



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Tesi di Laurea

Etica ed interculturalità nel pensiero di François Jullien

Relatore: Roberto Celada Ballanti

Correlatore: Elisabetta Colagrossi

Candidato: Davide Fiolo

Anno Accademico: 2021-2022

Indice:

Introduzione.....	4
Capitolo primo - Entrare in un pensiero: l'eterotopia cinese.....	6
<i>1.1 Perché la Cina?.....</i>	<i>6</i>
<i>1.2 La decostruzione da fuori</i>	<i>9</i>
<i>1.3 La comparazione filosofica.....</i>	<i>13</i>
Capitolo secondo - Dialogo interculturale.....	18
<i>2.1 L'universale, l'uniforme e il comune.....</i>	<i>18</i>
<i>2.2 Lo scarto e la differenza.....</i>	<i>23</i>
<i>2.3 Fecondità culturale e identità.....</i>	<i>28</i>
<i>2.4 Dia-logo.....</i>	<i>33</i>
<i>2.5 L'etica della traduzione.....</i>	<i>42</i>
Capitolo terzo - Verso una nuova etica: dall'incontro alla vera vita....	45
<i>3.1 L'incontro e l'apparizione dell'Altro.....</i>	<i>45</i>
<i>3.2 La risorsa dell'intimo.....</i>	<i>51</i>
<i>3.3 Il soggetto decoincidente.....</i>	<i>59</i>
<i>3.4 L'inaudito.....</i>	<i>64</i>
<i>3.5 Dalla seconda vita alla vera vita.....</i>	<i>68</i>
Conclusione.....	84
Bibliografia.....	86
Ringraziamenti.....	88

*“La completa padronanza del soggetto si trova in un istante sospesa,
scalfita dall’infinito dell’Altro, senza fusione, in questo ignoto
dell’incontro”*

(François Jullien, *Alterità*)

Introduzione

Ho avuto, per la prima volta, l'opportunità di leggere un testo di François Jullien lo scorso anno, nel corso della preparazione dell'esame di filosofia del dialogo interreligioso.¹ L'opera in questione era l'*Identità culturale non esiste*, un breve, ma quanto mai lucido e originale, libretto che si interrogava sulle condizioni, e le possibilità, di una nuova comunicazione interculturale. Così, quasi un anno dopo, con grande passione, e forse inaspettatamente, mi sono ritrovato a scrivere questa tesi sul suo pensiero. Filosofo e grecista di formazione, Jullien decide, intorno alla metà degli anni settanta, di recarsi dapprima in Cina e a Hong Kong, dove acquisisce le basi della sinologia classica, per poi trasferirsi in Giappone, dove completa la sua formazione accademica di orientalista. Come vedremo, questa "lunga deviazione", gli permetterà di *porsi fuori* dalle categorie filosofiche del pensiero europeo, confrontandosi con l'*eterotopia* cinese. Potremmo, infatti, dire che Jullien si collochi *tra* questi due mondi, quello cinese e quello europeo, con il fine di farli uscire dall'indifferenza reciproca e porli *faccia a faccia*. La fecondità teorica derivante da questo pensiero del *fuori* è proprio il punto di partenza del mio lavoro, che si pone l'obiettivo di ripercorrere le diverse fasi del pensiero filosofico del sinologo francese, assai vasto e articolato. Nel primo capitolo cercherò di esplorare le ragioni che spinsero Jullien a defamiliarizzare con la lingua ed il pensiero europeo, soffermandomi, in particolar modo, sui concetti di *eterotopia*, *decostruzione* e *comparazione filosofica*, concludendo con la centralità propria della *traduzione*. Dopo aver fatto ritorno dalla "lunga deviazione", Jullien inizierà a delineare i presupposti per una nuova comunicazione interculturale. Nel mondo globalizzato, in cui le biodiversità culturali rischiano un lento, ma costante, processo di uniformazione, occorre ripensare in quale modo difendere le *risorse* proprie di ogni cultura. Di più: per non cadere in facili relativismi o in escludenti comunitarismi, sarà necessario interrogarsi sull'importanza del *dialogo tra* culture, con il fine di abbattere i presunti identitarismi nazionali e culturali, i quali altro non sono che una delle conseguenze della mondializzazione contemporanea. Ecco allora che al concetto di *differenza* verrà opposto quello di *scarto*, mentre a quello di *identità* si preferirà la nozione di *risorsa*. Parallelamente a questi concetti, esploreremo altri termini che si collocano al centro della riflessione filosofica jullieniana, fra cui quello di *tra* e di *dia*. Tuttavia, delineare le condizioni di un vero dialogo interculturale,

¹ Non a caso, la scelta di approfondire il pensiero di Jullien, nasce dagli spunti offerti dal professor Roberto Celada Ballanti nel suo testo *Filosofia del dialogo interreligioso* (Morcelliana, 2020).

necessita un ripensamento di almeno due grandi concetti che attraversano la storia del pensiero europeo, ovvero quello di *universale*, distinto dall'*uniforme*, che ne rappresenta la sua perversione, e quello di *comune*, il quale non deve, invece, tramutarsi in *comunitarismo*. Un ripensamento che richiede un'*archeologia* di questi due concetti, in particolare del primo che, non a caso, sarà il punto di partenza del secondo capitolo di questa tesi. Abbandonate, dopo secoli di feroce colonizzazione e dominio, le aspirazioni eurocentriche, non resta che proporre un proficuo *dia-logo tra* culture, il quale si presenta come una vera e propria pratica etica: un'etica della traduzione.

La stessa pratica etica che, nell'ultima fase del pensiero filosofico di Jullien, non limitandosi alla comunicazione interculturale, si sposta verso i rapporti intersoggettivi e, più in generale, verso il rapporto con l'*alterità*. Entriamo così nel terzo e ultimo capitolo del mio lavoro, che intende presentare le riflessioni più recenti del filosofo francese: partendo dall'importanza etica dell'*incontro* con l'Altro, esploreremo la risorsa dell'*intimità*, arrivando ai concetti di *De-coincidenza*, *Inaudito*, *Seconda vita* e *Vera vita*. Potremmo dire che, le intenzioni che muovono quest'ultima speculazione filosofica di Jullien, si pongono la finalità di delineare tanto un'originale forma di *esistenzialismo del vivere*, quanto una nuova etica. Un'etica non teologicamente, né teleologicamente, fondata, distante dalla grande antinomia tra bene e male, non ancorata a dogmi, comandamenti, imperativi o a qualche presunta "natura". Ciò che Jullien propone, al contrario, è invece un'etica della *promozione* del soggetto. Un soggetto capace di *porsi fuori da sé* per *incontrare* l'Altro, pronto ad *osare*, a *tentare* di vivere. Ed ecco che, così come le culture non devono chiudersi nel proprio presunto identitarismo, così i soggetti non devono ripiegarsi nel proprio "io", per evitare lo sprofondamento nello specchio narcisistico e nel solipsismo. Alla logica rassicurante, al grande mito contemporaneo del "tutto intorno a voi", il filosofo francese oppone il turbamento che è proprio dello *scarto*, quella *distanza* che permette di riconoscere, di far *emergere* l'Altro, senza assimilarlo.

Come vedremo, la filosofia di Jullien non è affatto divisa in "blocchi" separati, isolati tra di loro. I concetti di *scarto*, *tra* e *risorsa*, giusto per citarne alcuni, si ritrovano tanto nelle riflessioni sull'interculturalità, quanto in quelle sull'intimità e sull'esistenza. Proprio in questo consiste l'originalità del nostro autore: un intellettuale che, ponendosi fuori da qualsiasi corrente di pensiero, e servendosi della propria doppia formazione di filosofo e sinologo, invita a *pensare diversamente*, scuotendo, *turbando*, le nostre categorie precostituite, per interrogare l'*impensato* della filosofia.

1. Entrare in un pensiero: l'eterotopia cinese

1.1 Perché la Cina?

Dopo aver conseguito la laurea in filosofia presso l'École normale supérieure, ed esserne successivamente diventato professore associato, François Jullien decide di intraprendere una lunga "deviazione" rispetto agli iniziali studi da grecista. Per questo motivo, a partire dal 1975, egli si trasferisce in Cina, dove studierà la lingua e il pensiero cinese presso le università di Pechino e di Shanghai, per poi trascorrere tre anni a Hong Kong e due anni in Giappone. Come afferma lo stesso Jullien, questo viaggio non era motivato da un fascino per l'Oriente, ma da tre motivi ben precisi:

Uscire dall'area indoeuropea e in particolare dalla grande lingua indoeuropea, rompendo con i modi sintattici e con l'etimologia di cui è nota l'importanza in filosofia; scoprire un contesto di civiltà che fino ad un periodo recente non ha avuto relazioni storiche, quindi di influenza, con noi; infine scoprire che questo pensiero si era esplicitato nei testi.²

La Cina, infatti, offre un vantaggio teorico per chi intenda uscire dal pensiero europeo, in un *altrove* assai distante dai nostri punti di riferimento, ma "volgendosi tuttavia verso un mondo egualmente elaborato, civilizzato, testualizzato."³ Questa scelta esclude sia il mondo arabo sia quello ebraico, continuamente connessi alla storia europea, e giunge, nella ricerca di Jullien, all'incontro con un pensiero, quello cinese, che rappresenta una vera e propria alternativa a quello europeo.

La scoperta della Cina da parte dell'Europa, a partire dai secoli XVI E XVII, provocherà, non a caso, un certo stupore negli intellettuali europei dell'epoca. Infatti, poco dopo la conquista dell'America, le navi spagnole e portoghesi si muovono verso i porti della Cina del Sud. Ma lì non troveranno alcun "buon selvaggio" da vestire, convertire e civilizzare, poiché "sbarcando a Canton, gli europei scopriranno un *mondo pieno*."⁴

I missionari che arrivarono in Cina nel XVI secolo dovettero "imparare il cinese, rispettare i riti locali, onorare l'imperatore, studiare i classici",⁵ ovvero "saranno

² Cfr. François Jullien, *Un uso filosofico della Cina*, in *Pensare con la Cina*, a cura di Marcello Ghilardi, Milano-Udine, Mimesis, 2007, pp. 47-48.

³ Cfr. François Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, Bari, Laterza, 2018, p. 3.

⁴ *Ivi*, p. 6.

⁵ *Ibidem*

costretti a cinesizzarsi.”⁶ Se i grandi letterati cinesi non rimasero affatto stupiti da quanto apprendevano sull’Europa, i grandi intellettuali europei dell’epoca, da Pascal a Montaigne, passando per Montesquieu e Leibniz, si dimostrarono turbati, sconvolti, di fronte all’esistenza di questo mondo “altro”, estraneo a quello europeo, ma tuttavia sviluppato quanto quest’ultimo.⁷ Come spiega Jullien

Tale è dunque l’esteriorità della Cina, la cui civiltà ha attinto un grado comparabile al nostro, in Europa, ma che si è sviluppata in maniera indipendente da noi e, di conseguenza, indifferente a noi. Essa ci fa scoprire una possibilità di un pensiero *fuori quadro*, ossia che non passa per la grande filiazione che alimenta il pensiero europeo e che questo considerava l’unica possibile: la sequenza che aveva inizio con Adamo, Noè e il diluvio, si estendeva attraverso la Mesopotamia e l’Egitto, convergeva sulla Grecia, si amplificava a Roma, per giungere fino a “noi”, il “noi” europeo.⁸

Parlare di “esteriorità”, scrive Jullien, vuol dire pensare in primo luogo alle prime righe del grande libro di Michel Foucault *Le parole e le cose*, in cui il filosofo francese, discutendo un testo di Borges, distingue l’“eterotopia” della Cina dalla sua utopia, sostenendo che

Le *utopie* consolano: se infatti non hanno luogo reale si schiudono tuttavia in uno spazio meraviglioso e liscio; aprono città dai vasti viali, giardini ben piantati, paesi facili, anche se il loro accesso è chimerico. Le *eterotopie* inquietano, senz’altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni [...] le eterotopie (come quelle che troviamo tanto frequentemente in Borges) inaridiscono il discorso, bloccano le parole su se stesse, contestano, fin dalla sua radice, ogni possibilità di grammatica; dipanano i miti e rendono sterile il lirismo delle frasi.⁹

Parlare di eterotopia significa quindi riconoscere l’esistenza di un *altrove* del pensiero, e “che questo altrove del pensiero fa reagire il nostro pensiero”,¹⁰ apre “diramazioni”, “possibili” del pensiero. Ma la difficoltà, ammette il filosofo francese

Non riguarda tanto la differenza del pensiero cinese in rapporto al pensiero europeo quanto l’*indifferenza* che essi mantengono tradizionalmente uno nei confronti dell’altro. Il primo lavoro, che richiede ogni volta un’operazione di montaggio, e non finisce mai, consiste dunque

⁶ *Ibidem*

⁷ Jullien, nelle pagine iniziali di *Pensare l’efficacia in Cina e in Occidente*, riporta una serie di passi tratti dai *Saggi* di Montaigne e dello *Spirito delle leggi* di Montesquieu, in cui i due filosofi esprimono la loro ammirazione, e il loro stupore, verso la Cina. In particolare, Montaigne sottolinea come “In Cina, regno del quale il governo e le arti, senza rapporto con le nostre e senza conoscenza di esse, superano in eccellenza i nostri esempi sotto diversi aspetti, e la cui storia m’insegna quanto il mondo sia più ampio e vario di quel che gli antichi e noi possiamo concepire [...] (III, XIII, *Dell’esperienza*). Montesquieu, dopo aver esposto la classificazione dei vari regimi politici, ammette che quanto ha appreso dalla Cina rischia di far crollare tutto ciò che ha appena costruito, fino ad arrivare alla constatazione che il cristianesimo non potrà mai “stabilirsi in Cina”.

⁸ *Ivi*, p. 7.

⁹ Cfr. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, BUR Rizzoli, 2020, pp. 7-8.

¹⁰ Cfr. François Jullien, *Pensare l’efficacia in Cina e in Occidente*, cit., p. 7.

nel riuscire a sottrarli da questa indifferenza reciproca ponendoli *faccia a faccia*, di modo che uno possa fissare l'altro e viceversa.¹¹

Superare quest' "indifferenza culturale", amplificata dai fenomeni omologanti e livellanti della globalizzazione, sarà, come vedremo nel prossimo capitolo, uno degli obiettivi che caratterizzano il "cantiere filosofico" di François Jullien. Andrea Tagliapietra, a tale proposito, afferma che, se la globalizzazione si impone "come il tentativo concreto di realizzare il progetto di un *mondo senza fuori*",¹² allora

Pensare il *fuori* e *da fuori*, oggi, è il compito della filosofia qualora essa intenda contrastare sul serio l'uniformità globale dei saperi, dei poteri, degli stili di vita e delle culture: un vero processo in atto di catastrofica *entropia simbolica*, di riduzione del linguaggio al silenzio o all'urlo, verso cui sembra scivolare sempre più velocemente l'umanità attuale. È su questa linea del fronte che si colloca l'emergenza e, oserei dire, l'urgenza del pensiero del *fuori* di François Jullien.¹³

Per riassumere quanto scritto fin'ora, e per rispondere in modo più chiaro alla domanda posta come titolo del paragrafo, possiamo quindi sostenere che, in primo luogo, la Cina rappresenti uno spazio culturale assai distante da quello occidentale, soprattutto da un punto di vista linguistico. Essa, infatti, non solo non appartiene alle lingue indoeuropee, ma si serve di una scrittura ideografica e non fonetica. In secondo luogo, abbiamo già sottolineato come, storicamente, la Cina e l'Occidente non abbiano vissuto, prima della seconda metà del XIX secolo, fenomeni di influenza e contaminazione reciproca. Infine, fin dall'antichità, il pensiero cinese si è esplicitato in forma testuale, tanto da produrre un *corpus* letterario vasto e complesso quanto quello occidentale. Per questi motivi, come scrive Riccardo Rigoni: "l'assenza di un rapporto linguistico e storico identifica la Cina come l'universo culturale *a priori* massimamente estraneo rispetto all'Occidente."¹⁴

¹¹ Cfr François Jullien, *La decostruzione da fuori. Dalla Grecia alla Cina e ritorno*, in *Pensare con la Cina*, a cura di Marcello Ghilardi, Milano-Udine, Mimesis, 2007, pp. 72-73.

¹² Cfr. Andrea Tagliapietra, *La lingua di Epepe. François Jullien e la filosofia del fuori*, in *Alterità*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, p. 117.

¹³ *Ivi*, p. 119.

¹⁴ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 37.

1.2 La decostruzione da fuori

Non stupisce quindi che il pensiero cinese sia *passato a lato* rispetto ai grandi concetti filosofici che connotano la tradizione filosofica europea (Dio, Essere, Essenza, Verità), dal momento che la sua cornice di partenza è differente. Infatti, quando

Passiamo dal pensiero europeo al pensiero cinese c'è sempre questo cambiamento di cornice da effettuare e quindi sappiamo che c'è da assumere una discontinuità del pensiero. In fondo, ciò che cercavo in Cina era una rottura, la più radicale, con i rapporti di connivenza e filiazione sui quali riposa (e si riposa) il nostro pensiero. Cercavo quindi una sorta di disagio teorico, un *décalage* del pensiero. *Décalage* nei due sensi del termine: operare un certo spostamento in rapporto al pensiero normale (quello delle nostre abitudini), passando da una cornice all'altra, che scuota le nostre rappresentazioni e rimetta in movimento il pensiero; ma anche *décalage* nel senso di togliere ciò che tiene calato il nostro pensiero e che, per ciò stesso, ci impedisce di pensare.¹⁵

Ecco allora che il passaggio per la Cina diventa necessario, non solo per comprendere meglio i testi filosofici occidentali, ma anche e soprattutto per “ritrovare un margine di manovra in filosofia” e “recuperare un'iniziativa teorica”;¹⁶ ma ciò può avvenire solamente *decalando* il pensiero europeo, ovvero distanziandoci, smarcandoci, dalle nostre categorie di pensiero, che diamo per scontate. Cambiamento di cornice che genera un effetto di *sfasatura (dérangement)*, capace di provocare una “discontinuità riscontrabile a livello del pensiero.”¹⁷ L'eterotopia cinese, in altre parole, apre ed elabora uno *scarto*¹⁸ nel pensiero. La nozione di *décalage*, osserva Riccardo Rigoni, è

Intesa da Jullien in assonanza con *décadrage* e secondo un doppio significato. Da una parte, il termine indica lo spostamento che si effettua in rapporto al quadro teorico di partenza, in questo caso quello europeo, scuotendo le rappresentazioni abitudinarie per rimettere in moto l'esercizio filosofico e ottenere di conseguenza quel “margine di manovra” di cui la filosofia sembra necessitare; lo scarto rivela dunque quella reciproca ed iniziale in-differenza tra il pensiero europeo ed il pensiero cinese che la comparazione si impegna attivamente a superare. Dall'altra parte, va invece sottolineato come *décalage* si riferisca metaforicamente all'atto di togliere la “zeppa” (*cale* in francese), ovvero di liberare il pensiero da quanto lo tiene bloccato in un determinato circuito teorico e gli impedisce di procedere al di fuori di esso.¹⁹

¹⁵ Cfr. François Jullien, *Un uso filosofico della Cina*, in *Pensare con la Cina*, cit., p. 48.

¹⁶ Cfr. François Jullien, *La decostruzione da fuori. Dalla Grecia alla Cina e ritorno*, in *Pensare con la Cina*, cit., p. 71.

¹⁷ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 43.

¹⁸ Torneremo sul concetto di “scarto” (*écart*) nel prossimo capitolo, in quanto questo termine svolge un ruolo primario nella proposta di comunicazione interculturale promossa da Jullien.

¹⁹ *Ivi*, pp. 46-47.

Se la Grecia rischia di essere “troppo familiare”, ecco allora che “passare per la Cina” diventa una “deviazione strategica che mira a reinterrogare i partiti presi nascosti della Ragione europea e a risalire al nostro *impensato*.”²⁰ Questo permette di scoprire altri modi *possibili* di coerenza, altre *intelligibilità*, e “quindi di sondare fin dove può arrivare lo spaesamento del pensiero”, invitandolo ad uscire dalla sua *piega*.²¹ *Spiegare* il nostro pensiero vuol dire quindi operare un sistematico lavoro di de- e ri- categorizzazione, che ha come obiettivo quello di “aprire la nostra intelligenza” e di “riconfigurare il campo del pensabile”,²² *turbando* la filosofia stessa, sottraendola ai “suoi criteri di ordinamento, alla panoplia delle sue nozioni e alla gamma delle sue questioni”, ma “soprattutto di sottometterla a un’interrogazione che, all’interno della sua storia, non ha potuto considerare.”²³ La filosofia (europea), attraverso questo pensiero dall’esterno, può cogliere il proprio *impensato*, che non è il “falso”, e riflettere su se stessa. Come osserva giustamente Marcello Ghilardi

Non si tratta di assumere una particolare posizione filosofica per difenderla contro altre, ma di cercare di mostrare l’*impensato* della filosofia europea, sciogliere le rigidità e le forme ormai preconcepite o pregiudiziali che affliggono il pensiero occidentale, incapace di pensare le condizioni del proprio stesso pensiero se non mettendole a confronto con altre forme di intellegibilità.²⁴

“Senza dubbio”, scrive Jullien, “non c’è niente di più difficile, per il pensiero, che tornare su se stesso e considerarsi da fuori”,²⁵ ma la *decostruzione* può avvenire solo dall’esterno. Se condotta dall’interno della propria tradizione, essa rischia di girare, fossilizzarsi, su se stessa.²⁶ Per proporre un esempio, il sinologo francese sostiene come sia differente decostruire la metafisica dell’essere e “passare in un ambito di pensiero

²⁰ Cfr. François Jullien, *La decostruzione da fuori. Dalla Grecia alla Cina e ritorno*, in *Pensare con la Cina*, cit., p.71.

²¹ *Ivi*, p.74.

²² *Ivi*, p.75

²³ *Ivi*, pp. 81-82.

²⁴ Cfr. François Jullien, *Introduzione*, in *Pensare con la Cina*, a cura di Marcello Ghilardi, Milano-Udine, Mimesis, 2007, p.24.

²⁵ Cfr. François Jullien, *Nuovo cantiere*, in *Pensare con la Cina*, a cura di Marcello Ghilardi, Milano-Udine, Mimesis, 2007, p.85.

²⁶ Andrea Tagliapietra osserva che, servendosi della metafora dei Lego, se si volesse decostruire dall’*interno* si finirebbe con l’avere tra le mani sempre gli stessi mattoncini, senza prospettare altri di forma e colore diversi. Questo genera, inevitabilmente, un “blocco”: “si può immaginare e progettare con essi un numero, per quanto elevato, pur sempre limitato di combinazioni alternative.” (Cfr. Andrea Tagliapietra, *La lingua di Epepe. François Jullien e la filosofia del fuori*, in *Alterità*, p. 125.)

dove le nozioni di essere e di essenza non hanno preso consistenza.”²⁷ Questo perché il pensiero cinese si è sviluppato senza passare per l’ontologia. Si può, dunque

Dubitare quanto si vuole, come fa eroicamente Descartes; ma si dubita sempre nella propria lingua e nei propri concetti. Dubitare ci lascia ancora presso di noi. Di ciò che non sono in grado di dubitare, ovvero ciò di cui non mi immagino neppure di dover dubitare, potrò rendermi conto solo incontrando un altro pensiero: spiazzandomi, dissociandomi dalle aderenze insospettate del mio pensiero. [...] Non si può stanare l’arbitrarietà del proprio pensiero se non abbandonandolo: dunque, entrando in un altro pensiero.²⁸

Entrare in un pensiero vuol dire *lavorare* con esso, *passare* attraverso di esso, per interrogarsi incessantemente. Si tratta di *varcare* una soglia per “introdurre uno scarto in grado di farci scoprire come pensiamo e come “dubitiamo”: uno scarto che faccia riflettere non soltanto sulle nostre domande ma, più ancora, su ciò che le ha rese possibili e ci lega ad esse a tal punto da ritenerle necessarie.”²⁹ Ma *entrare* significa anche *spostarsi, spiazzarsi* [*se déplacer*]; “penetrare implica un abbandono.”³⁰ È come se si entrasse nei sentimenti di un altro, nelle sue

pene e preoccupazioni, significa accettare di mettersi al suo posto e di adottare la sua prospettiva: ciò non accade senza condivisione e senza connivenza, ci vuole una certa complicità. Entrare nel pensiero cinese vuol dire quindi cominciare a interrogarci secondo il suo punto di vista, seguendo i suoi impliciti e le sue aspettative.³¹

L’*altrove* della Cina permette, quindi, di scuotere il nostro “atavismo filosofico”, aprendo orizzonti nuovi e inesplorati. Diventa quindi urgente *costruire* “una geografia di questo *Altrove* e dei *possibili* del pensiero”,³² con il fine di *esplorare* e *sfruttare* le “risorse *per ogni intelligenza*.”³³ Un’*intelligenza* che, lungi dall’essere bloccata in categorie “fisse” e “trascendentali”, “si attiva e si dispiega, progredisce man mano che attraversa delle forme di intelligibilità.”³⁴ In questo movimento dinamico, “più queste intelligibilità si scartano l’un l’altra, più esse fanno scoprire e attraversare.”³⁵

²⁷ Cfr. François Jullien, *Un uso filosofico della Cina*, in *Pensare con la Cina*, cit., p. 54.

²⁸ Cfr. François Jullien, *Entrare in un pensiero. Sui possibili dello spirito*, Milano-Udine, Mimesis, 2016, p. 9.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ivi*, p. 12.

³¹ *Ibidem*

³² *Ivi*, p. 15.

³³ *Ibidem*

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*

Occorre lasciare da parte le nostre aspettative [*attendus*] e le nostre pre-aspettative [*pré-attendus*], per accogliere quei *possibili* che sono rimasti nell’“ombra, inesplorati, in una zona franca [*en friche*] – cioè non sfruttati.”³⁶

Jullien ribadisce inoltre, a più riprese, che il suo cantiere filosofico non mira affatto ad isolare i pensieri. Infatti egli oppone al termine “tradizione”, quello di *fondo d’intesa*, in quanto ciò che hanno in comune diversi pensatori, appartenenti ad un certa storia culturale, sono degli “impliciti”, ovvero delle “scelte tacite a partire da cui pensano.”³⁷

Quindi

Il fatto che questi pensatori si possano opporre in modo anche evidente gli uni agli altri non deve nascondere quanto sia necessario *in primo luogo* che si intendano, a monte, per potersi poi opporre – è a questo che mi riferisco quando parlo di “fondo d’intesa” del pensiero. Opporsi suppone un campo in cui si possa organizzare un faccia a faccia, è concepibile solo nel quadro di un *possibile* già abbozzato. [...] bisogna condividere qualcosa di indiscusso – qualcosa che non ci si immagina neppure di discutere – a partire dal quale si può poi discutere e confutarsi a vicenda. Il mio cantiere di lavoro cerca proprio di chiarire un tale *indiscusso* (“irrefutato”), europeo o cinese – circolando dall’uno all’altro pensiero, uscendo dall’uno per *entrare* nell’altro, riflettendo l’uno con l’altro.³⁸

La nozione di “tradizione” si presenta come pigra e reazionaria, perché “si ripiega su se stessa e rifiuta il nuovo”,³⁹ mentre quella di *fondo d’intesa* non è restrittiva e tanto meno chiusa: “un fondo d’intesa può essere rielaborato, riconfigurato, quindi ampliato e trasformato.”⁴⁰ Ecco allora che, *aprire un fondo d’intesa* che possa essere condiviso con il pensiero cinese, lungi dall’isolare i due pensieri, li pone l’uno di fronte all’altro e permette loro di *dia*-logare. Proprio a tal proposito, Marcello Ghilardi osserva che

Nelle odierne dinamiche sociali si ha l’impressione che, pur se invocata con le migliori intenzioni, la nozione di “tradizione” rischi di assumere l’aspetto di un calderone in cui si riversa in modo confuso quel che non si sa assumere, pensare, magari anche criticare, affinché possa diventare parte consapevole del proprio percorso di maturazione e riflessione. Una tradizione non si lascia delimitare dalla cronologia, ma tende in molti casi a nominare qualcosa di vago ed evasivo. Rischia cioè di diventare un cappello sotto il quale si colloca un coacervo di idee, esperienze, intuizioni anche dissonanti tra loro, a seconda delle interpretazioni; può essere un velo dietro il quale ci si maschera per nobilitare una pratica o legittimare l’adesione a un modello che non si sa mettere in discussione. [...] una pratica di pensiero è una risorsa viva se viene costantemente messa in questione.⁴¹

³⁶ *Ivi*, p. 18.

³⁷ *Ivi*, p. 111.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 112

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ *Ivi, postfazione*, pp. 130-131.

1.3 La comparazione filosofica

L'obiettivo, in quest'ultimo paragrafo del primo capitolo, è quello di riassumere, almeno in parte, alcune riflessioni jullieniane esposte fino a questo momento ed introdurre nuovi concetti che verranno approfonditi nel prossimo capitolo. Abbiamo visto che, la strategia di deviazione (*détour*) e ritorno (*retour*) tra Europa e Cina, si pone il fine di sondare l'impensato della filosofia. Come suggerisce Riccardo Rigoni, la deviazione mostra come "l'attività del comparare sia alla radice del pensare stesso", la stessa "filosofia in quanto tale è, sempre e necessariamente, una pratica di comparazione, e ciò vale sia dal punto di vista prettamente logico che da quello storico."⁴² La "rottura" è

L'innata vocazione della filosofia; un filosofo non diviene effettivamente tale se non in quanto prende le distanze dai suoi predecessori e realizza pertanto uno scarto speculativo nei loro confronti, conservando al tempo stesso l'atto della comparazione sottoforma di tensione autoreferenziale nelle successive fasi di svolgimento del proprio pensiero. Pensare è *pensare diversamente*, vale a dire "filosofare è *distanziarsi*."⁴³

Ogni filosofia è quindi un "nuovo scarto operato nel pensiero", ed "elaborare lo scarto tra la Cina e la Grecia non ha quindi nulla di sconveniente", ma "sembra dipendere dal movimento stesso della filosofia."⁴⁴ Tuttavia, la pratica comparativa non si declinerà, come vedremo, nei termini di identità e differenza, bensì in quelli di scarto e fecondità. L'identità e la differenza chiudono e separano, lo scarto apre e mette in tensione i distinti. L'origine della comparazione consiste nella constatazione di un'esteriorità, la quale, però, "viene assunta come mero dato di fatto e deve evitare qualsiasi presupposizione che porti a rinchiudere tale esteriorità iniziale nella categoria dell'"altro" o del diverso";⁴⁵ con le parole di Jullien: "l'esteriorità è data dalla geografia, dalla storia, dalla lingua. L'esteriorità si *constata*, l'alterità si *costruisce*."⁴⁶ Da quanto detto si

⁴² Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 22.

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ Cfr. François Jullien, *La Cina è uno spaesamento dello spirito*, in *Pensare la Cina*, a cura di Marcello Ghilardi, Milano-Udine, Mimesis, 2007, p. 44.

⁴⁵ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 39.

⁴⁶ Cfr. François Jullien, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*. A cura di Marcello Ghilardi, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 32.

deduce quindi che la Cina non costituisca affatto un'alterità di principio, quanto piuttosto un *altrove* da *squadrare* e da cui farsi *squadrare*.⁴⁷

Jullien distingue infatti la nozione di esotico dal concetto di *esottico*. Se

Ciò che è esotico trasmette il fascino della distanza ed instaura la differenza culturale, l'esottico produce un dispositivo di percezione (l'esottica in quanto "*ex-optique*") che, a partire dalla condizione di esterioresità di una cultura rispetto all'altra, fa lavorare lo scarto e permette ad ognuna di esse di comprendersi, mediante un effetto di ritorno in grado di offrire una presa obliqua sull'impensato del proprio pensiero. La pratica di comparazione filosofica si dimostra pertanto un metaforico gioco di specchi (*-optique*), la cui efficacia consiste essenzialmente nel poter attuare una deviazione "visiva" – teorica – verso un "di fuori" (*ex-*), al fine di *riflettersi*, e nel poter sfruttare la fecondità speculativa guadagnata con una tale, diversa prospettiva su se stessi.⁴⁸

Per superare l'iniziale *indifferenza*, e stabilire le condizioni di quel *faccia a faccia* necessario, Jullien, rifacendosi a Deleuze, si serve della nozione di "piega" (*pli*):

Se ho privilegiato la nozione di "piega", considerando la possibilità del pensiero cinese di formare altri corrugamenti rispetto a quelli della Grecia, è perché la metafora ha il merito di lasciarli intendere tutti: mostra lo scarto in questione secondo una modalità configurazionale. È uno scarto che ha una propria coerenza e si ramifica, in modo non aneddótico, presupponendo la continuità di uno stesso "tessuto" intellettuale.⁴⁹

In questo senso, non solo il pensiero cinese, ma ogni "tradizione" culturale, è da intendersi come una particolare "inclinazione" a partire dalla quale "e secondo cui una determinata cultura ha potuto – ancor prima di voluto – pensare, in quanto singola piega che ha assunto il pensiero."⁵⁰ Il campo del pensabile proprio di un particolare orizzonte culturale, se non sottoposto ad una costante interrogazione, pensa, e si sviluppa, secondo alcune pieghe del pensiero, lasciandone altre in ombra. Si possono così percorrere determinati sentieri speculativi, ma senza intraprenderne altri. Aprire lo *scarto* tra Cina e Occidente, non significa solo superare quest'*indifferenza* tra le pieghe del pensiero, ma offrire "al tempo stesso il comune condiviso su cui fondare la possibilità della comparazione filosofica",⁵¹ dal momento che le "tradizioni" culturali, in quanto

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 46.

⁴⁹ Cfr. François Jullien, *Nuovo cantiere*, in *Pensare con la Cina*, a cura di Marcello Ghilardi, Milano-Udine, Mimesis, 2007, pp. 100-101.

⁵⁰ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 49.

⁵¹ *Ivi*, pp. 49-50.

coerenze globali “che rivelano una logica interna e si articolano sul comune piano del pensiero inteso come facoltà o capacità *umana*”,⁵² sono tutte “egualmente *intelligibili* e suscettibili di essere sottoposte ad una prova di de-sistemazione, ovvero all’esercizio filosofico.”⁵³ Jullien predilige la nozione di *intelligenza* rispetto a quella di razionalità, in quanto quest’ultima è storicamente e culturalmente legata alla Ragione europea e perciò parziale e limitante. Leggendo i testi cinesi e quelli greci, ciò che si trova è sempre una *intelligibilità*, e “il proprio dell’intelligenza è precisamente il poter circolare tra diverse intelligibilità, come si passa da una lingua all’altra – è questo che costituisce la sua capacità.”⁵⁴ Da una parte

Bisogna conservare lo scarto delle pieghe del pensiero, che in quanto tale è radicale e rende qualsiasi comparazione superficiale [...] Dall’altra parte, e *nello stesso tempo*, bisogna conservare la comunità del pensabile; tutte le diverse pieghe contribuiscono infatti a formare un rilievo del pensiero che, di conseguenza, le collega e fa sì che, da un campo all’altro, come dalla Grecia alla Cina – scoprendovi passaggi e costruendo ponti – si possa anche comunicare. Sia da una parte che dall’altra, in Grecia – in Cina, abbiamo a che fare con delle coerenze, dunque con una *intelligibilità*.⁵⁵

Ecco allora che la dimensione “comune” è rappresentata dal pensiero inteso come “intelligenza”, “come capacità di circolare tra coerenze culturali che possiedono una logica interna e si offrono tutte ad una possibile comprensione.”⁵⁶ Ogni cultura possiede quindi una logica interna, asseconda determinate pieghe del pensiero e mantiene uno scarto che la separa da tutte le altre, ma esiste un terreno comune di *intelligibilità*, un comune del *pensabile*, il quale permette di intraprendere un *dia-logo* interculturale. Tuttavia, “per intraprendere un *dia-logo* tra pensieri *divaricati* l’uno dall’altro ci vuole un piano del *logos*, dell’ *intelligibilità*, dell’ *argomentazione*, della *dimostrazione*.”⁵⁷ La condizione del dialogo interculturale è quindi essenzialmente fondata sul *logos*, su quella capacità e facoltà propriamente umana rappresentata dall’intelligenza, ovvero sul pensare inteso come azione condivisa e comune a tutti gli esseri umani. Se in ogni

⁵² *Ibidem*

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ Cfr. François Jullien, *Nuovo cantiere*, in *Pensare con la Cina*, cit., p. 100.

⁵⁵ Cfr. François Jullien, *La decostruzione da fuori. Dalla Grecia alla Cina e ritorno*, in *Pensare con la Cina*, cit., p. 80.

⁵⁶ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 51.

⁵⁷ Cfr. François Jullien, *La decostruzione da fuori. Dalla Grecia alla Cina e ritorno*, in *Pensare con la Cina*, cit., p. 80.

cultura è riscontrabile una coerenza, una struttura di intelligibilità, allora è possibile la circolazione e la comunicazione attraverso di esse.

Partendo quindi dalla constatazione di un *altrove*, di un' *esteriorità*, e operando sul piano condiviso del *logos* (-logo), la filosofia deve quindi

Aprire ed elaborare lo scarto tra le pieghe del pensiero (*dia-*), con l'obiettivo di di-spiegare progressivamente e per effetto di contrasto la coerenza dell' intelligibilità cinese e quella dell' intelligibilità europea. Montando un confronto (“faccia a faccia”) nell'ambito di un intelligibile, *costruendo* cioè attivamente la contrapposizione, la comparazione filosofica sfrutta il carattere rivelatore dello scarto per avviare una reciproca riflessione tra Cina e Occidente.⁵⁸

Far lavorare lo scarto permette quindi la scoperta di altri modi *possibili di coerenza*, e di fonti di *intelligibilità inutilizzate*, poiché

Sperimenta fin dove può arrivare l'oltrepassamento delle categorie e lo spaesamento della mente, il dia-logo filosofico opera affinché la tradizione occidentale esca dalla sua particolare piega e ritrovi per effetto di scarto quei sentieri del pensiero che la Ragione europea non ha potuto intraprendere o ha percorso solo parzialmente.⁵⁹

Tuttavia, affinché questo costante lavoro di *de-* e *ri-categorizzazione* del proprio pensiero diventi possibile e si apra all'*intelligenza* di questo *altrove*, occorre “interrogare non più quel che si pensa (questa mossa è già il risultato finale di un percorso), ma ciò *con cui* si pensa”,⁶⁰ ovvero la propria lingua. “Non più l'oggetto del pensiero, ma il suo strumento.”⁶¹ L'incontro con altri *possibili* del pensiero implica un ripensamento delle proprie categorie, ed è per questo che il lavoro di traduzione diventa un'ulteriore *deviazione* rispetto a quanto è troppo familiare. Per tradurre, scrive il sinologo francese, occorre “sempre rielaborare la propria lingua, rifondarla e metterla in cantiere, per renderla più disponibile e aprirla a ciò che non aveva mai pensato di dire, facendo sorgere in essa nuove possibilità.”⁶² La traduzione non dovrà mai essere un *adattamento*, un *accomodamento* a qualcosa di familiare, poiché essa necessita “una *dis-assimilazione* insieme ad una assimilazione, un *de-* e un *ri-* categorizzare.”⁶³ Il

⁵⁸ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 52.

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ Cfr. François Jullien, *Entrare in un pensiero. Sui possibili dello spirito*, cit., p. 105.

⁶¹ *Ibidem*

⁶² *Ivi*, p. 106.

⁶³ *Ibidem*

rischio è, altrimenti, quello di non essersi mai *spostati*, e tanto meno, *entrati*, da nessuna parte. Ancora, “tradurre significa chiarire strada facendo quali *possibili* si sono dovuti chiudere, passando da un quadro a un altro, e quali altri *possibili* si sono dovuti aprire nella lingua di arrivo.”⁶⁴ Allora, in questo modo, tradurre non rappresenta affatto una perdita, o un tradimento, “bensì il tramite indiretto e l’occasione per una nuova riflessività”;⁶⁵ significa “organizzare e sviluppare una *soglia* tra un fuori e un dentro, che permetta effettivamente di (far) *entrare*.”⁶⁶ Per questo

La specificità del traduttore è quella di mantenersi sulla breccia tra-le-lingue per tutto il tempo in cui riuscirà a “tenere”, eroe discreto di una reciproca dis-appropriazione. In modo rischioso, ma paziente, non si reinstalla mai da nessuna parte: soltanto a questo prezzo potrà *lasciar passare*. [...] a mio avviso, un testo è ben tradotto se continua a far apprezzare lo scarto o la distanza della prima e della seconda altra lingua, che la portano a rielaborarsi, a dispiegarsi, o per lo meno a ripensarsi.⁶⁷

La Babele linguistica, così come quella culturale, altro non è che un’opportunità del pensiero. Tradurre, scrive Marcello Ghilardi

Non significa meramente produrre la versione di un testo in lingua diversa da quella originaria, ma anche penetrare nel modo in cui opera un altro tipo di pensiero, un’altra forma di intelligibilità. Per questo motivo Jullien non si accontenta di ripetere il vecchio adagio secondo il quale ogni tradurre è sempre un tradire; accontentarsi di questo significherebbe rinunciare alla sfida posta dalla comunicazione tra culture e lingue differenti, o per lo meno ridurre le ambizioni di una comune intelligenza dell’umano, che si feconda da una lingua a un’altra. Bisogna invece continuamente tradurre e ri-tradurre, accompagnando ogni versione con commenti, interpretazioni, esplicitazioni. [...] il tradurre è quindi un’opera di mediazione, la sua fatica è prova del fatto che essa si colloca *tra* le lingue, come ponte mobile, da ricostruire sempre di nuovo. È solo accettando la scomodità di questo “tra”, di questa posizione mediana che non permette di collocarsi quietamente nell’uno o nell’altro campo, che si può comprendere sia la valenza interculturale di un simile gesto, sia l’impossibilità di chiudere definitivamente i conti con un testo, o di poter dire di aver capito una cultura. Ogni tradizione di pensiero va intesa come un “fondo”, un capitale, una risorsa da cui attingere possibilità inedite di comprensione, di lettura del reale: non come una “identità” chiusa, determinata, compiuta, né come un inerte repertorio di parole o immagini che si possono semplicemente scambiare con quelle di un altro contesto culturale.⁶⁸

Delineato il “cantiere” filosofico di Jullien, occorre adesso esaminare le condizioni, da lui proposte, per un nuovo, e necessario, dialogo interculturale.

⁶⁴ *Ibidem*

⁶⁵ *Ivi*, p. 107.

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ Cfr. François Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, cit., pp. 63-64.

⁶⁸ *Ivi*, *postfazione*, pp. 85-86.

2. Dialogo interculturale

2.1 *L'universale, l'uniforme e il comune*

Un particolare fenomeno caratterizza la realtà politica e sociale della nostra contemporaneità: la rivendicazione di un'identità culturale.

Sorta come reazione alle tendenze omologanti della globalizzazione, e trovando forma nella retorica dei nazionalismi, essa vorrebbe definire la cultura come un qualcosa di rigidamente statico, immobile e determinato. Il dialogo interculturale pensato da Jullien vuole porsi in contrasto sia con i comunitarismi, sia con i relativismi, i quali non fanno altro che innalzare barriere che impediscono quello scambio, quel dinamismo e quella permeabilità che sono propri di ogni cultura. Un dialogo interculturale che sia realmente tale necessita però alcune condizioni, e la prima di queste è un ripensamento delle nozioni di *universale, uniforme e comune*.

L'*universale* è un concetto della ragione,⁶⁹ il quale presenta due possibili accezioni, una che potremmo definire "pigra" (*pareseuse*), "debole, di constatazione, che si limita all'esperienza: noi constatiamo, per quanto ci è stato dato di osservare fino a oggi, che è sempre stato così."⁷⁰ Tuttavia, l'*universale* ha anche un significato "forte" (*forte*), ovvero quello di "universalità in senso stretto o rigoroso", ed è "questa universalità che in Europa abbiamo fatto diventare un'esigenza del pensiero: prima di qualunque conferma e, anzi, facendo a meno dell'esperienza, noi pretendiamo subito che una certa cosa *debba* essere così."⁷¹ Questo *universale*, rispetto alla prima accezione, non assume più i caratteri della generalità, ma diventa necessario, aprioristico, assoluto e con valore imperativo. È su questa accezione di *universale* che i Greci "hanno fondato la possibilità della scienza", ed è a partire da esso che l'"Europa classica, spostandolo dalla matematica alla fisica (Newton), ha concepito le leggi universali della natura."⁷² In seguito, con l'imperativo categorico Kantiano, il concetto di *universale* passa dal campo matematico e fisico al piano etico. Ma questo passaggio ha generato una serie di problematicità che persistono anche in epoca contemporanea. Scrive Jullien:

⁶⁹ Cfr. François Jullien, *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008, p. 17.

⁷⁰ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, Torino, Einaudi, 2018, p. 5.

⁷¹ *Ivi*, p. 6.

⁷² *Ibidem*

L'universale rigoroso cui la scienza ha dovuto il suo potere, tanto che la sua necessità logica viene applicata ai fenomeni della natura, alla matematica o alla fisica, è ancora pertinente quando si parla di comportamento? È altrettanto pertinente nell'ambito dell'etica? Il nostro modo di comportarci soggiace all'assoluta necessità di imperativi morali "categorici" (in senso Kantiano), allo stesso modo della necessità a priori che ha determinato il successo incontestato della fisica?⁷³

Sebbene filosofi come Kierkegaard e Nietzsche abbiano rivendicato l'esigenza di uscire da questo imperativo etico universale, Il termine *universale* rimane equivoco:

Quando parliamo di "storia universale" (o di esposizione universale), questo universale sembra riferirsi alla totalità e alla generalità, non alla necessità. Ma si può dire la stessa cosa quando parliamo dell'universalità dei diritti dell'uomo e quindi attribuiamo loro una necessità a priori? Ma allora qual è la sua legittimità? Non è imposta abusivamente?

Il problema si pone ancor di più oggi, dopo che abbiamo fatto questa esperienza fondamentale, una delle esperienze decisive della nostra epoca: l'esigenza dell'universalità, che sta all'origine della scienza europea e che è stata rivendicata dalla morale classica, oggi, a confronto con le altre culture, non è affatto universale. Piuttosto, è singolare, ovvero il suo contrario, essendo peculiare – quanto meno se spinta a questo livello di necessità – della sola storia culturale europea. E innanzitutto, come si traduce l'"universale" quando usciamo dall'Europa?⁷⁴

Nel confronto con le altre culture, il concetto di *universale* si scopre quindi come il prodotto di una storia singolare del pensiero, ovvero quella europea. Nel testo *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Jullien pone a confronto la "cultura occidentale" con una serie di "tradizioni" culturali quali quella araba, quella indiana e, ovviamente, quella cinese, dimostrando come l'esigenza dell'*universale* non sia affatto universale, dal momento che queste culture non si sono poste questa preoccupazione.⁷⁵ Al contrario

La radicalità del pensiero europeo risiede nell'aver invece allineato il piano dell'universalità logica e il piano dell'universalità dei valori, operando un'astrazione ed epurando la morale da quanto di singolare – quindi anche di culturale – vi fosse implicato. L'esigenza globale guidata dall'Occidente, in base alla quale viene attuata una monopolizzazione *a priori* del pensabile e la proiezione dei propri valori sulle altre culture, nasce dunque da una storia composita e singolare, che non è possibile riscontrare altrove; l'*universale culturale* ha rappresentato piuttosto l'unico – *necessario* nella sua contingenza – punto di focalizzazione in grado di garantire l'unità ideologica reclamata dall'eterogenea cultura occidentale.⁷⁶

⁷³ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., pp. 6-7.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 7-8.

⁷⁵ Cfr. François Jullien, *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Cap. VIII.

⁷⁶ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 74.

Se la nozione di *universale* appartiene quindi ad una singolare, e particolare, storia del pensiero, occorre farne un'*archeologia*. L'Europa, osserva Jullien, è legata al pensiero dell'*universale* dal momento che lo ha attraversato in diverse forme, che sono almeno tre: l'universale greco del concetto, l'universale romano della cittadinanza e l'universale cristiano della salvezza.

“L'universale greco del concetto è l'evento stesso del concetto nel pensiero”,⁷⁷ scrive Jullien, poiché i Greci volevano, innanzitutto, esprimere il *tutto* del reale. Volevano “impadronirsi” di questo *tutto*: lo si denominerà l' “acqua”, l' “aria” o l' “illimitato”.⁷⁸ Tuttavia, non riuscendo a trovare un punto d'accordo su questo *tutto*, “hanno educato il loro pensiero a pensare non più quel tutto che a loro sfuggiva, ma il *modo del tutto*, *secondo il tutto*: il modo del concetto o, in altri termini, dell'universale.”⁷⁹ Solitamente, questa svolta, viene attribuita a Socrate: la domanda non sarà più *quali* sono le cose belle o *che cosa* è bello, ma piuttosto che cosa è *il* bello. In altri termini, l'obiettivo è quello di parlare del bello in quanto *universale* o *concetto*.⁸⁰ Nelle pagine iniziali della *Metafisica*, Aristotele costruisce il sapere stesso sul modello dell'universale, distinguendo l'opinione comune, fondata sulla contingenza, e la scienza, la quale considera le cose “sulla base del necessario, quindi dell'universale, ovvero in quanto non possono essere altrimenti.”⁸¹ Questa divaricazione tra opinione da un lato, e scienza dall'altro, ha fatto in modo che la cultura europea ereditasse l'obbligo di pensare secondo l'universalità, ponendo in sospenso la *singolarità*, l'*individualità*. *Individuale* che, secondo Jullien, viene invece recuperato dalla letteratura, la quale evoca “un'emozione, raccontando *una* vita; e allo stesso tempo recupera l'*ambiguo*, che è inerente alla vita stessa e che l'*assoluto*, prodotto di questa astrazione, ha abbandonato.”⁸²

L'*universale* promosso dall'impero romano assume una natura alquanto diversa. Esso, è “legato alla necessità implicata dalla *legge* così come viene ormai imposta a un impero tanto vasto”,⁸³ dal momento che Roma, non costituendosi come stato o nazione, ma concependosi nel tradizionale ambito della città, “non ha potuto far altro che estendere

⁷⁷ Cfr. François Jullien, *Alterità*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, p. 48.

⁷⁸ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., pp. 13-14.

⁷⁹ *Ibidem*

⁸⁰ *Ibidem*

⁸¹ *Ivi*, pp. 14-15

⁸² *Ivi*, p. 16.

⁸³ *Ivi*, p. 17.

progressivamente la sua cittadinanza fino ai confini del suo mondo.”⁸⁴ Roma ha quindi esteso la condivisione della propria cittadinanza rendendola comune a tutto l’impero, riunendo, in questo modo, in un unico legame legale la città e il mondo (l’*urbs* e l’*orbis*). Questo vuol dire che, a Roma, l’ “universale esce dalla filosofia e dal suo involucro logico per definire un’unità di statuto e di condizione.”⁸⁵ L’*universale* declinato nel carattere romano della cittadinanza può quindi essere considerato come primo esempio di globalizzazione entro i confini (*limes*) latini, una “cittadinanza giuridica, che prescrive diritti e doveri gradualmente estesi a tutti, i quali diventano in tal modo universali.”⁸⁶

Infine, l’*universale* cristiano della salvezza, si presenta come un vero e proprio ribaltamento sia della legge romana, sia di quella ebraica. Si entra in un nuovo *universale*, fondato sulla fede e non sulla legge. In particolare, San Paolo, nella *Lettera ai Galati* (3, 28), elimina qualsivoglia tratto singolare: “Non c’è né greco né ebreo, né uomo né donna, né padrone né schiavo.” Si giunge così a “neutralizzare tutte le divisioni dovute a razza (cultura), sesso o condizione”,⁸⁷ ma “tutti sono compresi nello stesso statuto di figli di Dio e diventano uno in Gesù Cristo.”⁸⁸ Eliminate tutte le differenze, gli uomini sono posti in un’uguaglianza di principio, dal momento che tutti sono chiamati ad una stessa conversione interiore nel loro percorso di soggetti singolari. Si instaura così, nuovamente, “un universale nel senso forte del termine, rivale di quello della filosofia, che non è più quello del *concetto*, ma della *fede*, poiché la fede vince su tutto, trionfa su tutto e Dio è lo stesso per tutti.”⁸⁹ Il messaggio cristiano deve, quindi, assumere validità per ogni uomo e per ogni eternità. Cristo, concepito come totalmente uomo e totalmente Dio, concilia l’*universale* e il *singolare* o, in altri termini, incarna l’*universale* nel *singolare*. Quest’incarnazione subirà un processo di laicizzazione, trasferendosi dapprima nel “grande uomo”, che secondo Hegel è rappresentato da Napoleone, il quale incarna lo “spirito del mondo”; si depositerà, nella prospettiva di Marx, in una classe sociale, ovvero nel proletariato portatore dell’emancipazione dell’umanità ed, infine, verrà collocata in una cultura: la “civiltà occidentale”, che vuole proporsi, e affermarsi, come portatrice di “valori universali.”⁹⁰

⁸⁴ *Ibidem*

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 49.

⁸⁷ Cfr. François Jullien, *L’identità culturale non esiste*, cit., p. 19.

⁸⁸ *Ibidem*

⁸⁹ *Ivi*, p. 20.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 20-21.

Percorsa la genealogia storica del concetto di *universale*, occorre adesso, in attesa di entrare nel ripensamento che Jullien offre di questo concetto, soffermarsi sulle nozioni di *uniforme* e di *comune*.

Il concetto di *uniforme*, quanto quello di *universale*, è equivoco. Potremmo

Crede, in effetti, che sia il compimento e la realizzazione dell'universale, ma in realtà è il suo contrario, o piuttosto, direi, la sua perversione. Infatti l'uniforme non dipende dalla ragione, come l'universale, ma dalla produzione: è soltanto lo standard e lo stereotipo. Non deriva da una necessità, ma da una comodità: ciò che è uniforme non si produce forse con minore spesa? Mentre l'universale è "rivolto all'Uno", che costituisce il suo fine ideale, l'uniforme non è altro che la ripetizione dell'uno "formato" a sua immagine e somiglianza, e non è più inventivo.⁹¹

L'*uniforme* è quindi legato alla realtà globalizzata contemporanea, dal momento che vediamo le stesse cose riprodursi e diffondersi rapidamente in tutto il mondo, e "dal momento che occupano tutto lo spazio visibile",⁹² siamo tentati di "legittimarle come universali, cioè come una necessità a priori, mentre in realtà tale saturazione deriva da un ampliamento del mercato e la sua giustificazione è soltanto economica."⁹³ L'uniformità di stili di vita, di oggetti e merci, così come dei discorsi e delle opinioni, non sono affatto considerabili come *universali*, in quanto "privi di un carattere di necessità",⁹⁴ di un "dover essere."⁹⁵

Abbiamo quindi visto come l'*universale* dipenda dalla logica e l'*uniforme* dall'economia, resta adesso la riflessione sulla nozione di *comune*. Quest'ultima assume una dimensione schiettamente politica: "il comune è ciò che si condivide."⁹⁶

Partendo da questo concetto i Greci hanno concepito la *polis* nel modello dell'*agorà*, quello spazio condiviso in cui i cittadini possono dibattere in modo libero. Per

Capire come si forma l'idea di *comune* politico di cui siamo eredi, è prezioso ricordare le parole di Eraclito: "il pensare è *comune* a tutti" oppure "per gli svegli il mondo è uno e comune, mentre fra i dormienti, ognuno si rivolge a un mondo suo proprio". Risvegliarsi significa dunque entrare nel *comune*, mentre quando si dorme ognuno rimane nel suo spazio particolare e privato.⁹⁷

⁹¹ *Ivi*, p. 9.

⁹² *Ibidem*

⁹³ *Ibidem*

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ *Ibidem*

⁹⁷ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 53.

Fin dal momento in cui nasciamo ci è dato in sorte un *comune*, che sia la famiglia o la nazione; tuttavia, abbiamo anche la possibilità di scegliere un *comune*, un luogo di condivisione, come un partito, un movimento politico o una qualunque associazione.⁹⁸ Però, a differenza dell'*uniforme*, il *comune* non è il simile e, questa distinzione “è tanto più importante oggi che, sotto il regime omologante imposto dalla mondializzazione, siamo tentati di pensare il comune riducendolo al simile, ovvero per *assimilazione*.”⁹⁹ Per questo motivo, occorre invece “promuovere il comune che *non è il simile*: soltanto questo è intensivo, soltanto questo è produttivo.”¹⁰⁰ Se il *comune* non si riduce all'*uniforme*, si potranno promuovere effettive possibilità di condivisione. La condivisione di questo *comune* deve essere estensiva ma, ammette Jullien, questo concetto non è esente, quanto i primi due, da equivoci. Infatti

Il limite che definisce l'essenza di una condivisione può volgersi nel suo contrario. Può cioè diventare una frontiera che esclude da questo comune tutti gli altri. L'*inclusivo* si rivela allo stesso tempo, e inversamente, *esclusivo*. Ripiegandosi all'interno espelle qualcosa all'esterno, e tale è il comune, che diviene intollerante, del *comunitarismo*.¹⁰¹

Per evitare questa perversione del concetto di *comune*, occorre far *lavorare lo scarto*. Giunti alla fine di questo paragrafo, è arrivato il momento di riflettere su questa nozione (*scarto, écart*) che si pone come fondamento dell'edificio filosofico jullieniano.

2.2 *Lo scarto e la differenza*

Quando si parla di “diversità culturale”, si è soliti ragionare in termini di *differenza* e, come abbiamo accennato, di *identità*. Due concetti viziati all'origine e che, nella loro esigenza classificatoria, riducono la pluralità delle ricchezze, delle *risorse*, che le diverse culture possono offrire. Occorre, dapprima, liberarsi proprio del concetto di *differenza*, e sostituirlo con un altro termine, ovvero quello di *scarto*. Entrambi segnalano, e delineano, una separazione, ma “la differenza opera nell'ambito della

⁹⁸ *Ibidem*

⁹⁹ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., p. 10.

¹⁰⁰ *Ibidem*

¹⁰¹ *Ivi*, p. 11.

distinzione, mentre lo scarto in quello della *distanza*.”¹⁰² L’obiettivo della *differenza* è quello di giungere ad una definizione e, quindi, ad un’identità ben precisa. Essa è “uno strumento di classificazione e ordinamento (*rangement*), che dispone gli elementi attraverso la distinzione di identità differenti.”¹⁰³ La *differenza* è classificatrice poiché analizza per somiglianza e differenza, ma è anche identificatrice perché procede di “differenza in differenza fino a definire la cosa.” (Aristotele, *Metafisica*, Libro Zeta)

In altre parole,

Nella differenza viene già avviata una assimilazione di principio, l’unica che *in seguito* rende possibile la percezione delle differenze. Parlare della diversità delle culture in termini di differenza disinnescia in anticipo ciò che l’*altro* dell’altra cultura può apportare di esterno e di inatteso, al tempo stesso sorprendente e sconcertante, disorientante e incongruo. Il concetto di differenza ci colloca fin dall’inizio in una logica di integrazione – di classificazione e di specificazione – e non di scoperta. La differenza non è un concetto avventuroso.¹⁰⁴

Se la *differenza* è quindi una figura di ordinamento (*rangement*), che pone un’identità, o un bisogno identitario di principio, lo *scarto* perturba (*dérange*); è una figura di disturbo (*dérangement*) che “separando le culture e i pensieri”, “apre tra di essi uno spazio di riflessività in cui si sviluppa il pensiero.”¹⁰⁵ Ciò che è specifico dello *scarto* non è di “ordinare, in funzione del sé e dell’Altro – come fa la differenza – ma di disordinare, per poter sondare fino a dove possa giungere; un tale scarto rimetterà dunque in *tensione* il pensiero a partire dalla distanza che avrà aperto e lo rilancerà nel suo lavoro.”¹⁰⁶ Se la *differenza* sembra presupporre l’esistenza di un *genere comune*, *somigliante*, alle spalle, “come uno zoccolo duro a cui appartengono e da cui derivano i due termini differenziati”,¹⁰⁷ lo *scarto* apre quello spazio dove potersi avventurare per scoprire, incontrare, l’alterità. È una figura euristica, che “volge all’esplorazione e alla scoperta”,¹⁰⁸ che tende a volersi distanziare, o ad uscire, dal già noto. Lo *scarto* “si apre, si scava, si esplora”,¹⁰⁹ “tiene lo sguardo sull’altro”,¹¹⁰ senza sbarazzarsene. Lo *scarto*

¹⁰² *Ivi*, p. 29.

¹⁰³ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 26.

¹⁰⁴ Cfr. François Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, cit., pp. 40-41.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 43.

¹⁰⁶ Cfr. François Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2017, introduzione, Pos. 35, edizione Kindle.

¹⁰⁷ Cfr. François Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, cit., pp. 43-44.

¹⁰⁸ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 26.

¹⁰⁹ *Ibidem*

¹¹⁰ *Ibidem*

è “intensivo, è apertura ad un altro possibile che mette in tensione”;¹¹¹ non è “separazione, divisione, *gap*”,¹¹² ma è quella “distanza che si apre tra due elementi, i quali rimangono alla portata dello sguardo, l’uno riguardo all’altro.”¹¹³ Lo *scarto*, *debordando* dalle tipologie, produce un *disordine*, che turbando la norma e l’ordinarietà, si contrappone all’ “atteso, al prevedibile, al prestabilito”,¹¹⁴ ed è proprio questo il significato di *fare uno scarto* (*faire un écart*). Esso implica una *prospezione*: “scruta – sonda – fino a che punto sia possibile aprire nuove strade.”¹¹⁵

La *differenza*, una volta che ha separato un termine dall’altro, lo lascia da parte, “ognuno dei due termini dimentica l’altro, ognuno se ne sta per conto suo”,¹¹⁶ mentre nello *scarto* i due termini restano l’uno di fronte all’altro. La specificità dello *scarto* risiede, quindi, nella capacità di *mettere in tensione* ciò che ha separato; ed è per questo che si tratta di un qualcosa di *produttivo* e *operativo*. Questa *messa in tensione*, grazie alla quale i due termini rimangono l’uno aperto all’altro, genera un arricchimento reciproco, uno spazio di *riflessività*. Il confronto

Non si sfalda e resta operante, vivo, e mantiene l’intensità. Se nella differenza, in altre parole, ognuno dei termini che sono stati messi a confronto, dopo aver reso evidente per opposizione la propria essenza, può soltanto ripiegarsi su di essa, colta nella sua purezza, ecco che nello scarto, invece, i due termini scartati, poiché restano in tensione l’uno attraverso l’altro, con questo “attraverso” che rimane attivo, continuano a misurarsi l’uno con l’altro, a essere come “in sospeso” l’uno rispetto all’altro: continuano a scoprirsi, e nello stesso tempo a esplorarsi, a riflettersi nell’altro. Ogni termine resta dipendente dall’altro per conoscersi e non può ripiegarsi su quella che sarebbe la propria identità.¹¹⁷

La stessa pratica del filosofare significa, secondo Jullien, aprire una *dissidenza*. Ogni filosofia costituisce, o dovrebbe costituire, una vera e propria apertura a nuovi orizzonti del pensabile, *smarcandosi* (*en s’écartant*) dal pensiero istituito, da ciò che è già stato detto e pensato. Come scrive il sinologo francese, “la grandezza di una filosofia si misura sulla base dello scarto che riesce a produrre per aprire e riconfigurare il campo del pensabile.”¹¹⁸ Per questo, riportando il più classico degli esempi

¹¹¹ *Ibidem*

¹¹² *Ibidem*

¹¹³ *Ibidem*

¹¹⁴ Cfr. François Jullien, *L’identità culturale non esiste*, cit., p. 30.

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ *Ivi*, p. 32.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 32-33.

¹¹⁸ Cfr. François Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*. *Un altro accesso all’alterità*, cit., p. 49.

È interessante osservare come Aristotele si sia scartato da Platone, come abbia preso le distanze e si sia messo in tensione rispetto al suo predecessore. Vi invito dunque a non vedere la differenza tra i due autori in termini di classificazione e ordinamento, ossia come differenza dell' aristotelismo rispetto al platonismo. Una biblioteca di filosofia è, in realtà, una giustapposizione di *scarti*. Tanti più *scarti* sono stati aperti in rapporto a Platone (anche contro Platone), quanto più il pensiero platonico si è rivelato fecondo e ha aperto nuove possibilità di conoscenza. Questo vale tanto per la filosofia quanto per l'arte. Ogni artista apre uno *scarto*, fa apparire un'alterità possibile rispetto a quanto lo ha preceduto. [...] Si tratta di vedere la storia dell'arte, come la storia della filosofia, in termini non di progresso, ma di promozione (*promotion*), ossia di fecondità di *scarti* susseguenti.¹¹⁹

Abbiamo quindi sottolineato la *produttività*, l'*operatività* che è propria dello *scarto*. Esso, formando questi due poli d'intensità, “libera, produce un *tra* fra di loro.”¹²⁰

Jullien scrive che “il proprio del *tra*, in effetti, consiste nel non farsi notare, nel passare inosservato, e quindi farsi scavalcare dal pensiero”,¹²¹ dal momento che esso “non attira l'attenzione”, e non dà “luogo ad alcuna focalizzazione o fissazione.”¹²² Il *tra* è un qualcosa che, non solo rinvia sempre ad altro da sé, ma si rivela privo di determinazione e di essenza, esiste in negativo.¹²³ Esso si sottrae alla questione del *proprio* e della *proprietà*, “il proprio del *tra* è appunto il non avere nulla di proprio.”¹²⁴ Esso sfugge quindi, per principio al “discorso sull'essere”, alla presa ontologica, dal momento che la “specificità dell'ontologia, del discorso sull'Essere, è occuparsi di ciò che si è definito come cosa, come “ente”, e *assegnare* delle proprietà.”¹²⁵ Per questi motivi, secondo Jullien, non abbiamo mai pensato il *tra*. Infatti, il pensiero greco, ragionando in termini di determinazione e proprietà, non ha saputo pensare il *tra* (*metaxu*) e ha postulato l'*al di là*, il *meta* della metafisica. Per comprendere e cominciare a pensare il *tra* occorre quindi allontanarsi dall'ontologia e spostarsi in Cina. La lingua cinese, infatti, non avendo isolato il verbo “essere”, e non avendo di conseguenza sviluppato gli interrogativi ontologici, non ha sviluppato o teorizzato il *tra*, ma lo ha rivelato e praticato.¹²⁶

¹¹⁹ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 27.

¹²⁰ Cfr. François Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*. *Un altro accesso all'alterità*, cit., p. 55.

¹²¹ *Ibidem*

¹²² *ibidem*

¹²³ *Ivi*, p. 56.

¹²⁴ *Ibidem*

¹²⁵ *Ivi*, p. 57.

¹²⁶ Jullien, commentando alcuni testi del *Laozi* e dello *Zhuangzi*, e alcuni ideogrammi cinesi, mostra come l'attenzione venga spesso rivolta a ciò che accade *tra* due elementi. “Le pratiche di ginnastica e meditazioni cinesi sono basate sulla respirazione, ossia su ciò che accade nel *tra* del corpo.” (*Alterità*, p. 31) Ancora, “il Tao stesso è la via, qualcosa che passa *tra*, che non si può ordinare, ma soltanto percorrere” (*ibidem*); “la cultura cinese non si

Ecco allora che questo *frammento* (*entre – deux*), questo *scarto*, assume una vocazione etica e politica. Grazie a “questo *tra* aperto fra i due si dispiega un’intensità che li *supera* entrambi e li fa lavorare”,¹²⁷ si può cominciare a “intravedere ciò che il rapporto tra culture vi potrà guadagnare”,¹²⁸ poiché anche se il *tra* non “è”, non per questo è “neutro” o “inattivo.” Lo *scarto*, al contrario

Ci porta invece a uscire dalla prospettiva identitaria: fa emergere non un’identità, ma quella che definirei una “fecondità” o, in altri termini, una *risorsa*. Lo *scarto*, aprendosi, fa uscire allo scoperto un altro possibile: rivela altre risorse che prima non vedevamo e neppure sospettavamo. Uscendo dall’atteso, dal prestabilito (“fare uno scarto”), staccandosi dal noto, con il suo essere disturbante, lo *scarto* fa nascere “qualcosa” che inizialmente sfugge al pensiero. Lo *scarto* è fecondo proprio in questo: non dà luogo alla conoscenza tramite classificazione, ma suscita la riflessione perché mette in tensione. Nel *tra* che apre – *tra* attivo, inventivo – , lo *scarto* produce lavoro perché i due termini che da lui si distaccano, e che lo *scarto* stesso mantiene l’uno di fronte all’altro, non smettono, nello spazio vuoto che si è aperto tra loro, di interrogarsi a vicenda. Ogni termine resta interessato all’altro e non si chiude in se stesso.¹²⁹

Giunti a questo punto, si può anche comprendere la critica che Jullien muove all’antropologia, proprio quella disciplina che ha come vocazione la diversità culturale. Sebbene essa sia riuscita ad operare un decentramento del pensiero occidentale ed aver quindi considerato la cultura europea come un “possibile” tra i tanti, questa disciplina non cessa comunque di ragionare in termini di *differenze* e *somiglianze*, comparazioni e classificazioni. Pertanto, scrive il filosofo francese, ciò che

Divide apertamente il progetto antropologico da quello filosofico in merito alla diversità culturale è che il primo è portato a concepire un *numero finito* di possibili: determinando dei criteri di classificazione da cui deriva la sua impresa tassonomica, l’antropologia elabora un sistema di casi che può essere infinitamente complesso, che può prestarsi a combinazioni estremamente varie, ma resta comunque limitato in linea di principio. La rete che getta sui molteplici modi di “abitare il mondo”, per quanto scintillante e variegata sia questa diversità, si mantiene in un quadro che, una volta fissato, conserva i suoi parametri e non si può più modificare.¹³⁰

Se invece si vuole aprire una via filosofica, si dovrà considerare la pluralità culturale nella prospettiva dello *scarto* e non, come già ripetuto, della *differenza*. Alla

occupa della questione della verità, ma della vitalità, ovvero della maniera in cui la respirazione passa nel *tra* del corpo per mantenerlo vivo e animato.” (*Ibidem*)

¹²⁷ Cfr. François Jullien, *L’identità culturale non esiste*, cit., p. 34.

¹²⁸ *Ibidem*

¹²⁹ *Ivi*, pp. 35-36.

¹³⁰ Cfr. François Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, cit., Pos. 4063, edizione kindle.

classificazione determinante si oppone quel disorientamento esplorativo proprio dello *scarto* capace di rendere la diversità culturale non solo per principio infinita, ma che “trova in tale infinità la sua stessa vocazione.”¹³¹ E esso, infatti

Anziché lasciarsi disporre in un quadro, non cessa mai di opporsi a qualsiasi azione tassonomica, eccede qualsiasi assegnazione. Se questi scarti, per come li rintraccio tra la cultura cinese ed europea, si concatenano e si danno il cambio, si intrecciano tra loro, si diramano e vanno a formare delle coerenze che possono prendere la forma di alternative teoriche, la loro proliferazione, lungi dall'esaurirsi, si amplifica indefinitamente, fungendo da supporto all'interrogazione, ed è quindi inesauribile proprio come lo sono le domande in filosofia.¹³²

Se al concetto di *differenza* Jullien contrappone quello di *scarto*, alla nozione, ancor più rigida, di *identità*, egli oppone quella di *risorsa*.

2.3 Fecondità culturale e identità

La *differenza*, con la sua esigenza classificatoria e catalogante, non fa altro che isolare le culture: pretende di fissarle una volta per tutte, definirne gli attributi e cercarne quindi un'essenza. Per questi motivi la *differenza* è fortemente legata all'*identità*.

Ma ciò che è specifico del culturale, osserva Jullien, è di essere *plurale* e allo stesso tempo *singolare*; allo stesso modo non esiste nemmeno “un'unità – identità culturale che si diversificherebbe soltanto *in un secondo tempo*, come per effetto di una maledizione (Babele) o almeno di una complicazione (grazie alla sua proliferazione).”¹³³ La prova è, infatti, offerta dalla diversità delle lingue, che non è affatto un fenomeno posteriore. Il culturale si muove, si dispiega, nello scarto tra il *plurale* e l'*unitario*:

Il culturale è preso in un doppio movimento di etero e di omo – geneizzazione ed è indotto a fondersi e al tempo stesso a smarcarsi, a disidentificarsi e reidentificarsi, adattarsi e resistere; insomma, non esiste una cultura dominante senza che si formi anche – e subito – una cultura dissidente (*underground*, “off”, ecc.). Da dove potrebbe derivare infatti il “culturale” se non proprio da questa tensione del diverso generato dallo scarto che lo fa lavorare e, dunque, mutare continuamente?¹³⁴

¹³¹ *Ibidem*

¹³² *Ibidem*

¹³³ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., p. 38.

¹³⁴ *Ivi*, p. 39.

Risulta quindi sterile, vano, pensare la diversità delle culture in termini di *differenza*. Questo ci condurrebbe a fissare ciascuna cultura in una presunta *identità*, non tenendo quindi conto che ciò che è proprio del culturale è *trasformarsi, mutare*. Una cultura che non si trasforma più, al pari di una lingua, è “una cultura morta”.¹³⁵

Una cultura è quindi sempre attraversata da tensioni interne, non esiste una sostanza soggiacente che sia garanzia di una possibile *unità e identità*. Questo approccio proposto dal filosofo francese conduce, inevitabilmente, ad una critica serrata nei confronti del famoso testo di Samuel P. Huntington *The clash of civilizations* (1996), nel quale il politologo americano si poneva l’obiettivo di descrivere quali sarebbero le principali culture del mondo, in termini di differenza e identità. Una volta identificate, le schematizza e le ordina per tipologia. In questo caso, scrive Jullien, “ogni cultura viene considerata come un insieme chiuso e separato dagli altri”,¹³⁶ si tratta di un approccio che

Non creava infatti alcun disturbo, non apriva alcuno scarto rispetto a quanto era prestabilito: non toccava i luoghi comuni – i pregiudizi – a cui ci si compiace di ridurre le culture per non sentirci più in difficoltà. Non riconoscendo l’eterogeneo proprio di ogni cultura (la sua “eterotopia” interna, in altre parole), che tuttavia grazie allo scarto la dispiega dall’interno e la intensifica, si segue la facilità tipica della classificazione e allo stesso tempo ci si rassicura.¹³⁷

Huntington non fa altro che innalzare barriere tra le culture, cercando di coglierne il “nocciolo duro”, la “purezza”. Ossessionato dalla ricerca delle differenze e delle specificità culturali, il politologo americano non può che giungere a teorizzare quello “scontro” (*clash*) citato nel titolo.

Un ulteriore esempio, volto a sottolineare la sterilità di questo approccio, è offerto dai dibattiti che sorsero nel momento in cui si volle scrivere un preambolo per la Costituzione europea. Si pensò, infatti, di mettersi d’accordo su quale fosse l’*identità* europea, ma ben presto ci si trovò di fronte ad un vicolo cieco. Se alcuni rivendicavano le “radici” cristiane dell’Europa, altri ne invocavano l’*identità* laica. Tuttavia, non riuscendo a definire quest’*identità*, si rinunciò a scrivere un preambolo. A questo proposito, osserva Jullien:

¹³⁵ *Ibidem*

¹³⁶ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 29.

¹³⁷ Cfr. François Jullien, *L’identità culturale non esiste*, cit., p. 43.

Naturalmente ciò che *fa* l'Europa è il fatto di essere al tempo stesso cristiana e laica (e altro), e di essersi sviluppata *nello scarto* tra le due cose: nel grande scarto tra la ragione e la religione, tra la fede e i lumi. Nel *tra* dei due, un "tra" che non è un compromesso, una semplice via di mezzo, ma un metterli entrambi in tensione ravvivandoli. [...] da questo deriva la ricchezza o la *risorsa* che fa l'Europa, o meglio, di ciò che "fa Europa". E, rispetto a questo, qualunque definizione della cultura europea, qualunque approccio identitario all' Europa, non è soltanto terribilmente riduttivo e pigro, ma sminuente, deludente e demotivante.¹³⁸

Se ragionare in termini di *identità* risulta quindi riduttivo, e per certi versi pericoloso, occorrerà quindi pensare in termini di *risorsa* (*ressource*). Non si difenderà alcuna *identità*, ma si difenderanno le *fecondità*, le *risorse*, proprie di ogni cultura. Tanto più in un'epoca in cui "queste risorse culturali vengono rapidamente cancellate sotto il rullo compressore della standardizzazione mondiale",¹³⁹ che vuole *conformare, uniformare* e quindi *cancellare*. Si tratta di una vera e propria resistenza all'*impoverimento*, all'*appiattimento*, culturale generato dalla globalizzazione. In altre parole

Difendere queste risorse, che provengano da un luogo o da un altro, che siano greche o cinesi, non significa far valere la propria Volontà di potenza, come invece fanno necessariamente i "valori" di cui ci si appropria ("i miei" valori...): "difendere" i valori, supponendo un antagonismo, ci porta già a imporli. [...] "Difendere" non significa rimanere sulla difensiva e cercare di far sopravvivere ciò che è ormai superato, al contrario: è fare in modo che una *risorsa* resti attiva, attraverso il rinnovarsi della Storia e della società, che si rigenerano di volta in volta; è, inoltre, aprire un fronte di resistenza contro la recessione intellettuale e l'inerzia, contro la chiusura, la pigrizia mentale e l'apatia. In altre parole: "difendere è combattere la perdita."¹⁴⁰

Innanzitutto, si tratta di una resistenza delle lingue, con il fine di non perdere gli *scarti fecondi tra* le lingue, che finirebbero con l'annullarsi se tutti parlassimo uno stesso idioma. Finiremmo con il pensare secondo gli stessi concetti, le stesse categorie, chiudendo la possibilità di scorgere nuovi *possibili* del pensiero. Se, con il pretesto di una comunicazione più facile, uniformassimo gli idiomi, ci priveremmo delle *risorse* del pensiero che si esprimono, innanzitutto, *in lingua*.¹⁴¹ Non saremmo più immersi in quel *tra* che si trova fra una lingua e l'altra.

Non si tratterà quindi di difendere l' "identità francese" o l' "identità europea" (che, di fatto, non esistono), ma piuttosto di difendere le *risorse* francesi o europee. Se un' "identità si definisce", le "risorse si enumerano",¹⁴² si *promuovono*. La peculiarità della *risorsa*

¹³⁸ *Ivi*, pp. 43-44.

¹³⁹ Cfr. Francois Jullien, *Il ponte delle scimmie. Sulla diversità che verrà*, Torino, Lindau, 2017, p. 11.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 13-14.

¹⁴¹ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., p. 47.

¹⁴² *Ivi*, p. 50.

È che essa *si esplora e si sfrutta*; e che la si esplora ancora mentre la si sfrutta. [...] In quanto tale, la risorsa non è di proprietà di nessuno e non appartiene (la ragione per cui rifiuto la nozione di identità culturale): è di chi la scopre – tanto più quanto più la scopre – e la mette a profitto. Dal momento che conserva in sé una parte di potenziale, che conta su un futuro per svilupparsi, la risorsa non è immediatamente circoscrivibile e definibile. Non se ne conosce da principio la natura né il limite. Perché una risorsa in tanto esiste nella realtà in quanto la si è sviluppata. Anche per questo essa fa appello a una responsabilità. Perché o la si attiva o non la si attiva: si può anche non percepirla; o la si può vedere e passare oltre.¹⁴³

Le *risorse* culturali, quindi, non riguardano il possesso (che finisce con l'escludere la condivisione), ma piuttosto si prendono a prestito, senza costituire una proprietà. Esse esistono nel momento in cui vengono *attivate*.

Un ulteriore passo avanti sarà il ripensamento del rapporto del soggetto con la cultura, “nel momento in cui non si pone come la *sua* cultura.”¹⁴⁴ Secondo Jullien, ad offrire un ulteriore supporto all'idea di identità culturale, vi è infatti un particolare equivoco, ovvero un abuso del concetto psicologico di *identificazione*. Siamo

Portati a confondere quest'identità culturale postulata abusivamente con il principio (psicologico) di identificazione [...] ma l'identità è giustificata in quanto *singolare e soggettiva*, non in quanto *collettiva e oggettiva*, come sarebbe invece nel caso della cultura – è in questo che vi è un abuso. Mentre infatti l'*identificazione* trova la sua legittimità nel processo di formazione del soggetto (il bambino cresce identificandosi, del resto spesso in modo ambivalente, ad esempio con suo padre), questo non vale per la cultura.¹⁴⁵

E non vale per due motivi:

Da una parte perché essa [la cultura], in quanto creazione collettiva, grazie allo scarto non cessa di diversificarsi e di diventare sempre più eterogenea; e non si lascia dunque ridurre a qualche figura singolare (come il “padre”), o anche soltanto a qualche tratto unitario che possa fungere da oggetto di assimilazione e investimento. Dall'altra parte perché il rapporto del soggetto con la cultura è sì di apprendimento e di acquisizione, ma non di autogiustificazione: la cultura non deve dunque servire al soggetto per costruire un'immagine del suo io in cerca di riconoscimento – o, se questo accade, si tratta di un uso perverso della cultura (da quella perversione è derivato il nazismo).¹⁴⁶

La cultura, in quanto insieme di *risorse*, mira piuttosto a promuovere il soggetto, “portandolo a debordare dalla chiusura del suo io quanto a evitare l'integrazione in un

¹⁴³ Cfr. François Jullien, *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Milano, Ponte alle grazie, 2019, p. 25.

¹⁴⁴ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., p. 53.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 54.

¹⁴⁶ *Ibidem*

mondo”,¹⁴⁷ a tirarlo *fuori* (*ex*) da “un asservimento per sbloccare una libertà.”¹⁴⁸ Quindi ad *esistere* (*ex-sistere*).¹⁴⁹ Il soggetto è quindi responsabile di fronte alle *risorse* culturali grazie alle quali può promuoversi in quanto soggetto, ma senza essere sottoposto ad obblighi: come abbiamo visto, queste *risorse* possono essere *attivate*, ma anche abbandonate e trascurate. La *risorsa* affiora in modo locale, ma senza costrizioni; “questo però avviene anche perché caratteristica della risorsa è l’essere *disponibile*, a portata di mano, utile per fare esperienze.”¹⁵⁰ Se i “valori” rischiano di ricondurci a quell’identificazione culturale appena criticata, le *risorse* non presentano i tratti dell’ideologia (non sono un “sistema”),¹⁵¹ ma “si misurano soltanto in base ai loro effetti, al vantaggio che ne possiamo trarre”,¹⁵² non richiedono una conversione o un’approvazione. A differenza dei “valori”, che sono esclusivi e si contraddicono, le *risorse* non si escludono reciprocamente, “si sommano e non si limitano”, ma sono di coloro che vogliono sfruttarle.¹⁵³ Per questo esse sono *disponibili* per ognuno. Inoltre, non sono soltanto ricchezze, o “beni”, in quanto questi ultimi “sono molto più passivi rispetto alla fecondità contenuta nella risorsa.”¹⁵⁴ Proprio dei “beni”, così come delle ricchezze, è la limitatezza, mentre

Le risorse, fintanto che sono risorse (nel lasso di tempo in cui sono risorse e in cui le sfruttiamo) sono inesauribili. Di conseguenza non fanno appello soltanto a una ricezione (acquisizione e mantenimento) da parte di destinatari o di eredi; ma esse richiedono un investimento nuovo, da parte di chiunque si interessi a loro, che al contempo apra loro un nuovo avvenire e possa farle fruttificare, creando così un futuro ancora da scoprire.¹⁵⁵

Pensare in termini di *risorsa* significa anche ripensare la nozione di *verità*. Infatti, nella prospettiva jullieniana, non avrà più sensi chiedersi se il pensiero cinese sia più “vero” di quello europeo, e viceversa. Si tratta di scoprire quali *risorse* possano apparire dal

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 55.

¹⁴⁸ *Ibidem*

¹⁴⁹ Approfondiremo questo concetto nel prossimo capitolo, dal momento che diventa centrale negli ultimi scritti di Jullien.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 57.

¹⁵¹ Il sistema, infatti, come sostiene Marcello Ghilardi, “mantenendosi nel mito o nella pretesa di comprendere in una totalità singolare la complessità delle differenze”, “abolisce il valore delle singolarità e degli scarti differenziali, li ricomprende in un modello unico e ingloba l’Altro nel medesimo.” Al posto di una ricerca *sistematica*, si rivelerà maggiormente efficace un approccio *dia-stematico*: “dove il *dia-stema* è proprio ciò che, opponendosi al *sistema*, valorizza la fecondità delle risorse differenti, pur valorizzando la possibilità di una coerenza di fondo, nella loro polarità.” (Cfr. F.Jullien, *postfazione*, in *Contro la comparazione*, cit., p. 93.)

¹⁵² *Ibidem*

¹⁵³ *Ivi*, p. 58.

¹⁵⁴ *Ibidem*

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 59.

pensiero cinese; non avrà nemmeno più senso domandarsi se Platone sia più “vero” di Aristotele, bensì “quali risorse di pensiero fa apparire Aristotele rispetto alle risorse di pensiero messe in campo da Platone.”¹⁵⁶ La conclusione è che “noi circoliamo tra risorse del pensiero.”¹⁵⁷

Ovviamente, così come risulta sterile qualsiasi nozione di *identità*, ancor più pericoloso è l’appello al termine *radice*, che “pretende di articolare in termini naturali qualcosa di culturale.”¹⁵⁸ Non esiste, come abbiamo visto, alcuna origine “mitica” o “unitaria” di una cultura.

Delineate le nozioni di *scarto* e di *risorsa*, e sbarazzato il campo da quelle di *differenza* e *identità*, possiamo esaminare il *Dia-logo* interculturale proposto dal filosofo francese.

2.4 *Dia-logo*

Nel primo paragrafo di questo capitolo, abbiamo preso in considerazione le nozioni di *universale*, *uniforme* e *comune*, tracciando quelle che, secondo Jullien, sono le equivocità proprie di questi tre termini. Occorre adesso ripartire dal concetto di *universale*, riflettendo sul modo in cui questo termine possa essere ripensato e declinato in chiave positiva, costruttiva, in vista di un vero dialogo interculturale. Innanzitutto, per non assumere una posizione etnocentrica, o eurocentrica, l’*universale* dev’essere pensato in netta contrapposizione all’*universalismo*, il quale “impone la propria egemonia e crede di possedere l’universalità.”¹⁵⁹ Quel che, al contrario, va sostenuto, è invece un “universale ribelle, che non è mai appagato”,¹⁶⁰ mai saturo; un *universale* che “non totalizza”, ma che “rende nuovamente consapevoli del fatto che ogni totalità compiuta ha qualche mancanza.”¹⁶¹ Si tratta quindi, scrive Jullien, di un “universale *regolatore* (nel senso dell’idea kantiana) che, non essendo mai soddisfatto, non smette di spingere più in là l’orizzonte e induce indefinitamente a cercare.”¹⁶² L’*universale*

¹⁵⁶ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 33.

¹⁵⁷ *Ibidem*

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 35.

¹⁵⁹ Cfr. François Jullien, *L’identità culturale non esiste*, cit., p. 23.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 24.

¹⁶¹ *Ibidem*

¹⁶² *Ibidem*

possiede quindi una funzione operativa, ma solo dal momento in cui si mantiene come “significante – contenitore – vuoto, nel senso che nessun significato assunto può mai colmarlo o esaurirlo.”¹⁶³ Se il suo carattere operativo è dato da questo *vuoto*, allora la sua funzione sarà *negativa*, la quale consiste nello “svuotare o schiudere tutte le formazioni – istituzioni appagate nella loro totalità, nel riaprire varchi e de-saturare tutte le rappresentazioni che si basano e *riposano* su una proprietà data e costitutiva.”¹⁶⁴ L’*universale ribelle* spinge dunque ad un continuo oltrepasamento delle completezze acquisite, permettendo di

Ritornare sul buon uso del negativo: negativo *intensivo* (inventivo), e cioè che non si avvale della separazione se non per mettere in tensione. Di fronte al negativo-negativo, quello della frontiera, della perdita e dell’esclusione, che ci fa sbattere contro un muro, quello della morte e dell’insormontabile, impariamo a distinguere il negativo fecondo – negativo – neg-attivo – che non rientra per questo nelle leggi della dialettica: che fa lavorare la deviazione, fa spazio ad altro, mantiene la possibilità di un fuori, lascia spazio sia al superamento sia al confronto; insomma, che trattiene il diverso dal *diversus* fino a farli girare entrambi in senso opposto. Se certamente oggi all’intellettuale non succede più di dover sostenere una fazione contro l’altra, è a causa della globalizzazione che mischia troppo i flussi e gli interessi, ma in compenso mi pare a costui spetti, e anche in via prioritaria, di scovare questo negativo seppellito sotto al facile consenso, seguirlo come fosse un filone e farlo lievitare come si fa con la pasta o stanarlo come la preda durante la caccia. [...] Creare una deviazione significa aprire un altro possibile.¹⁶⁵

Il *neg-attivo* risulta, pertanto, fecondo non soltanto da un punto di vista teorico, ma anche politico: è questo *universale* non saturo a permettere il dispiegamento del *comune*. “Infatti”, scrive Jullien, “è questa preoccupazione dell’universale, che trasforma ciò che ha di ideale in ideale mai raggiunto, a invitare il comune a non accontentarsi troppo presto dei suoi limiti.”¹⁶⁶ Se vogliamo evitare l’esclusione che è propria dei comunitarismi, non resta che invocare questo *universale*, affinché resti aperta la *condivisione* del *comune*. Ecco allora che l’*universale*

Se invece si pone davanti a noi come orizzonte, un orizzonte che non viene mai raggiunto, come una ideale mai soddisfatto, allora l’universale ci sprona a cercare. Se viene posto come un’esigenza, porterà le culture a non ripiegarsi sulle loro “differenze”, a non compiacersi di quella che dovrebbe essere la loro “essenza”, ma le inviterà a restare rivolte – *tese* – verso le altre culture, le altre lingue e gli altri pensieri; e di conseguenza le indurrà a non smettere di rielaborarsi in funzione di questa esigenza e dunque anche a cambiare – o, in altri termini, a restare vive.¹⁶⁷

¹⁶³ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 78.

¹⁶⁴ *Ibidem*

¹⁶⁵ Cfr. François Jullien, *Il ponte delle scimmie. Sulla diversità che verrà*, cit., pp. 57-58.

¹⁶⁶ Cfr. François Jullien, *L’identità culturale non esiste*, cit., p. 24.

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 26-27.

Siamo quindi di fronte ad un *universale culturale* che, come osserva Riccardo Rigoni: “fungendo da *trascendentale* culturale in grado di sussumere tutti i valori e le rappresentazioni, e facendo lavorare indefinitamente l’intesa nei termini di un obiettivo da perseguire, essa crea le condizioni di possibilità e di legittimazione di un dialogo interculturale.”¹⁶⁸

Il filosofo francese, discutendo a proposito della possibile universalità dei “diritti umani”, propone a questo punto un ulteriore concetto, quello di *universalizzante* (*universalisant*):

Parlando di *universalizzante* faccio un’incursione nella nostra lingua nell’intento di esprimere contemporaneamente due cose: (1) invece di presupporre nei diritti umani un’universalità *a priori* – in virtù di una sorta di innatismo concettuale o di trascendentalismo ispirato a quello della natura umana – il termine *universalizzante*, nel suo valore di gerundio, lascia intendere che in esso l’universale si sta sviluppando, è in cammino, è nel corso di un processo (che non è compiuto), è in via di realizzazione; (2) invece di lasciarsi concepire come proprietà o qualità posseduta passivamente, l’universalizzante suggerisce il proprio ruolo di artefice, di agente e promotore: è in se vettore di universalità (non perché rimanda a una qualche rappresentazione precostituita da cui dipende), e non andrà quindi più ancorato, come si è soliti fare, alla possibile estensione di una verità. Quando parlo di capacità universalizzante dei diritti umani intendo quindi dire che essi mettono in atto o *fanno emergere* l’universale: attraverso il loro spazio specifico di apertura, i cui contorni sono storicamente e ideologicamente definiti, essi rivelano e mettono in azione il principio “regolatore” dell’universale, il solo e unico trascendentale che io riconosco.¹⁶⁹

Emblematico, quindi, è proprio l’esempio dei “diritti dell’uomo”: sebbene essi siano il risultato di una storia singolare (quella europea) del pensiero, ciò non toglie a questi diritti di possedere una capacità *universalizzante*, dal momento che si fanno portatori dell’intensità del *neg-attivo*, un fattore che “li pone come strumento transculturale e illimitatamente riconfigurabile a seconda delle circostanze”,¹⁷⁰ nonché “plasmabile in riferimento alla contingenza del contesto culturale all’interno del quale vengono applicati.”¹⁷¹ In altre parole, i “diritti umani” vengono “pertanto a delinarsi in quanto figura di opposizione, che con la sua istanza di rifiuto è in grado di trascendere in

¹⁶⁸ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 82.

¹⁶⁹ Cfr. François Jullien, *De l’universel. De l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, cit., pp. 184-185.

¹⁷⁰ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 85.

¹⁷¹ *Ibidem*

maniera operativa l'immanenza e aprire una breccia nelle totalità culturali rinchiusse in se stesse."¹⁷²

Se pensare un *universale* regolatore, ribelle e *vuoto* permette di sfuggire a quell'*universalismo facile* denunciato ad inizio capitolo, occorre adesso interrogarsi su come mantenere il *comune*, affinché non diventi comunitarismo. A questo proposito, a (ri)tornare utile, è proprio lo *scarto*. Esso, come già ampiamente ripetuto, ponendo di fronte e mettendo in tensione ciò che ha separato, può produrre il *comune*. Un *comune attivo e intensivo*, che non è mai il *simile*, ma nemmeno un fatto di clonazione e ripetizione. Esso va, inoltre, tradotto su un piano strettamente politico:

Integrazione non significa assimilazione. L'integrazione dei nuovi arrivati che ogni società giustamente richiede se non vuole dissociarsi, e questo soprattutto in seguito ai movimenti migratori, significa integrazione in un comune condiviso: il comune della lingua, della storia, dei riferimenti culturali, così come delle forme d'intelligenza trasmesse di generazione in generazione, delle arti e degli stili di vita – il *comune delle risorse*. Ma questo comune non procede per assimilazione, per riduzione al simile.¹⁷³

Ciò che tiene, infatti, insieme una società, che la *promuove* e la *dispiega*, non sono le *differenze* e le *somiglianze*, ma nemmeno un'*identità multipla*.¹⁷⁴ La sua *con-sistenza*

Riguarda infatti *al tempo stesso* la sua capacità di compiere degli scarti e di mantenere un comune condiviso: un comune condiviso che gli scarti dispiegano e mettono al lavoro rendendolo attivo e produttivo, impedendogli di impantanarsi in una norma e di atrofizzarsi in essa – portandolo così a rinnovarsi. Il rapporto tra i due non è dunque di suddivisione, di dosaggio e di proporzione, ma riguarda invece il mettere in tensione, l'unico fattore possibile di intensità e promozione.¹⁷⁵

Gli scarti non si irrigidiscono quindi in barriere identitarie, ma aprono quel *tra* in cui si forma questo nuovo *comune*.

Partendo da questi presupposti, si apre effettivamente la possibilità di un "dialogo delle culture", tanto centrale nella nostra contemporaneità. Questo dialogo è stato pensato in molti modi diversi. Alcuni hanno immaginato una sorta di sintesi tra culture in cui, una volta annullate le differenze, a trionfare sarebbe un grande accordo finale. Il primo

¹⁷² *Ibidem*

¹⁷³ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., p. 69.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 70.

¹⁷⁵ *Ivi*, pp. 70-71.

ostacolo che una posizione come questa presenta è rappresentato dalla lingua: grazie a quale idioma si compirà questo accordo?

Jullien, ponendosi questo interrogativo, sostiene che tale accordo non potrà far altro che avvenire all'interno delle categorie occidentali e, di conseguenza, "le diverse culture non occidentali saranno dunque altrettante variazioni esotiche di tali categorie."¹⁷⁶ Si tratterebbe di un'*uniformazione camuffata*, una sintesi che riassorbe le tensioni e riduce gli scarti e, soprattutto, "il suo comune sarà fittizio perché per *promuoversi* in quanto comune non avrà fatto agire il diverso."¹⁷⁷

Un secondo approccio, opposto alla sintesi, è quello dell'analisi: ciò che è diverso delle culture viene scomposto in elementi primi per individuare quello che potrebbe essere un *comune denominatore*. Tuttavia, secondo il filosofo francese, entrambi gli approcci risultano non solo insufficienti, ma anche dannosi, in quanto

Se la complementarietà delle culture corre sempre il rischio di essere soltanto il prodotto di un'assimilazione già esistente ma che rimane insospettata, le convergenze tra culture rischiano invece sempre di essere superficiali perché si perdono proprio l'aspetto più singolare di ogni cultura. In entrambi i casi, con la scomparsa dello scarto causato da un assorbimento arbitrario, le culture hanno perso le loro risorse inventive.¹⁷⁸

Dunque, la complementarietà tra tradizioni culturali ignora quella preliminare indifferenza che le caratterizza come reciproche *eterotopie*, in quanto "pensa la differenza tra le culture nei propri termini, il Medesimo si proietta nell'Altro mediante le proprie categorie – occidentali – e vi si ritrova in modo surrentizio."¹⁷⁹ Ricercando, invece, una forma di mediazione tra culture, si finisce con l'eliminare "tra le altre cose l'effetto dischiudente e processuale del negativo, con il risultato di perderne la feconda ricchezza."¹⁸⁰

Tuttavia, la riflessione di Jullien non si ferma alla critica di questi due approcci, ma ne inserisce un terzo: la pretesa del razionalismo contemporaneo, incarnata nel pensiero di Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, di fondare il comune sull'evidenza della ragione, ovvero su un comune *logico* dell'umanità. La tesi che accomuna i due autori, scrive Jullien, è

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 74.

¹⁷⁷ *Ibidem*

¹⁷⁸ *Ivi*, pp. 75-76.

¹⁷⁹ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 89.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 90.

Che la comunità degli uomini, in quanto *comunità della comunicazione*, va cercata al livello delle condizioni che rendono possibile un discorso dotato di senso. Infatti, le regole di utilizzo del linguaggio sono regole la cui validità viene riconosciuta implicitamente, non appena si comincia a parlare, e che tutti gli uomini condividono *a priori*. Di conseguenza, è unicamente nella comunicazione verbale che, in ogni luogo e in ogni momento della storia, tra gli uomini (o piuttosto non appena vi è “uomo”) si manifesta ciò che andrà riconosciuto come il *trascendentale* del comune. [...] Il comune non sarà quindi ciò che gli uomini possono dirsi, in quanto “contenuto”. E anche se così fosse – pure includendo tutte le mozioni di sintesi e le promesse di intesa -, lo sarebbe solo in modo secondario, poiché chi parla non farà altro che esplicitare, a livello di concezioni e intenzioni, quel comune che si trova formalmente implicato sin dall’inizio come ciò che esiste di più originario: la semplice possibilità di una *parola sensata*.¹⁸¹

Le regole del linguaggio, quindi, sono regole di cui, nel momento stesso in cui parliamo, abbiamo già riconosciuto *implicitamente* la verità, e proprio per questo gli uomini le condividono *a priori*. Esisterebbe quindi una legalità formale della comunicazione, capace di assumere un valore universale. Tuttavia, questo può valere solo ed esclusivamente se rimaniamo all’interno del *logos* europeo (e in particolare aristotelico). Se si approfitta invece del dispositivo di *deviazione* e si passa per la Cina, ci si accorge come nel Taoismo si trovino espressioni come “parola senza parola”, la quale “senza parlare non smette mai di parlare”, le quali non rappresentano

Affatto una falsa alternativa alla comunicazione, o una opzione assimilabile al silenzio cui è costretto lo scettico dal principio di non contraddizione, ma rivela piuttosto una diversa intelligibilità in grado di “lasciare a lato” le esigenze occidentali, così come di dissolvere – e non risolvere – in principio e nella sua interezza l’alternativa “piegata” del pensiero occidentale, vale a dire di liberarsi dalla piega di pensiero secondo cui è stata posta la questione.¹⁸²

L’agire comunicativo proposto da Habermas e Apel, con la sua velleitaria pretesa universalistica, manifesta quindi tutto il suo eurocentrismo.

Lo stesso termine “dialogo”, osserva Jullien, non è affatto storicamente neutro. Infatti, è dal momento in cui l’Occidente ha visto crollare la sua egemonia che ha pensato come iniziare a dialogare con le altre culture. Prima, non dialogava affatto e “imponiva alle altre culture il proprio universalismo, il che equivale a dire che le colonizzava grazie alla sua razionalità trionfante.”¹⁸³ “Dialogo”, del resto

¹⁸¹ Cfr. François Jullien, *De l’universel. De l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, cit., pp. 199-200.

¹⁸² Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., pp. 92-93.

¹⁸³ Cfr. François Jullien, *L’identità culturale non esiste*, cit., pp. 77-78.

È un termine rassicurante che serve a dissimulare i rapporti di forza sempre esistenti tra le culture così come anche all'interno stesso di ogni lingua e di ogni cultura, dal momento che le concordanze che vi prevalgono nascondono e schiacciano ciò che concordante non è. Il termine dialogo non aspira forse a un falso irenismo? – non si fa forse bello di un falso egualitarismo? E tanto per cominciare, in quale lingua – è un problema che ritorna – si svolgerà questo dialogo? Se si tratta di un'unica lingua (per esempio l'inglese mondializzato o il *globish*), il dialogo è inficiato sul nascere, poiché se l'incontro tra culture si svolge sul terreno di un'unica lingua, cioè con le sue forme sintattiche e le sue categorie, le altre lingue e le altre culture non potranno far altro che far sentire *in secondo piano* le loro “differenze” a partire da questo comune che viene coinvolto e che dovrebbe facilitare la comunicazione. Da tali situazioni derivano spesso rivendicazioni identitarie tanto più violente in quanto sono l'unica risposta possibile di fronte a questa uniformazione imposta in partenza.¹⁸⁴

Tuttavia, sappiamo bene che la mancanza di dialogo potrebbe essere colmata da quello scontro (Il *clash*) che non potrebbe far altro che condurre a soluzioni violente. Da ciò ne deriva che non possiamo fare a meno della nozione di *dialogo*, ma bisogna (ri)pensarla in senso forte. Un senso forte capace di

Far riemergere le virtù delle due componenti della parola: il *dia* e il *logos*, in feconda tensione l'una con l'altra. Il *dia-* esprime appunto lo *scarto* e anche la possibilità di un percorso: un dialogo è più ricco, lo si sa dal tempo dei greci, quanto più ampia è la divaricazione in gioco. E il *logos* esprime il solo comune effettivo, quello dell'*intelligibile*. È un comune non immediatamente stabilito, né ipotetico né ipostatizzato, come accade per ogni identità posta in linea di principio, “natura umana” o “fondo comune” che sia; esso stesso è da produrre e deve costituire, adducendola a sé, la comunità dell'umano. Sostenere che *il comune dell'umano* sia *intelligibile* significa che quel comune non è dato una volta per tutte, che non è compiuto, ma che è nostra responsabilità dispiegarlo, per mezzo del *dia-logo* tra culture.¹⁸⁵

Il *dia-logo* si presenta quindi come un qualcosa di non immediato, ma come un *avanzare lentamente, progressivamente* e con pazienza, affinché le posizioni in gioco possano scoprirsi e riflettersi reciprocamente, elaborando le condizioni e le possibilità di un incontro effettivo, reale. Attraverso questi scarti si genera un comune

Dal quale – grazie al fatto che ogni lingua, ogni pensiero, ogni posizione permette all'altro di infiltrarsi al suo interno – può emergere, in questo *tra* diventato attivo, un'intelligenza reciproca, e anche se questa intelligenza non si realizzerà mai completamente (il che testimonia sul potenziale dell'*intelligibile*). Comune che non è riassorbimento degli scarti, né assimilazione forzata, ma che, grazie alla tensione interna agli scarti che permette di agire, è *prodotto*: non imposto o preso come dato di fatto, ma *promosso*. Facendo infatti uscire a poco a poco e reciprocamente ogni prospettiva dalla sua visione esclusiva – non dalla sua posizione ma dal carattere bloccato, murato di una posizione che ignora l'altro – il *dia-logo* fa emergere

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 78.

¹⁸⁵ Cfr. François Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, cit., Pos. 3949, edizione kindle.

progressivamente un ambito di intelligenza condivisa in cui ognuno può cominciare a *comprendere l'altro*.¹⁸⁶

Ognuno, in questo modo, pone di fronte alla propria posizione, pur restandone all'interno, la posizione dell'altro. L'intensità dello scarto, mantenendo le due posizioni *vis-à-vis*, permette di integrare la posizione dell'altro nel proprio orizzonte; in altre parole, ognuno può comprendere meglio la propria posizione grazie all'ascolto, al confronto con l'altro. Ed è in questo modo che inizia uno *spostamento* che attiva il pensiero e garantisce l'*operatività* del dialogo. Affinché questo percorso diventi percorribile, occorre mettere da parte l'idea "dell'intelletto come qualcosa di chiuso e finito, basato sulle tavole delle categorie",¹⁸⁷ per immaginare invece "un'intelligenza aperta, alla maniera di un cantiere, che continuamente de-categorizza e ri-categorizza, che attraversa gli *scarti* aperti fra intelligibilità eterogenee e, in tal modo, si promuove come intelligenza."¹⁸⁸

Jullien pone quindi il comune tra le culture sul piano dell'*intelligibile*, ovvero nell'operazione del pensiero; il comune dell'umanità in quanto *comunicabilità universale*. Ad essere quindi condivisa tra le culture, come scrive Riccardo Rigoni è

Dunque la *comunicabilità*, e il comune dispiega l'intelligenza in quanto specifica facoltà – capacità o potenzialità – di apertura, consistente nel poter circolare tra intelligenze diverse al fine di farne sorgere in ogni caso una *coerenza*. Ogni cultura è infatti co-erente [...] ovvero si giustifica secondo una "ragione" o configurazione interna, e l'intelligenza colta nella comparazione filosofica non rappresenta altro che tale facoltà di apprendere e comunicare ininterrottamente attraverso tali coerenze.¹⁸⁹

Così come l'*universale* non era da considerare come un *a priori*, ma come un'idea regolatrice in costante via di realizzazione – come *universalizzante* – allo stesso tempo il comune va concepito come *intelligibilizzante*:

Giacché l'esperienza risulta troppo "empirica" e mutevole per rappresentare il fondamento del comune delle diverse culture, sceglierò dunque di collocare quest'ultimo sul piano dell'*intelligibile*, e ciò per due motivi: da una parte, perché ciò che due culture condividono non è tanto assimilabile a un fondo comune (secondo la rassicurante immaginazione di un'origine) quanto piuttosto a una comunicabilità, *mittelbarkeit*. Dall'altra, questo comune è ciò che l'

¹⁸⁶ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, Torino, Einaudi, 2018, p. 80.

¹⁸⁷ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 55.

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 55-56.

¹⁸⁹ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., pp. 95-96.

“intelligenza” dispiega incessantemente, vale a dire quella facoltà di apertura che, come nel caso dell’*universalizzante*, interpreto in senso attivo, al gerundio: questo *intelligente* è “intelligibilizzante”, consiste cioè nella possibilità di circolare attraverso intelligibilità diverse per far emergere ogni volta una coerenza.¹⁹⁰

Nessuna “natura umana” o “Ragione universale” viene quindi posta di principio, ma Jullien invita piuttosto a una

Auto-riflessione dell’umano, come la definisco io, attraverso una esplorazione-sfruttamento [*exploration-exploitation*] degli scarti tra culture e tra pensieri. Interrogandosi attraverso gli scarti che queste culture fanno apparire e operare in tutto il mondo, scarti che le mettono in tensione, è l’*umano* stesso che si osserva strada facendo grazie a questo confronto, al tempo stesso espandendosi e riflettendosi nelle proprie risorse e possibilità.¹⁹¹

Le culture sono, quindi, chiamate ad una comprensione reciproca. Gli scarti, che non cessano mai di riconfigurarsi, aprono all’*auto-riflessione* dell’umano e invitano le culture a rilanciare l’*intelligenza* del *comune*.¹⁹² Il concetto di *umano* si presenta quindi come esplorativo, in quanto capace di “spostare l’accento da ciò che l’uomo è a ciò che l’uomo *fa*”,¹⁹³ consentendo di

Uscire dalla prospettiva essenzialista e definitoria, a favore piuttosto di un rapporto di tensione e coinvolgimento, indicando la necessità di dispiegare reciprocamente il plurale delle culture – intese in quanto stili di pensiero e “tratti distintivi di umanità” – e svelando infine la potenzialità *neg-attiva* di un’universalità regolatrice, in grado di guidare tale ricerca e schiudere ogni parziale totalità del comune.¹⁹⁴

La filosofia deve farsi investigatrice ed esplorare tanto l’*umano* quanto la diversità culturale: promuovere il dispositivo di *auto-riflessione dell’umano* vorrà dire ripensare questo *dia-logo* interculturale, declinandolo, in primo luogo, come pratica di traduzione.

¹⁹⁰ Cfr. François Jullien, *De l’universel. De l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, cit., p. 216.

¹⁹¹ Cfr. François Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, cit., p. 52.

¹⁹² *Ivi*, p. 53.

¹⁹³ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 120.

¹⁹⁴ *Ibidem*

2.5 L'etica della traduzione

Se non esiste una lingua terza o mediatrice sulla base della quale possa intraprendersi il dialogo, come metterlo allora in pratica e renderlo operativo?

Abbiamo visto che, affinché un *dia-logo* sia effettivamente tale, occorre mettere entrambe le posizioni coinvolte in un “faccia a faccia”, ponendole in tensione a tal punto da invitarle ad una reciproca riflessione. Il dialogo, però, una volta escluse una lingua terza e una mediatrice, può

Svolgersi soltanto nella lingua di entrambi, ovvero tra queste lingue: nel *tra* aperto della traduzione. Dal momento che non esiste una lingua terza o mediatrice (soprattutto non l'inglese mondializzato, il *globish*) la *traduzione* è la lingua *logica* di questo dialogo. O, per riprendere una formula celebre, spostandola dall'Europa al mondo, la traduzione dev'essere la lingua del mondo. Il mondo a venire deve situarsi tra-le-lingue: non dovrà avere una lingua dominante, qualunque essa sia, ma una traduzione che attiva le risorse delle lingue mettendole in rapporto tra loro.¹⁹⁵

In altri termini, ognuno parla nella propria lingua, ma *traducendo* l'altro. L'operatività del dialogo si attiva dunque nella pratica della traduzione, in quanto ci obbliga ad una riconsiderazione, ad una rielaborazione, interna alla nostra lingua, ripensandone gli “impliciti per renderla disponibile all'eventualità di un senso altro, o perlomeno di un senso che segue altre ramificazioni.”¹⁹⁶ Per questo tradurre si rivela come la “sola etica possibile per il mondo *globale* che verrà.”¹⁹⁷

Servirsi di un'unica lingua garantirebbe certamente una maggiore comodità, ma imporrebbe anche la sua uniformazione. Lo scambio verrebbe indubbiamente facilitato, ma “non ci sarebbe più nulla da scambiare o, in ogni caso, nulla che sia effettivamente singolare.”¹⁹⁸ Senza il turbamento, il disturbo, che è proprio dello scarto, ogni cultura (e quindi ogni lingua e pensiero) non potrà far altro che ripiegarsi nelle sue *differenze* e rivendicare la sua presunta identità; la traduzione, come detto, mette in pratica il *dia-logo*, ma permette anche di vedere “ciò che il dialogo ha di effettivo: un comune della comprensione si elabora nel suo *tra* e vi si dispiega.”¹⁹⁹ La comprensione, attraversando intelligenze diverse, non rimane mai definitiva e bloccata, ma si promuove

¹⁹⁵ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., pp. 82-83.

¹⁹⁶ Cfr. François Jullien, *De l'universel. De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, cit., p. 248.

¹⁹⁷ *Ibidem*

¹⁹⁸ Cfr. François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, cit., p. 83

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 84.

costantemente. Una risposta all'uniformazione generata del mondo globalizzato, è rappresentata proprio da quest'apertura a nuovi modi di intelligibilità, e quindi ad altre lingue e culture; questo, osserva Jullien

Vale in particolar modo per l'Europa: incontrando le altre lingue e le altre culture, il pensiero europeo non si trova a dover rovesciare il suo passato atteggiamento di sufficienza, quello del suo universalismo, trasformandolo in cattiva coscienza, o anche soltanto in relativismo. L'Europa non deve neppure convertirsi (a un qualche "Oriente" fittizio), ma ha la possibilità di interrogarsi dall'esterno su se stessa e di rimettere in discussione la propria ragione. Infatti è proprio in nome di un universale logico, di un universale in senso forte, *a priori*, e non invocando una qualche definizione dell'uomo o della natura umana, sempre ideo-logica, che propongo il comune dell'intelligibile. Il *comune dell'intelligibile* è il *comune dell'umano*: se gli uomini non potranno forse mai comprendersi totalmente, e nemmeno le culture, bisogna comunque porre come principio – come necessità *a priori* (e *trascendentale* rispetto all'umano) – che *possono* comprendersi, e che soltanto questa possibilità di comprendere è il diverso dell'umano – come avviene attraverso le lingue – che fa l' "umano".²⁰⁰

Jullien prosegue sostenendo che il soggetto da lui concepito non sia in attesa di una nuova Verità o di un'altra Rivelazione,²⁰¹ ma un soggetto

Che non è più *assoggettato*: prigioniero di una verità particolare, verità-"contenitore", che si enuncia in modo dogmatico e, in quanto tale, esclusivo; e non lo vedo neppure, in senso opposto, come un soggetto *de-territorializzato*, cioè tagliato fuori dal locale (*focale*) e dal singolare – di una lingua, di una cultura e di un paesaggio. Lo vedo invece come un soggetto *agile* o meglio "reattivo" (il contrario di "inerte", cioè senza arte e dunque letargico): che, partendo da una lingua e da un determinato ambiente, circola tra altre lingue e altri ambienti, attingendo alle risorse degli uni e delle altre.²⁰²

Un soggetto che sarà stato capace di aver fatto uscire la diversità dei pensieri dalla loro esclusività iniziale, con il fine di "farli contribuire a un comune della comprensione e dell'intelligenza – di cui effettivamente consiste il *dia-logo*."²⁰³ Ecco allora che l'interculturalità assume un significato: dispiegare il *tra* e quindi l'in-tra-ttenersi "come la nuova dimensione del mondo e della cultura."²⁰⁴ Solo in questo modo sarà quindi possibile disinnescare quell'*universalità pigra* e, allo stesso tempo, l'illusione identitaria. L'*uniforme* e l'*identitario* si presentano quindi come due minacce, alle quali occorre opporre resistenza, inaugurando, "basandosi sulla forza inventiva dello scarto,

²⁰⁰ *Ivi*, p. 85.

²⁰¹ *Ibidem*

²⁰² *Ivi*, pp. 85-86.

²⁰³ *Ivi*, p. 86.

²⁰⁴ *Ibidem*

un comune intensivo.”²⁰⁵ *Resistenza* è anche la parola chiave per comprendere quello che secondo il pensiero di Jullien dovrebbe essere il ruolo dell’intellettuale nelle società contemporanee.

Collocandosi *tra* due mondi, quello europeo e quello cinese, François Jullien si presenta infatti come un vero *esploratore* dello *scarto*, pronto a sfaldare le certezze di chi sostiene che il pensiero, così come la filosofia, debba assicurare e costruire certezze. Come abbiamo già ampiamente ribadito, il dialogo tra il pensiero filosofico occidentale e quello cinese mira a mostrare l’*impensato* della tradizione filosofica occidentale, scoprendola attraverso l’*eterotopia*, il *luogo altro*, lo specchio in cui riflettersi guardandosi da un *fuori*. Un *fuori* che si oppone alla logica *rassicurante* del *dentro*, e che proprio per questo si presenta come un *uscir fuori*, un *esporsi* all’aperto, verso un “*fuori luogo* che produce un inevitabile *choc* linguistico, culturale e simbolico, vale a dire una condizione di strutturale *insicurezza*.”²⁰⁶ Perciò, se non si vuole rimanere intrappolati *dentro* le proprie categorie, la pratica filosofica dovrà declinarsi come un *pensare altrimenti*, con tutta l’inquietudine disturbante che l’*indefinito altrimenti* porta con sé. La figura dell’ intellettuale, secondo Jullien, ha infatti proprio il compito di inquietare il conformismo, smascherando i partiti presi della filosofia.²⁰⁷

Come riflette Riccardo Rigoni, il filosofo francese prospetta “Una particolare figura di *intellettuale* declinata in chiave *post-moderna*, posteriore cioè alla stagione dell’impegno concreto e della lotta, “*fisicamente*” politica e sociale”,²⁰⁸ ma senza che questo conduca ad una rinuncia della vita pratica e ad un isolamento contemplativo.²⁰⁹ L’intellettuale è invece chiamato a denunciare il restringimento dei *possibili del pensiero* generato dalle tendenze globalizzanti proprie della contemporaneità, le quali rischiano di sterilizzare le *risorse* che questi *possibili* possono offrire. Si tratta, più che di una lotta, di una *resistenza* a queste possibili perdite; per questo egli deve

Porsi sin da subito in maniera critica nei confronti delle evoluzioni in corso – giudicandole e denunciandole sulla base dell’*universalizzante*, qualora dimostrino di soverchiare irrimediabilmente altre configurazioni del pensabile e si scoprono dunque in quanto ostacolo allo sviluppo della risorsa comune rappresentata dall’*intelligibilizzante*. [...] L’intellettuale, ovvero colui che si affida alla dimensione produttiva del pensiero, viene parimenti appellato alla

²⁰⁵ *Ivi*, p. 87.

²⁰⁶ Cfr. Andrea Tagliapietra, *La lingua di Epepe. François Jullien e la filosofia del fuori*, in *Alterità*, cit., p. 128.

²⁰⁷ Cfr. François Jullien, *Postfazione* di Marcello Ghilardi, in *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, cit., pp. 89-93.

²⁰⁸ Cfr. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’*écart* ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 189.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 190.

cosiddetta “pazienza” (il tempo) della riflessione e della traduzione, ad una circolazione tra intelligenze diverse che al tempo stesso si rivela intrinsecamente interdisciplinare, operando sulla soglia tra il filosofico e il non-filosofico, muovendosi da una coerenza dell’umano all’altra.²¹⁰

La *dissidenza* consiste quindi nell’aprire *scarti*, ovvero liberare nuovi *possibili*, marginalizzando non solo ogni logica amico-nemico, ma promuovendo il *neg-attivo* proprio di ogni diversità culturale.

3. Verso una nuova etica: dall’incontro alla vera vita

3.1 L’incontro e l’apparizione dell’Altro

Abbiamo iniziato questo percorso prendendo in considerazione l’*eterotopia* cinese, la quale, nella riflessione filosofica di Jullien, svolgendo il ruolo di operatrice teorica permette, da un lato, di offrire un’altra *presa* sul mondo, dall’altro di interrogare i pregiudizi del pensiero europeo. In altre parole, l’uso filosofico della Cina apre la possibilità di uno sguardo esterno capace di scuotere il nostro impensato. Abbiamo poi preso in considerazione i concetti di *universale*, di *uniforme* e di *comune*, con il fine di ripensare un dialogo tra culture. La questione dell’alterità culturale viene quindi affrontata in termini di *scarto*, *tra*, *risorsa* e *comune*, i quali permettono di arginare tanto il relativismo quanto il comunitarismo.

L’obiettivo di questo capitolo sarà quello di trasporre queste nozioni dal piano dell’alterità culturale a quello dell’alterità personale, con il fine di inaugurare quella che, secondo il filosofo francese, rappresenta una nuova etica. La prima domanda che occorre porsi sarà, allora, questa: chi è l’Altro?

Jullien sostiene che, per far *apparire* l’altro, occorra disfarsi dell’idea di *simile* (*semblable*), una nozione pigra, che si mantiene in superficie e che riguarda quindi solo

²¹⁰ Ivi, pp. 191-192.

l'apparenza.²¹¹ Il *simile*, scrive il filosofo francese, non è lo *stesso* o l'*identico*, ma è “ciò che somiglia (*ressemble*): ciò che sembra esser lo stesso.”²¹² Il *simile*

Non ha la serietà dello stesso: non si rivolge al piano dell'Essere, non risponde alla questione che “che cos'è”, non si spinge fino ad affermare un'identità. Il simile non è lo stesso, è piuttosto ciò che non disturba per la sua alterità, ciò che non si staglia come Altro, ma volentieri si lascia allineare. In questo senso, il simile non fonda un sapere (come accade con l'identità), ma riposa nella prossimità, nelle vicinanze o, più precisamente, nei paraggi, laddove il pensiero può arrestarsi e non attivarsi più. Assimilando l'Altro, ci si accontenta di disfarlo nella sua estraneità e riportarlo entro i debiti confini, entro le file del già visto, cosicché non desti più alcuno stupore.²¹³

È vero che, come se fosse un istinto naturale, siamo portati ad assimilare tutto ciò che proviene dall'esterno, integrandolo ad un qualcosa che già sappiamo: l'*ignoto*, per similitudine, viene assorbito nel *già noto*. Tuttavia, questo tipo di conoscenza non si rivolge per davvero all'Altro, ma trascura, familiarizzandolo, l'*ignoto*; infatti, non può esserci alcuna conoscenza se non “si risale alle radici dell'assimilazione e non si *dis-assimila*.”²¹⁴ Occorre disfare l'assimilazione, *fendendo* la similitudine e la sinonimia, per accedere all'Altro; soltanto disassimilando è possibile scoprire ed esplorare. Jullien assegna una cruciale importanza proprio al verbo *fendere*, poiché

Più che distinguere, è un verbo capitale per il pensiero. Perché *fendere*, o più violentemente fratturare, significa introdurre uno *scarto*, una rottura, nel simile, per arrivare a distaccare l'Altro e a liberarlo. Non può darsi alterità se non attraverso lacerazione di una coesione. Innanzitutto bisogna *fendere*, o più violentemente fratturare, questo termine Altro, scuoterlo nella sua compattezza, che lo chiude e lo rende sterile. In altre parole, bisogna aprire uno *scarto*, introdurre una dissidenza, di contro alla concezione logica che ha preso forma nella filosofia classica, in cui l'Altro è l' “opposto dello stesso.”²¹⁵

Jullien sostiene che, ciò che accomuna la tradizione dialettica che da Platone giunge fino ad Hegel, è la considerazione dell'Altro come il negativo dello stesso; la quale, conducendo ad integrarlo in una stessa razionalità, lo perde, di conseguenza, come Altro.²¹⁶ La dialettica finisce con l'ordinare, il classificare e il catalogare l'Altro: se l'Altro è ordinato (*rangé*), allora non disturba (*dérange*) più. Pensare in termini di

²¹¹ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 72.

²¹² *Ibidem*

²¹³ *Ibidem*

²¹⁴ *Ivi*, p. 74.

²¹⁵ *Ivi*, pp. 74-75.

²¹⁶ *Ivi*, p. 75.

opposizione impedisce al pensiero di avventurarsi, inibisce la sua vocazione esplorativa.

L'*opposizione* dell'uno all'altro, scrive Jullien

Contribuisce già a *integrare l'altro* [...] ciò deriva dalla natura stessa dell'opposizione che, includendo l'altro in una relazione avversativa, faccia -a- faccia, lo fa corrispondere allo stesso. Allora l'altro non sarà più il *totalmente altro* ma sarà inteso come il suo semplice contrario [...] Quando si riconduce l'altro all'altro inteso come opposto, infatti, *l'altro* non è più altro, non è più lasciato all'esterno, non è più estraneo e, di conseguenza, "strano": l' "altro", a quel punto, non scompagina né turba, non ossessiona e nemmeno inquieta. È messo sotto controllo. L'*opposizione*, quindi, costituisce lo *stadio bloccato dell'alterità*, che non ha più modo di dispiegarsi. Nell'opposto, l'alterità è disinnescata; l' "altro" vi perde la propria virulenza.²¹⁷

Occorre quindi pensare una nuova via d'accesso all'Altro, una nozione di alterità che "non scaturisce dalla logica, ma da ciò che dovremo chiamare, aprendo uno *scarto* con la logica, l'*esistenza*."²¹⁸ L'*esistenza* si pone infatti proprio come l'Altro della logica, poiché essa non è il risultato di alcun ragionamento, ma è un qualcosa che si constata. Per sostenere la sua tesi, Jullien si rifà a Kant, il quale

Nella sua prova ontoteologica, scrive chiaramente che l'esistenza non si deduce, non si dimostra, si constata. Tutti i predicati possibili di Cesare non mi diranno mai se Cesare è esistito oppure no. Lo stesso vale in riferimento a Dio, posso considerarne tutti i predicati possibili, compresa la perfezione assoluta, ma non arrivo a dimostrarne l'esistenza. Questo argomento ha il merito di disgiungere l'esistenza dalla logica.²¹⁹

Se assumiamo quindi il punto di vista dell'*esistenza*, l'Altro si presenta sempre come l'esterno rispetto al sé. Se l'interno è il sé, quel che si presenta al di fuori è l'Esteriore (*extérieur*), lo strano (*étrange*), ma non è più l'opposto, bensì l'ignoto. Se l'Altro della logica mette in relazione, possiamo dire che l'Altro dell'esistenza, emergendo da un fuori, si presenta slegato da qualsiasi relazione. Non si presta all'integrazione, come negativo dello stesso, ma vi sfugge; indica il "Tutt'altro, o il Senza rapporto, nel senso che non ha niente a che vedere con lo stesso, è senza misura comune."²²⁰ Se entrasse in un rapporto e si integrasse in una relazione, l'Altro, sostiene Jullien, andrebbe perduto. È per questo che, l'Altro esteriore

Non potrà che essere *incontrato*. Occorrerà allora definire l'Altro esistenziale come colui che si incontra; riconoscere che può solo essere incontrato. Occorre prendere atto del paradosso,

²¹⁷ Cfr. François Jullien, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, Milano, Feltrinelli editore, 2020, Pos. 435, edizione Kindle.

²¹⁸ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 76.

²¹⁹ *Ibidem*

²²⁰ *Ivi*, p. 77.

dell'impossibilità, di entrare in rapporto con l'Altro senza che vi sia integrazione e, di conseguenza, perdita dell'Altro. [...] Incontrare non è dunque una modalità esistenziale tra le altre, ma dice il solo rapporto possibile con l'Altro in quanto Altro, nella misura della sua possibilità, ossia in quanto non si è ancora stabilito un rapporto con l'Altro che lo disappropri della sua qualità di Altro.²²¹

L'incontro è quindi il contrario della relazione: in quest'ultima l'incontro si disfa, va perduto, l'Altro non si scopre più. *Incontrare*, invece, vuol dire riattivare l'operatività dello *scarto*, aprire quella distanza che fa *apparire* l'Altro, liberandolo dalla tirannia del *simile*. Se *scartare* vuol dire *distanziare* per lasciar *emergere*, l'*incontrare* è invece l'entrata in *prossimità*, in *presenza*, con l'Altro che appare; per questo Jullien scrive che questi due verbi vanno logicamente di pari passo,²²² e “si *scartano* e si incontrano, si rispondono e sono chiamati a cooperare nel pensiero.”²²³ L'incontro, infatti, si “opera nella massima vicinanza (il vicino della presenza) nel mentre il *così* vicino si scopre *totalmente altro*”;²²⁴ “così vicino, totalmente altro è il suo concetto”,²²⁵ scrive Jullien. Allora, così come lo *scarto* si oppone alla *differenza*, possiamo dire che *incontrare* si oppone a *somigliare*. Soltanto lo *scarto*, derubricando, turbando e disturbando, permette il sorgere di un Altro che non si pensava nemmeno potesse esistere. Jullien si serve del verbo francese *rencontrer* (incontrare, appunto), capace, a differenza dell'inglese *to meet*, di esprimere i tre sensi dell'incontro:

L'incontro, in primo luogo, lascia sempre la sua parte all'imprevisto: vi è necessariamente una cifra di ignoto nell'incontro. L'incontro è un lancio di dadi, un gioco d'azzardo: non vi è incontro che non lasci spazio all'indeterminato e che non sia aperto all'avvenire. Anche quando non è fortuito, inatteso (che incontro!), anche quando è preparato, non si sa mai come l'incontro andrà a finire. I piani fatti in anticipo, le aspettative proiettate sull'Altro, sono sempre minacciati, o in ogni caso un po' sospesi. L'incontro, ed è questo il suo secondo tratto, si opera sempre nell'istante e viene messo alla prova di un *face-à-face*. L'incontro è frontale e costringe a fronteggiarsi (*dévisagement*). Esso impedisce di evitarsi. Nell'attualità dell'incontro si decide una presenza momentaneamente condivisa, che tutto può far oscillare. Nell'incontro si gioca sempre qualcosa di improvviso: esso è ciò che sussiste, e resiste, di puramente evenemenziale, giacché sfugge alla dialettica. [...] L'incontro, infine, non abbandona mai completamente il senso di uno scontro. Andando incontro a qualcuno (*à l'encontre*) siamo esposti a qualcosa di rischioso e avventuroso. [...] Anche quando è propizio (che incontro felice!), non si elimina mai del tutto una cifra di potenza, persino di violenza, che scuote, alle fondamenta, i due lati dell'incontro.²²⁶

²²¹ *Ivi*, p. 79.

²²² *Ivi*, p. 80.

²²³ *Ibidem*

²²⁴ Cfr. François Jullien, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, cit., Pos. 1585, edizione Kindle.

²²⁵ *Ibidem*

²²⁶ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., pp. 80-81.

L'incontro, quando avviene tra due soggetti, genera un abbandono (*désemparement*), uno spiazzamento, dei soggetti stessi. Ognuno è come se fosse privato del proprio sé dall'Altro, subisce l'effrazione esistenziale *di* un Altro, lasciandosi debordare. Se così non fosse, non si potrebbe nemmeno parlare di incontro. Nell'incontro emerge, da un fuori, un Altro che mai si sarebbe potuto immaginare (*envisager*) e che, adesso, frontalmente ci fissa e ci squadra (*dévisage*), producendo “come effetto di ritorno una de-appropriazione del soggetto, che si trova spossessato dell'appannaggio esclusivo del proprio io.”²²⁷ Questa disappropriazione disorienta il soggetto, sospendendone, almeno per qualche istante, la sua completa padronanza, facendolo uscire dalle fondamenta del suo io. In questo, scrive Jullien, si trova la specificità propria dell'incontro in quanto, da una parte, “ciascuno conserva un sé, da cui consegue lo choc e la messa in tensione (non si ha fusione, il sé non si abolisce), ma, dall'altra, quel sé si trova indifeso o, quantomeno, violato nella sua chiusura, spossessato di ciò che lo mantiene e conforta in un sé.”²²⁸ In altre parole, l'io non viene abolito, ma il sé è scalfito nella sua chiusura, spossessato di ciò che lo rassicura in quanto io. Un soggetto sempre più desovranizzato, spaesato e fuoriuscito. Per questo l'incontro si presenta come una struttura contraddittoria e problematica ma, al tempo stesso, profondamente feconda, poiché capace di

Svolgere entrambe le seguenti funzioni: *mantiene lo scarto* (dell'alterità) mentre *pone in presenza*, conducendo al “più vicino”, lì dove libera la propria potenza, incontenibile, di effrazione. L'io non vi è riassorbito ma nei “bordi” dell'incontro viene *de-bordato*. Doppia mente debordato, peraltro: dalla limitazione del sé e dallo sprofondamento in quello stesso “sé”.²²⁹

L'incontro è, inoltre, tanto più reale, effettuale, “quanto più si ha, in esso, una rimessa in questione, o al lavoro (*travail*), nel duplice significato produzione e sofferenza, di ciò che costituisce l'appartenenza del soggetto che si ripiega in un sé.”²³⁰ Ecco allora che, in questo senso, l'incontro è etico, “al principio dell'etica.”²³¹

Il soggetto, se venisse privato dell'Altro, non potrebbe nemmeno *sviluppare* il suo percorso esistenziale, non potrebbe *sviluppare* la sua vita. L'*incontrare*, dal momento che si riferisce ad un impegno volontario, ad una scelta, può costituirsi come una vera e

²²⁷ Cfr. François Jullien, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, cit., Pos. 1616, edizione Kindle.

²²⁸ *Ibidem*

²²⁹ *Ibidem*

²³⁰ *Ivi*, Pos. 1626.

²³¹ *Ibidem*

propria categoria etica, non più fondata su prescrizioni morali poste come principio, come nel caso dell'imperativo, ma che “procede da un dispiegamento infinitamente estensivo.”²³² L'*incontrare* fa appello ad un'iniziativa del soggetto, quella stessa che lo promuove come tale: si può accettare o no di incontrare l'Altro. Tuttavia,

Pur non imponendosi come l'imperativo della morale, l'incontro, divenendo effettivo, deve corrispondere a un'esigenza, al punto che la moralità stessa del comportamento – che io tratti anche l'Altro come soggetto – non ne rappresenta che l'esito e, come tale, diviene effettiva solo evitando ciò che ha di sospetto ogni intenzionalità morale, alias la “buona volontà”. *Dal momento che* incontro l'Altro (nella misura in cui incontro l'Altro), emerge, per il fatto stesso dell'incontro, ossia dell'effrazione e apertura dell'io operata dall'incontro, una presa in conto dell'Altro in quanto altro e come tale debordante l'io, attraverso la disarticolazione del suo egocentrismo dalla cui stretta non posso sciogliermi se non rinunciando all'incontro.²³³

La frontiera esistente tra un *me* e un *te*, inizia quindi ad essere indebolita, intaccata, dall'incontro stesso; e ciò avviene anche senza una presa di coscienza, senza accorgersene. Quest'esigenza etica, osserva Jullien,²³⁴ non potrà fondarsi sul “bene”, ma nemmeno sulla “virtù”, poiché la “qualità morale della condotta non è altro che una conseguenza della condizione che instaura l'incontro.”²³⁵ Se *incontrare* l'Altro implica il non restare indifferenti, e il non imporsi nei suoi confronti, ecco allora che tra i due soggetti si genera una forma di riconoscimento e di reciprocità; ed è solo a queste condizioni che “risulta possibile, se non *fondare*, quantomeno instaurare un comportamento *morale* che non sia forzato.”²³⁶ *Incontrare* si pone quindi all'inizio della morale, alla base dell'etica, perché porta con sé un'alternativa, una scelta (e la morale è per principio incentrata sulla scelta): posso infatti *incontrare*, ma anche *passare oltre, a lato* (à *côté*), ovvero mancare, fallire (*rater*), l'incontro.²³⁷

Questo *passare a lato*, sostiene Jullien, è

Una formula decisiva per l'etica, poiché, considerando l'incontro come la *risorsa* esistenziale che si può fallire oppure sviluppare, tale formula ci libera da ogni manicheismo, si limita al fattuale, iscrive immediatamente la condotta nell'immanenza della situazione e diffida delle codificazioni che hanno affollato e ucciso la morale.²³⁸

²³² *Ivi*, Pos. 1647.

²³³ *Ibidem*

²³⁴ *Ivi*, Pos. 1667.

²³⁵ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 84.

²³⁶ Cfr. François Jullien, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, cit., Pos. 1676, edizione Kindle.

²³⁷ *Ibidem*

²³⁸ Cfr. François Jullien, *Alterità*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, p. 85.

Pensare un soggetto che si tenga “fuori di sé” per *incontrare* l’Altro, significa frantumare una soggettività solipsistica che, chiusa nel proprio io, si riflette narcisisticamente, non aprendo quello spazio da cui emerge, appare, l’alterità. Potremmo ben dire che, così come le culture non dovrebbero ripiegarsi nel gorgo identitario, così il soggetto non dovrebbe affondare in un’immagine riflessa di sé stesso, dove questo “sé”, racchiuso nelle proprie barriere, sbarra le porte all’ignoto dell’incontro. In questo modo, il soggetto non si farà mai oltrepassare dall’Altro.

Ma la fecondità dell’incontro non è priva di effetti. Abbattere le barriere, lasciarsi debordare e scalfire nella propria solidità, scoperchiando il riparo che protegge e racchiude l’io, introduce all’*intimo*. Jullien definisce *intimo* proprio l’effetto generato dall’incontro, quel momento in cui l’Altro non è più solo esterno a sé, ma lo si lascia entrare *dentro* sé stessi.

Occorre, adesso, esplorare la *risorsa* dell’*intimo*.

3.2 *La risorsa dell’intimo*

Jullien, nel primo capitolo del suo testo *Sull’intimità*, espone la trama del romanzo *Il treno* di Georges Simenon, con il fine di introdurre il lettore alla lunga riflessione sulla risorsa dell’*intimo* che, come vedremo, mobilerà tanto filosofi come Sant’Agostino e Rousseau, quanto scrittori come Stendhal.

Nel romanzo citato di Simenon, un uomo e una donna, profughi all’inizio della seconda guerra mondiale, si incontrano in un treno in partenza dalle Ardenne. Lungo il corso di tutto il viaggio che li porta fino alla Rochelle non sapranno niente l’uno dell’altra, non si fanno domande, ma si limitano a stare vicini, a scambiarsi sguardi, tanto da diventare inseparabili. Se non si mettono a raccontarsi reciprocamente le proprie vite, scrive Jullien, non è per indifferenza, ma “perché l’intimità va di pari passo con la discrezione ed è di un ordine diverso: non porta necessariamente a dire tutto o semplicemente a confidarsi.”²³⁹ Non a caso, il sottotitolo del saggio del filosofo francese, è *lontano dal frastuono dell’amore*; lontano dalle sue dichiarazioni, dalle sue possibili imposture,

²³⁹ Cfr. François Jullien, *Sull’intimità. Lontano dal frastuono dell’amore*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2014, p. 15.

dalle logiche di mancanza e soddisfazione, passione e noia, predatore e preda, soggetto e oggetto.

Quando nel romanzo di Simenon l'uomo dichiara il suo amore ("ti amo") alla donna, lei lo zittisce, "non si attacca mai a questo argomento fin troppo facile."²⁴⁰ Non tanto perché quella parola non sia sincera, ma piuttosto perché

È al contempo esagerata e riduttiva. Non solo non aggiunge niente, ma è un po' ampollosa e mistificatoria. Sembra lasciata cadere lì come se ci si volesse sbarazzare di ciò che una situazione del genere ha di più sconcertante, ma anche di più esigente, e ci si volesse mettere al riparo, per rassicurarsi, dall'identificazione che quella parola comporta.²⁴¹

I due protagonisti sono un mistero l'uno per l'altra, ma *tra* di loro si è instaurato un rapporto di complicità, uno spazio svuotato dalle parole: ad essersi aperta è proprio l'intimità.

Essi hanno fatto cadere ogni barriera tra di loro, "si sono messi dalla stessa parte di fronte al Fuori del mondo e della vita errante; rimangono fianco a fianco a sentire, a guardare."²⁴² In altre parole, il loro incontro, la loro esperienza, scrive Jullien, "assume un risvolto metafisico: dà *accesso*."²⁴³ Vedremo adesso a che cosa.

L'*intimo* pone in comunicazione due dimensioni: il rapporto con se stessi e il rapporto con l'Altro. Infatti, scrive Jullien

Da una parte, si parla di coscienza intima, di intima convinzione, per riferirsi a ciò che sta nel più profondo di se stessi. *Intimo* deriva infatti dall'aggettivo latino *intus*, il cui comparativo è *interior* e il cui superlativo è *intimus*. Perciò *intimus* indica ciò che sta più all'interno di ogni altra cosa. D'altra parte, l'*intimo* si riferisce anche alla relazione con l'Altro, infatti due persone possono dire di essere intime fra loro. In questo caso l'*intimo* indica la profondità della condivisione, varca la frontiera con l'Altro. Quando noi diventiamo intimi, non proiettiamo più le nostre intenzioni sull'Altro, anzi, lo estraiamo dai rapporti di forza che costituiscono il mondo.²⁴⁴

Ma prima di andare avanti, occorre interrogarsi sulla storia dell'*intimo*, per comprendere meglio gli sviluppi di questa nozione. Il filosofo francese comincia questo percorso sostenendo che nella cultura greca non esista la nozione di *intimo*, in quanto i greci avrebbero sviluppato quello che Jullien definisce il *patetico-retorico*, ossia l'arte

²⁴⁰ *Ibidem*

²⁴¹ *Ivi*, pp. 15-16.

²⁴² *Ivi*, p. 17.

²⁴³ *Ivi*, p. 18.

²⁴⁴ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., pp. 59-60.

dell'espone, di “costruire sistematicamente un caso e di renderlo esemplare e convincente”,²⁴⁵ commovente e “con un massimo di chiarezza e d'intensità.”²⁴⁶ Facendo riferimento ad Omero, Jullien scrive che, anche nei momenti di intensa condivisione tra due personaggi, ognuno resta pur sempre confinato nel proprio spazio privato. Egli propone, come esempio, il saluto di Ettore e Andromaca, nel quale “la donna piange la sua famiglia, l'eroe piange la gloria, la patria e il destino”,²⁴⁷ ma senza che si venga a delineare un *noi*. L'*intimo* non viene sviluppato nemmeno nella tragedia greca, così come, allo stesso modo, non si sviluppa nel rapporto tra le anime in Plotino, dal momento che resta pur sempre un rapporto intellettuale.²⁴⁸ Questo conduce Jullien a sostenere che i greci non abbiano promosso l'intimità “perché esponevano tutto, mostravano tutto, esploravano tutto, a dispetto anche del loro culto dell'impenetrabile e dell'*adyton*. Ora, l'intimità non si espone né si rappresenta; sfugge al lavoro della *mimesis*.”²⁴⁹

Se i greci hanno quindi solo sfiorato la *possibilità* dell'*intimo*, con il Cristianesimo l'*intimus* si sviluppa a partire dal rapporto con Dio. Jullien rintraccia tre aspetti, propri del cristianesimo, capaci di promuovere l'intimità: *in primis*, esso ha portato l'idea di un evento sconvolgente, capace di cambiare l'esistenza; attraverso l'evento dell'incontro, si scalfisce la barriera tra l'Altro e sé; infine ha prodotto un luogo proprio all'intimità, dispiegando una soggettività infinita.²⁵⁰

Quel che dobbiamo al Cristianesimo, sostiene Jullien, è proprio l'idea che un evento travolgente possa irrompere nella nostra vita, aprendo possibilità che nemmeno immaginavamo potessero esistere. Tuttavia, questo è possibile solo attraverso un Altro.²⁵¹ L'idea che, nell'esperienza dell'intimità, l'Altro si ponga come colui che abita in noi stessi, è proprio un portato, una *risorsa*, del cristianesimo.²⁵² Ecco perché Agostino comincia le sue *Confessioni* parlando a Dio (“Tu sei grande, Signore...), in quanto quest'ultimo è proprio l'Altro *a cui si parla*. Ovvero

È dunque davanti a lui che mi scopro: è rivolgendomi a “te” che io mi scopro in “me”; poiché un “tu” (Dio) è eretto (concepito) a principio della mia esistenza (il che significa che sono

²⁴⁵ Cfr. François Jullien, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, cit., p. 53.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 60.

²⁴⁸ Cfr. François Jullien, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, cit., Cap. IV, pp. 45-52.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 53.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 69.

²⁵¹ *Ibidem*

²⁵² *Ivi*, pp. 71-72.

“creato”), “io” posso effettivamente esistere, un *io* può instaurarsi. Dio, “vedendo” tutto di me (“Tu che conosci il numero dei miei capelli...”), è anche quello che dà a un soggetto effettivo la sua condizione di possibilità.²⁵³

La *risorsa* che il Cristianesimo rivela è quindi la constatazione che un “io” esce dal suo “vacillare, grazie ad un *Tu*”;²⁵⁴ grazie a questo Tu (Dio) scoperto in me, “una soggettività dell’io può dispiegarsi, debordando dall’io.”²⁵⁵ In altre parole, scavando nel più profondo di sé, si trova Dio.

La religione cristiana ha quindi promosso l’intimità, circoscrivendola però solo in relazione alla figura divina. Saranno Montaigne, ed in particolare Rousseau, sul quale ci soffermeremo, a promuovere, invece, l’*intimità umana*.

Nelle *Confessioni*, Rousseau, mantiene l’invocazione Agostiniana ad un “Tu”, ma “riportandola nell’umano”,²⁵⁶ dal momento che scopre la possibilità di instaurare un rapporto di intimità con i lettori. Il filosofo rievoca alcuni momenti, frammenti, della sua infanzia, alla ricerca di un *intimo perduto*, segnato dalla morte della madre alla sua nascita. Ma, ad essere *intima*, è anche, e soprattutto, la relazione che Rousseau intrattiene con Madame de Warens, un’esponente della piccola nobiltà savoiarda. Rousseau scrive che, il loro rapporto, né d’amore, né d’amicizia, sia indefinibile. È un nome mancante, indicibile, e proprio per queste ragioni tale rapporto si può definire *intimo*, anche se non viene mai nominato in quanto tale. Infatti, Rousseau si esprime nei termini dell’“esser vicino” (“passare i miei giorni vicino a lei...”), presentando l’*intimo* come un *essere accanto* all’Altro, in sua presenza. Jullien lega la nozione di *intimo* a quella di *connivenza*, che appartiene proprio a questo registro dell’ implicito e del discreto, del non-detto. Essa, al contrario della trasparenza, indica quell’intesa e quella prossimità che non si forzano e non si dicono.²⁵⁷ Spostandosi sul territorio della letteratura, Jullien mostra come l’esplorazione dell’*intimo* si possa trovare nelle opere di Stendhal. Il romanziere francese, in particolare nei testi *Il rosso e il nero* e *Lucien Leuwen*, affronta la figura femminile secondo due relazioni tra loro opposte: di conquista o di intimità. Un’alternativa che si delinea spesso come una vera e propria bipartizione geografica, in quanto la capitale Parigi è il contesto destinato alla conquista amorosa, mentre la provincia, pur nella sua monotonia, è invece il luogo che si presta

²⁵³ *Ivi*, p. 72.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 73.

²⁵⁵ *Ibidem*

²⁵⁶ *Ivi*, p. 81.

²⁵⁷ *Ivi*, Cap. 6, pp. 75-97.

all'intimità. I protagonisti stendhaliani, nel momento in cui cessano di vedere la donna desiderata come oggetto di conquista, o di appagamento, scoprono nel loro interno la *risorsa dell'intimo*.²⁵⁸ Se con Rousseau l'intimità si presentava quindi come un "esser vicino", ecco che con Stendhal

Entrare in intimità, perciò, è abbandonare: rinunciare alle mire che si avevano sull'altro, privarsi di ogni strategia nei suoi confronti, dire addio ai progetti di annessione e cattura, trattenerci anche da ogni intenzione. In breve, è abbandonare ciò che si conosce, e che si possiede, come nel caso del proprio "io".²⁵⁹

L'*intimo* si oppone, come prima accennato, all'amore, grande mito dell'Occidente. Jullien apre dapprima uno *scarto* con la cultura cinese, sottolineando come il termine "amore", in cinese classico, indichi la condizione di chi è eccessivamente attaccato ad un qualcosa, denotandolo quindi in senso negativo.²⁶⁰ Proseguendo nella sua riflessione, il sinologo delinea tutta una serie di differenze tra la nozione di *intimo* e quella di *amore*. Jullien sostiene che, se l'amore è rumoroso e dichiarativo, e contenente sempre il rischio della forzatura, al contrario

L'*intimo* è discreto, risulta da una trasformazione silenziosa, non si può recitare. L'amore è una postura. Quando dico "io ti amo", assumo il ruolo dell'innamorato, che è una costrizione. Invece l'*intimo* non si dice, non si sottolinea, altrimenti sarebbe sospetto. Nella dichiarazione "io ti amo" l'Altro appare come oggetto, mentre nell'espressione "noi siamo intimi" l'Altro appare come soggetto.²⁶¹

Se l'amore risponde ad una logica di attività-passività, dove c'è un qualcuno che ama e un qualcuno che è amato, l'*intimo* disfa l'opposizione tra passivo e attivo, poiché "se siamo intimi, non sappiamo a chi dei due sia dovuto, non vi è stata un'azione dell'uno sull'altro."²⁶² Un altro aspetto che connota l'*intimo*, contrariamente al mito del "colpo di fulmine", è che esso risulta da una processualità. Si tratta di "una trasformazione silenziosa, che si incammina verso un evento, senza rumore."²⁶³ Jullien propone, a questo punto, una distinzione tra *equivoco* e *ambiguo*: se propria dell'amore è l'equivocità, proprio dell'*intimo* è invece l'ambiguità. L'amore è *equivoco* poiché in esso confluiscono ben due tradizioni, ossia l'*eros* greco e l'*agape* del Cristianesimo,

²⁵⁸ *Ivi*, Cap. 8, pp. 120-122.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 122.

²⁶⁰ *Ivi*, Cap. 9, pp. 141-149.

²⁶¹ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 66.

²⁶² *Ivi*, p. 67.

²⁶³ *Ibidem*

ovvero “tanto l’egoismo della conquista quanto lo spossamento di sé nel sacrificio.”²⁶⁴ L’amore prospera quindi su questa confusione, in quanto la formula “Ti amo” potrebbe significare tanto un tendere, dettato dalla mancanza, verso qualcuno, quanto un abbandonarsi in “te”, senza alcuno scopo. Il “Tu” si presenterebbe o come un oggetto su cui investire la propria pulsione libidinale, o come l’Altro che si rivela a me stesso come Soggetto infinito. Per questo l’amore “si è avvalso della violenza possessiva, catturante e, contemporaneamente, della sacralizzazione del disinteresse e della gratuità; ha eretto il suo regno su tale equivoco.”²⁶⁵ Occorre quindi disfarsi dell’equivocità dell’amore ed esplorare l’ambiguità dell’*intimo*. Essa

Rifiuta l’imposizione a separare perché rifiuta il dualismo e sta nella transizione, fa risalire al punto di non-separazione di ciò che troppo grossolanamente è stato messo in opposizione. Solo questa non-demarcazione per lei è reale. L’intimità è quindi ambigua perché non deve riconoscere, e nemmeno le immagina, le classiche dicotomie tra “anima” e “corpo”, “sensuale” e “spirituale”, “fisico” e “metafisico”. La sua risorsa sta nell’infinito oscillare indefinito tra i due; di conseguenza, la sua intelligenza sta nel disfarne l’opposizione. Nel dentro che essa apre, il possesso si scopre condivisione; il sé fa cadere la frontiera con l’Altro, ma per spossarsi di se stesso.²⁶⁶

Ecco perché l’*intimo* è *ambiguo*: esso si situa *tra* la sfera spirituale e quella sessuale, laddove ad essere spirituale è proprio la sfera dell’infinito. L’*intimo* finisce quindi con l’indicare l’apertura all’infinito a partire dal finito, in un “infinito essere accanto (*prés*), che non ha nulla a che vedere con il possedere e il limitare dell’amore.”²⁶⁷

L’amore può quindi svilupparsi in durata, ma non in intensità; si rischia di passare una vita insieme ad una persona, senza però averla mai *incontrata*, ma tutt’al più tollerata. Esistono persone che vivono l’una accanto all’altra ma non *tra* di loro; persone che non sono mai entrate in *intimità*.

Se l’amore può finire, ripiegarsi in delusione, l’*intimo* è invece “apertura all’infinito e all’inesauribile di un rapporto in cui l’Altro non è oggetto, ma soggetto.”²⁶⁸ Proprio in questo concetto, di cui abbiamo tracciato una breve storia, distinguendolo in seguito dall’amore, ritroviamo le nozioni di *scarto*, *tra* e *risorsa*. Infatti, un *intimo* può darsi quando si apre un *tra*, in cui ogni soggetto “è debordante rispetto a se stesso e si lascia

²⁶⁴ Cfr. François Jullien, *Sull’intimità. Lontano dal frastuono dell’amore*, cit., p. 154.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 155.

²⁶⁶ *Ibidem*

²⁶⁷ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 68.

²⁶⁸ *Ibidem*

debordare dall'Altro",²⁶⁹ accettando che la barriera della sua soggettività venga scalfita. In questo reciproco oltrepassamento, il *tra* è luogo dell'intensità, laddove si intra-tiene (*entre-tient*) l'Altro; ma questo intra-ttenimento, affinché non si tramuti repentinamente in assimilazione o alienazione dell'Altro, necessita la distanza aperta dallo *scarto*, che preserva e mantiene l'Altro in quanto Altro.²⁷⁰ L'*intimo* non cancella la singolarità dei soggetti, non ne fa una fusione; ognuno conserva la propria libertà, ma "al tempo stesso dissolve l'esteriorità dell'Altro, dal momento che questo è presente nel più profondo di me."²⁷¹ Tuttavia, pur penetrando nel più profondo di me, l'Altro deve mantenersi in quanto Altro; ed è grazie allo *scarto* che, *incrociando gli sguardi*, l'Altro

Vi è riconosciuto come tale, è restituito alla sua alterità e addirittura vi è dispiegato in essa, non è affatto confuso con me; ma al tempo stesso viene rivolto e teso verso di me, così come io verso di lui. Lo scarto è dunque la distanza che attiva la presenza, il ritrarsi che non smette di far *venire alla presenza per guardarsi*: genera un *tra* fra l'uno e l'altro, li porta a incontrarsi. Più lo scarto è aperto, più quel *tra* è intenso fra i soggetti, così com'è tra l'uomo e Dio, e l'incontro è aperto all'infinito.²⁷²

Solo in questo modo è possibile intra-ttenere la presenza, in un *tra* intensivo e tensionale che si apre, dispiegandosi, tra un *noi*. Ma così come il *comune* tra culture non è mai dato una volta per tutte, anche questa presenza non è mai conquistata in modo permanente, in quanto corre pur sempre il rischio di opacizzarsi e non emergere più. Per questo occorre far operare la distanza, aprire lo *scarto* mantenendosi in rapporto, generando un *comune esistenziale* condiviso.²⁷³ Jullien relaziona, inoltre, i termini *scarto*, *sguardo* (*regard*) e *riguardo* (*égard*): avere *riguardo* per l'Altro vuol dire che, nell'intimo, e per preservare quell'intimo, occorre continuare a *guardare* l'Altro, mantenerlo in un *vis-à-vis*, nonostante la quotidianità della presenza. È il *riguardo* che mantiene lo *scarto* e attiva il *tra* fra di noi.²⁷⁴ Da ciò è possibile dedurre che sia necessaria una vigilanza costante per custodire l'Altro, per non dissipare l'*incontro* appiattendolo in relazione. Ma in quale modo, sempre che sia possibile, l'intimità si può considerare come una categoria morale? A questa domanda Jullien dedica uno dei capitoli centrali (il settimo,

²⁶⁹ *Ibidem*

²⁷⁰ Jullien si serve della nozione lacaniana di *estimo* per indicare un'esteriorità. Questa nozione è fondamentale per mantenere l'Altro in un'esteriorità distante, che sfugga all'assimilazione e preservi quindi la sua alterità.

²⁷¹ Cfr. François Jullien, *Accanto a lei. Presenza intima, presenza opaca*, Milano-Udine, Mimesis, 2016, Pos. 630. Edizione Kindle.

²⁷² *Ivi*, Pos. 733.

²⁷³ *Ivi*, Pos. 804.

²⁷⁴ *Ivi*, Pos. 917.

per essere precisi) del suo testo *Sull'intimità*. Il filosofo francese sostiene che sia tempo di *cambiare morale*, per superare quella morale dell'obbligo e della sottomissione, per millenni dominante, e passare ad una morale della *promozione*. In altre parole

È tempo di passare da una morale del comandamento, che circola ancora nei cuori e nei costumi senza più convincere, quella della legge divina e dell'imperativo categorico, a una morale che fa sbocciare quel soggetto emancipato che vogliamo essere. [...] ma ipotizzare una nuova morale non più negativa (punitiva), in quanto derivante dalla difesa e dal divieto, ma positiva, che si richiami alla "buona volontà", non è sufficiente. Perché non può limitarsi all'incitamento o all'incoraggiamento, giocando più o meno sempre sul potere di suggestione, né può contare su una qualche "bontà" naturale – perché, poi, oggi più di ieri? – invece che sulle maledizioni di una volta. Ma può essere lo sfruttamento di un'effettiva risorsa che l'intimità scopre.²⁷⁵

Pensare una morale in termini di *risorsa* e non più di regole, è il primo suggerimento proposto da Jullien. Slegati dalla forzatura di un'idealità, o di una trascendenza imposta, non possiamo nemmeno più affidarci ciecamente alla grande antinomia tra "bene" e "male". Sfuggendo alla moralità della *prescrizione*, l'intimità, presentandosi come *risorsa*, non ha come contrario il "vizio" o il "difetto", ma il rischio che corre è rappresentato dalla sua *perdita*. *Sfruttare la risorsa* umana dell'intimità vuol dire che non proiettiamo "più un dover essere, ma riconosciamo, all'interno di un'esperienza chiarita e che riguarda lo spirito, la *possibilità* che in essa si apre e che di fatto la qualifica."²⁷⁶ La morale diventa piuttosto una questione di *descrizione* e non di *prescrizione*, una ricerca *fenomenologica* e non *assiologica*; una morale non più magniloquente, ma discreta, "preoccupata più di *minima moralia* che non della *Grande morale*; attenta a quell'*infimo* che l'intimità rivela, ma il cui dispiegarsi è infinito."²⁷⁷ Ecco allora che Jullien si spinge a definire l'intimità come un *possibile inizio* della morale, un vero e proprio punto di partenza. Questo perché la *risorsa* dell'intimità risiede nella *promozione*, nello sviluppo dei soggetti: *incontrando* l'Altro, promuoviamo la nostra capacità di *ex-sistere*, deterritorializzandoci dal nostro "io" e debordando dalla nostra frontiera. Pur restando in una stretta immanenza, si tratta di un proiettarsi "fuori di" noi per aprirsi alla trascendenza dell'Altro. In altri termini, rispondere al bisogno di *ex-sistere* vuol dire essere "moralì".²⁷⁸

²⁷⁵ Cfr. François Jullien, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, cit., pp. 99-100.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 101.

²⁷⁷ *Ibidem*

²⁷⁸ *Ivi*, p. 103.

L'intimità è quindi un *possibile inizio* della morale, ma non vuol dire che ne sia fondamento. Parlare di fondamento, secondo Jullien, vorrebbe dire cercare di ancorare, nuovamente, la morale all'Essere o al divino, senza ripensarne le condizioni di *possibilità*. L'intimità non viene nemmeno posta come valore, sebbene attraverso di essa vi sia un'effettiva "valorizzazione dei soggetti che noi possiamo essere o, come ho preferito dire, una loro *promozione*."²⁷⁹

Rispondendo alle possibili critiche, Jullien sostiene che l'intimità non sia affatto priva di una scelta deliberata e quindi di un'assunzione di responsabilità, in quanto essa richiede un impegno; bisogna *osare* l'intimità: "osare, nell'incontro con l'Altro, scuotere la comodità del proprio, arrischiarsi in un'avventura in cui si lascia il bozzolo delle frontiere che fissano l'*io*."²⁸⁰ Certamente si può *passare a lato* e non sfruttare la *risorsa* dell'*intimo*, non *abbordare* l'Altro e barricarsi nell'al di qua della propria frontiera. In questo modo si rimarrebbe confinati nel proprio "io", ma senza promuoversi come soggetti. E tra soggetto ed "io" vi è una distinzione cruciale: il primo ha infatti la capacità di tenersi fuori di sé e di stare al di là dell'io; il "soggetto è, al contempo, immanente, nel senso di *im-manere*, ossia restare nel mondo, ed ex-istente, poiché sporge fuori da sé."²⁸¹

Un soggetto immanente ed esistente, che nella prospettiva più recente del cantiere filosofico di Jullien diventa anche *decoincidente*.

3.3 *Il soggetto decoincidente*

Entriamo adesso nelle riflessioni filosofiche più recenti di François Jullien, che si presentano come una vera e propria forma di *esistenzialismo del vivere*. La prima parola-chiave che prenderemo in questione è quella di *de-coincidenza* (*dé-coïncidence*), che egli definisce come "il processo di apertura che lascia emergere – disfacendo dall'interno ogni ordine che, instaurandosi, si fissa – risorse precedentemente inimmaginabili."²⁸² Nelle prime pagine del suo testo *Il gioco dell'esistenza*, il filosofo

²⁷⁹ *Ivi*, p. 104.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 107.

²⁸¹ Cfr. François Jullien, *Alterità*, cit., p. 70.

²⁸² Cfr. François Jullien, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Milano, Feltrinelli editore, 2019, Pos. 35, Edizione Kindle.

francese traccia una distinzione tra il termine *rottura* e quello di *De-coincidenza*, con il fine di chiarire in quale modo si possa aprire una crepa, una disaderenza, un'incrinatura rispetto ad un precedente adeguamento che, per *scarto*, lascia emergere qualcosa di inaudito ed inedito. Il concetto di *rottura*, con i suoi connotati rivoluzionari e spettacolari, altro non è che “uno scoppio di clamore, un risultato.”²⁸³ Se il reale si dispiega, però, per *scarto*, occorre chiedersi da dove esso provenga e in quale modo permetta l'emergere di *nuovi possibili*. Ecco che, a questo proposito, *De-coincidenza*

È un termine in grado di esprimere la coerenza di un simile svolgimento: è per il fatto stesso che viene soddisfatto che l'adeguato si decompone, e ciò avviene in maniera processuale. Non dunque su un registro causale (esplicativo) che invoca qualche fattore esterno ma per evento immanente. De-coincidenza, infatti, è il concetto, allo stesso tempo genetico e logico, che dice quale rottura d'ordine (di adeguamento) è in gioco, ma su un registro di autodispiegamento; o che fa risalire ai primordi della separazione ma, allo stesso tempo, fa comprendere la ragione interna della deviazione da sé da cui scaturisce un nuovo sé possibile. È in seno allo stesso adeguamento, infatti, che stabilizzandosi si sterilizza e adattandosi si disattiva, che si introduce una desolidarizzazione nei confronti dell'adeguamento stesso che, disfacendo la normalità, riapre la possibilità di un divenire.²⁸⁴

De-coincidenza è quindi un concetto in grado di esprimere la vocazione stessa dell'esistenza, dal momento che *de-coincidere* implica l'uscita dall'adeguamento ad un “sé”, dal proprio adattamento ad un mondo; *de-coincidere* significa propriamente *esistere*, poiché rimanda al “tenersi fuori”, ovvero “fuori dall'adeguamento-adattamento che, cumulandosi, ostruiscono, che, saturandosi, non lasciano più spazio per il futuro e per inventarsi.”²⁸⁵ Per evitare che il “sé” si paralizzi, occorre quindi *de-coincidere* da se stessi, aprire una breccia nella normalità acquisita, osare uno *scarto*: solo in questo modo “la vita, dissolvendo ogni possibile essenza, si promuove, nell'uomo, in esistenza, che si *ravviva* e si qualifica.”²⁸⁶ Se quella che Jullien prospetta è un'etica che non sia rinuncia ascetica alla vita, ma che sia piuttosto in grado di *dispiegare la vita in esistenza*, ecco allora che *de-coincidere* diventa il verbo etico per eccellenza, in quanto “*esistere* è il cuore dell'etica.”²⁸⁷ È tramite de-coincidenza che “si *promuove*, uscendo dalla chiusura in un sé o in un mondo, un soggetto *e-sistente*”,²⁸⁸ la cui coscienza,

²⁸³ *Ivi*, Pos. 92.

²⁸⁴ *Ivi*, Pos. 101.

²⁸⁵ *Ibidem*

²⁸⁶ *Ivi*, Pos. 111.

²⁸⁷ *Ivi*, Pos 122.

²⁸⁸ *Ibidem*

svincolandosi da se stessa e disaderendo dall'ambiente circostante, introduce uno *scarto* nei confronti delle sue *tacite dipendenze*. La libertà sarà quindi una conseguenza di questa desolidarizzazione dalla normalità, di questa presa di distanza da se stessi e dal mondo. Per chiarire quanto esposto fino a questo momento, Jullien si serve dell'esempio di Adamo ed Eva i quali, nel paradiso terrestre, "coincidevano":

Vivevano "felici" (lo sapevano?) ma non esistevano. Vivevano in maniera adeguata (in accordo con l'ordine della Creazione) e non ne dubitavano, neanche immaginavano di poterne dubitare. In questo mondo improntato al perfetto adattamento, senza nemmeno un abbozzo di disgiunzione o dissidenza, Adamo ed Eva non potevano immaginare un Fuori a cui aggrapparsi per *tenersi fuori*, "e-sistere", avventurarsi. Mangiando la mela, però, hanno introdotto la fecondità di un'incrinatura in quell'ordine stabilito, hanno aperto uno scarto che li estraeva da quel mondo e dalla sua situazione-soddisfazione. Il primo Racconto potrebbe essere letto in questi termini: smettendo di coincidere, Adamo ed Eva hanno intrapreso il cammino della coscienza (si sono "visti nudi"), hanno avuto accesso alla Storia (il mondo edenico ne era privo) e si sono promossi a soggetti. Ciò che viene stigmatizzato come *uscita* dal paradiso ed esilio può essere visto, in altre parole, come il loro *ingresso* nell'esistenza.²⁸⁹

Il *coincidere*, quindi, non può essere pensato come base, o fondamento, della "felicità". Un tale adeguamento conduce ad un'*impasse*, ad un'insoddisfazione che giunge al rifiuto della *coincidenza che mantiene nell'adeguamento*. Innescare una de-coincidenza, scrive Jullien, è quindi la soluzione per "mantenersi *fuori* da quella beata conformità"²⁹⁰ e, l'*esistere* stesso, trova espressione in questa *resistenza*.

È per far accadere costantemente il nuovo che risulta necessario smarcarsi da uno stato anteriore, fessurando la sua coerenza; discostandosi continuamente "dall'adeguamento che conduce allo stato detto *presente*",²⁹¹ è quindi possibile innescare nuovamente la vita, ma senza che questo implichi una rottura.

Il concetto di *de-coincidenza* è determinante per comprendere la tensione della vita, il suo continuo rinnovarsi, la sua capacità di *sviluppo*. Jullien riprende dal linguaggio paleoantropologico il termine *ex-attamento*, riconfigurandolo e definendolo come "l'uscita dall'adattamento precedente a partire dal quale nuove potenzialità possono emergere e attualizzarsi",²⁹² dalla quale si promuovono inediti possibili. In altre parole, una *nuova possibilità* si fa strada, per *distacco* e *sviluppo*, attraverso quella desolidarizzazione interna alla conformità di un ordine precedente. Ecco perché la *de-*

²⁸⁹ *Ivi*, Pos. 142.

²⁹⁰ *Ivi*, Pos. 161.

²⁹¹ *Ivi*, Pos. 293.

²⁹² *Ivi*, Pos. 333.

coincidenza non si pone come rottura, ma come una vera e propria dissidenza che apre, nella continuità dei processi, la possibilità dell' emergere di nuovi *possibili*. Ed è specificità propria dell'uomo quella di *esistere*, in quanto "lui solo può tenersi *esterno rispetto al proprio mondo*: l'animalità resta integrata al proprio ambiente e appartiene completamente al finito; l'uomo, che se ne distanzia, è apertura, dall'interno del vivente, allo sconosciuto e all'infinito."²⁹³

Ex-attandosi, l'uomo ha aperto uno scarto interno alla naturalità; sebbene la teoria dell'evoluzione dimostri quanto siano fondamentali, e funzionali, le capacità di adattamento, ciò che è propria dell'uomo è quest'ulteriore capacità di *ex-attamento*, questo arrischiarsi *fuori* dall'adattamento stesso. Tuttavia, Jullien ribadisce che sia necessario evitare la ricaduta in qualche "natura umana" o nello spiritualismo, così come non occorra attribuire alla natura una qualche teleologia dal sapore metafisico. Infatti, l'uomo è *l'essere che non coincide*, "la sua sola essenza consiste nel non averne alcuna, la sua sola definizione è quella di sottrarsi a ogni definizione possibile."²⁹⁴ *De-coincidere*, rimandando alla desolidarizzazione da un "sé", disattiva quindi "ogni possibile essenza e identità, prende le distanze immediatamente dall'ontologia."²⁹⁵ La *de-coincidenza*

Invece, ci mantiene saldamente nel processuale; non presuppone alcuno "spirito vitale" o di "perfezionamento"; non si lascia orientare da alcuna finalità; si estende in maniera laterale, prima ancora che verticale, attraverso la separazione fra linee che scartano l'una dall'altra diversificandosi in rami paralleli (come nel caso degli uomini e dei loro cugini scimpanzé); segnala la destrutturazione dell'ordine precedente ma ne serba la conseguenza arrischiata e casuale. Il risultato non è né scontato né prestabilito, tanto che quanto si è abbozzato può anche abortire (quanti possibili, infatti, sono abortiti, nella loro *de-coincidenza*, nel corso dell'evoluzione della specie...)²⁹⁶

Si può affermare che il *de-coincidere*, liberando un *possibile* attraverso l'*ex-attamento*, apra ad uno sconosciuto inventivo che la normalità precedente aveva sbarrato, pietrificato e fossilizzato. È in questo che la *de-coincidenza* apre alla libertà, all'imprevisto, senza presagire alcun fine o scopo; potremmo dire, con le parole di Jullien, che "la processualità *esistenziale* della *de-coincidenza*, diametralmente opposta

²⁹³ *Ivi*, Pos. 362.

²⁹⁴ *Ivi*, Pos. 1048

²⁹⁵ *Ivi*, Pos. 513.

²⁹⁶ *Ivi*, Pos. 381.

alla *sostanzialità* dell'essenza, si presenta come promozionale, appellandosi a nuove risorse per aprire un nuovo possibile.”²⁹⁷

In estrema sintesi, questo concetto permette di transitare dal pensiero dell'Essere (e quindi dell'adeguamento) ad un pensiero del *vivere* che “de-coincide da se stesso per inaugurarsi, attivarsi ed inventarsi.”²⁹⁸ Il tenersi “fuori da” si presenta come un *tenersi fuori dalla coincidenza*, non più solo in vista di nuovi adattamenti (come implica il fenomeno dell'evoluzione della vita), ma per *promuovere* la libertà del soggetto, la sua libertà d'iniziativa. Un soggetto dunque che si *tiene fuori*, per *ex-attamento*, dal mondo e dai suoi condizionamenti, aprendo però questo margine in seno al mondo stesso, ma senza subirne più la “determinazione opaca.”²⁹⁹

Detto questo, tornando alla parole poste in chiusura del paragrafo precedente, diviene chiaro in che modo il soggetto jullieniano sia *immanente, esistente e decoincidente*: l'uomo appartiene completamente al mondo, ne è strettamente immanente, dimora in esso, senza il bisogno di postularne un altro. Esso può, allo stesso tempo, aprire una breccia nel mondo stesso, fessurandone la chiusura e, valorizzando la de-coincidenza in esigenza etica, *tenersi fuori da* quel mondo e dai suoi condizionamenti, “affermando una libertà che sfugge alle determinazioni e giungendo, propriamente, a *esistere*.”³⁰⁰

Ma *promuovere l'esistenza* è un esigenza che, trovandosi alla base dell'etica, non si limita solo ad una descrizione teorica, ma trova i suoi riscontri anche al livello della quotidianità. Essa spinge a fare in modo che la nostra vita non sia limitata al *nostro* mondo, ma sempre pronta a rischiare, andando *al di là* (non nell'Aldilà di un “altro mondo”), disaderendo dalla chiusura in cui potrebbe imprigionarsi la nostra esistenza. Per questo la *de-coincidenza* non riguarderà mai solo un rapporto con sé stessi, ma includerà anche il rapporto con l'Altro. *De-coincidere* da sé significherà *de-coincidere* da quel rapporto di adeguamento-adattamento che sedimenta, fissa un “sé”, il quale rischia di essere incapace di “qualsiasi *sporgenza* fuori di sé e condannato, quindi, alla continua ripetizione.”³⁰¹ È dunque quanto mai necessario preservare quel fuori apportato dall'Altro, in grado di “liberare il soggetto dall'adeguamento del sé a sé nel quale, altrimenti, si chiuderebbe il sé, offrendo la possibilità di *tenersi fuori da sé*

²⁹⁷ *Ivi*, Pos. 819.

²⁹⁸ *Ivi*, Pos. 869.

²⁹⁹ *Ivi*, Pos. 919.

³⁰⁰ *Ivi*, Pos. 939.

³⁰¹ *Ivi*, Pos. 969.

attraverso l'Altro”;³⁰² l'Altro è quindi condizione necessaria per *de-coincidere* dalla chiusura che ci fa sprofondare in noi stessi. È ormai chiaro come il rapporto con l'Altro sia punto di partenza, condizione, dell'etica. Abbiamo quindi sottolineato che effetto proprio della *de-coincidenza* è quello di aprire nuovi *possibili*, impedendo alla vita di impantanarsi. In altre parole, essa apre all'*inaudito*.

3.4 L'*inaudito*

Il rischio che corre la nostra esistenza, tendente com'è alla ripetizione e all'abitudine, è quello di diventare logorante, sterile, “normale”. Le aspettative e le categorizzazioni che proiettiamo sul reale *predispongono* il mondo, assimilano e rubricano, sedimentando la nostra esperienza. Ed è la lingua che *ricopre*, rinchiude nel già detto, nell'atteso e nel codificato, in ciò che è *già udito*. Il linguaggio, assimilando, conformando e integrando, familiarizza con il mondo, lo normalizza; quel che, in questo modo, finisce con il chiudersi, è proprio la possibilità dell'*inaudito (inouï)*. Ecco allora che Jullien, con il fine di incrinare tutto quello che a nostra insaputa abbiamo già predisposto e precategoriezzato, invita non a rinunciare al linguaggio, ma a *debordare* il linguaggio stabilito, per lasciare nuovamente *apparire*. Il filosofo francese sostiene che occorra

Romper la familiarità immemoriale con il mondo come con se stessi – e non forse anche del mondo con il mondo –, quella stessa familiarità, ereditata tramite il e nel linguaggio, che ci fa credere di poterci fidare di lei e riconoscere in lei. Si tratta di mettere in questione tale ingannevole normalità. Il problema, quindi, non è denunciare la pretesa delle parole al dire quanto spezzare i condizionamenti delle parole in cui la lingua, ogni lingua, ci ha già bloccato, non sapendo che *integrare*, lasciando ovviamente sfuggire l'inintegrabile, detto anche l'*“inaudito”*.³⁰³

L'*inaudito* si presenta quindi come il non-integrabile, come il *residuo* che “sfugge all'inquadramento e alla captazione della percezione sempre predeterminata, alla registrazione e alla sistemazione da parte del pensiero, sempre precostituita”;³⁰⁴ è l'*inaudito* di ciò che è sotto i nostri occhi, ma che, per il fatto stesso di *stagliarsi* sotto

³⁰² *Ivi*, Pos. 989.

³⁰³ Cfr. François Jullien, *L'inaudito. All'inizio della vita vera*, Milano, Feltrinelli editore, 2021, p. 17.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 21.

di essi, non viene più percepito. In altre parole, si tratta dell'*inaudito* “della vita che, essendo io stesso in vita, da sempre immerso nella vita, immemore di essere vivo, lo spirito non riesce mai ad approcciare.”³⁰⁵ Per scorgere l'*inaudito* è quindi necessario interrogare quel che, troppo facilmente, abbiamo già rubricato; bisogna risalire all'impensato del nostro pensiero, dubitando ciò di cui non si pensava di dover dubitare. Soprattutto se, come afferma Jullien, è proprio attorno all'*inaudito* che “senza saperlo, continuano a ruotare e ad avvolgersi le nostre vite.”³⁰⁶ Solo esso è degno di vero interesse, capace di apportare qualcosa di nuovo, al contrario del *già-udito* che, registrando e assimilando, apporta al massimo “qualche aggiustamento e sistemazione.”³⁰⁷ *Incontrare l'inaudito* vuol quindi dire spostare le frontiere del possibile, immergersi nel turbamento del non-integrabile, in ciò che resta *fuori categoria*, per far traboccare l'esperienza.

Il punto di partenza, ancora una volta, sarà lo *scarto*: esso mette in cammino verso l'*inaudito*, permettendoci, da un lato, il distanziamento dai partiti presi del nostro linguaggio, dall'altro uno smarcamento anche rispetto a noi stessi, dalle nostre abitudini di vita come di pensiero.³⁰⁸

Scartare significa quindi *de-coincidere*; lo *scarto* è quella categoria esistenziale che, grazie al suo carattere esplorativo, provoca una fessurazione, una disgiunzione e un dislocamento del “già detto, già vissuto, già pensato, ossia fratturando la continuità che non cessa instancabilmente di ricondurre allo stesso e di assimilare.”³⁰⁹ L'*inaudito* è quindi quello spostamento, quello spiazzamento, tanto necessario per svincolarsi da ciò che blocca la vita e il pensiero. Esso, però, non ha a che fare, scrive Jullien, con l'eccezionale, con lo straordinario, con il prodigioso o con il meraviglioso, ma è ciò che non si lascia ricondurre nel quadro costituito del pensiero. Infatti, per essere percepito, esige

Lo sgretolamento dei quadri costituiti dalla lingua e dal pensiero che, da parte loro, sedimentano un'esperienza che, di conseguenza, è la sola che si presta a essere “udita” e compresa. Per questo è necessario incominciare con la fessurazione e dislocazione proprio di tale esperienza per sperare di accedere, per scarto, all'*inaudito*.³¹⁰

³⁰⁵ *Ivi*, p. 22.

³⁰⁶ *Ibidem*

³⁰⁷ *Ibidem*

³⁰⁸ *Ivi*, p. 25.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 26.

³¹⁰ *Ivi*, p. 29.

L'*inaudito*, come già accennato, è quello che abbiamo sempre sotto gli occhi e, proprio per questo, è il massimo dell'ordinarietà, si tratta solamente di pensarlo, di *s-coprirlo*. Ed è proprio la sua ordinarietà a renderlo tedioso, monotono, ripetitivo. Esso, stagliandosi, diventa familiare a tal punto da non *apparire* più. Per dirlo diversamente, lo scopo è piuttosto quello di fare in modo che l'ordinario ridiventi *inaudito*, che lo sconosciuto di quanto è più prossimo a noi possa *riemergere*. La possibilità che dal tedioso possa *risorgere l'inaudito*, permette a Jullien di tornare sulla questione della morale, proponendo, in questo caso, un'*etica dell'inaudito*. L'etica esistenziale dell'*inaudito* partecipa, secondo il filosofo francese, a quella transizione, già a più riprese ribadita, da una morale della *prescrizione* ad un'etica della *promozione*: si tratta di un'etica definita come "ex-alzamento" (*ex-haussement*), che diversamente da una morale eteronoma della norma fondata sull'asse alto-basso, "esprime l'e-sistenza e conduce a innalzarsi all'altezza dell'inaudito del mondo e della vita, di norma banalizzati dal tedio con l'inaudito ricoperto dal suo stagiarsi."³¹¹

In questo modo si delineano e si congiungono tutti gli aspetti che costituiscono la *dimensione etica*:

L'aspetto divisivo: ci si può elevare all'altezza dell'inaudito, lo si può fare o non fare, visto che si può passare per tutta la vita a fianco della risorsa dell'inaudito senza nemmeno iniziare a sospettarlo. Ma anche l'aspetto valorizzante, non sulla base del riferimento a dei valori raccomandati ma tramite uno sviluppo sempre singolare della condotta che si apre a ciò che non vi si lascia integrare, a ciò che si dovrà pensare ulteriormente in termini di *alterità*. È anche esigente, in quanto per sottrarre l'inaudito alle sue coperture e affrontarlo è richiesto uno sforzo infinito. Per finire ha un carattere "sconvolgente" e rimanda alla conversione: una conversione non dal male al bene ma dal *tedioso* che, con la sua atonia e atrofia, ripiega la vita, all'*inaudito* che la rimette in tensione confrontandola con ciò che mette in crisi il suo potere di assimilazione.³¹²

Un'etica non ideologica, non fondata sull'intenzione, capace di condurre il soggetto *fuori* dal proprio dominio, dalla propria condizione limitata, per metterlo di fronte all'inquietudine dell'*inaudito* e all'esplorazione di un futuro vertiginoso che chiede di essere esplorato. La fessurazione che si apre nella continuità rassicurante produce un'effrazione nel sensibile, turba e sconvolge, lascia apparire il non-integrabile. Tuttavia, scrive Jullien, pur aprendosi *ad altro*, l'*inaudito* non *rinvia a nient'altro*, a nessuna *realtà altra*. Esso

³¹¹ *Ivi*, pp. 53-54.

³¹² *Ivi*, p. 54.

Ci tiene sull'orlo e nello sfioramento vertiginoso di quell'altro, senza presupporre che dietro ci sia qualcosa che lo integri su un piano differente, in un Altrove o in un Aldilà, preservandoci in tal modo dal "mondo dietro" della metafisica. [...] nell' inaudito, il fenomenico si fessura ma senza che si abbia nulla da "vedere" dietro, nessuna *realtà altra*. La tensione indotta dall'inaudito riguarda il massimo dell'ordinarietà, a patto che non si cerchi di riassorbirlo empiricamente attraverso la riduzione al simile o, a maggior ragione, di sbarazzarsene integrandolo attraverso l'edificazione metafisica.³¹³

Per questo Jullien parla di *metafisica minimale*, capace di mantenere la metafisica ad uno stadio, per così dire, iniziale, che spinge a *debordare* dall'esperienza, ma senza *rinvviare* ad un Altrove. È come se ci si ponesse sulla soglia della metafisica, ma senza varcarla. Non si abbandona l'esperienza, non se ne vuole un suo *superamento*. Si tratta di un *debordare* dell'esperienza stessa, ma senza che questo implichi un distacco, o una svalutazione, dal fenomenico.³¹⁴ Si può dire che l'*inaudito*, in quanto *minimo metafisico*, conduca alla *de-coincidenza* di cui abbiamo parlato nel precedente paragrafo. Spezzando l'adeguamento rispetto al mondo e a se stessi, si genera quella *tensione* propria dell'*esistenza* che non ha a che fare con una *conversione*, con l'aderenza a nuovi valori o ad una fede, ma si tratta piuttosto del passaggio dal *così tedioso* all'*inaudito*.³¹⁵

Passiamo tutta la nostra vita a *sfiorare l'inaudito*, ma non *smettendo mai di assimilare*, per difenderci dalle effrazioni dell'esterno, finiamo con l'*evitare l'inaudito*, integrandolo nel già nominato, già conosciuto, già compreso e già udito, fissandolo nelle nostre rappresentazioni *prestabilite*.³¹⁶ Ma, come sappiamo, l'assimilazione conduce inevitabilmente ad una perdita dell'Altro, che in quanto Altro è sempre *inaudito*. Per evitare questa deriva, Jullien ribadisce che è solo tramite *de-coincidenza* che si potrà intendere l'*inaudito*, fessurando quel disapparire per far *emergere* quel che, pur essendo sotto i nostri occhi, abbiamo smesso di percepire. È una frantumazione del già noto, una dis-assimilazione di quanto si è irrigidito in "identità". Ma soprattutto si tratta di una restituzione, quella dell'*alterità* che è propria dell'Altro, il quale non si lascia (e non si dovrebbe) assimilare, non si lascia ricondurre al conosciuto. In base alle nostre categorie stabilite, siamo sempre spinti a voler identificare l'Altro, a volerlo identificare per conoscerlo,

³¹³ *Ivi*, p. 85.

³¹⁴ *Ivi*, pp. 86-87.

³¹⁵ *Ivi*, p. 90.

³¹⁶ *Ivi*, p. 65.

assegnandogli un’“identità”; ma l’Altro, *debordando* dai quadri costituiti, è propriamente *inaudito* nella sua singolarità

Dunque, l’ipseità dell’Altro è ciò che lo rende legittimamente inaudito perché ciascuno, in quanto se stesso, nella storia che lo ha fatto “sé”, *ipse*, nel destino assolutamente singolare che gli appartiene, non può essere capito (contenuto, integrato) nella lingua e nelle visioni degli altri. [...] l’*identità* è il sapere che hanno gli altri dell’Altro; l’*ipseità* è la protesta dell’Altro nei confronti di quel sapere proiettato su di lui, su “sé” in quanto *in sé*, in opposizione a tutte le identificazioni con cui gli altri lo possono ricoprire. Ecco perché riconoscere l’altro come altro significa riconoscere l’ipseità dell’Altro in quanto mi resta inaudita, al punto che a fare l’Altro non è il fatto che mi resti *sconosciuto* bensì che sia irrimediabilmente *misconosciuto* (nonostante lo si ritenga “ben noto”).³¹⁷

Ed è lo *sguardo* il luogo del *dis-scoprimento* dell’Altro, è lì che si *rivela* il suo *inaudito*. Gli occhi sono *rivelatori* di *inaudito*, ed è fissandoli, anche solo per qualche istante, che esso fa brutalmente irruzione; e questo è dimostrato dal fatto che “tutti continuano a evitare lo sguardo dell’Altro, di qualsiasi altro e in ogni momento.”³¹⁸ Lo sguardo provoca quella vertigine, quel turbamento e quello spaesamento, che finirebbero con l’essere seppelliti nel momento in cui si cerchi di ricondurre lo *sconosciuto* al *ben noto*. Occorre riconoscere l’*inaudito* dell’Altro, il suo potere di effrazione, de-familiarizzarlo per *incontrarlo*, “spezzando ciò che nei suoi confronti si è sclerotizzato in termini di *identità*, azzardando, ancora una volta, un accesso al suo nucleo inaccessibile di *ipseità*.”³¹⁹

È in questo modo, potremmo dire, che un “Tu” che non è stato ancora “udito” può nuovamente *emergere, apparire*.

3.5 Dalla seconda vita alla vera vita

Nelle pagine iniziali de *l’inaudito*, Jullien scrive che esso appartiene al tempo della “seconda vita”.³²⁰ Occorre, giunti ormai quasi alla fine di questo percorso, fare un passo indietro, ed esaminare brevemente un testo che il filosofo francese scrive nel 2017, intitolato, appunto, *Una seconda vita*.

³¹⁷ *Ivi*, p. 137.

³¹⁸ *Ivi*, p. 140.

³¹⁹ *Ivi*, p. 145.

³²⁰ *Ivi*, p. 22.

Jullien si premura di chiarire che, quando parliamo di *seconda vita*, non abbiamo affatto a che fare con un'altra vita, sorta da una cesura proclamata o da un atto di conversione. Si tratta piuttosto della possibilità di un nuovo inizio, che permette alla nostra vita di essere rimessa in gioco; in altre parole, “la seconda vita è una vita promossa in cui *finalmente* cominciamo a esistere.”³²¹ Non esiste un velo che necessiti di essere squarciato per lasciar emergere la verità che gli sta dietro, poiché

La “seconda vita” procede dall'immanenza stessa della vita, ma di una vita che si è a tal punto elaborata e riflessa da divenire concentrata. Qualcosa che ancora la limitava, a poco a poco, da solo, si è spezzato. Una decisione silenziosamente è maturata, si è consolidata e rafforzata. Su di essa si potrà sempre più fare perno per staccarsi un po' da se stessi, dalla vischiosità del proprio passato, per rimettere in gioco la propria vita. In maniera discreta, la nostra vita si ripensa, si rilancia, sfronda i propri investimenti, libera nuovi possibili, fino ad acquisire, a un certo punto, capitalizzando queste torsioni segrete, sufficiente distanza per cominciare a riconfigurarsi globalmente e riorientarsi. Alleggerire la vita da ciò che la ingombra, smuoverla da ciò che la tiene bloccata, confinata, “ormeggiata”, per imprimerle una nuova partenza. O forse una prima vera partenza.³²²

Per questo ragioni è improprio parlare di “nuova vita”, in quanto non si tratta di una sostituzione di quella precedente; come già accennato, essa non presuppone una conversione, una rottura, non nasce da una qualche rivelazione. È possibile parlare solo di una “seconda vita”, la quale si pone in continuità con quella precedente (la “prima”), ma da cui “si smarcherà impercettibilmente prima di affermarsi.”³²³

La “seconda vita”, in altri termini, prende le distanze, pur derivandone, dalla *vita in corso*

Riaprendo un nuovo possibile attraverso una gestazione lenta, mutazioni minime, scarti a stento percepibili e apparentemente aneddotici che, a poco a poco, si collegano, si ramificano, si rafforzano reciprocamente e coagulano, si contraggono e guadagnano in intensità, fino a provocare le prime oscillazioni, che sfuggono prevalentemente alla nostra attenzione nonostante si inizi già ad assumerle.³²⁴

È proprio questa *trasformazione silenziosa*, così come la definisce Jullien, a caratterizzare l'avvento della “seconda vita”. Essa appartiene a queste trasformazioni che procedono senza clamore, di cui non si parla, ma che lentamente

³²¹ Cfr. François Jullien, *Una seconda vita. Come cominciare a esistere davvero*, Milano, Feltrinelli editore, 2017, Pos. 60, Edizione Kindle.

³²² *Ivi*, Pos. 60-70.

³²³ *Ivi*, Pos. 90.

³²⁴ *Ivi*, Pos. 101.

si accumulano, fino ad affiorare. Si tratta di un abbandono alla processualità stessa del vivere, a spostamenti sotterranei che, a poco a poco, ci deviano da quella che retrospettivamente ci appare come una “prima” vita, nella quale non avevamo spazio di manovra, dal momento che non l’abbiamo effettivamente scelta. Tuttavia, una “seconda vita” è possibile solo se

Il soggetto, capitalizzando la somma delle proprie de-coincidenze con quella prima vita in cui si è entrati senza lo spazio di manovra o i punti di riferimento necessari per potere veramente sceglierla, diviene capace – una capacità propriamente etica – di prendere le distanze, attraverso piccoli spostamenti successivi fino a dissolvere ciò che la “bloccava” in quel modo. Tanto che si potrà finalmente decollare da essa: un’iniziativa sarà così la conseguenza del fatto di distaccarsi dalle *aderenze* alla prima vita.³²⁵

È in tal modo che si dispiega una seconda scelta di vita, o la scelta della seconda vita, che si presenta, però, come la *prima scelta effettiva*, “in quanto autenticamente progressiva.”³²⁶ Inizia così la *ripresa* della propria vita, in cui si apre un margine di libertà per il soggetto che, dissociandosi dal primario della “prima” vita, si promuove in quanto tale, come *ex-istente*. Si tratta di un’acquisizione consapevole della processualità del vivere, la quale permette di ritornare sulle nostre “scelte” precedenti, aprendo con esse uno *scarto*. Una *seconde vie* è quindi una vita che si pone in continuità con quella passata, procede da essa, ma senza che il termine “seconda” introduca una cesura nel corso delle cose, ma, piuttosto, una *piegatura*: quando si torna sul “precedente svolgimento si verifica una piegatura della direzione intrapresa e si libera, in seno alla stessa ricorrenza, una nuova possibilità.”³²⁷

In questo modo, quella che Jullien definisce *secondarietà*, ridispiega un avvenire; essa, riconoscendo la “propria filiazione e, di conseguenza, dipendenza da una prima volta, è anche ciò che la porta più avanti facendo apparire, al contempo, in che cosa essa la oltrepassi.”³²⁸

Ma in quale momento si entra nella “seconda vita” e di conseguenza si esce dalla “prima”?

³²⁵ *Ivi*, Pos. 166.

³²⁶ *Ibidem*

³²⁷ *Ivi*, Pos. 289.

³²⁸ *Ivi*, Pos. 299.

Jullien sostiene che, se la “prima vita è quella in cui si evita di guardare la propria morte”,³²⁹ la “seconda vita”, al contrario, “è quella che si apre nel momento in cui comincio a considerare la mia morte come una scadenza.”³³⁰ È a partire da qui che si definisce un vero e proprio *secondo tempo* da vivere. La coscienza che acquisiamo della nostra morte, produrrà “un presente attivo di una seconda vita che inizia con il fatto che considero senza tergiversazioni e autocommiserazione il termine non databile ma indubbio della mia vita”;³³¹ è una consapevolezza del ritrarsi della vita stessa. Tuttavia, è proprio a partire da tale consapevolezza che “mi *riprendo*, ridefinisco gli impegni, riconsidero gli investimenti, per andare oltre.”³³² Osare di considerare la propria *fine*, costituisce la soglia di un *nuovo inizio*. Jullien sostiene, inoltre, che la “seconda vita” sia la vita *sprigionata*, in quanto, il verbo sprigionare

Dice la vocazione dell’*ex-istenza* in quanto dice che è “tenendosene fuori”, questo significa propriamente *ex-istere* (*ex-sistere*), fuori da ciò che contiene e ritiene nell’esiguità degli obiettivi, dalla preoccupazione per le cose e, di conseguenza, nella chiusura in un mondo, che si accede alla possibilità di emergenza e sviluppo della vita, di uno sviluppo contrario alla piattezza e alla stagnazione dello “stallo”: quello dispiegato proprio dalla *seconda vita*.³³³

Tutto questo è possibile avvalendosi delle risorse implicite nella vita, che fino a quel momento non erano state prese in considerazione e quindi non dispiegate. Lungi dal richiedere una scissione con il mondo o una duplicazione del “reale”, la “seconda vita” si presenta come la vita che si è emancipata da una *prima vita*, la quale si era bloccata, impantanata. Un simile *sprigionamento*, scrive Jullien, non è “né propriamente morale né puramente intellettuale: non rimanda né al Bene né alla Verità”;³³⁴ esso non è “per principio passibile di *assegnazione*, di localizzazione e di attribuzione che lo specificherebbero nell’ambito del teorico o del pratico.”³³⁵ È invece necessario

Comprendere che cosa implichi di processuale: che il suo ritrarsi non è una rottura, che non oppone al mondo un altro mondo, che non costruisce antinomie e si sottrae, di conseguenza,

³²⁹ *Ivi*, Pos. 236.

³³⁰ *Ibidem*

³³¹ *Ivi*, Pos. 256.

³³² *Ivi*, Pos. 266.

³³³ *Ivi*, Pos. 990.

³³⁴ *Ivi*, Pos. 1000.

³³⁵ *Ibidem*

al grande gioco della metafisica. Anche lo sprigionamento non cede alla comodità della Cesura. E non rimanda certo all'abbandono, non esprime la rinuncia o il disimpegno. Dice soltanto che, in esso, si rompe il nesso che fissa e lega; si libera una capacità e ciò avviene solo per disaderenza e diluizione del compatto e dell'opacità. Non invoca una "seconda vista" ma si emancipa dalle "vedute anguste". Non spinge ad abbandonare bruscamente le cose – nessun ascetismo – e dispensa da ogni strappo drammatico e teatrale dal mondo e dalle sue occupazioni ma permette di non subire più la loro rigidità e la loro influenza.³³⁶

Lo sprigionamento non conduce alla Verità, non è questa la sua vocazione. Esso, come scritto nel passaggio riportato, estrae dall'opacità compatta, ma non è *astrazione*: "non presuppone la disgiunzione fra il sensibile e l'intelligibile; non costituisce un altro piano, delle essenze o delle generalità, al quale si debba accedere."³³⁷

Non si tratta quindi né di un'*evasione*, né di una *conversione* verso un Altrove o un Laggiù divino, poiché tale sprigionamento è privo di *direzione* e *destinazione*. Esso apre una distanza che "libera il terreno per lo sviluppo senza però assegnare nessun *verso*, nessun obiettivo o termine al suo dispiegamento."³³⁸ Questo sprigionamento non è un'*elevazione*, quanto, piuttosto, un'*espansione* che "opera in ampiezza quanto in altitudine",³³⁹ esprimendo l'uscita da una condizione di chiusura o di confinamento. Essendo privo di ogni scopo, è "*in se stesso* accesso."³⁴⁰ Per questo, si tratta di un "termine antimetafisico per eccellenza."³⁴¹

Riassumendo, potremmo dire che *la vita sprigionata* si tenga "fuori dal mondo", ma senza che questo *fuori-dal-mondo* si costituisca come *altro mondo*.

Sebbene esposta in modo decisamente riassuntivo, la riflessione intorno alla "seconda vita" ci fornisce gli strumenti necessari per entrare nell'ultimo testo pubblicato da François Jullien, *La vera vita*.

Quest'opera ripercorre tutti i temi che attraversano l'ultima fase della produzione filosofica del sinologo francese, aggiungendo però una domanda: che cosa significa *vivere veramente*?

Un dubbio, che prima o poi, si insinua in tutti noi, è proprio questo: la vita potrebbe essere tutt'altra rispetto a quella che stiamo vivendo? È possibile che la *mia* vita sia

³³⁶ *Ivi*, Pos. 1010.

³³⁷ *Ivi*, Pos. 1020.

³³⁸ *Ibidem*

³³⁹ *Ibidem*

³⁴⁰ *Ivi*, Pos. 1032.

³⁴¹ *Ibidem*

solo apparenza e finzione? Potrebbe essere che la *mia* vita non sia altro che una *pseudo-vita*?

È una domanda capace di provocare vertigine, turbamento, inquietudine. Tanto il controllo che esercitiamo sulla nostra esistenza, quanto i processi di normalizzazione e codificazione che applichiamo sul “reale”, sono per qualche istante fessurati, danneggiati. Resta da capire, quindi, come poter uscire dalla vita che *non-è-vita*, dalla vita che si è *inaridita, assentata, simulacrizzata*. Ecco allora che il concetto di *vera vita* si pone come resistenza alla *non-vita*. Tuttavia, Jullien sostiene che questa nozione non si riferisca ad una “visione del mondo” qualsiasi, non dipenda da una scelta assiologica, non rinvii “ad una opzione da scegliere sulla vita.”³⁴² Non appellandosi al piano dei valori, la *vera vita* non è più

La vita come “dovrebbe essere”, come le nostre aspirazioni la riconfigurerebbero a modo loro, come l’immaginazione la dipinge coi suoi colori più belli e la proietta nel Cielo, la “vera vita” infatti non è la *vita ideale*. Non è più la vita che abbiamo sognato o fantasticato, come facciamo da sempre, e che come tale non esiste e forse nemmeno potrà mai esistere. Non si tratta, ancora una volta, di contrapporre il nostro desiderio (il principio di piacere) alla realtà così “dura”... Al contrario è questa vita qui, la nostra, di oggi, che la “vera vita” smaschera come la vita fattuale, che non è vera, che è solo una parvenza o un simulacro di vita: che è vacanza di vita. È questa vita qui, che conduciamo nell’ insulsaggine dei nostri giorni, che non è “vera”, che è solo apparenza, simulazione o desertificazione di ciò che la vita è *effettivamente*: una vita rassegnata e seppellita a nostra insaputa, col passare dei giorni, che si è pertanto alienata e reificata e che, soprattutto, sul piano collettivo, non è altro che pseudo-vita, soggetta alle costrizioni del mercato e del suo “feticismo”. [...] la *vita ideale* proclamava una sconfitta; la *vera vita* denuncia una perdita. Da ciò segue che la prima alimenta la frustrazione; la seconda la protesta.³⁴³

Iniziano così a delinarsi due tipi di vita: una vita per così dire *banale*, che accontentandosi di essere *pseudo-vita*, si rassegna all’apparenza e al simulacro, e un’altra vita, che “se ne distacca in cerca di una vita che vive.”³⁴⁴

Se vogliamo, possiamo parlare di vite che hanno *osato smarcarsi* e di altre che sono rimaste aderenti a sé stesse. È, infatti, tramite uno *scarto* progressivo che “dischiude a poco a poco, per divergenza, in quello che sembra il tunnel della vita la possibilità di un’altra vita”.³⁴⁵ Uno *scarto* che non si pianifica, ma che si crea gradualmente e che si scopre in modo processuale, capace di lasciar emergere possibilità inedite. In modo impercettibile, quella che all’apparenza poteva sembrare una semplice

³⁴² Cfr. François Jullien, *La vera vita*, Bari-Roma, Laterza, 2021, p. 14.

³⁴³ *Ivi*, pp. 14-15.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 16.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 19.

divergenza, si rivela invece “come capacità esplorativa di ciò che poco prima era inimmaginabile.”³⁴⁶ A questo punto, non si potrà tornare indietro: quella che era la vita precedente

La vita prudente, la vita limitata, la vita con dei confini e una definizione precisa, aggrappata a ciò che comunemente è reputato vero, sebbene la si possa ancora desiderare – e forse continui persino ad essere fonte di rammarico – *di fatto* è stata abbandonata. In tal modo, il criterio profondo che orienta le nostre vite consiste nell’ avere o meno *osato* realizzare un tale *scarto*, uno scarto sufficiente affinché un altro avvenire inizi a profilarsi.³⁴⁷

Si può intravedere la possibilità di un’altra vita, ma tenersene ben distanti, confinandosi entro i limiti della vita comune, della vita già nota, della famiglia, del denaro, della carriera o di una religione: in altre parole, chiudersi all’interno di quanto rassicura, senza operare alcuno *scarto*.

Si delineano quindi, ripetendolo, due vite possibili: una vita limitata, normata e adattata, e un’altra che ha *osato* smarcarsi e quindi allontanarsi. Jullien scrive che il termine “vero” significa esattamente il “contrario di ciò che crediamo comunemente”,³⁴⁸ in quanto, erroneamente, tendiamo spesso a considerare come *vera* quella che in realtà non è altro che la pseudo-vita. La crediamo *vera* perché si tratta della vita convenzionale, in sintonia con le norme, incapace di discostarsi dall’adeguatezza; è una vita che si lascia limitare dal conformismo. La denuncia mossa da Jullien diviene, a questo punto, chiara: se il *conformismo* onto-teologico aveva la pretesa di “salvare” la vita

Perdendo il supporto fornito dal principio della trascendenza, ha dovuto lasciare il posto al *conformismo* proprio di una normalità e di una moralità fittizie, mediatica e da branco, che corrompe la vita dall’interno e la riduce a pseudo-vita. Al punto che la defezione e la diserzione della vita continuano non solo a minare, ma anche a *mimare* la vita stessa, dal di dentro stesso della vita, generandovi, senza più confini, la non-vita.³⁴⁹

La “vera vita” non presuppone alcuna verità indipendente a cui conformarsi, non è *idealizzazione* della vita e nemmeno *intensificazione* del vitale; la “vera vita” non è la vita che *sogna di essere perfetta*, che si richiama alla salvezza di un Lassù o che

³⁴⁶ *Ivi*, p. 21.

³⁴⁷ *Ivi*, pp. 21-22.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 27.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 33.

trova la verità nell'Essere o in Dio.³⁵⁰ Ma non è neppure la vita che *diviene valore* e che scaturisce quindi da un giudizio, il quale, attraverso la trasvalutazione nietzschiana di tutti i valori e il riferimento alla Volontà di potenza, “la condurrebbe, nel puro qui ed ora, *innocentemente*, per autoaffermazione, al massimo dell'esuberanza e dell'intensità.”³⁵¹

Quello che Jullien ha in mente è piuttosto uno sforzo incessante per “disfare e rimuovere, in ogni momento, attivamente, nel corso della vita, ciò che la occulta, riduce e falsifica”.³⁵² Questo permette di ritornare sul concetto di *metafisica minima*, il quale, come abbiamo visto, oltrepassa la chiusura del mondo e dell'esperienza, senza però appellarsi ad un *mondo altro* o ad un' *esperienza altra*. Infatti, la vita umana è sempre *alla ricerca* della “vera vita”, ma senza che questa ricerca conduca verso l'assoluto o verso una conversione. Si inizia così a percepire cosa significhi “vivere veramente”:

Si deve evitare di assorbirlo in una prospettiva o nell'altra: *nell'empirico*, dato che l'esperienza non si riduce ad esso, come *nell'idealismo* metafisico, poiché fraintende l'*oltrepassamento* interno a questa esperienza con ciò il suo *superamento*, aspirando alla “pienezza” di una vita perfetta, di cui è però lecito domandarsi se è ancora vita, e non piuttosto ripiegamento, a suo modo, nella non-vita. La vera vita infatti non solo non è la vita reale, ma nemmeno la vita realizzata, in cui non vi sia più niente da desiderare. [...] se non è nella mancanza o nella saturazione, è nel loro *tra*, nello *sfioramento*, nell'*affioramento*, che la vera vita si fa *intra-vedere*, emergendo dalla trama consueta della vita, aggirandosi in quel *tra* sotto forma di presentimento o di nostalgia.³⁵³

Ecco allora che anche la “vera vita” si mantiene in questo *spazio aperto* della *non-coincidenza*, si lascia *intra-vedere*, *sfiorare*, ma non possedere. Quel “vero” della “vera vita”, osserva Jullien, non lasciandosi contenere nel fattuale e nell'empirico, “si compie in ciò che sa mantenere al di là – senza per questo farne l'*Al di là*”;³⁵⁴ la “vera vita” farà quindi la sua comparsa nella tensione *tra* soddisfazione e privazione, restando “sulla soglia del possesso, al bordo dell'appagamento, nel *tra* aperto, vivente in senso proprio, del compimento e del trattenimento.”³⁵⁵ Resistere alla non-vita è ciò in cui consiste propriamente vivere, ma affinché questa

³⁵⁰ *Ivi*, p. 41

³⁵¹ *Ibidem*

³⁵² *Ivi*, p. 42.

³⁵³ *Ivi*, p. 52.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 53.

³⁵⁵ *Ibidem*

resistenza possa realizzarsi è necessario *rinunciare* all'utopia, all'illusione, della felicità. Infatti, dal momento che l'uomo non è effettivamente in grado di soddisfarsi *pienamente*

Continua a *de-coincidere* dalla sua natura, quella su cui la "vita buona" ha creduto di potersi fondare, per condurci alla "felicità". Di conseguenza, ha continuato ad *oltre-passare* ogni adeguatezza data, con se stesso o con il mondo, che lo costringe ad uno sterile adattamento. Per questo, non ha smesso di porsi al di fuori di ogni confinamento e riempimento *soddisfatto*, in se stesso come nel suo mondo, e ha potuto iniziare ad *e-sistere*, "mantenersi fuori". Grazie a questo sforzo, l'umanità ha continuato a *promuovere* se stessa, anzi persino a progredire.³⁵⁶

Ripetendolo nuovamente, l'accesso alla "vera vita" non può quindi essere concepito come adeguamento ad un ordine trascendente o ad una qualche idea di felicità, che resta pur sempre parziale ed ideologicamente connotata. Una *vita che vive* è quella che non chiude, occulta, i possibili; al contrario, non avremmo altro che *vite perdute*. Queste possono assumere diverse forme: la nostra vita potrebbe diventare una *vita rassegnata*, che non lasciando più apertura all'*inaudito*, si *arena*, confinandosi nell'adeguatezza a se stessa e al mondo. È una vita che non dà più origine a nulla di nuovo, in quanto divenuta statica, stagnante, incapace di conoscere nuovi sviluppi.³⁵⁷ È una vita persa in quanto *alienata* e *reificata*, è diventata "cosa", "nient'altro che una carcassa o un fossile".³⁵⁸ Si tratta di un *dimettersi* dalla *vita che vive*; non siamo di fronte ad una rinuncia, che resta pur sempre attiva, ma ad una vera e propria *rassegnazione*, passiva ed endemica. La *rassegnazione*, infatti, "non ha luogo tra sé e il mondo che si ha di fronte, ma soltanto dentro di sé, nel ripiegamento interiore, tra sé e sé, in un testa a testa muto e clandestino con se stessi: io *mi* rassegno."³⁵⁹ Non si ha più, in questo modo, iniziativa da parte del soggetto, ma solo un cedimento. Riassorbito così l'*inaudito*, la nostra vita ha iniziato a *sprofondare* e rischia di non riemergere mai più. È diventata non-vita. La *vita sprofondata* non disaderisce più da se stessa e dal mondo, non *de-coincide*, non è in grado di aprire uno *scarto* con se stessa e quindi di esplorarsi. Si tratta di un immobilismo che non dubita nemmeno più della sua posizione.³⁶⁰ In altre parole

³⁵⁶ *Ivi*, p. 77.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 80.

³⁵⁸ *Ibidem*

³⁵⁹ *Ivi*, p. 81.

³⁶⁰ *Ivi*, pp. 84-85.

La “sabbia” nella quale la mia vita sprofonda è prodotta dal fatto che ogni cosa, ogni gesto, ogni pensiero sono oramai al loro posto e non affiorano più. “Al loro posto” significa che un’adeguazione si è stabilita, che una qualche normalità si è imposta, che un conformismo si è agglomerato, in seno al quale la vita è limitata, inaridita e non riesce più a riattivarsi.³⁶¹

Pertanto, per cominciare a *disseppellire* la vita, occorre attuare una *de-coincidenza* per riaprire un possibile *inaudito*. Jullien sostiene che il partire, il viaggiare, inauguri per se stesso uno *scarto*: partire produce una vera e propria destrutturazione dell’abitudine, permette uno s-piazzamento rispetto ai quadri di riferimento stabiliti, ma fa soprattutto sì che si possa nuovamente *incontrare* qualcosa o qualcuno.³⁶² D’altronde, il dramma dello *sprofondamento* è dato dal fatto che *non si possa più fare alcun incontro*. Viaggiando, deterritorializzandoci, ci spossesseremo un po’ da noi stessi, scalfendo la nostra autonomia. Partire ci conduce a *tenerci fuori* da noi stessi e, di conseguenza, a *ex-sistere*. L’incontro, con il suo potere di irruzione, sconcertando il sé, può reintrodurre un’altra vita possibile. Può *disseppellire* la *vita sprofondata* che non è più capace di *incontrare*.

Ma l’*incontro* non è minacciato solo ed unicamente da una *vita sprofondata*, in quanto la dispersione della propria vita potrebbe pur sempre tradursi in *alienazione* e *reificazione*. Questo è tanto più vero nella realtà globalizzata che viviamo, in cui il capitalismo digitale ha drasticamente ridotto gli incontri faccia a faccia. Si può essere seduti l’uno di fronte all’altro, ma non guardarsi mai, tenendo gli occhi ben attenti sui propri pc. È in questo modo che, secondo Jullien, agisce l’alienazione contemporanea. Ognuno

Smarrendo la propria presenza all’Altro, si è assentato in un colpo solo anche dalla propria vita: si scopre “espropriato” da se stesso, a sua insaputa, invece di “mantenersi fuori di sé” per andare incontro all’Altro. L’uno e l’altro vagano in qualcosa che ha solo l’apparenza dell’intimità, ovvero nella pseudo-vita. Il *virtuale* cui si accede nel mondo digitale ha annacquato la “verità” della *vera vita*, privandola di ciò che la caratterizza in proprio, la sua attualità, ha dissolto l’effettività della presenza, del qui e dell’ora in ciò che hanno di esclusivo (senza assenza, non si dà più alcuna possibilità di presenza); col risultato di destinarci verso una presenza-assenza da cui si origina una *non-attenzione* alla vita che disperde la vita.³⁶³

³⁶¹ *Ivi*, p. 86.

³⁶² *Ivi*, p. 87.

³⁶³ *Ivi*, p. 94.

La connessione illimitata, lo *stare in rapporto* continuo, limita fortemente la possibilità di accesso alla “vera vita”, distrugge la dimensione dell’*incontro*. In altri termini, “dalla possibilità di intrattenere *relazioni* indefinitamente estese, estrapolate dal contesto”,³⁶⁴ si giunge solo ad imitazioni dell’incontro stesso. Un’alienazione non localizzabile, che non essendo più una forma di sottomissione o di obbedienza, non spinge ad una ribellione. Essa viene vissuta con passività, tanto da non avvertirla quasi più. Conseguenza dell’*alienazione* è quindi la *reificazione*, la riduzione della vita a stato di “cosa”. In questo modo, trionfa la non-vita.

Riassumendo, sia che si tratti di *rassegnazione*, di *sprofondamento*, di *alienazione* e *reificazione*, la nostra vita corre il rischio di ripiegarsi in pseudo-vita, appiattendosi e immobilizzandosi. Sarà, a questo punto, necessario comprendere in che modo sia possibile riattivare e promuovere la vita. Abbiamo visto che, per oltrepassare una situazione di *rassegnazione* e *sprofondamento*, è opportuno *decoincidere* dalla vita ripiegata e condotta all’inerzia, *non rassegnandoci* e ribellandoci contro l’accettazione del già dato. Allo stesso modo, la *disalienazione* ci permetterà di ribellarci contro “il fatto che la vita si sia lasciata espropriare da se stessa”;³⁶⁵ infine, la *dereificazione* ci solleciterà a “rifiutare che la vita subisca l’appiattimento a stato di cosa”.³⁶⁶ *Non rassegnarsi, disoccultare, disalienare e dereificare* sono, scrive Jullien, quattro concetti che “consentono di *s-coprire* in modo unanime, e cioè al di sotto di quali strati di occultamento, la vita può riattivarsi e promuovere se stessa”;³⁶⁷ essi evidenziano “come la *resistenza* stessa sia, non ciò che è (ontologicamente), ma ciò che *fa* o costituisce la *vera vita*.”³⁶⁸

Ecco allora che la *vera vita* si presenta come una vera e propria *resistenza* verso ciò che genera la non-vita. Ma la vita può rimettersi in movimento, riacquisire il suo slancio, solo grazie ad incitamenti provenienti dall’esterno. Jullien dà il nome di “emozione” alla “capacità sorta dall’esterno della vita nella vita, che fa irruzione nella reificazione in cui si trova imbrigliata la vita, non fosse altro che per

³⁶⁴ *Ivi*, p. 95.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 102.

³⁶⁶ *Ibidem*

³⁶⁷ *Ibidem*

³⁶⁸ *Ibidem*

omeostasi”;³⁶⁹ infatti, così come una vita *sprofondata* non è più capace di fare incontri, così una vita *reificata* è una vita che non sa più emozionarsi.

In tal senso

Allo stesso modo in cui il *disarenamento* trova il suo principio nella de-coincidenza che fa uscire la vita dal suo adattamento normalizzante, dall’adeguatezza in cui si è installata, così il carattere proprio della *dereificazione* è quello di trovare il proprio principio nel *terremoto emozionale* che colpisce la vita all’improvviso. Sorto nel punto di transizione tra il fisiologico e lo psichico, tale terremoto emotivo non solo rimette in tensione la vita, facendola uscire dalla sua apatia. Di più: la forza, penetrando in essa, a *mantenersi aperta al fuori* e a muoversi (*e-movere*), anche solo per un istante, dal suo regime esistenziale precedente.³⁷⁰

L’emozione può quindi creare disordine nel nostro sistema di vita precedente – conforme o apparente – facendo riemergere tutto ciò che vi era andato perso come non-vita. Il tratto caratteristico dell’emozione deriva dal fatto che essa nasca proprio dall’*incontro*, di fronte ad un sorriso, ad una voce o ad un volto.³⁷¹ Quel che l’emozione produce è un sussulto, capace di far intravedere, “come in un lampo, in seno alla vita, ciò che abbiamo dimenticato – perso di vista – della vita stessa”;³⁷² si tratta di accorgersi che la vita potrebbe essere *tutt’altra* rispetto a quella a cui l’abbiamo ridotta, privandola del suo *inaudito*. Per questo, Jullien scrive che

L’emozione infatti non è solo reazione, può risuonare anche come un richiamo all’ordine: un richiamo alla *vera vita* per la quale si è smesso di lottare. Essa non è che un disordine momentaneo, quel disordine che, per il pensiero classico, avrebbe dovuto condannarla. Ma nella fenditura che inaugura all’interno della vita reificata, essa può inaspettatamente lasciar intravedere nella vita ciò che non vi avevamo percepito o meglio che non eravamo più in grado di sentire: persino nel suo reagire a qualcosa può farsi strada una rivelazione, proprio quella della vita che vive.³⁷³

Consentendo, all’improvviso, di *porsi fuori*, l’emozione ha quindi una capacità di *es-istenza* che permette di *dereificare* la vita.

Abbiamo quindi compreso che la *vera vita* sia un qualcosa che vada ricercato, necessitante di un movimento continuo e di un’apertura verso l’Altro, per accogliere quanto di prezioso, e di *inaudito*, possa emergere dall’*incontro*. Tuttavia,

³⁶⁹ *Ivi*, p. 103.

³⁷⁰ *Ibidem*

³⁷¹ *Ivi*, p. 104.

³⁷² *Ibidem*

³⁷³ *Ibidem*

noi non *impariamo a vivere*, non esiste una *preparazione*, un'*introduzione*, alla vita. Abbiamo già iniziato a vivere prima ancora di poterci pensare sopra. Insomma, la vita non ammette un rapporto teoria-prassi.³⁷⁴ Il fatto di *vivere*, piuttosto, si presenta come pre-condizione, come presupposto. Abbiamo già, inoltre, specificato che la *vera vita* non possieda un'essenza, un contenuto di verità, poiché essa si definisce solo *negativamente*, ovvero come *resistenza* alla non-vita, alla pseudo-vita. Pertanto, dal momento che *vivere* si presenta come un continuo *resistere* alla non-vita che si insinua, bloccando e opprimendo, la vita stessa, risulta impossibile imparare *positivamente* a vivere. Jullien propone, con il fine di intendere l'*in-audito* della *vera vita*, di sostituire il verbo *imparare* con quello di *tentare*. Infatti, se

Imparare a vivere significa rientrare da subito all'interno di categorie stabilite, puntare su attese orientate verso ciò che già conosciamo [...] *tentare*, in effetti, significa forzare; provare, non appena si scorge una difficoltà, a trovare una possibile via d'uscita. Questo sfasamento è importante. Ogni tentativo infatti riconosce da principio che la difficoltà da affrontare non è né secondaria né derivata – allo stesso modo in cui imparare a vivere non significa altro che imparare come vivere [...] perciò “tentare” ha un *valore strategico* – è una strategia etica – e non morale: occorre “tentare” di eliminare la non-vita che falsifica la vita, allo stesso modo in cui si elimina un avversario.³⁷⁵

Ma, allo stesso modo, non è solo la vita ad essere minacciata dalla pseudo-vita, poiché, nella nostra contemporaneità, anche il pensiero corre il rischio di diventare pseudo-pensiero. Possiamo sprofondare nello pseudo-pensiero, o non-pensiero, così come sprofondiamo nella pseudo-vita o nella non-vita. Il mercato del consumo, infatti, rischia di asservire il pensiero, mercificandolo e *alienandolo*. Tutto questo è ancor più pericoloso dal momento che il *pensare* non è affatto disgiunto dal *vivere*, poiché il primo aiuta il secondo, lo chiarisce e lo sostiene. Il pensiero può rassegnarsi, così come la vita, cessando di *pensare per davvero*; può *reificarsi* in una serie di dogmatismi non più capaci di *promuovere* la vita. Sottoposto ai processi di standardizzazione provocati dalla mondializzazione, il pensiero subisce questo conformismo imperante, sterilizzandosi a tal punto da chiudere l'apertura verso *nuovi possibili*. Assistiamo così alla *scomparsa* del *vero* pensiero.

Occorrerà, analogamente al modo in cui *resistiamo* alla pseudo-vita, *resistere* allo pseudo-pensiero, dal momento che *pensare* significa fare fronte contro l'apparenza

³⁷⁴ *Ivi*, p. 112.

³⁷⁵ *Ivi*, p. 117.

che *occulta* il pensiero. Di più: la vocazione stessa della filosofia risiede proprio in quel *pensare* che aiuta effettivamente a *vivere*.³⁷⁶

Ecco allora che

Rispetto a questa situazione generale il pensare e il vivere si rivelano parimenti – congiuntamente – strategici, essendo entrambi espressione di una stessa etica della resistenza grazie al *no* che oppongono; per la stessa ragione, il “tentare” vale per entrambi: *bisogna tentare di pensare* come bisogna tentare di vivere; anzi, bisogna tentare di pensare, nel contempo, per tentare di vivere finalmente, in virtù del tentativo deliberato – disperato? – del pensiero. Il vivere e il pensare convergono in questo “finalmente” tanto atteso: ci conducono entrambi ai limiti di una possibilità che non è mai soddisfatta, realizzata, mai *colmata*, né completamente data. [...] il vivere e il pensare si riflettono e si rispecchiano l’uno nell’altro, l’uno attraverso l’altro, giacché rappresentano entrambi la meta di un’aspirazione infinita.³⁷⁷

Ecco che il *tentare di vivere*, così come il *tentare di pensare*, necessitano quindi l’esperienza di ciò che minaccia il *vero pensiero* e la *vera vita*. Bisogna, scrive Jullien, aver sperimentato “le peggiori difficoltà e persino l’impossibilità del vivere (come del pensare), aver fatto l’esperienza di quello che minaccia la vita con maggiore crudeltà e ferocia, per voler accedere finalmente alla vita che vive.”³⁷⁸ Occorre “testare”, “toccare”, il negativo della vita, se si vuole liberarla da quanto di *fittizio* “e di falso essa genera in se stessa.”³⁷⁹ Tuttavia, questo non in vista di una qualche salvezza, o perché la sofferenza “avrebbe il merito di indurire e di bronzare l’anima”,³⁸⁰ ma piuttosto perché “la demistificazione, la liberazione dalla falsificazione della vita, che la vita continua segretamente a produrre, possono essere ottenute soltanto dopo essere passati per delle avversità.”³⁸¹

Ma se *tentare di vivere* significa sperimentare, esperire, la difficoltà di vivere, allora esso si presenterà, in una parola, come un *sopravvivere*. Questo termine, sostiene Jullien, dice la verità del vivere, senza autocommiserazione: “i viventi che siamo, tutti gli uomini, sono solo dei sopravvissuti, nel duplice significato del termine *vivere*.”³⁸²

³⁷⁶ *Ivi*, pp. 120-122.

³⁷⁷ *Ivi*, p. 122.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 124.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 125.

³⁸⁰ *Ibidem*

³⁸¹ *Ibidem*

³⁸² *Ivi*, p. 129.

Infatti, “non solo cerchiamo senza posa di superare le difficoltà di mantenerci *in vita* (di resistere alla morte), ma più ancora quella di essere effettivamente *viventi*: di resistere cioè alla non-vita che logora la vita.”³⁸³ La consapevolezza che *vivere* sia *sopravvivere* non è priva di conseguenze, poiché solo così si uscirà dalla propria solitudine e si potrà *incontrare* l’Altro nella sfera più intima della vita; si tratta di riconoscere che, proprio come me, anche l’Altro sopravvive. Quello della sopravvivenza si delinea così come un orizzonte comune, a partire dal quale si può *s-confinare* da sé nell’Altro: “solo da sopravvissuto a sopravvissuto ci capiamo implicitamente, senza autocommiserarci, al di qua di ogni ragionamento, mentre nella nostra vita in società tutto ci divide.”³⁸⁴

Per concludere, e per riassumere quanto Jullien espone in quest’opera, potremmo dire che il *sì* alla vita significa aver detto di no al *no della non vita*. Questo cammino, questa ricerca senza fine, si pone come un oltrepassamento – una penetrazione – della non-vita che occulta la vita, come un’opposizione, una ribellione, all’apparenza della pseudo-vita. Ne consegue che la *vera vita* “è quella che non ha mai smesso di dire di no, di avventurarsi sempre più a fondo nel no che si oppone e resiste alla non-vita, smascherandola”,³⁸⁵ è in questa tensione che “*vive la vera vita*.”³⁸⁶ Essa non è, infatti, la vita che non si fa più occultare, ma quella che

Continuiamo a *s-coprire*, a liberare dal suo occultamento, in modo attivo, ad ogni istante, con un *no*, con un rifiuto che non pervengono mai ad una soluzione definitiva: che continuano a dire no alla rassegnazione e allo sprofondamento, all’alienazione e alla reificazione. È solo in *virtù di questa negazione* – a un tempo originaria e insuperabile – che può svilupparsi, lasciarsi intravedere una “vera vita”.³⁸⁷

Vivere è l’immediatezza (la sola possibile), ma come abbiamo visto, il *vivere* va cercato, *tentato*, con l’aiuto di una mediazione incessante del *pensiero*. In altri termini, “questa *interminabile mediazione* è necessaria per avere accesso

³⁸³ *Ibidem*

³⁸⁴ *Ivi*, p. 135.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 140.

³⁸⁶ *Ibidem*

³⁸⁷ *Ivi*, p. 141.

all'*immediatezza del vivere*: la mediazione del *no* detto alla non-vita per potersi elevare alla vita che vive.”³⁸⁸

³⁸⁸ *Ibidem*

Conclusione

Di fronte ai cambiamenti politici, culturali, tecnologici e socio-economici che caratterizzano la nostra contemporaneità, le riflessioni jullieniane mostrano tutta la loro ricchezza, originalità e lucidità. Un pensiero, quello del filosofo francese, capace di comprendere le complessità, le implicazioni, di un mondo sempre più interconnesso, globalizzato e in continuo divenire, senza ricadere mai in facili e banali soluzioni. Sostenuto dalla sua formazione da sinologo, egli è consapevole che fino a quando si continuerà a ragionare all'interno del proprio *quadro* culturale, entro i margini delle proprie categorie di pensiero, sarà assai difficile non assumere una posizione etnocentrica di fronte alla diversità culturale. Non è un caso che sia proprio il concetto di *universale* ad essere, per primo, ripensato. Questo è il senso della *decostruzione* di cui abbiamo parlato nel primo capitolo: essa non potrà far altro che cominciare da un *fuori*, da uno spazio eterotopico distante dalle nostre abitudini di pensiero. Il soggetto, spaesato, deterritorializzato, immerso in una lingua che non conosce, si desovranizza; rompendo la familiarità con le categorie precostituite del proprio pensiero, si apre allo spazio dell'*ignoto*, dell'*impensato*. Questo è tanto più importante oggi, di fronte ad una mondializzazione che, con il suo potere uniformante, restringe drasticamente i *possibili* del pensiero. Potremmo, in particolare, pensare al potere assunto oggi dai social media, i quali hanno indubbiamente *accelerato* i processi di conformismo, proponendo modelli, stili di vita, che vengono estesi su scala globale. Come osserva anche Jullien ne *La vera vita*, questo conformismo finisce con il danneggiare il pensiero stesso, chiudendolo nel *dentro*, sebbene illuso di poter accedere a quel *fuori*. In altri termini: il proliferare di immagini di spazi, contesti geografici *altri*, lungi dal *turbare* o *spaesare* i nostri pregiudizi, non fanno altro che rafforzarli. Il nostro sguardo, pur sempre culturalmente, storicamente e politicamente determinato, continuerà a proiettare le proprie aspettative, senza collocarsi, ribaltarsi, in una prospettiva *altra*. In questo può rientrare, a mio parere, la denuncia mossa da Jullien al concetto di *esotico*: permane il fascino della distanza, della diversità, ma senza che nessuno *scarto* inizi ad essere effettivamente operativo. Il capitalismo digitale ha permesso un'infinita possibilità di *vedere*, dal *dentro* del nostro smartphone, quel *fuori*, facendoci credere che tale visione sia sufficiente per *incontrarlo*. Ma, come accennato poco sopra, non si tratta altro che di un'illusione: il soggetto resterà confinato nelle proprie categorie precostituite, incapace di dubitare dei

propri partiti presi, lontano dall'interrogare il proprio *impensato*. Continuerà ad essere un soggetto *assimilatore*, convinto della propria appartenenza identitaria, sebbene affascinato dalla *differenza*. È in questo modo che non sarà mai possibile alcun *incontro*, alcuna comunicazione interculturale *vera*. Al massimo, e l'Europa degli ultimi anni lo dimostra, si lascerà spazio ad un dibattito sterile e polarizzato, incapace di pensare le condizioni un *dialogo* che non sia inquinato da relativismi, comunitarismi e, nel peggiore dei casi, razzismi di vario genere. D'altronde, lo sappiamo molto bene, l'*ossessione identitaria*, citando il bellissimo libro di Francesco Remotti, è tornata ad essere preponderante nel linguaggio politico di molti partiti, in particolare di destra, trovando un forte riscontro a livello sociale. Ovviamente, alla base di questo vi sono molteplici ragioni politiche, economiche e sociali, su cui adesso non occorre addentrarsi. Tuttavia, l'importanza del pensiero di Jullien credo risieda proprio nel suo collocarsi fuori da rigidi schieramenti, il che gli permette di mantenere quella lucidità, e quell'originalità d'analisi fondamentali per confrontarsi con i cambiamenti storici che stiamo vivendo. Il filosofo francese è consapevole che, di fronte al divenire storico e culturale, non occorra guardarsi indietro, ripescando dogmatismi di varia natura, ma nemmeno affidarsi ad un cieco progressivismo, che rischia pur sempre di trasformarsi in occidentalismo. Ecco perché, invece che appellarsi a presunti *valori* o ad inesistenti *identità*, bisognerà difendere le *risorse* culturali, sottoposte all'erosione continua attuata dalla globalizzazione, mantenendo operativo quello *scarto* che, lungi dal rubricare e catalogare differenze, mette *in tensione* distanziando. Distanza, come abbiamo visto, necessaria per non assimilare, e quindi annullare l'*alterità*. Un'*alterità* che, nel pensiero di Jullien, non è mai solo culturale, ma anche (inter)soggettiva, come scritto nel terzo capitolo. Da qui la necessità di ripensare un'etica che non conduca a nuove aderenze dogmatiche, ma ad una *promozione* dei soggetti, del loro *dialogo*, del loro *incontro*. Tanto più oggi che le relazioni personali rischiano di abdicare per lasciare il posto alle connessioni telematiche, generando un processo di *espulsione* dell'*altro*.

Per tutta questa serie di motivi, credo che la filosofia di François Jullien sia fondamentale per cominciare davvero a *pensare diversamente*, interrogandosi incessantemente su tutto ciò che è già-dato, già-visto, già-pensato, e per non ricadere nell'inferno dell'uguale. In fondo, in accordo con Jullien, questo dovrebbe essere il compito della filosofia.

Bibliografia

F. Jullien, *Alterità*, Milano-Udine, Mimesis, 2018

F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all’alterità*, Milano-Udine, Mimesis, 2014

F. Jullien, *L’identità culturale non esiste*, Torino, Einaudi, 2018

F. Jullien, *Pensare con la Cina*, Milano-Udine, Mimesis, 2007

F. Jullien, *Risorse del Cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Milano, Ponte alle grazie, 2019

F. Jullien, *Pensare l’efficacia in Cina e Occidente*, Roma-Bari, Laterza, 2008

F. Jullien, *La vera vita*, Bari-Roma, Laterza, 2021

F. Jullien, *L’inaudito*, Milano, Feltrinelli, 2021

F. Jullien, *Sull’intimità. Lontano dal frastuono dell’amore*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014

F. Jullien, *Entrare in un pensiero. Sui “possibili” dello spirito*, Milano-Udine, Mimesis, 2016

F. Jullien, *De l’universel. De l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008

F. Jullien, *Il ponte delle scimmie. Sulla diversità che verrà. Fecondità culturale contro identità nazionale*, Torino, Lindau, 2017

F. Jullien, *L’apparizione dell’altro. Lo scarto e l’incontro*, Milano, Feltrinelli, 2020

F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2017

F. Jullien, *Il gioco dell’esistenza. De-coincidenza e libertà*, Milano, Feltrinelli, 2019

F. Jullien, *Una seconda vita. Come cominciare a esistere davvero*, Milano, Feltrinelli, 2017

F. Jullien, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Milano-Udine, Mimesis, 2017

Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell’*écart* ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Milano-Udine, Mimesis, 2014

Roberto Celada Ballanti, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Brescia, Morcelliana, 2020

Ringraziamenti

Il mio più sincero ringraziamento va al Professor Roberto Celada Ballanti. Senza di lui, questa tesi non sarebbe stata possibile. È grazie ai suoi corsi di Filosofia del dialogo interreligioso ed Etica che ho avuto l'opportunità di conoscere Jullien e di approfondire, successivamente, il suo percorso intellettuale. Seguire le sue lezioni è sempre stato filosoficamente stimolante ed umanamente appagante.

Ed è anche un ringraziamento per la disponibilità dimostrata e per l'interesse nel mio lavoro. Ho sempre percepito un grande sostegno e tanta libertà d'iniziativa, e non potevo chiedere di meglio.

Ringrazio la mia amica Elena, che nel corso di quest'ultimo anno è stata una presenza imprescindibile. Le nostre lunghe chiacchierate (rigorosamente il venerdì sera!) sulle relazioni umane, sui concetti di *amore* e *intimità*, non hanno fatto altro che arricchire le riflessioni proposte da Jullien intorno a questi argomenti. I nostri dialoghi, sebbene a tratti conflittuali, saranno sempre per me un'enorme risorsa.

Ringrazio, infine, i miei genitori, mio fratello e tutti i miei amici. Ognuno di loro sa quanto per me sia stato, quanto sia e quanto sarà fondamentale nella mia vita. Questi cinque anni di percorso universitario sono volati via senza nemmeno accorgersene, e dividerli con molti di loro è stata un'esperienza che rimarrà sempre impressa nella mia memoria.

Spero che questa condivisione esistenziale continui in *spazi, contesti e luoghi altri*.