pioggia di minacce, col risultato che il governo stesso fu poi forzato a indire nuove elezioni, destinate a essere vinte da un governo affine ai postulati dei creditori; in Italia si fece saltare direttamente il governo Berlusconi e lo si sostituì con il governo provvisorio guidato da Mario Monti, un uomo esplicitamente identificato come “tecnocrate”.

Al giorno d’oggi la negoziazione semi-clandestina di reciproci accordi di libero commercio fra l’Unione Europea e gli USA, conosciuti come TTIP e TiSA, costituisce un ulteriore esempio della sottrazione dell’Economia al dibattito pubblico. Agli atti di queste negoziazioni tuttora in corso (sto scrivendo nell’aprile del 2016) possono accedere solo i deputati del parlamento europeo, in una sala appunto dall’accesso limitato, senza autorizzazione alcuna di copiare, fotografare o riprodurre con nessun mezzo la documentazione in questione e dopo aver firmato un documento in cui si attesta che non si renderà pubblica nessuna delle proprie osservazioni.

L'esclusione della cultura di *biàn*, la cultura del dibattito, da parte dell'Economia è a mio avviso perfettamente illustrata dalla lotta impari fra il nuovo governo greco (con la sua rivendicazione della volontà popolare plasmata nelle elezioni e nel posteriore referendum) e i suoi creditori, rappresentati dal governo di Angela Merkel e dal suo ministro delle finanze, Schäuble (con la sua monocorde insistenza sul rispetto delle "regole" e sulle clausole politiche obbligatorie annesse a ciascun prestito concesso). Si teme che si diffonda l'esempio di governi disposti a far politica in favore dei cittadini, a dimostrare che esistono alternative a un pensiero unico modellato intorno alla salmodia quotidiana delle cifre macroeconomiche che pretendono di costituirsi in credenziali del fatto che le frecce abbiano o meno centrato il bersaglio – e che tuttavia non sono necessariamente meno retoriche del numero "cento" nell'espressione "Cento Scuole"²⁶.

Bibliografia

BOOTH, Wayne (2004), *The Rhetoric of RHETORIC. The Quest for Effective Communication*, Blackwell, Malden, MA.

CONDE, Juan Luis (2013), *La mitología neoliberal*, in VV. AA. (a cura), *La Uni en la calle. Libro de textos*, La Marea Ediciones, Madrid, pp. 54-55.

COURET BRANCO, Manuel (2014), «Economics Against Democracy», in *Review of Radical Political Economics*, n. 44 (marzo), pp. 23-29 (se ne può consultare una versione on-line: http://www.fep.up.pt/conferencias/eaepe2007/Papers%20and%20abstracts_CD/branco.pdf).

HERRANZ MARTÍN, Manuel (2012), *Sabiduría china*, Kailas, Madrid.

KADO, Giulia (2016), a cura di, *Han Feizi*, Einaudi, Torino (trad. di Kado Giulia).

LANG HARRIS, Eirik (2011), «Is the Law in the Way?», in *Journal of Chinese Philosophy*, n. 38, 1 (marzo), pp. 73-87.

LERMA PELÁEZ, Juan Gonzalo (2013), *Semejanzas y diferencias: la analogía en el pensamiento chino pre-Han*, Tesis Doctoral, UNED.

LIAO, W. K. (1959), *The Complete Works of Han Fei Tzū. A Classic of Chinese Political Science*, Vol. II., Arthur Probsthain, London (se ne può consultare una versione bilingue on-line: <http://www2.iath.virginia.edu/saxon/servlet/SaxonServlet?source=xwomen/texts/hanfei.xml&style=xwomen/xsl/dynaxml.xml&chunk.id=tpage&doc.view=tooc&doc.lang=bilingual>).

²⁶ Sulla retoricità del discorso economico e i suoi procedimenti probatori, si veda MCCLOSKEY 1983.

LU, Xing (1998), *Rhetoric in Ancient China Fifth to Third Century B.C.E. A Comparison with Classical Greek Rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia, S.C..

LUNDAHL, Bertil (1992), *Han Fei Zi, The Man and The Work*, Institute of Oriental Languages, Stockholm University.

MCCLOSKEY, Donald N. (1983), «The Rhetoric of Economics», in *Journal of Economic Literature*, n. 21, 2 (giugno), pp. 481-517.

REDING, Jean-Paul (1985), *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Peter Lang, Bern.

SCARPARI, Maurizio (2015), *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*, Il Mulino, Bologna.

RÍOS, Xulio (2015), El proyecto de Xi Jinping, in *El País*, 7 febbraio, p. 6.

YAO, N., GARCÍA-NOBLEJAS, G. (2001), *Libro del maestro Gongsun Long o La Escuela de los Nombres*, Trotta, Madrid.

YAO, N., GARCÍA-NOBLEJAS, G. (2010), *Han Fei Zi. El arte de la política (Los hombres y la ley)*, Tecnos, Madrid.

Sitografia

http://elpais.com/elpais/2015/02/04/opinion/1423044517_371817.html