



UNIVERSITÀ
DI SIENA
1240

DIPARTIMENTO SCIENZE STORICHE E DEI BENI
CULTURALI

Corso di laurea in studi umanistici

**FRANÇOISE JULLIEN, UNA PROPOSTA
FILOSOFICA INTERCULTURALE?**

Alessandra Macrì
matricola N. 041684

Relatore:
Prof. Giuseppe Cognetti

Anno accademico 2015-2016

" C'era una volta un paese che racchiudeva tutti i paesi del mondo. E, in questo paese, c'era una città che racchiudeva tutte le città del paese. E, in questa città, c'era una strada che riuniva in sè tutte le strade della città. E, in questa strada, c'era una casa che ospitava tutte le case della strada . E, in questa casa, c'era una stanza, e, in questa stanza, c'era un uomo, e quest' uomo incarnava tutti gli uomini di tutti i paesi. E quest' uomo rideva, rideva. E nessuno aveva mai riso come lui".

Rabbi Nakhman di Breslavia

Indice

Introduzione	5
Introduzione alla filosofia interculturale.....	6
1. <i>Cenni storici.....</i>	6
2. <i>Raul-Fornet Betancourt.....</i>	13
Filosofia interculturale come filosofia della liberazione.....	16
L'ermeneutica contestuale	18
3. <i>Franz Martin Wimmer e il polilogo</i>	21
4. <i>Giangiorgio Pasqualotto</i>	27
La filosofia interculturale come "risarcimento culturale" ...	27
Il procedimento comparativo e la filosofia interculturale ...	29
5. <i>Raimon Panikkar.....</i>	32
L'ermeneutica diatopica	32
Il dialogo dialogico	36
La pace come universale	37
La prospettiva filosofica di Françoise Jullien	40
1. <i>Sul concetto di orientalismo.....</i>	41
2. <i>L'impensato apre la via alla pensabilità.....</i>	43
La via per pensare altrimenti	46
3. <i>Perchè la Cina come eterotopia</i>	48
Centralità della traduzione	48
Patrimonio scritto e distanza storica.....	56
4. <i>Methodos.....</i>	58
Andata: la deviazione come porta d'accesso	60
L'ecart.....	63
Retour.....	65
Maillage.....	66
5. <i>Efficacia</i>	66

Obiezioni.....	74
1. <i>Sull'alterità della Cina</i>	74
2. <i>Comparativismo o intercultura?</i>	78
3. <i>Sinocentrismo</i>	81

Introduzione

Nel seguente elaborato, suddiviso in tre capitoli, verrà esposta la proposta filosofica di Françoise Jullien, figura di spicco nel panorama europeo dell'intercultura. Il primo capitolo vuole proporsi come una breve introduzione alla filosofia interculturale considerata nelle sue caratteristiche d'insieme, che verranno esplicate attraverso l'analisi dei temi focali presenti nei lavori di alcuni dei principali e più tradotti esponenti della filosofia interculturale. Nel secondo capitolo verrà esaminata la visione ermeneutica di Jullien, con particolare riferimento al tema dell'efficacia, oggetto di trattazione di numerosi saggi dello studioso francese. Nel terzo capitolo si esporranno alcune obiezioni, provenienti in primo luogo dal filologo svizzero Jean Françoise Billeter, ma condivise da altri studiosi attivi nell'ambiente dell'intercultura, rivolte al metodo operativo di Jullien, obiezioni che conducono in ultima analisi all'interrogativo presente nel titolo dell'elaborato.

Capitolo primo

Introduzione alla filosofia interculturale

1. Cenni storici

La fase aurorale e la fase di successivo sviluppo della filosofia interculturale, non sono collocabili all'interno di uno schema che osservi rigorosamente il metodo di periodizzazione prevalentemente impiegato dalla tradizione storiografica europea e nordamericana, vista la recente fondazione di questo indirizzo filosofico, né tantomeno possono essere ricondotte ad un' "opera elettiva" che possa significativamente orientare in merito alle tendenze teoretiche e ai metodi operativi della stessa. Tentativi pionieristici di instaurare un dialogo interculturale si possono rintracciare nel corso del secolo scorso, collegati ad autori quali Renè Guenon, Aurobindo Ghosh, Kitaro Nishida, Carl Gustav Jung¹, Karl Jaspers² e altri ... ma riflessioni critiche(e autocritiche) sulla possibilità di avviare un dialogo "simmetrico"³ con l'alterità, scevro da pregiudizi etnocentrici, si sono sviluppate solo a partire

¹ Per un'analisi più approfondita dei singoli contributi apportati si rimanda a: Giuseppe Cognetti, *Con un altro sguardo. Piccola introduzione alla filosofia interculturale*, Donzelli editore, Roma, 2015.

² Qui si fa riferimento ai lavori maturi di Jaspers, come "*Was ist Philosophie: ein Lesebuch*", dal momento che la sua produzione iniziale risulta marcatamente eurocentrica.

³ Raul-Fornet Betancourt, *Trasformazione Interculturale della Filosofia*, Dehoniana Libri - Pardes Edizioni, Bologna 2006, *passim*. Raul-Fornet Betancourt ricorre al termine "simmetrico" per riferirsi ad una situazione comunicativa in cui il diritto a dialogare viene esercitato pariteticamente dai soggetti coinvolti.

dai primi anni '80 del XX secolo in area germanofona. Le prime pubblicazioni in merito all'elaborazione di uno specifico metodo di indagine che potesse operare in questo senso risalgono agli anni '89-90⁴. E' fortemente indicativo il fatto che la filosofia interculturale contemporanea come ambito di ricerca con uno "statuto" autonomo si inizi a delineare in questi anni e in area europea: testimonia la stringente necessità da parte del mondo occidentale di analizzare criticamente le categorie adottate sino a quel momento nel rappresentare l'alterità e nel relazionarsi con essa, di fronte alla nuova fisionomia che il mondo andava assumendo per effetto della globalizzazione. E' impossibile, difatti, prescindere da un accenno seppur breve al fenomeno della globalizzazione, visto il ruolo determinante che ha esercitato per l'origine della filosofia interculturale e continua ad esercitare lungo il suo sviluppo. Dall'ambito della psicologia cognitiva, dove il termine "globalizzazione" indica il processo mediante il quale la psiche infantile comprende la realtà esterna in termini di "percezione sincretica"⁵, è andato a designare il progressivo intensificarsi dei rapporti di interscambio globali. Sebbene sia un termine polivalente, nel senso che è applicabile a varie sfere dell'agire umano (si parla nella letteratura di globalizzazione culturale, sociale, telematica ...) il fattore che ha determinato questa peculiare configurazione dei rapporti internazionali e ha conseguentemente prodotto dei mutamenti strutturali a tutti i livelli, è in primo luogo connesso alle politiche poste in essere negli ultimi

⁴ R.A. Mall/H. Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn 1989; R. A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Bremen 1992; F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien 1990; H. Kimmerle, *Philosophie in Afrika. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*. Frankfurt a. M. 1991. Betancourt, op Cit. p.68

⁵ Termine coniato dallo psicologo e pedagogo svizzero Édouard Claparède.

decenni del XX secolo da Stati Uniti ed Europa, nella direzione di una maggiore liberalizzazione dei mercati. Negli Stati Uniti, a partire dal governo Nixon, i precedenti modelli economici di tipo misto di stampo keynesiano vengono progressivamente soppiantati da un modello in cui l'intervento regolativo dello stato nelle politiche di mercato diviene sempre meno netto. L'asse Thatcher-Reagan, poi, e il definitivo disfacimento del blocco sovietico che ha reso possibile l'unificazione dei mercati nazionali in un unico mercato mondiale, sanciscono l'avvento del nuovo modello economico neoliberalista su scala globale. L'assetto normativo vigente in materia di libera circolazione delle merci e dei capitali prevede, dunque, una minore "ingerenza" da parte degli apparati statali nella regolamentazione dei flussi mercantili, ne risulta, così, anche una ridefinizione dello stato in quanto stato-nazione, principale detentore del controllo sulle politiche economiche; l'attività di controllo riservata tradizionalmente agli stati-nazione, la sovranità politica dello stesso, viene sistematicamente elusa, conferendo maggiore libertà d'azione ai principali promotori della libera circolazione delle merci e dei capitali finanziari: le aziende multinazionali e in genere gli enti privati. L'intensificazione dei processi di interscambio scaturita dall'esigenza del mercato mondiale di espandersi e autorigenerarsi per garantire la sua stessa sopravvivenza riguarda non solo le relazioni di tipo strettamente economico-produttivo, come si accennava prima, ma si estende anche ad altre sfere della vita umana, l'infittirsi dei fenomeni migratori rappresenta forse l'esempio più evidente di come il fenomeno della globalizzazione non riguardi unicamente lo spostamento di capitali. Un discrimine fondamentale rispetto alle precedenti forme di globalizzazione e protoglobalizzazione che si sono registrate e che rende possibile una certa istantaneità nei processi di interscambio globale, consta nell'impiego di mezzi

tecnologici in grado quasi di neutralizzare le distanze spazio-temporali che in altri tempi le forme di comunicazioni più diffuse avrebbero richiesto. Il costante flusso di informazioni e scambio di prodotti tangibili e non ha determinato delle reazioni nei contesti culturali specifici, da non interpretare adottando uno schema di tipo stimolo-risposta, bensì uno schema che tenga in considerazione l'interazione dinamica tra caratteri "estranei" ad un contesto e il contesto stesso. L'elaborazione, anche rigetto, delle novità introdotte nei singoli habitat culturali avviene in modo differente. Sebbene vi sia alla base l'imposizione di un modello unico che tende alla massimizzazione del profitto come obiettivo finale, le forme di adattamento/disadattamento allo stesso sono molteplici. Una massima emblematica, divenuta nota in ambito di marketing, "Think global, act local!", testimonia come l'esportazione del modello neoliberale richieda delle pratiche di attuazione che siano conformi alle caratteristiche del modello culturale "ospitante", di modo tale da garantirne un corretta assimilazione da parte di quest' ultimo (anche se sarebbe più appropriato parlare di assimilazione del capitale nei confronti della cultura di riferimento⁶). Parafrasando il sociologo Ulrich Beck, la globalizzazione non si esplica solo come processo di "de-localizzazione", come semplice esportazione, ma presuppone anche una "ri-localizzazione"⁷, una ricostruzione di senso nel contesto specifico di arrivo. La spinta uniformante del globalismo, le strategie ideate per conseguire i suoi scopi, e le pratiche spesso esplicitamente lesive della libertà di coloro che vi si oppongono, riaffermano con forza l'esistenza di una molteplicità di contesti culturali con un'identità definita che può non riconoscere il modello

⁶ "Il localismo è la strategia d'impresa che acquista importanza via via che la globalizzazione è messa in pratica". Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci editore, 2010, p. 66.

⁷ *Ibidem*.

neoliberista come affine al proprio profilo culturale, se non totalmente intraducibile, dal momento che presuppone la condivisione di obiettivi particolaristici nati nel clima del positivismo europeo, quali sviluppo, progresso e accumulo. Di conseguenza la volontà delle classi egemoni di assolutizzare con ogni mezzo "la metafisica del mercato mondiale"⁸ si scontra in alcuni casi con forze di opposizione a cui si interdice l'esercizio del diritto all'autodeterminazione per ciò che concerne la propria identità culturale poiché non conforme alle regole del mercato capitalistico e talvolta fonte di impedimento per quest'ultimo. Tra i soggetti contrari alla diffusione forzata del modello economico neoliberale, figurano anche alcuni esponenti delle aree del pensiero occidentale. Non è il primo caso in cui alcune frange di un pensiero critico si interrogano e si schierano a favore delle minoranze oppresse dai programmi imperialisti propugnati dalla propria cultura d'origine e le connesse forme di dominio: si possono annoverare all'interno di questa categoria, a parte le dottrine marxiste che hanno fortemente influito in diverse formulazioni teoriche foriere di istanze antimperialiste del XX secolo, orientamenti sorti a seguito della decolonizzazione come i cultural studies e la post-colonial theory dai quali molti teorici dell'interculturalità risultano ispirati, Edward Wadie Said su tutti. Ma la proposta della filosofia interculturale si delinea come una alternativa nuova al meccanismo omologante attivato da questa particolare declinazione dell'imperialismo occidentale, per la volontà di avviare un "dialogo dialogico"⁹ nel corso del quale coinvolgere le molteplici voci della ragione; un processo di co-

⁸ *Ivi*, p.85.

⁹ Questa definizione coniata da Raimon Panikkar, indica una tipologia dialogica non basata esclusivamente su uno scambio dialettico privo di effetti trasformativi nell'altro, ma un dialogo che passi attraverso(δix)l'altro. L'argomento sarà trattato nel paragrafo relativo alla proposta Panikkariana. cfr. *infra*.

creazione volto a ridefinire la tipologia antropologica attualmente imperante: *l'homo oeconomicus*. Attraverso un modello comunicativo votato alla "democrazia linguistica", i dialoganti avranno come obiettivo precipuo quello di formulare e sperimentare un "humanum" universale condiviso, a partire dalle proprie realtà contestuali. Sebbene le proposte ermeneutiche in merito alle modalità comunicative potenzialmente idonee per il conseguimento degli obiettivi che la filosofia interculturale si propone di perseguire siano in via di definizione, si possono comunque indicare delle esegesi autorevoli in cui vengono illustrate alcune precondizioni del dialogo interculturale. In ambito europeo si distingue un nutrito gruppo di intellettuali di lingua tedesca, di cui si riportano i più noti: Heinz Kimmerle, Ram Adhar Mall che ha elaborato un approccio noto come "ermeneutica analogica" e Franz Martin Wimmer, il quale ha postulato un'ermeneutica del polilogo. Sempre di origine europea, i contributi di Giangiorgio Pasqualotto, Alessandra Chiricosta, Françoise Jullien... In ambito extra europeo si segnalano, invece, le ricerche dell' indo-spagnolo Raimon Panikkar con la sua "ermeneutica diatopica", di Raul-Fornet Betancourt la cui proposta teorica è nota come "ermeneutica contestuale", Edward Wadie Said e altri ancora. In ultima analisi di fronte all'"irreversibilità della globalità"¹⁰, la presenza dell'altro non è più ignorabile o mistificabile, e si fa sempre più stringente la necessità, da parte del pensiero critico di liberazione occidentale, di rielaborare la propria identità e rivalutare la rappresentazione dell'alterità come prodotto storico condizionato nella definizione dei suoi tratti da specifici interessi della cultura egemone, perciò spesso affetta da volute distorsioni. L'espansione capillare del sistema economico neoliberale consente a questo progetto omogeneizzante di penetrare anche in ambienti

¹⁰ Ulrich Beck, *op. cit.*, p.98

del globo prima considerati periferici¹¹, perciò località geograficamente distanti tra loro vengono connesse in nome del libero scambio. Alla luce di queste considerazioni assume una centralità decisiva per l'elaborazione di soluzioni "dialogiche" realmente attuabili, il tema del rapporto di potere vigente tra "Nord" e "Sud" del mondo e più in generale tra "culture di oppressione" e "culture di liberazione"¹². La filosofia interculturale, difatti, non può essere avulsa dal contesto-mondo in cui è sorta e continua a vivere, ed essere estranea ad un'analisi attenta degli agenti che generano squilibri di potere nelle relazioni internazionali, se intende realizzare le condizioni affinché si possa creare, ospitare e mantenere "il dono della pace"¹³, probabilmente suo fine ultimo. Condizione previa per l'attuazione del dialogo interculturale è un consapevole ancoraggio alla dimensione della contemporaneità evitando di dissipare energie nell'ideazione di sistemi utopistici puramente teoretici. La presenza della filosofia interculturale in un clima travagliato da numerose forme di disuguaglianze economico-sociali, si esplica anche attraverso una netta presa di posizione a favore delle vittime del sistema neoliberale. Tuttavia, nonostante il carattere dissidente della filosofia interculturale rispetto alla cultura egemone, è bene ribadire la natura culturalmente determinata di questo orientamento, con l'intento di salvaguardare il dialogo da eventuali retaggi etnocentrici. Per questo motivo alcune formulazioni in

¹¹ Naturalmente anche quest'osservazione racchiude in sé un pregiudizio etnocentrico, poiché se si ammette l'esistenza di una periferia si deve necessariamente ammettere l'esistenza di un centro, che in questo caso viene identificato con le società occidentali che vivono seguendo i "principi" del modernismo. Quindi lo status di regioni centrali è definito attraverso un parametro particolare che risponde alla logica dello sviluppo, inteso prevalentemente come "complessificazione" degli strumenti tecnologici.

¹² Raul Fornet-Betancourt, *op. cit.*, *passim*.

¹³ Raimon Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003, *passim*.

merito alle condizioni preliminari per l'avvio del dialogo necessiteranno di un vaglio ulteriore, dal momento che derivano pur sempre da un ambiente culturale la cui identità si è costituita su basi di sedimentato colonialismo. Sebbene la filosofia interculturale, sia stata concepita come movimento di rottura rispetto alla cultura dominante, non è da escludere aprioristicamente, solo in virtù del suo carattere antisistemico, l'inconsapevole penetrazione nel suo programma teorico di concezioni devianti e deviate, giunte proprio dagli assunti imperialisti europei. Ad ogni modo, è interessante notare come un indirizzo filosofico che condivide non solo gli spazi fisici, ma anche un comune percorso storico con un pensiero egemone monodimensionale stia cercando un possibile antidoto per sanare una parte di se stesso, per promuovere una "conoscenza che si realizza come processo reciproco tra soggetti che nascono insieme ad una nuova esistenza"¹⁴.

2. Raul-Fornet Betancourt

La condanna del globalismo come imposizione di un modello economico unico figura come premessa ineludibile in tutti i contributi teorico-pratici ascrivibili al campo di indagine della filosofia interculturale, ma è di provenienza ispanoamericana una delle analisi più puntuali in merito agli effetti deformanti di tale fenomeno, non solo focalizzata sulla classica "*pars destruens*", per così dire, della critica all'economicismo globale, ma volta a fornire anche una visione propositiva in grado di promuovere pratiche atte a contrastare concretamente le "barbarie"¹⁵ prodotte dal "*laissez faire*" neoliberale.

¹⁴Raul Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 98.

¹⁵R.F. Betancourt, *op. cit.*, *passim*.

Raul-Fornet Betancourt, filosofo di origine cubana, difatti, ha investito la filosofia interculturale di un ruolo etico-politico, piuttosto che rilegarne le istanze agli ambienti esclusivamente teorici dell'*otium* letterario, rimarcandone l'appartenenza alle "scienze della praxis" e non della mera speculazione intellettualistica¹⁶. Alla fase iniziale della sua formazione filosofica, avvenuta in Spagna e contrassegnata dalla ricezione dei tradizionali luoghi del pensiero filosofico europeo, segue, durante la metà degli anni '80¹⁷, un'attenta disamina dei maggiori apporti teoretici susseguitisi nel corso della storia del pensiero latinoamericano, sfociata nell'opera "*Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamericana*"¹⁸. L'eterogeneità del paesaggio filosofico latinoamericano, dovuta al succedersi di differenti ondate coloniali, abilita Betancourt a porre in relazione critica i due momenti focali del suo percorso formativo: la presa di coscienza della presunzione etnocentrica del "logos europeo" nei confronti delle altre tradizioni filosofiche, e il riconoscimento, sulla base delle considerazioni di Josè Martí, del pluralismo culturale latinoamericano come modello elettivo di interculturalità. E' da precisare, però, che Betancourt distingue una produzione filosofica iberoamericana, dipendente dai modelli filosofici europei che hanno operato in più fasi storiche una critica intraculturale, rivolta alle categorie e alle pratiche di cui si avvaleva l'assetto culturale dominante in Europa- basti citare

¹⁶ Si può notare come in questa prospettiva sia assente la tradizionale scissione che si è operata in alcune regioni del pensiero occidentale a partire dalla filosofia aristotelica, tra teoria e pratica, identificati come due ambiti antitetici, ma sia invece implicita una concezione in cui entrambi i termini concorrono a formare una realtà unitaria. Questa visione è propria di tutto l'orientamento interculturale, più tendente ad una prospettiva "sistemica" piuttosto che "elementarista" del reale, una prospettiva olistica, nella quale si tengono in maggiore considerazione i nessi esistenti fra le varie entità, piuttosto che le individualità avulse dal contesto. Pertanto nel presente elaborato si ricorrerà all'uso di questi termini sottintendendo che l'uno rimanda implicitamente all'altro.

¹⁸ Raul-Fornet Betancourt, *op. cit., passim*.

a titolo esemplificativo, la reazione del pensiero illuminista nei confronti dell'intemperie positivista nel XVIII secolo - e una produzione filosofica più "autenticamente" latinoamericana, che non si dispiega unicamente come eco del pensiero europeo, ma elabora stilemi propri non determinati in senso occidentale, ma autoctoni. Betancourt riconosce, difatti, nel binomio oppositivo "culture critiche/culture egemoni" una realtà fattuale operante non solo nell'area geograficamente localizzata dell'America Latina, o nel territorio europeo, ma in ogni habitat culturale. Pertanto la tensione dialettica che si genera tra culture subalterne e culture dominanti rappresenta una costante propria di ogni sistema culturale, tanto da venir proposta, nel sistema filosofico di Betancourt, come schema interpretativo di riferimento su cui tessere una riflessione orientata ad elaborare strategie valide per realizzare un "mondo plurale di universi solidali"¹⁹. Da queste premesse, Betancourt inizia a delineare il suo progetto filosofico imperniato su istanze spiccatamente antieurocentriche, nello sviluppo delle quali hanno esercitato una notevole influenza le posizioni anticolonialiste di Jean Paul Sartre, e su un appello alla mobilitazione delle forze antagoniste in dialogo come fronte di opposizione rispetto al dispotismo imperialista europeo. Nel 2001 trova una prima maturazione la linea di pensiero interculturale inaugurata nei primi anni '90, in "*Trasformaciòn intercultural de la filosofia*", elaborato in cui alla proposta di una fondazione della filosofia interculturale da sviluppare assumendo come esempio paradigmatico estendibile ad altri contesti, il pluralismo culturale latinoamericano, vengono affiancate alcune considerazioni ermeneutico-metodologiche preliminari affinché si possa intraprendere un dialogo libero "con il cuore del mondo"²⁰.

¹⁹ Raul Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 38

²⁰ *Ivi*, p.23

Filosofia interculturale come filosofia della liberazione

<<Eravamo una maschera, coi pantaloni dell'Inghilterra, il gilet parigino, il giaccone del Nordamerica e il berretto della Spagna. L'indio, muto ci girava intorno e se ne andava verso la montagna[...]L'uomo di colore, guardato dall'alto, cantava di notte la musica del suo cuore, solo e sconosciuto...>>²¹

Sulla scorta delle riflessioni anticolonialiste di Josè Martí, il quale identificò il territorio latinoamericano come sede di una "combinazione polifonica"²² riconoscendo l'origine policentrica del pensiero filosofico latinoamericano, Betancourt propone un piano di riabilitazione delle culture indigene amerindie ed afroamericane, estromesse dallo spazio decisionale presieduto dalle potenze egemoniche d'Occidente, attraverso il quale poter manifestare liberamente la propria soggettività. Il riconoscimento della dialettica oppressione /liberazione, come dinamica di conflitto interna ad ogni sistema culturale, rappresenta un atto di discernimento necessario per perseguire "l'imperativo di liberare la vittima"²³, fine ideale a cui tende il "modello liberatore culturale", come definisce Betancourt stesso il suo progetto filosofico. Schierarsi a favore delle voci oppresse, difatti, costituisce uno dei presupposti basilari del programma di Betancourt, dato che, ancora una volta, ne conferma l'impronta fortemente etico-politica, vista la responsabilità connessa a questa scelta in un contesto globale dove la spartizione del potere è nettamente asimmetrica; inoltre, l'immediato riferimento alla realtà contestuale, qualifica la filosofia culturale come "filosofia per il nostro tempo"²⁴, ancorata all'attuale congiuntura storica non estranea ad essa, ma contemporanea. La filosofia interculturale diviene, dunque, filosofia militante, intenzionata a formulare e sperimentare

²¹ *Ivi*, p. 64

²² *Ivi*, p.17

²³ *Ivi*, p. 94

²⁴ *Ibidem*.

soluzioni strategiche per porsi come alternativa fattuale al modello capitalistico vigente e possibilità di riscatto per le aree del "Sud del mondo". Tuttavia l'intenzione di Betancourt non è ripristinare unicamente ciò che Isaiah Berlin ha definito "libertà negativa"²⁵ delle culture oppresse, bensì coordinare le forze di liberazione in vista di un'affermazione di "libertà positiva", in base alla quale poter esercitare il proprio diritto all'autodeterminazione e dare vita ad "una cultura basata sul corretto comportamento con la diversità che si esprime, tra l'altro, attraverso pratiche di accoglienza ospitale che mettono in relazione e condividono le differenze. Questa cultura è, in una parola, l'annuncio della cultura della convivenza solidale[...]"²⁶. La vocazione liberazionista del progetto di Betancourt, risente profondamente del lascito intellettuale ed esperienziale della filosofia della liberazione, sia per quanto concerne gli strumenti analitici di cui si serve, che per l'obiettivo ultimo che si prefigge. E' attraverso la filosofia della liberazione che il pensiero latinoamericano inizia ad "autocomprendersi" e al contempo autonomizzarsi, nelle sue molteplici manifestazioni, rispetto alle correnti filosofiche europee contemporanee, in vista di una rivalutazione del pensiero periferico locale. Questo fronte, saldatosi nella prima decade degli anni '70 in Argentina, in risposta al clima di forte instabilità politica che imperversava in tutto il continente latinoamericano, conteso da varie dittature militari, deteneva come fine precipuo l'emancipazione politico-culturale dei popoli dell'America Latina, costretti in una situazione di storica subordinazione dalle politiche imperialiste europee e statunitensi. Le pratiche di resistenza opposte alle violenze perpetrate dal colonialismo occidentale e confluite nel programma teorico-pratico dell'"etica della liberazione" si rinnovano, di fronte alle

²⁵ Con libertà negativa, il filosofo e politologo Isaiah Berlin, intende designare la condizione di un soggetto non sottoposto ad alcun tipo di restrizione nell'esercizio della propria capacità di agire.

²⁶ Raul-Fornet Betancourt, *Op. Cit.*, p.42

nuove strategie messe in campo dai gruppi imperialisti, quelle del globalismo, nella proposta di Betancourt e, con esse, l'esortazione, rivolta non solo alle culture del subcontinente americano, ma a tutte le società periferiche del mondo, a compiere un atto di riappropriazione culturale che consenta loro di riconquistare la propria dignità ontologica. Dal momento che questo atto di riappropriazione nasce da una comune condizione di oppressione, per far sì che esso divenga effettivo è necessario fondarlo sull'esercizio di una capacità riflessiva critica che renda i soggetti culturali consapevoli della compresenza all'interno di uno stesso contesto di una cultura liberatrice e una oppressiva rispondenti entrambe agli interessi di due classi specifiche. Fattore indispensabile per raggiungere questo fine è avviare un processo di "de-culturalizzazione" della cultura, una desacralizzazione delle tradizioni consolidate tra le "alte sfere" della cultura dominante, fino a divenire "naturalizzate", ossia equiparate ad un complesso di abitudini in un certo qual modo preordinate, intrinsecamente connaturate ai modi di agire e di esistere della specie umana e pertanto imm modificabili. La lotta per la liberazione, quindi, deve essere condotta anche all'interno del medesimo contesto culturale, che può presentare numerose distorsioni.

L'ermeneutica contestuale

Ritengo sia utile menzionare, anche se rapidamente, alcune dinamiche deformanti che sfociano poi in pratiche altrettanto nocive, presenti potenzialmente in ogni contesto culturale, in quanto sono identificate come tali, oltre che nella ricerca specifica di Betancourt, dalla totalità dei filosofi dell'intercultura, e sono, dunque, classificabili come fenomeni che la filosofia interculturale nel suo insieme si propone di contrastare poiché ostacolano lo sviluppo di un dialogo interculturale franco, scevro da pregiudizi di sorta. Procederò poi per opposizione, illustrando alcune delle condizioni preliminari

indispensabili per instaurare un dialogo interculturale secondo la proposta ermeneutica di Betancourt. Molte, tra queste dinamiche deformanti, possono ricondursi al più vasto fenomeno del "monologismo", quell' atteggiamento unidimensionale e autoreferenziale tipico dei sistemi culturali che tendono ad imporre un solo logos come legittimo, il proprio, distorcendo e in taluni casi demonizzando l'immagine dell' altro. Di capitale importanza, per l'avvio di un dialogo polilogico, è destrutturare le visioni etnocentriche che inducono un contesto culturale ad autovalutarsi come unico autentico discreditando, di conseguenza, o non riconoscendo come degni interlocutori le altre realtà culturali. La produzione intellettuale e materiale autoctona viene assunta, in queste prospettive, come unico parametro in base al quale agire e valutare l'agire umano in ogni sua manifestazione, il complesso di tradizioni culturali specifico, così, viene quasi "divinizzato" e considerato universalmente valido. Talvolta la pretesa di universalità che avanza una società etnocentrica, può sfociare in un' ulteriore forma di monologismo che non necessita spiegazioni aggiuntive: il totalitarismo, l'imposizione coatta dell' "Uno" sul molteplice. Il meccanismo sotteso ad ogni deviazione monologica si ripropone nel fenomeno del tradizionalismo, in cui all'idea di cultura viene sovrapposta quella di tradizione, intesa illusoriamente come patrimonio di pratiche ereditate dal passato mantenutosi invariato, e da preservare nella forma originaria in cui è stato trasmesso per garantire la continuità del sistema culturale. Alla base del monologismo è radicata una concezione che interpreta le realtà culturali come irrigidite solipsisticamente nella loro individualità, senza considerare l'azione trasformatrice dei ripetuti influssi culturali a cui sono state sottoposte e da cui vengono continuamente riplasmate, ciò risulta particolarmente evidente nelle società tradizionaliste, le quali non riconoscono le tradizioni acquisite come frutto di un' evoluzione storica contestuale. "La trasformazione

interculturale della filosofia si pone pertanto come un programma di ricostruzione del passato e, al contempo, di configurazione di un presente dove la filosofia si riconosce come tale senza avere la necessità di installarsi di preferenza in un sistema concettuale monoculturale[...], riconoscendo che non è monologica, ma polifonica"²⁷. Per scongiurare i rischi connessi a visioni etnocentriche Betancourt suggerisce di riforgiare il concetto di identità culturale tenendo presente le forze dinamiche da cui le società sono animate e a cui sono sottoposte in quanto esse stesse si configurano come processo, non come entità monadiche, bensì come "universi originari, ma senza collegare l'originarietà all'idea di isolamento[...]"²⁸. Dunque il dialogo interculturale si configurerà come uno "spazio liberato" aperto, epurato da pratiche discriminatorie ed inclusivo rispetto ai molteplici "logoi", in cui l'atteggiamento dei soggetti dialoganti sarà improntato all' accettazione del pluralismo come realtà imprescindibile. All'etnocentrismo, Betancourt oppone il concetto di "universale singolare" che riassume i fili conduttori della sua ermeneutica contestuale. In ogni essere umano coesistono due piani, quello dell' "universale" e quello del "contestuale", per cui l'appartenenza ad un contesto culturale specifico non è un vincolo indissolubile eternamente e naturalmente dato, non equivale ad una condizione di prigionia dalla quale non è possibile divincolarsi, al contrario, è possibile scegliere dove situarsi culturalmente. Ogni realtà in dialogo riflette le proprie specificità contestuali, ma questo non limita le possibilità di riconoscere ed elaborare dei valori universali condivisi per smantellare le caratteristiche del modello disumano a cui il globalismo richiede di uniformarsi, poiché non implica un'exasperazione dei particolarismi, esige, al contrario, l'esercizio di un tipo di "razionalità contestuale" critica anche in termini

²⁷ Raul-Fornet Betancourt, *Op. Cit.*, p. 144

²⁸ *Ivi*, p. 81

intraculturali, saldamente radicata al presente storico, per poter realizzarsi in quell'universale comune all'intera umanità. Betancourt suggerisce di intraprendere il cammino polilogico per soddisfare la naturale tensione dell'essere umano verso l'universale, attraverso una "recapacitación", termine che esprime al contempo l'idea di "ripensare" nell'accezione di individuare le costanti antropologiche sottostanti ad ogni sistema culturale particolare, e "rendere capaci di", acquisire in virtù di questo sostrato ontologico comune alla totalità del genere umano, capacità dirette a sviluppare concretamente pratiche in accordo alla nuovo "modello di umanità". Come afferma il filosofo: "la strada verso l'universale passa attraverso ciò che è contestuale perché per essere universali, bisogna camminare in compagnia dei contesti del mondo"²⁹ .

3. Franz Martin Wimmer e il polilogico

"Come è possibile raggiungere intuizioni o verità transculturali globalmente valide se le nostre percezioni del mondo -e i mezzi per esprimerle- sono inserite in un contesto particolare?"³⁰

Assumendo come valida la tesi secondo cui esiste una dimensione universale verso cui l'intera comunità degli uomini e delle donne è protesa - che non si sostanzia come concezione, o insieme di concezioni determinate culturalmente universalizzabili, ma si contraddistingue per la sua natura archetipica, non particolaristica- il filosofo austriaco Franz Martin Wimmer, uno dei più prolifici filosofi dell'interculturalità, di fronte a ciò che egli stesso ha nominato "dilemma

²⁹ *Ivi*, p.35

³⁰ Alessandra Chiricosta, *Filosofia interculturale e valori asiatici*, O barra O edizioni, Milano, 2013, p.153

della culturalità"³¹, esprime la necessità di realizzare un dialogo interdiscorsivo di tipo polilogico. Anche nella produzione filosofica di Wimmer, soprattutto nell'opera "*Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*"³², più volte viene messa in rilievo l'infondatezza della pretesa universalistica del pensiero europeo, evidenziando come questa si basi su considerazioni di tipo formali piuttosto che contenutistiche: difatti la filosofia europea si è autoeletta come l'unica "Filosofia" possibile e consequenzialmente ha stigmatizzato le altre tradizioni di pensiero sulla base di valutazioni relative unicamente alle forme espressive e argomentative del pensiero filosofico, senza minimamente considerare gli aspetti contenutistici e i campi di riflessione comuni: tutti i modi di filosofare che non si attengono a quelli propri della razionalità europea vengono respinti in blocco. Purtroppo la presunta purezza ed autenticità della filosofia europea è una tesi che non viene propugnata solo in contesti europei, ma anche in numerosi ambienti accademici extra-europei, in primo luogo nelle ex-colonie; perciò smantellare questa congettura eurocentrica largamente inculturata, è uno dei compiti primari della filosofia interculturale per poter stabilire una situazione di equità durante il dialogo. L'istanza anti-eurocentrica deve confluire in una complessiva condotta anti-centrista, che osteggia ogni mitizzazione di un sistema filosofico particolare come portatore di verità universali. Ogni centrismo rappresenta un tentativo di risolvere il dilemma della culturalità, istituendo un'equazione tra ciò che Wimmer definisce "universale interno" ed "universale esterno". Accade così che si verifica una sovrapposizione tra i due piani, e questa conduce

³¹ Il dilemma della culturalità, espresso dal quesito ad inizio paragrafo, sottolinea come la filosofia non è mai indipendente dal contesto culturale di provenienza, anzi si serve dei mezzi elaborati in quel contesto per poter esprimere la sua aspirazione all'universale.

³² Franz M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien: Passagen, 1990.

all'assolutizzazione di un universale che in realtà acquisisce tale valenza solo all'interno del suo sistema culturale di riferimento e non può essere esportato in altri sistemi culturali con la stessa validità, e un universale che non ha contesti, ma è plurisituato. Nella visione Wimmeriana, pertanto, un'accurata definizione delle caratteristiche di una filosofia che diverrà promotrice e regolatrice del dialogo interculturale è elemento indispensabile affinché questo possa articolarsi rispettando il principio di uguaglianza, scongiurando ogni tipo di "universalismo centrista"³³. E' necessaria una riflessione che verta sugli aspetti formali-metodologici, da sviluppare preliminarmente all'avvio del dialogo interculturale, o meglio alla trattazione delle tematiche che riguardano più specificatamente i contenuti filosofici, visto che anche questo passaggio ermeneutico prevederà un confronto interculturale. Nel saggio " *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?*"³⁴, Wimmer sostiene la necessità di fissare le linee ideologiche di una filosofia orientata interculturalmente, e circoscrivere quest'operazione ad un momento ben definito, propedeutico al dibattito in sé, durante il quale reimpostare il concetto di filosofia in un senso che possa garantire ad ogni soggetto in dialogo la possibilità di esprimere quanto più esaustivamente possibile la propria appartenenza al contesto di origine e, simultaneamente, la propria tensione all'universale senza essere esclusivista. Entrando nel merito di quelle che sono alcune delle precondizioni da soddisfare per raggiungere tale obiettivo, ritengo sia utile menzionarne due individuate da Wimmer: stabilire

³³ Franz M. Wimmer, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?* Disponibile su homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intpheng95.html.

³⁴ Franz M. Wimmer, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?* in G. D'Souza, a cura, *Interculturality of Philosophy and Religion* Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, pp. 45-5

delle efficaci norme di traduzione che permettano ai partecipanti al dialogo di comprendersi reciprocamente e non semplicemente "ascoltare nell'altro la risonanza prodotta dalla propria parola"³⁵, fissare dei parametri in base ai quali accettare o meno delle tesi filosofiche interculturalmente orientate, rigettando sia le prospettive universalistiche che quelle relativistiche. Il primo punto individuato da Wimmer come centrale, rappresenta come è facilmente intuibile una delle tematiche più urgenti e complesse all'interno del dibattito interculturale, come puntualizza Wimmer gli strumenti di cui il filosofo si può servire per carpire ed esprimere le "intuizioni transculturali" sono il linguaggio e la concettualizzazione, perciò la traduzione assume un'importanza determinante.

Per ciò che concerne il secondo punto, si è già brevemente discusso il motivo per cui Wimmer respinge l'ipotesi di una fondazione della filosofia interculturale su basi universalistiche, ma non si è accennato ai motivi che lo inducono al rifiuto anche della prospettiva opposta: quella relativistica. L'accentuazione del carattere di unicità delle tradizioni filosofiche particolari, in vista di un processo emancipativo delle stesse rispetto all'universalismo eurocentrico, si esprime attraverso un progetto filosofico noto come "etnofilosofia"- termine impiegato per la prima volta nel settore dell'africanistica, in cui anche Wimmer è stato attivo³⁶- che, sebbene confermi uno degli assunti della filosofia interculturale, ossia l'origine plurisituata del pensiero filosofico, non può costituire una valida alternativa all'universalismo centrista, né una via d'uscita al dilemma culturale, in quanto riduce il campo visivo alle particolarità dei sistemi culturali specifici ignorando i nessi relazionali operanti tra questi e le altre culture che hanno

³⁵ Raul Fornet-Betancourt, *op. Cit.*, p.35

³⁶ Per approfondimenti sull'argomento si rimanda a Paulin J. Houndtondji, *Sur la "philosophie africaine"*, *Critique de l'ethnophilosophie*, Françoise Maspero, Paris, 1976.

concorso a definirne l' identità. In ultima analisi, si riduce anche questa prospettiva ad un'affermazione centrista, poiché la politica del "let hundreds of flowers blossom"³⁷ indurrebbe ogni contesto culturale ad avvitarci su se stesso affermando ciecamente la fondatezza delle proprie istanze e promuovendo un' ottica categorizzabile come "separatismo relativista"³⁸. Nella critica wimmeriana emerge nuovamente una caratteristica insita al modello interculturale: quella di esplicitare e tenere sempre in considerazione per ogni tipo di analisi i processi relazionali che sembrano animare ogni manifestazione dell'esistente, rifuggendo ogni interpretazione d'identità come autodeterminata. Distanziandosi sia dall'universalismo centrista, che dal separatismo relativista, Wimmer per tentare di risolvere il dilemma della culturalità, propone una soluzione che miri "alla fondazione di una cultura globale realizzata coralmemente"³⁹ attraverso la prassi del polilogo. Scartando la prospettiva dialogica come limitante ed inadatta a rendere conto di tutte le tradizioni partecipanti al discorso interculturale in quanto presuppone la presenza di soli due interlocutori, Wimmer propone uno schema per illustrare la sua idea di polilogo, essenzialmente basata sul concetto di influenza. Lo schema si articola nel modo seguente:

$A \leftrightarrow B$ and $A \leftrightarrow C$ and $B \leftrightarrow C$ and $B \leftrightarrow D$ and $C \leftrightarrow D$ and $A \rightarrow D$

Presupponendo che ogni lettera rappresenti una tradizione culturale che interagisce con le altre su una tematica di comune interesse(su una potenziale "intuizione transculturale"), ma incorporata in modo differente da ognuna, le frecce bidirezionali indicano *un'influenza reciproca totale*. Si accetta, in questo modo, il principio di

³⁷ Cit. in Franz M. Wimmer, *op. cit.*, p.3

³⁸ Alessandra Chiricosta, *op. cit.*, p.154

³⁹ *Ivi*, p. 161

uguaglianza come premessa necessaria per una comunicazione interculturale, anche se non è escluso che in sede poliloga si possa registrare una certa oscillazione dei rapporti di influenza che può sfociare anche in una situazione di disequilibrio, sul piano teorico è bene prefigurare una situazione in cui "ciascuno conta per uno e non più di uno". Il polologo osserva una logica che si attiene ad un ordine più "sequenziale", in cui si ravvisano gli influssi del pensiero analitico occidentale, rispetto ad esempio alla strategia dialogica proposta da Betancourt in cui presupposti, tematiche e finalità della filosofia interculturale vengono in parte definiti previamente, e in parte si definiscono discorrendo in una dimensione comunicativa dai confini meno netti. Senza dubbio quello di Wimmer è un approccio maggiormente sistematizzante, che potrebbe presentare dei retaggi eurocentrici, dal momento che la definizione aprioristica di alcuni concetti come quello di filosofia, cultura ecc. potrebbe non costituire una necessità per altre tradizioni filosofiche che non hanno mai sviluppato tali parametri metodologici, ma derivare da una concezione particolaristica. Tuttavia è da precisare che Wimmer caldeggiando l'istituzione di uno spazio riflessivo in cui ridefinire previamente gli obiettivi della filosofia e la sua stessa natura, intende riqualificare il suo ruolo di scienza specialistica in un nuovo contesto storico globalizzato. La ricerca dell'universale, ossia delle intuizioni transculturali che trascendono dunque ogni contesto culturale particolaristico e al contempo si manifestano in ognuno di essi in modo multiforme hanno una netta finalità pratica nell'ottica wimmeriana: è finalizzata ad elaborare strategie attuative in grado di risolvere le problematiche sorte nel nuovo contesto della globalizzazione attraverso la presentazione di uno studio condotto dall'insieme delle tradizioni culturali in sinergia sui valori umani

condivisi, per cui un "riorientamento interculturale della filosofia diviene una necessità[...], non una scelta"⁴⁰.

4. *Giangiorgio Pasqualotto*

*La filosofia interculturale come "risarcimento culturale"*⁴¹

"E' necessario che chi voglia intraprendere un effettivo e radicale dialogo interculturale rinunci una volta per sempre a dettare le *regole* del dialogo."⁴²

La posizione del filosofo Giangiorgio Pasqualotto desumibile dallo stralcio di testo sopra riportato, presenta dei tratti antitetici rispetto alla proposta polilogica avanzata da Wimmer, poichè in quest'ultima è ravvisabile l'eredità di ciò che Pasqualotto designa come "razionalismo normativo occidentale"⁴³. Con questa denominazione egli si riferisce alla fissazione aprioristica, quindi disgiunta dalla prassi dialogica, di precise norme che possano orientare significativamente il dialogo interculturale. La volontà di normare il dialogo interculturale prima ancora che si realizzi, quindi su basi ipotetiche piuttosto che su sperimentazioni pratiche, intacca, secondo Pasqualotto, il principio di interculturalità stesso, in quanto preimposterebbe il dialogo secondo delle direttive concepite in ambiti culturali particolari che potrebbero non trovare riscontro nei sistemi di pensiero delle altre tradizioni partecipanti al dialogo. Oltre dunque ad essere di fronte ad un ulteriore tentativo universalizzante, la prospettiva del razionalismo normativo occidentale, inevitabilmente

⁴⁰ Franz M. Wimmer, *op. cit.*, p.15

⁴¹ Giangiorgio Pasqualotto, *Per una filosofia interculturale*, Mimesis Edizioni, 2008, p.55

⁴² Ivi. p.56

⁴³ *Ibidem*.

limiterebbe il libero manifestarsi del confronto dialogico per il fatto che in parte piloterebbe il processo di conoscenza reciproca costellato anche da "salutari crisi di identità"⁴⁴. Il dialogo interculturale, difatti, non si presenta come una semplice discussione limitata al piano esteriore della verbalità, è un profonda messa in discussione del proprio sé, inteso, come sé relazionale in costante movimento e insieme come risultante di una collettività storicamente e culturalmente determinata. E' un viaggio intrapsichico che richiede, per quanto possibile, l'innescò di un processo di destrutturazione delle proprie precomprensioni e una sospensione del giudizio nei confronti dei prodotti culturali derivati dalle altre tradizioni, aprendosi completamente all'ascolto dell'altro. La costante autoanalisi a cui si sottopone il soggetto dialogante diviene una tappa obbligata anche per la filosofia interculturale in quanto nuovo orientamento: essa, difatti, è chiamata ad analizzare criticamente le sue categorie epistemologiche, interrogandosi anche sulla sua stessa legittimità. A tal proposito Pasqualotto, partendo dall'ipotesi secondo cui un "*complesso di colpa della migliore coscienza critica occidentale*"⁴⁵ avrebbe concorso, se non determinato la nascita di un orientamento filosofico declinato in senso interculturale, si domanda se le finalità ultime dello stesso non rechino in loro delle proiezioni eurocentriche. Il complesso di colpa a cui accenna il filosofo fa riferimento alla secolare storia imperialista d'Europa che attanaglia sotto le vesti di "peccato originale" le coscienze critiche delle generazioni nate su suolo europeo, e desidera ora essere espiato attraverso un'un'operazione dialogica che miri a restituire il peso politico e ontologico vituperato ed ignorato a molte delle realtà culturali del globo. Pertanto, l'esigenza di condurre un'attenta indagine eziologica sugli obiettivi della filosofia interculturale, si rivela più che mai urgente per scongiurare la

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ivi.*, p.55

possibilità che questi possano implicitamente uniformarsi alla logica assolutizzante che ha animato altri tentativi eurocentrici.

Il procedimento comparativo e la filosofia interculturale

Sebbene la ricerca filosofica di Pasqualotto abbia spaziato notevolmente, inoltrandosi in varie aree del pensiero "orientale", taoista, buddhista, vedanta, e nonostante siano notevoli anche i suoi contributi per la diffusione di alcune elaborazioni teoriche del pensiero giapponese contemporaneo in Italia, soprattutto le tesi di Nishida Kitaro, prenderò qui in esame un solo aspetto della sua ricerca per evidenziare un'altra caratteristica utile a definire ulteriormente i contorni della filosofia interculturale e l'approccio metodologico che la contraddistingue: la "discendenza" di quest'ultima dalla filosofia comparativista e il suo distacco dalla stessa. Pasqualotto è stato uno dei primi pensatori ad introdurre all'interno del dibattito filosofico italiano la questione sulla rilevanza del procedimento comparativo nello sviluppo di ogni riflessione teoretica, in quanto operazione connaturata al filosofare da un punto di vista strettamente logico. E' bene, però precisare che l'intima connessione esistente tra riflessione filosofica e pratica della comparazione non equivale a postulare una naturale dipendenza della filosofia, intesa in senso ampio come una manifestazione dell'umano, dal modello della filosofia comparativista sviluppatosi durante il XX secolo, che invece costituisce un impiego singolare e particolaristico del procedimento della comparazione. La filosofia comparativa, il cui programma è stato per la prima volta sistematizzato nell'opera di P. Masson Oussel, "*Philosophie comparée*"⁴⁶, nata nel pieno del fervore scientifico positivista riflette le concezioni di una società che ambisce al "progresso per fine"⁴⁷, e

⁴⁶ *Ivi p. 42*

⁴⁷ Auguste Comte, *passim*.

mira ad istituire un confronto tra i dati presi ad oggetto della sua indagine secondo un metodo d'analisi che sia quanto più possibile rispettoso delle leggi della neutralità scientifica. All'imperativo dell'oggettività doveva attenersi in primo luogo l'attività investigativa del soggetto incaricato di eseguire la comparazione, secondo un'ottica che conferisce al soggetto la qualità di giudice imparziale posto a “distanza di sicurezza” rispetto agli oggetti della sua indagine. Questa artificiosa manovra di astrazione rispetto all'oggetto osservato non è attuabile praticamente: l'universo si presenta come un “universo partecipatorio”⁴⁸, non è perciò possibile intendere il soggetto come disgiunto rispetto al suo campo di indagine, intriso di vive interconnessioni tra soggetto osservante, soggetto osservato e strumenti e metodi di ricerca impiegati. Il soggetto, poi, non potrà mai ossequiare un fantomatico principio di oggettività che richiede un atteggiamento di suprema indifferenza rispetto ai materiali trattati, per procedere ad una fredda categorizzazione delle analogie e delle differenze tra questi, come Oussel proponeva: già nella scelta dei dati da comparare, difatti, egli infrange la norma dell'oggettività e i dati stessi sempre condizioneranno i quesiti che l'osservatore si pone. Il procedimento comparativo potrebbe anche, all'opposto, essere viziato da intenzioni manipolatrici atte unicamente a confermare, tramite il confronto, la tesi inizialmente proposta, sfociando così in un riduzionismo più o meno esplicito. La filosofia interculturale riconosce l'intima appartenenza della facoltà comparativa alla sfera dei processi cognitivi dell'essere umano, ma desidera esercitare questa facoltà secondo un modello che escluda sia il rischio del relativismo che quello del riduzionismo, svincolando il soggetto dalla sua statica condizione di osservatore esterno, per promuovere una definizione che invece ne evidenzi la comune appartenenza al campo di esistenza dei

⁴⁸ Cit. Fritjof Capra, *Il Tao della Fisica*, Adelphi Edizioni, Milano, 1982, p.158

suoi dati. Un "osservatore partecipante"⁴⁹ allora si disporrà in modo da lasciarsi attraversare dai flussi trasformativi insiti in ogni forma di relazione evitando di lasciarsi irretire dalle varie forme di "analfabetismo contestuale"⁵⁰ e mantenendo l'intera sua persona ricettiva e fertile rispetto alle proposte dell'altro. La struttura triadica (soggetto osservante, soggetto osservato, metodi di "osservazione") che si viene ad originare durante la comparazione è una struttura in movimento in cui ogni termine sprigiona una capacità trasformativa in grado di far sorgere sempre nuovi nuclei problematici durante il dialogo. Dunque tutti i sistemi di pensiero presi in esame da un punto di vista particolare verranno analizzati a partire da una relativizzazione delle conoscenze precedentemente acquisite cercando di "cogliere l'unità problematica nelle molteplicità delle forme"⁵¹. Nella proposta di Pasqualotto il lavoro comparativo non è un lavoro di tipo classificatorio teso a registrare in modo enciclopedico gli isomorfismi riscontrabili nei vari sistemi filosofici, ma è un percorso da intraprendere tenendo conto delle problematicità che emergono da ognuno di questi e fra questi, finalizzato, tra le altre cose, ad incrementare la qualità della conoscenza del sé. La filosofia interculturale difatti non mira, come avviene invece in quella comparativista, all'individuazione di varianti e invarianti culturali, ma si avvale dello strumento della comparazione per ricercare quelle che Panikkar definirebbe "invarianti umane".

⁴⁹ Definizione Malinowskiana, per designare il metodo di ricerca dall'antropologo stesso introdotto nel campo degli studi etno-antropologici, che vede lo studioso-ricercatore impegnato in una ricerca "sul campo", non in qualità di osservatore, ma in qualità di soggetto che utilizza un approccio empatico per meglio cogliere il punto di vista dei nativi.

⁵⁰ Raul-Fornet Betancourt, "La interculturalidad a prueba", Mainz, 2006 p. 74

⁵¹ Giangiorgio Pasqualotto, *op. cit.*, p.59

5. Raimon Panikkar

L'ermeneutica diatopica

Le invarianti umane, gli universali rintracciabili al di là delle variabili culturali, affermazione poliedrica della presenza dell'essere umano nel contesto-mondo, non generano delle invarianti culturali: le costanti archetipiche, l'universale, viene interiorizzato, compreso ed espresso da ogni cultura secondo un'angolazione differente, che si presenta come il riflesso di una struttura valoriale dotata di una propria coerenza interna, ma non per questo eleggibile come attributo universale proprio di tutta la specie umana. Raimon Panikkar ha messo a punto un metodo di estremo interesse per giungere all'individuazione di quelle "invarianti umane" che rimarcano la comune appartenenza di tutti i sistemi culturali allo stesso genere e, per poter definire, su questa base, un orizzonte comune di pace, obiettivo primario della ricerca panikkariana. Col fine di evitare che le differenze divengano fonte di destabilizzazione e spaesamento (non del tipo benefico a cui allude Pasqualotto⁵²), e lasciare emergere, invece, quell'universale umano che scorre in e attraverso ogni cultura, Panikkar propone di adottare un'ermeneutica definita "diatopica". L'aggettivo "diatopico" rende immediatamente palese l'andamento del percorso filosofico/esistenziale proposto da Panikkar: difatti è attraversando(διχ) quei "τόποι" espressione di civiltà differenti tra le quali non intercorrono legami culturali diretti, che sarà possibile giungere ad una comprensione reciproca e soddisfare la tensione filosofica verso l'universale. L'attraversamento dei loci culturali, implica la rinuncia al primato del "concetto" di ascendenza platonico-aristotelica come unico mezzo espressivo, poiché la validità di un concetto non è sempre asseribile se questo viene estrapolato dal

⁵² v. *supra*

contesto di origine e posto in relazione con elaborazioni culturali di altre realtà. Ciò che si richiede è la rinuncia a stabilire una concordanza tra concetto ed "essenza" delle cose a cui il concetto si riferisce, trascendere la logica secondo cui il pensiero è in grado di *concepere* la realtà, e ridimensionare lo status del procedimento astrattivo concettuale considerandolo come una delle possibili articolazioni dell'attività cognitiva umana e non unico principio ordinatore del reale⁵³. Perciò è di primaria importanza elaborare nel corso del dialogo interculturale dei mezzi espressivi che consentano una mutua comprensione rendendo conto delle differenze, non eliminandole con la creazione di un "sovralinguaggio" universalizzante. Panikkar, alla tirannia del concetto come unico modo legittimo di prendere parte al reale e interpretarlo, "oppone"⁵⁴ il principio dell'omeomorfismo. La definizione, coniata da Panikkar, di "equivalente omeomorfo" è adottabile ogni qualvolta si può riscontrare un' "equivalenza topologica", ossia uno stesso comportamento "funzionale" rispetto ad un τόπος, tra differenti "nozioni" culturali. Ogni nozione culturale assolve ad una funzione specifica all'interno del sistema in cui vive e da cui è stata generata, ma questa funzione è anche rivelatrice di un campo di indagine più ampio della sua esistenza particolaristica, probabilmente condivisibile da altri contesti sociali: afferisce cioè ad una dimensione "problematica" in cui l'attività riflessiva portata avanti da differenti culture potrebbe convergere. In altri termini, vi sono degli orizzonti di

⁵³ "In occidente si è identificato il concetto con l'intelligibilità della cosa: ne deriva che, se la filosofia vuole sapere che cosa siano le cose, non può che, per forza, operare con concetti. Il concetto ha finito con l'essere l'unico strumento della filosofia". R. Panikkar, *"Religione, Filosofia e Cultura"*, Simplegadi. Rivista di filosofia orientale e comparata, anno 6, num.1 febr.2001.

⁵⁴ Anche se l'utilizzo di questo termine è improprio, visto che la proposta di Panikkar non si trova ad essere in un rapporto di tipo oppositivo rispetto al "concetto".

ricerca comuni che hanno stimolato l'esercizio riflessivo(inteso come atto creativo, non solo intellettuale) della totalità delle culture presenti sulla terra, ai quali queste ultime si sono avvicinate nei modi più vari a seconda delle specifiche condizioni storico-contestual-materiali. Questi comuni ambiti di ricerca nell'ermeneutica diatopica assumono la valenza di ponte culturale, indispensabile per compiere quel cammino attraverso e insieme alle altre culture. Sono giunture tra le varie civiltà che ancora una volta evidenziano l'approccio "relazionale" della filosofia interculturale: non è l'elemento isolato che viene considerato, la sua "essenza", ma il modo in cui manifesta la sua "esistenza", il genere di relazione che intrattiene con gli altri elementi strutturanti il complesso di nozioni, norme e simboli di un contesto culturale. Il risultato sarà sottolineare i nuclei problematici comuni, i punti da cui il pensiero è stato attratto e a partire dai quali è scaturita la sua riflessione, per promuovere quella *mutua fecondazione* a cui Panikkar allude più volte. Ritengo sia utile, a questo punto, fornire un esempio di ciò che Panikkar intende con la locuzione mutua fecondazione per meglio chiarire il procedimento sotteso al riconoscimento degli equivalenti omeomorfici. In "*Il Cristo sconosciuto dell'induismo*"⁵⁵, Panikkar espone la possibilità di procedere all'elaborazione di una *cristofania ecumenica* in base alla quale il Cristo non è più assunto solo in qualità di dato culturale specifico, o meglio, il concetto cristologico di unione ipostatica diviene una concezione significante anche per un contesto culturale estraneo alla cultura greca o semita, come quello induista. Così la funzione che ricopre l'idea di Ishta-devata⁵⁶ nell'induismo, ad

⁵⁵ Raimon Panikkar, "*Il Cristo sconosciuto dell'induismo*", Jaca Book, 2008.

⁵⁶ Il termine rimanda alla forma sensibile che può assumere la divinità(in sanscrito *devata*), quale mantra, un'immagine, un'icona...che il *guru* è solito assegnare al discepolo in base alle inclinazioni e al temperamento di quest'ultimo. E' dunque la divinità ad adattarsi e modellarsi al carattere dei propri devoti, poiché portatrice di un messaggio "universale" non viene svilita dal

esempio, è equiparabile alla funzione, in questo caso l'esplicazione dell'unità della natura umana e insieme divina, svolta da Cristo nel cristianesimo. La natura del Cristo, diviene una realtà che non soggiace alla volontà definitoria di determinati sistemi religiosi, li trascende e li contiene definendo una "verità" inclusiva rispetto alle specificità culturali. Dunque gli equivalenti omeomorfici definiscono dei nessi identitari che consentono di migrare da una cultura ad un'altra ampliando quello che è solo un livello di coscienza particolaristico di una cultura. Il viaggio attraverso la molteplicità dei τόποι culturali più che volto ad esperire intellettualmente i diversi loci del pensiero umano, è diretto ad un ampliamento della propria coscienza dell'umano. Il che non vuol dire negare la propria identità culturale originaria- il principio di non contraddizione aristotelico perde di senso in quest'ottica- ma essere disposti a relativizzarla e comprenderla più in profondità, portando alla luce i suoi interrogativi sotterranei universali, celati e spesso costretti nel particolarismo. "Sono partito cristiano, mi sono scoperto hindù e ritorno buddhista, senza aver smesso di essere cristiano".⁵⁷Sembra che fin dal principio, si siano presentate delle condizioni favorevoli per una crescita orientata interculturalmente nella vita di Raimon Panikkar, le sue origini indo-catalane lo inducono fin da subito a dirottare la sua ricerca contemporaneamente verso i lidi del pensiero europeo e indiano, integrando varie suggestioni provenienti da entrambi gli ambienti culturali. Dopo aver ricevuto l'ordinazione sacerdotale, si reca in India in missione apostolica, dove viene profondamente "fecondato" dalla filosofia advaita⁵⁸, le cui intuizioni confluiranno

suo polimorfismo, ma lo accoglie per raggiungere quanti credono nel suo mistero, seppur in modo diverso.

⁵⁷ Raimon Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice Assisi 1988

⁵⁸ Il termine advaita, spesso tradotto con "non-duale"(anche se sarebbe più adeguata la traduzione "a-duale", come sottolinea lo stesso Panikkar, dal momento che con questo termine non si vuole indicare una forma di

nella sua "dialogica della metanoia" ⁵⁹uno dei punti focali del progetto interculturale panikkariano. L'ambito di maggior interesse per Raimon Panikkar concerne il dibattito interreligioso, al quale ha partecipato con numerosi contributi modellati sui principi del pluralismo⁶⁰, che oltre ad essere altamente apprezzati in qualità di elaborazioni accademiche, recano il sigillo di un vissuto interculturale esperito direttamente. In questo contesto, Panikkar si è schierato contro le soluzioni sincretistiche che non fanno altro che accatastare disordinatamente i diversi orientamenti religiosi annullandone le differenze, facendosi fautore di un dialogo intra-religioso che coinvolge attivamente la vita interiore del soggetto.

Il dialogo dialogico

Il dialogo dialogico o dialogo-dialogale è la forma attraverso la quale realizzare, nella prospettiva di Panikkar, una reale *interpenetrazione religiosa*⁶¹ e culturale, dal momento che è una metodologia linguistica non confinabile solo alle tematiche religiose. In questa strategia comunicativa è immediatamente ravvisabile l'influsso della filosofia advaita nel suo accogliere, ma trascendere sia lo schema dialettico che quello monistico:

"l'*advaita* non è negativo ma privativo; non è la negazione di *dvaita*, della dualità, ma la sua assenza. Non siamo nella dialettica del *sic et non* ma nella dialogica della meta-noia, ovvero nella sfera della trascendenza del mentale, oltre il nous[...]"⁶²

spiritualità che mira a negare la dualità, ma semplicemente a trascenderla) fa riferimento ad una corrente filosofica vedantica, di cui il più illustre esponente è riconosciuto nella figura di Shankara vissuto sul finire del VIII-inizio IX secolo a.C. La principale tesi di questa dottrina è l'illusorietà(maya) di ogni concezione monistica e dualistica, la non "numerabilità" della realtà

⁵⁹ vedi *Infra*

⁶⁰ Per un approfondimento sul tema del pluralismo nella prospettiva panikkariana Cfr. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca book, 2009.

⁶¹ R.Panikkar, *passim*.

⁶² Raimon Panikkar, *Il dharma dell'induismo*, BUR, Milano, 2006. p.171

La relazione oppositiva che intercorre tra i due termini tesi-antitesi nel modello interpretativo dialettico che si dissolve poi nell'unità della sintesi, risulta impropria per avviare un dialogo interculturale poiché impone un unico criterio come vincolante: quello dell'intelletto, della Ragione, ricadendo dunque in un ulteriore monismo, una, seppur meno assertiva, *reductio ad unum* perché comunque tende ad una risoluzione di tipo conciliativo. Seguendo lo schema dialettico, il dialogo si esplicherebbe dunque come conflitto da sanare, da superare sacrificando così le irriducibili differenze dei dialoganti per un "bene comune" superiore. Certo la logica dialettica non è equiparabile ad una visione monistica assolutista che concepirebbe i dialoganti come soggetti implicati in un conflitto che lottano per affermare la propria supremazia al termine del quale solo guadagnerà il titolo di vincitore, ma poco si discosta per il risultato che conseguirebbe. Non è ad una sintesi conciliante che il dialogo dialogico mira, né è su un sentimento di "filantropica tolleranza", che garantirebbe la coesistenza più o meno forzata di realtà irriducibili⁶³ come vorrebbero alcune politiche multiculturaliste, che il dialogo interculturale vuole fondare il suo operato, ma su una completa, interessata, esperienza dell'altro che possa determinare una trasformazione radicale, non solo intellettuale, ma una *metanoia*. Pertanto la dialogica della metanoia richiede di oltrepassare la dimensione dell'intelletto raziocinante e scissorio che analizza la realtà in base a griglie interpretative di tipo dualistico o monistico, per privilegiare un approccio pluralistico che non nega né impone l'Uno o il molteplice, ma che è proiettato al conseguimento della pace.

La pace come universale

"Chi ha desiderio di sicurezza non può avere pace".

Panikkar avanza l'ipotesi secondo cui ai sistemi di pensiero monistici e dualistici è sottesa una condizione di immaturità psichica per cui si è portati ad escogitare dei metodi atti ad ordinare coattamente il reale e controllarne la sua intrinseca pluralità, giungendo sempre a stabilire equilibri assai precari, ben lontani da una situazione di pace. La percezione del diverso come minaccia alla propria esistenza è uno dei principali motivi della stagnazione di alcune coscienze in un costante stato di paura. Solo l'accettazione del pluralismo, delle reciproche interferenze, dell'inconciliabilità di alcune realtà, come configurazione attuale del reale può costituire un buon punto di partenza per un progetto non utopistico di pace. L'idea e l'esperienza della pace non è da appiattare, però, ad una dimensione in cui vi è assenza di conflitti, ma da collegare alla possibilità di vivere liberamente il proprio senso di umanità particolare in accordo con quello universale. Panikkar intende la filosofia interculturale come una "philosophia pacis" che possa incentivare e guidare un disarmo preventivo delle "culture kurgan"⁶⁴, ossia la rinuncia ad imporre i propri "miti" su scala globale, senza il quale non sarebbe possibile avviare quell'anelato dialogo paritetico in cui l'altro non è solo percepito come alterità, ma come parte di un' unità che è onnicomprensiva: " si vis pacem, para te ipsum"⁶⁵.

⁶⁴ La cultura kurganica (il termine russo kurgan indica dei tumuli funerari sotto i quali veniva posta, per l'appunto, la tomba del defunto) è espressione di un popolo nomade-pastorale organizzato in una struttura sociale fortemente gerarchizzata, androcratica e guerriera, proveniente dalle regioni degli Urali che tra il 4300 e il 2800 a.C. avrebbe determinato, secondo l'archeologa lituana Marija Gimbutas, la scomparsa delle civiltà gilaniche, egalarie e dedite al culto alla Dea Madre. Secondo l'ipotesi kurgan" della Gimbutas la diffusione della cultura kurgan in Eurasia coincide con il processo di indoeuropeizzazione.

⁶⁵ Raimon Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003, p.156

Capitolo secondo

La prospettiva filosofica di Françoise Jullien

1. Sul concetto di orientalismo

Prima di entrare nel merito della proposta filosofica di Françoise Jullien può rivelarsi utile iniziare a prendere coscienza, attraverso una breve analisi terminologica della categoria di "orientalismo", di alcune indebite pre-comprensioni connesse a questo concetto, che con grande probabilità agiscono su ogni pensatore europeo che voglia accingersi ad intraprendere un dialogo interculturale con una cultura, le cui coordinate geografiche la situano ad est rispetto al continente europeo⁶⁶. Per giunta, tale precisazione terminologica riveste una funzione in un certo qual modo "propedeutica" ad più ampia comprensione della specifica angolatura culturale da cui il sinologo e filosofo francese avanza la sua proposta, dal momento che questa verterà proprio sulla possibilità di "attraversare" alcune zone del pensiero di quella che può essere annoverata tra le civiltà più "orientali" d' "Oriente" : la Cina, per conseguire una svolta più significativa nel processo di autocomprensione occidentale. Le diciture "orientalistica", "studi orientali", "orientalismo", dapprima introdotte e applicate prevalentemente negli ambienti accademici europei, contrassegnano l'area di studi che prende ad oggetto i più vari

⁶⁶ L'introduzione di questa tematica è rilevante anche per meglio comprendere le considerazioni finali sull'approccio di Jullien del presente elaborato. v.*Infra*

prodotti culturali di questa ancora ben radicata creazione che è l'"Oriente". "L'oriente è stato orientalizzato"⁶⁷, scrive Edward Wadie Said in "*Orientalism*"⁶⁸. Il processo di orientalizzazione dell'Oriente deve la sua nascita agli intenti colonizzatori dei governi inglesi e francesi, intenti che, a partire dal secolo XIX⁶⁹, hanno nutrito un'"invenzione"⁷⁰ destinata a facilitare l'applicazione del programma di appropriazione di quei territori destinati a divenire regioni nevralgiche dell'impero coloniale rispettivamente britannico e francese. Questo "impensato"⁷¹, per dirla con Jullien, destinato a grande fortuna, (tant'è che a seguito della seconda guerra mondiale diverrà un modello operativo anche in sedi extraeuropee, come negli Stati Uniti, nonché presso gli stessi stati oggetto di questa rappresentazione deformante) prende vita come un insieme di nozioni etnocentriche convogliate in un sistema teorico che vanta una certa coerenza interna, fattore che ne ha garantito la longevità e la sua "impressione di oggettività"⁷². Innanzitutto, anima gli assunti di questo corpus teorico una distinzione ontologica quasi manichea tra l'"Io occidentale", un'immagine in cui confluiscono gran parte dei "miti" positivisti dell'Occidente europeo quali la preminenza della "ratio" e "il progresso", e "l'alterità orientale" rappresentata junghianamente come "Ombra", nei recessi della quale si annida il "terribico", l'"irrazionale", l'"oscuro". Naturalmente non è a questa immagine "in negativo" che si riduce la

⁶⁷ Edward Wadie Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, 2001, p.15

⁶⁸ Edward Wadie Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978

⁶⁹ Il termine è stato coniato da Edward Wadie Said e si riferisce specificatamente alla creazione, a partire dal XVIII secolo, di un "Oriente". Precedenti storici di questo fenomeno possono riscontrarsi nell'antichità greca, ma non è possibile qui operare una esaustiva analisi storiografica. Per un'analisi dettagliata sulla genesi dell'orientalismo si rimanda al classico in materia di Edward Wadie Said. V. *supra*.

⁷⁰ "Muovo dall'assunto che l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente c'è, così come non lo è l'Occidente". *Ivi* p.43

⁷¹ "Ciò che una cultura non ha pensato di pensare". Cit. Riccardo Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'«écart» ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Mimesis, 2014, p.12 (cfr. *Infra*).

⁷² Edward Wadie Said, *op. cit.*, p. 31.

rappresentazione europea del "misterioso Oriente", in alcune opere letterarie, elaborazioni filosofiche, discorsi politici, documentazioni istituzionali viziati dalla prospettiva orientalista si configura anche roussonianamente come luogo "esotico", "paradisiaco", d'evasione, ma per ovvi motivi non è possibile in questa sede trattare l'argomento nella sua completezza; ciò che qui interessa evidenziare è come i tratti di esoticità e irrazionalismo affibbiati al complesso delle culture sviluppatesi ad est dell' Europa siano errate categorie rappresentative germinate fundamentalmente da supposizioni eurocentriche. Già eloquente di per sé l'esistenza di un sistema polarizzato nella dicotomia Oriente/Occidente- che i suddetti governi coloniali hanno scientemente edificato raggruppando sommariamente differenti culture che abitano la fascia terrestre compresa tra penisola arabica e Giappone, con la conseguenza di uniformarle sotto la comune etichetta di "civiltà orientali"- per confermare l'arbitrarietà e l'infondatezza⁷³ di determinati stereotipi classicamente attribuiti a queste culture, nonché la loro visione distorta dalle proprie mire egemoniche. L'Oriente quindi si è configurato come uno spazio opaco, un indistinto altrove da cui drenare risorse per ampliare i propri possedimenti coloniali. Tuttavia il fenomeno dell'"Orientalismo" non è stato alimentato e non viene tutt'ora mantenuto vivo unicamente dai progetti imperialisti euroamericani, ma costituendo un modo, seppur distorto, di comprendere "l'altro" ha impiegato altri settori specialistici:

"L'orientalismo, quindi, non è soltanto un fatto politico riflesso dalla cultura o dalle istituzioni, né è l'insieme dei testi scritti sull'Oriente[...]. E' il *distribuirsi* di una coscienza geopolitica entro un insieme di testi eruditi, economici, sociologici, storiografici e

⁷³ Probabilmente questo termine non è appropriato, in quanto alcune rappresentazioni caricaturali delle civiltà sottomesse risultavano più che fondate, (nel senso letterale del termine) dal momento che si rivelavano funzionali per mantenere e portare avanti specifiche strategie di dominio.

filologici[...]. D'altra parte esso è anche una certa *volontà o intenzione* di comprendere-e spesso di controllare, manipolare e spesso assimilare- un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo. Soprattutto l'orientalismo[...] si è costituito con un confronto impari con varie forme di potere: potere politico, rappresentato nella forma più pura da istituzioni coloniali e imperiali; potere intellettuale, per esempio istituti di ricerca[...]; potere culturale, sotto forma di ortodossie e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero."⁷⁴

Dunque, è bene sottolineare come non tutte le elaborazioni teoriche che non trovano corrispondenza nella realtà identitaria delle culture "orientali" prese ad oggetto di ricerca, siano da considerare come consciamente sorrette da pregiudizi imperialisti: spesso questi sono inconsci e comunque agiscono anche in presenza dei più nobili intenti umani e accademici.

2. *L'impensato apre la via alla pensabilità*

Si potrebbe affermare in prima istanza, che uno dei principali, se non il principale, intento della ricerca filosofica avviata da Françoise Jullien a partire dagli anni '80, è quello di promuovere un significativo rinnovamento dei motivi e dei modi più ricorrenti e consolidati (spesso marmorizzati) del pensiero filosofico europeo, diretto erede di quello greco. Diviene imprescindibile, perciò, esplicitare i pregiudizi, che oltre ad impedire un incontro franco e fruttuoso con "l'altro"⁷⁵, rendono sterile anche un lavoro di autocomprensione- inteso, in primo luogo, come indagine sulla natura dei quesiti sollevati dal contesto

⁷⁴ Ivi, p. 21

⁷⁵ Si utilizzerà questo vocabolo per l'immediatezza di significato, ma si avrà modo di notare come per Jullien anche la logica dell' Io/Alterità rifletta uno schema di pensiero storicamente determinato e non estendibile, senza sollevare un certo nucleo di problematicità, ad ogni contesto.

culturale interrogante- facendolo ripiegare in un movimento che si aggira continuamente attorno agli stessi nuclei problematici, un continuo ritorcersi del pensiero su se stesso. Più precisamente, l'obbiettivo che Jullien si propone di conseguire, è quello di disvelare ciò che egli definisce "impensato", una dimensione preesistente al giudizio e al pregiudizio stesso, difatti "non è allo stato del giudizio che incominciano i problemi, ma più inizialmente, nel modo in cui un pensabile si è trovato articolabile"⁷⁶. Si anticipa qui che l'implicito, l'impensato, viene plasmato dalle strutture linguistiche che ne hanno consentito la formulazione, ma non in un senso deterministico. L'impensato costituisce, pertanto, una realtà sotterranea intimamente connaturata all'attività del pensiero, e ben più influente nella formulazione teoretica rispetto al pre-categorizzato, al pre-pensato, al pre-giudizio, che si definiscono solo come "stazioni" a questa successive. Il pensiero implica, pertanto, l'impensato. E' riscontrabile, a questo punto, una certa assonanza tra il procedimento che Martin Heidegger, e in seguito Hans-Georg Gadamer, hanno indicato come fondativo di ogni atto interpretativo⁷⁷: il circolo ermeneutico, ossia la situazione ad andamento circolare in base alla quale ciò che si desidera comprendere risulta preliminarmente compreso. Nell' "interpretans" albergano una serie di schemi, aspettative, pre-condizionamenti e attese che indirizzano significativamente e in modo quasi automatico le scelte di questi rispetto al "materiale" trattato, mostrando come egli sia una "*tabula plena*". Mentre, però, Gadamer attribuisce ad Heidegger il merito di non aver degradato il circolo ermeneutico ad un "circolo vitiosus"⁷⁸ e di aver attribuito, al contrario, a questa giungla di pre-comprensioni un "significato ontologico

⁷⁶ Riccardo Rigoni, *op. cit.*, p.30

⁷⁷ Può senz'altro essere definito un atto interpretativo quello che scaturisce da un iniziale accostamento da parte di una cultura ad un'altra che detiene un certo "quoziente di estraneità" rispetto alla prima.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, 2005, p.250.

positivo"⁷⁹, in quanto in grado di riattivare, se correttamente stimulate, la capacità del pensiero di rivolgersi interrogativi indispensabili affinché possa divenire gradualmente conscio dei propri impensati, e direzionarsi verso un livello interpretativo più adeguato, Jullien delinea un quadro per certi versi opposto. Il filosofo francese, nonostante giungerà ad ammettere la possibilità di acquisire una maggiore "lucidità di analisi" rispetto ai propri impensati- tant'è che gran parte della sua ricerca verterà sulla messa a punto e la sperimentazione di una strategia atta ad aggirare gli impensati del pensiero filosofico europeo, per poterli compiutamente riconoscere come tali e sottoporli ad un minuzioso esame critico finalizzato a ripensare il pensiero- mette in rilievo il carattere prevalentemente "negativo", distorto e limitante dell'inespresso. L' impensato, che, come accennato precedentemente, rappresenta una dimensione ancora più sommersa rispetto alla *Vorverständnis* e il *Vor-urteile*⁸⁰ di Gadamer, sembra immobilizzare, o meglio costringere il pensiero a ripetere incessantemente lo stesso movimento, al punto da venir assimilato dall'autore stesso, sotto un' influenza Nietzscheana⁸¹, all'azione ipnotizzante di un incantesimo, che nega reale valore euristico alle "nuove" intuizioni o proposte filosofiche per confinarle in uno spazio totalmente autoreferenziale. E' come se ogni elaborazione teorica, ogni nuovo quesito, avesse un corredo genetico in cui risultano iscritti i fondamentali "dogmi del pensiero" dai quali ereditano necessariamente i tratti caratteristici. Così l'esercizio della Ragione, massima conquista dell'era dei Lumi, in grado di elevare lo

⁷⁹ Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale, 3. età contemporanea*, Editrice La scuola, 2013, p.492

⁸⁰ Rispettivamente "Pre-comprensione" e "Pre-giudizio".

⁸¹ Rigoni evidenzia come Jullien venga influenzato da Nietzsche nell'esame del linguaggio. Nei suoi scritti giovanili " *Sul pathos della verità*"(1872) e " *Su verità e menzogna in senso extramurale*" (1873), il filosofo mette in evidenza, tra le altre cose, come la costruzione di verità e di senso sia già preliminarmente data attraverso le strutture linguistiche di una cultura: è un'illusione quella professata dal realismo gnoseologico.

spirito fin sulle vette della Libertà scongiurando ogni tirannia, si rivela in realtà paralizzante. Quello che Jullien invoca si potrebbe definire una nuova forma di "criticismo" che non elegge, però, la Ragione kantiana a giudice di se stessa, ma una ragione purificata dai suoi impensati, disposta prima a farsi giudicare e successivamente a giudicarsi. Per iniziare ad intravedere degli impliciti e liberarsi da questa "gabbia mentale"⁸² è necessario agire dall'esterno, attraversando un "dépaysement"⁸³, uno spaesamento del pensiero, uscendo dalla propria comfort-zone per immergersi completamente in una cultura altra, a partire dalla quale, in seguito, poter rivalutare la propria. La rifondazione del pensiero occidentale richiederebbe, dunque l'ausilio di una figura "esterna", in grado di compiere un'analisi introspettiva che con-duca(nel senso proprio di accompagnare guidando) il pensiero occidentale a "slatentizzare" i suoi impensati per poi intraprendere la propria autoanalisi. La condizione di exteriorità del pensiero "altro", dunque, garantirebbe una certa probabilità di scorgere degli inespressi altrimenti invisibili "dall'interno", poiché intimamente fusi con il tessuto culturale in questione. Proprio come nell'ambito della psicoanalisi classica, una "figura esterna" non completamente coinvolta, sarebbe maggiormente in grado di captare fenomeni ricorrenti e costitutivi della struttura identitaria osservata. Per *pensèr autrement*⁸⁴ e vivificare la filosofia europea, quindi, Jullien sostiene sia necessaria la presenza di un osservatore che non si identifichi nelle pratiche e negli interrogativi che si pone il pensiero europeo.

La via per pensare altrimenti

⁸² Riccardo Rigoni, *op. cit.*, p.31

⁸³ Françoise Jullien, *passim*

⁸⁴ Riccardo Rigoni, *op. cit.*, p. 21

<<E' prendendo progressivamente coscienza di questa sorta di gabbia mentale che ho cominciato a sentire la paralisi[...]e a domandarmi: come pensare "altrimenti"?>>⁸⁵

Una volta riconosciuti alcuni dei "pre-categorizzati" europei e una volta avvertitone il peso, Françoise Jullien per depotenziare gli effetti provocati dall'incantesimo degli "atavismi"⁸⁶ ed aprire nuove strade al pensiero europeo, ha scelto come luogo massimamente "eterotopico" la Cina. Jullien riprende la distinzione foucaultiana tra "eterotopia" e "utopia", dove con un utopia(ου+τοπος= "non luogo") si designa una dimensione ideale ed idealizzata, ordinata, conclusa, all'interno della quale "si segue il rettilineo del linguaggio"⁸⁷, mentre un "eterotopo"(eteros+ τοπος = luogo altro)costituisce una realtà caotica in cui luoghi differenti e contrastanti si intersecano e sovrappongono, in cui i rapporti convenzionali tra le cose vengono invertiti o annullati, una realtà che "mina segretamente il linguaggio"⁸⁸. Di fronte a questa realtà non addomesticabile e non chiaramente definibile, il sinologo francese introduce il concetto di spaesamento⁸⁹ : rievocando le parole di Michel Foucault, sentenza "le utopie assicurano"⁹⁰, "le eterotopie inquietano"⁹¹. Queste affermazioni trovano conferma nelle rispettive caratteristiche che connotano i due "luoghi": trasposta sul piano del "mitico" e del "fantastico" l'utopia non smuove gli animi, piuttosto offre loro ristoro; l'eterotopia, al contrario, si da' come

⁸⁵ Ivi, p.31

⁸⁶ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, 1977, *passim*.

⁸⁷ Michel Foucault, *Le parole e le cose*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 1998.

⁸⁸ *ibidem*.

⁸⁹ Concetto a cui sono state attribuite varie denominazioni nell'ambito della filosofia interculturale nonché antropologico: non rappresenta una novità introdotta da Jullien, molti filosofi interculturali ne hanno riconosciuto l'efficacia in sede di "polilogo", dedicando a questa nozione ed esperienza, uno spazio considerevole nei loro lavori e soprattutto ne hanno riconosciuto l'inevitabilità.

⁹⁰ Françoise Jullien, *Chemin faisant. Connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à ****, Seuil, 2007.

⁹¹ *ibidem*.

"esteriorità"⁹², come "altrove", come zona non inquadrabile. Nonostante la condizione rassicurante dell'utopico possa essere maggiormente desiderabile, l'alone "fantastico" che avvolge l'utopico scaturisce da un artificioso processo di costruzione dell'"alterità" che trae origine da paradigmi che definiscono "l'altro" da una prospettiva "esotizzante" non problematizzando il complesso degli impensati. Per evitare di inciampare in questa deviazione, Jullien adopera l'eterotopia come strumento critico sostitutivo del binomio Io/altro. Seguendo questa tendenza metodologica, la Cina, non viene "creata" ad hoc secondo dei modelli mentali precostituiti, ma viene attraversata attraverso il metodo dello "scarto"⁹³. La scelta della Cina come eterotopia è stata dettata da tre ordini di motivi che verranno analizzati in dettaglio nei paragrafi successivi: la distanza geografico-linguistica; la distanza storica, e la presenza di una consolidata cultura scritta che consente un certo margine di comparabilità.

3. *Perchè la Cina come eterotopia*

Centralità della traduzione

" Ho imparato il cinese per meglio leggere il greco"⁹⁴ afferma Jullien in un' intervista rilasciata allo studioso Marcello Ghilardi, nel 2007. La distanza geografica che intercorre tra Cina ed Europa si traduce in una distanza anche linguistica, altro elemento che consente di pervenire ad una certa "scomodità teorica"⁹⁵, condizione indispensabile, come precedentemente accennato, affinché si possa trascendere il proprio habitat culturale ed operare un'analisi più

⁹² F. Jullien, *passim*.

⁹³ v. *Infra*. Il concetto di *ecart* verrà trattato dettagliatamente in seguito, nel paragrafo a questi dedicato.

⁹⁴ R. Rigoni, *op.cit*, p. 41

⁹⁵ Françoise Jullien, *Processo e creazione*, Pratiche, 1991, p.39

obiettiva dello stesso, riuscendone, grazie a questa "momentanea presa di distanza", ad esaminare le continuità teoretiche ed epistemiche piuttosto che le rotture⁹⁶. "La finalità della differenza è proprio quella di identificare⁹⁷", e a questo scopo ben si presta la "differenza" radicale del sistema linguistico cinese. Ancor prima di esplicitare in cosa consista tale differenza, può essere utile soffermarsi su come l'approccio filosofico di Jullien al problema della traducibilità sembra ricalcare una delle tesi centrali della linguistica herderiana, in base alla quale il linguaggio rivestirebbe una funzione ambivalente: da un lato consentirebbe di "eternare" un particolare pensiero, d'altra parte, però, lo aggiogherebbe, non permettendogli di svilupparsi indipendentemente dai suoi dettami."Le parole sono involucri entro cui vediamo i concetti"⁹⁸ e la lingua si manifesta come "un grande ambito di pensieri divenuti visibili"⁹⁹; perciò a strutture logico-grammaticali simili corrisponderebbero elaborazioni concettuali altrettanto "simili"¹⁰⁰. Riprendendo nuovamente le suggestioni nietzschiane relative ai profondi condizionamenti che le funzioni grammaticali sono in grado di esercitare sul pensiero e la vita di una cultura, Jullien si mostra concorde ancora una volta con quanto sostenuto da Herder: "Ogni nazione parla nel modo in cui pensa, e pensa nel modo in cui parla"¹⁰¹. Jullien, però, onde evitare accuse di determinismo linguistico, precisa: "non ritengo che la lingua

⁹⁶Prediligendo una prospettiva "interna", difatti, si rischierebbe di scansionare il percorso evolutivo di una realtà culturale unicamente in virtù delle sue "rivoluzioni khuniane", il che condurrebbe ad una visione piuttosto miope della stessa. Sull'importanza di una visione "esterna" si discuterà nel paragrafo incentrato sul procedimento dell'ecart.

⁹⁷Françoise Jullien, *Contro la comparazione*, a cura di Massimo Ghilardi, Mimesis p.38

⁹⁸*Frammenti sulla letteratura tedesca più recente*, 1768, in Herder–Monbodo, *Linguaggio e società*, Laterza, Roma-Bari 1973, p.74

⁹⁹*Ibidem*.

¹⁰⁰Preciso ancora una volta che questa dipendenza pensiero-linguaggio e linguaggio-pensiero non è da intendere come se uno dei due termini fosse un calco dell'altro.

¹⁰¹Ivi p.81

predetermini il pensiero, ma che in un certo modo lo *predisponga*¹⁰², in definitiva sembra mostrarsi concorde all'ipotesi Sapir-Whorf¹⁰³ in base alla quale il linguaggio ha il potere di "creare quel mondo del potenziale che si fonda gradualmente con il reale"¹⁰⁴. Il filosofo francese trova conferma nelle sue ricerche filologiche della capacità propria di ogni lingua di far emergere (*dégage*)¹⁰⁵ da sé delle possibilità concettuali "attualizzandole", e di "affondare" quelle che invece non riconosce neanche come possibilità. Uno degli esempi più disorientanti per il logos europeo- che Jullien cita oltre che per richiamare l'attenzione sull'ampio numero di variabili concettuali che possono scaturire da una lingua, per sottolineare come alcune acquisizioni di un pensiero non siano "assiomi cognitivi", ma semplici prodotti culturali- è senz'altro l'assenza del verbo "essere" con l'accezione di "esistenza" nel cinese classico. Nel Tao te Ching(老子)¹⁰⁶, "Scrittura di cinquemila parole"¹⁰⁷, continuando con l'esempio di Jullien, "yu"("c'è") e "wu"("non c'è"), in quanto momenti di un unico flusso, piuttosto che due termini in rapporto oppositivo e soggiacenti al principio di non contraddizione, non definiscono in modo sostanzialistico una realtà, ma ne illustrano il processo, il suo dispiegarsi, tant'è che nella parte iniziale del testo vi è scritto:

皆知善之為善

¹⁰² R. Rigoni, op. cit., p. 35

¹⁰³ Secondo l'ipotesi Sapir- Whorf nella sua versione "debole" e non deterministica sostiene che il linguaggio influenza notevolmente i modi di articolazione del pensiero.

¹⁰⁴ Sapir E. "The status of Linguistics as a Science", 1929, trad. it. nel vol. Cultura, linguaggio e personalità, Einaudi, p. 7, 1972

¹⁰⁵ R. Rigoni, *ibidem*.

¹⁰⁶ Testo sapienziale attribuito ad una figura leggendaria di nome Lao Tze ("Il vecchio maestro"/"il vecchio bambino")redatto secondo la maggior parte dei critici nel III secolo a.C., secondo la tradizione cinese nel VI secolo a.C.

¹⁰⁷ Trad. Arena Leonardo Vittorio, *L'innocenza del Tao. Storia del pensiero cinese*, Mondadori, 2010

"L'essere e il non essere si generano a vicenda"¹⁰⁸.

La questione greca intorno al τί ἔστί, asse portante della tradizione occidentale, a tal punto da condizionarne significativamente i suoi sviluppi filosofici, è assente in Cina. Concetti come "essenza", "sostanza di un *ens*", risultano estranei al pensiero filosofico cinese. Cosa che si riflette anche nelle sue strutture linguistiche: la lingua cinese in tutte le sue fasi evolutive non affida alla copula una funzione sostanzializzante, è possibile rendere la frase "io sono alto" ad esempio, ma non la frase "io sono", il soggetto dunque è un soggetto relazionale, non può "essere" e basta. Si può constatare, a questo punto, l'imprescindibilità, nel discorso interculturale, e in particolar modo nel campo di studi prescelto da Jullien, dall'indagine linguistica, e la necessità di promuovere un lavoro sinergico tra ricerca filosofica e ricerca di strategie filologico-traduttive quanto più possibile adeguate (nel senso di orientate interculturalmente). Non si possono, difatti, disgiungere i due ambiti, visto l'inscindibile legame esistente tra lingua e pensiero. Proprio in questo senso si muove l'operato di Françoise Jullien, volto a creare uno spazio condiviso tra sinologia e riflessione filosofica, di modo tale da evitare che entrambe si chiudano in vuoti tecnicismi e intraprendano quella vitale collaborazione senza la quale la comprensione dell'"esteriorità" cinese non sarebbe realizzabile. Jullien, svincolando la traduzione dalle dispute puramente filologiche, compie in un certo senso - è il caso di richiamare nuovamente un parallelismo con l'illustre filosofo tedesco - una svolta heideggeriana, in quanto "corregge" la concezione della scienza filologica come scienza unicamente "metodica", tesa cioè a fornire delle regole attraverso le quali "eseguire" meccanicamente una corretta traduzione, e ne evidenzia la necessaria correlazione con i procedimenti del comprendere, conferendole una funzione anche interpretativa ed evidenziandone la portata "ontologica". <<Quella di

¹⁰⁸ Lao-tze, Tao-tê-ching, Adelphi, 1973

Jullien è una salutare operazione non solo di "disturbo polarizzato" nei confronti della filosofia e della filologia, ma anche di "disturbo incrociato" con cui invita i filologi a misurarsi col pensiero, e i filosofi a misurarsi con le lingue, ossia, in particolare con l'attività del tradurre.>>¹⁰⁹. Potrebbe sembrare superfluo precisarlo, visto che si è in un contesto interculturale, ma innanzitutto, la traduzione tra Occidente e Cina parte dall'assunto che queste realtà "eterotopie" siano "comparabili" fra loro, nonostante presentino dei tratti assai dissimili, anzi è a partire da questi che si può avviare un confronto più prolifico¹¹⁰. Per uno spettatore occidentale, infatti, il problema della traducibilità si impone in modo più visibile nel contesto di studio di una lingua sinica, basata su un sistema di scrittura logografica. "Tutto ciò che è culturale è anche intellegibile"¹¹¹. Jullien parte dal presupposto in base al quale le configurazioni linguistiche e dunque i "pensati", entrambi prodotti culturali, sono funzioni condivise da tutto il genere umano, e in quanto tali, intellegibili; ne consegue che nessun pensato può essere intraducibile. Naturalmente per traduzione non si intende una traduzione di tipo letterale, questa sarebbe improponibile, ma una riformulazione del pensato "estraneo" a partire dagli strumenti linguistici che si hanno a disposizione, muovendosi verso la creazione di "comparabili"¹¹². Tale riformulazione non deve essere intesa in termini di adattamento forzoso o rimodellamento su categorie interne per fornire una traduzione immediatamente accessibile ai membri del contesto culturale che traduce, ma deve attivare tutte le possibilità che una lingua ha a disposizione, deve produrre una tensione direbbe Jullien: una tensione interna alla cultura "traducente" affinché possa attingere da se stessa le formule più adeguate per rendere uno specifico concetto "esteriore", e una tensione esterna verso la cultura

¹⁰⁹ R. Rigoni, op. cit., p. 10

¹¹⁰ Poiché potenzialmente rivelatore di impensati più radicati.

¹¹¹ *ibidem*.

¹¹² F. Jullien, *passim*.

altra, un movimento che richiede estrema flessibilità, l'incontro deve essere generato da una flessione, uno stiramento di entrambe le culture coinvolte nel dialogo¹¹³. Nel caso specifico, i "comparabili" si configurano come una risultante di un processo "creativo" che si concretizza in un insieme di vocaboli "sistemati"(i comparabili per l'appunto) in un bagaglio lessicale euro-cinese non tradotto, ma *prodotto*¹¹⁴, un'operazione che consente di sondare gli abissi inesplorati di possibilità "significanti" ,con un atteggiamento di completa apertura nei confronti dell'"altro".

"Tutti i miei libri non sono in fondo che preamboli ad una traduzione[...]Per me non c'è una mentalità cinese ripiegata sul proprio idiotismo, ma vi sono intellegibilità più o meno distanti l'una dall'altra[...]" ¹¹⁵

Ritornando al motivo per cui il filosofo sceglie la realtà cinese come eterotopia, si può preliminarmente osservare come la lingua cinese, non rientrando all'interno del ceppo linguistico indoeuropeo e presentando, dunque, delle strutture grammaticali radicalmente "altre" rispetto a quest ultimo, offre l'occasione ideale per riconfigurare il proprio modo di pensare, per iniziare a *penser autrement*. Elencherò brevemente alcuni dei tratti caratteristici della lingua cinese, percepibili come estranei dalle lingue indoeuropee, che provocano un immediato riverbero sul piano dell' interrogazione filosofica. Innanzitutto la scrittura cinese è una scrittura di tipo ideografico e non lineare e questo dato, oltre a porre particolari problemi di traduzione, esplicita delle notevoli differenze esistenziali, occasione ideale per spingersi oltre i propri impensati. Un linguaggio ideografico è in

¹¹³ Un esempio del "metodo" impiegato da Julien per tradurre un pensato cinese si trova nel paragrafo relativo allo scarto. v. *Infra*

¹¹⁴ R. Rigoni, *op. cit.*, p. 64

¹¹⁵ Ivi, p. 61

grado di "rendere simultaneamente più variabili"¹¹⁶, pertanto un unico ideogramma sarà polisemantico, rinviando ad una rete di significati anche in opposizione tra loro se li si analizza hegelianamente, come potrebbe apparire leggendo il celebre passo del Tao te Ching in cui si delinea il "concetto" di *wu-wei*:

為無為，事無事，味無味

"Agisci non agendo"¹¹⁷

Jullien offre una descrizione del *wu-wei* in " Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente"¹¹⁸ opponendola all'azione "modellizzante" del $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma$ di Platone. La locuzione, spesso tradotta in modo fuorviante e monco come "non azione"¹¹⁹, non vuole essere un elogio all'inerzia, ma un invito ad essere ricettivi e percettivi rispetto alle trasformazioni che coinvolgono incessantemente la dimensione macrocosmica e microcosmica. La proposizione completa che racchiude questo significato è così traslitterata :"*wu wei er wu bu wei*". La "particella" *er* , spiega Jullien, significa "ma", perciò la traduzione di *wu bu wei* sarebbe "ma che niente non sia fatto". *Er* rimanda anche alla locuzione "in modo che", quindi la traduzione diverrebbe :*"in modo che niente non sia fatto"*. Dunque non agire, ma trasformare. La differenza sussistente tra azione e trasformazione, secondo Jullien, consta nell'immediatezza e "segmentarietà" dell'azione e nella "fluidità" e "globalità" della trasformazione (*han*). L'azione è localizzata, ha un soggetto o più che la compiono, è

¹¹⁶ Alan Watts, *Il tao. La via dell'acqua che scorre*, Astrolabio Ubaldini, 1977

¹¹⁷ Trad. L. V. Arena, op. Cit., p. 63

¹¹⁸ Françoise Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

¹¹⁹ Probabilmente sarebbe anche per certi versi esaustivo se non si attribuisse al concetto di "non-azione" una valenza negativa, ma di fronte al lettore occidentale la "non -azione" assume immediatamente una connotazione "nichilista", poiché per lo più, tale accezione viene collegata all'idea "passività": un'accezione equivalente quasi all' accidia.

momentanea, temporalmente determinata; perciò è come se fosse "ritagliata" dal fluire continuo del corso della vita, come se ne costituisse un segmento, analiticamente estratto dal flusso. Un' "azione trasformatrice" non è "personalistica", nel senso che non è riferibile ad un unico soggetto(anche collettivo), coinvolge ogni cosa , pervade ogni cosa, si potrebbe asserire che coincide con l'"evento" stesso¹²⁰, non è tangibile né tanto meno visibile: di questa si possono esaminare unicamente gli effetti. La trasformazione, citando un'altra opera di Jullien, è silenziosa¹²¹: niente si differenzia e si contraddistingue affinché possa essere notato ed è a questo che deve la sua "inosservabilità", "non si vede il frutto nel mentre della sua maturazione, ma un giorno si constata che è maturo[...]"¹²². Connessa anche alla concezione di *han* è un'altra peculiarità della lingua cinese: l'estrema flessibilità sintattica, che si adatta, si trasforma per l'appunto, a seconda delle necessità, sostantivi e verbi possono essere intercambiabili e talvolta assumere la valenza di aggettivi o avverbi. Altro carattere in cui si può scorgere un'elaborazione "concettuale" che descrive una delle intuizioni portanti del pensiero cinese considerato nel suo complesso, è l'assenza di coniugazioni verbali. Mentre nelle lingue indoeuropee si hanno vari, anche numerosi, tempi verbali impiegati per indicare il momento in cui si è verificato un certo avvenimento o è stata compiuta una determinata azione, in cinese se si intende precisare la "collocazione storica" di un evento/azione si ricorre ad altre parti del discorso. Un elemento distintivo della scrittura cinese risiede, infatti, nella possibilità di condensare attraverso un numero esiguo di tratti(se posto a confronto con una

¹²⁰ Non inteso come evento sensazionalistico, ma come situazione costantemente "attiva", "in fieri", come "processo".

¹²¹ Françoise Jullien, *Trasformazioni silenziose*, Cortina Raffaello, 2010, *ibidem*.

¹²² Françoise Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e Occidente*, Laterza, 2008

scrittura di tipo alfabetico)uno spettro relativamente ampio di "variabili". La "simultaneità temporale" che esprimono generalmente i verbi cinesi, in cui passato-presente e futuro coesistono in un periodo di lunga durata riflettono una concezione circolare del tempo, differente rispetto alla concezione lineare diffusa in Occidente. La concezione ciclica del tempo riconferma la centralità conferita dal pensiero filosofico cinese ad *han*, la trasformazione, piuttosto che all'azione isolata, e come si può evincere, in sintonia con questa percezione del tempo, il verbo non viene interpretato come "azione", difatti si tende a non isolarlo e confinarlo in una dimensione temporale dai limiti ben definiti, poiché essa seppur dotata della sua specificità rimane sempre immessa nel flusso, nel *tao*.

Patrimonio scritto e distanza storica

Passando ora alla seconda ragione che ha indotto il sinologo francese ad optare per l'"eterotopia" cinese, questa concerne la possibilità di avviare una comparazione "simmetrica" fondata sul confronto fra due tradizioni culturali che detengono un variegato e ampio patrimonio scritto. Il termine "simmetrico" sta qui a designare come alcuni strumenti di analisi filologica concepiti e sviluppati in ambito europeo possano essere impiegati con successo anche in una vasta produzione letteraria come quella cinese. Pertanto la scrittura cinese, sebbene ideografica, consente al lettore occidentale di avvalersi di strumenti per certi versi già noti alla sua cultura madre per poi produrre comparabili, e al contempo accedere ad un immenso insieme di fonti scritte in cui sono immortalati alcuni dei momenti più salienti della storia culturale cinese. La preminenza di una tradizione scritta in Cina, dunque, facilita l'accesso al suo pensiero filosofico, ed essendo quest'ultima una fonte "non volatile" ammette la possibilità di ripetere per il numero di volte che lo si desidera il processo di lettura e rilettura di un testo. Rapportarsi con un'altra "società libraria"

costituisce un vantaggio anche per ciò che concerne il meccanismo *aller-retour*¹²³; ideato da Jullien per scovare gli impensati: ponendo a confronto due testi provenienti dai due diversi territori culturali, ci si può spostare agilmente dall' uno all'altro, li si può "mettere in tensione"¹²⁴. Un altro dato utile per realizzare uno studio ancora più accurato e "panoramico" è la grande quantità di scritti pervenuti, grazie alla quale è possibile sottoporre ad esame critico prodotti culturali risalenti ad epoche storiche differenti, ed in questo modo rinvenire quelle continuità del pensiero non afferrabili dal suo interno. In quest'operazione di ricostruzione storica delle costanti filosofiche anche a livello linguistico si è agevolati: gli ideogrammi cinesi, difatti, si sono mantenuti sostanzialmente invariati per circa 2.500 anni, nonostante abbiano attraversato un progressivo processo di astrazione rispetto alle loro forme iniziali, che rispecchiavano maggiormente le fattezze degli "enti" a cui si riferivano.

Il terzo fattore che candida la Cina come "eterotopia" ideale è di ordine storico: i primi contatti tra Cina ed Europa rilevanti per ciò che concerne le conseguenze prodotte in entrambi i territori si hanno solo a partire dal XIV secolo, quando le navi mercantili portoghesi sbarcarono per prime a Canton inaugurando i primi scambi mercantili con l'impero cinese. Jullien ci tiene a specificare, nella sua analisi, come la "scoperta della Cina" abbia avuto un effetto "spiazzante" sugli europei. Rispetto alla scoperta delle Americhe di poco precedente, continua l'autore, vi è una sostanziale differenza: gli europei non si trovano dinnanzi ad una terra quasi interamente desolata, ma di fronte ad un nuovo mondo che vanta acquisizioni tecnologico-scientifiche, opere artistiche e una lunga serie di prodotti culturali equiparabili per "complessità"¹²⁵ a quelli della Civiltà europea. Insomma, l'europeo

¹²³ v. *infra*.

¹²⁴ F. Jullien, *passim*.

¹²⁵ visione che sarà sottoposta a critica nel III capitolo.

conquistador è ora chiamato a misurarsi con un'altra Civiltà dotata di un articolato sistema burocratico-istituzionale non facilmente assimilabile, tant'è che i missionari gesuiti partiti al seguito dei contingenti navali portoghesi, hanno dovuto "cinesizzarsi"¹²⁶, dedicandosi allo studio dei classici cinesi, rispettando il culto dell'imperatore e prendendo parte ai riti locali e rispettando le usanze autoctone. Il dato stupefacente per la mentalità europea dell'epoca riguarda proprio la condizione di "autonomia" di questo nuovo orizzonte culturale rispetto agli sviluppi della cultura europea, con la quale non aveva fino ad allora intrattenuto alcun rapporto diretto o continuativo che permettesse di stabilire una relazione bastante, per la potenza europea, ad esercitare un certo influsso. E' a partire dal XIX che la presenza europea (e anche statunitense) cerca di imporsi sempre più violentemente all'interno dei territori dell'Impero Celeste, avanzando pretese non solo in campo commerciale, e causando uno spaesamento simile a quello europeo, in quanto anche il popolo cinese per la prima volta si è trovato a fronteggiare degli invasori non semi-nomadi o nomadi che in varie occasioni si sono lasciati sinizzare, ma intenzionati ad assimilarli, imponendo loro la propria cultura. E' solo di recente, dunque, che si sono venuti ad instaurare dei rapporti più "intensi" con il territorio cinese, ulteriore circostanza che ha portato Jullien ad identificare la Cina come "perfetto altrove" ancora da indagare.

4. Methodos

Jullien propone un metodo, ossia un cammino(ὁδός), che va "al di là" (μετά) della propria "ipseità" e dei propri "impensati" per giungere a quella meta intermedia, l'"altrove", che condurrà

¹²⁶Françoise Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e Occidente*, p. 7

nuovamente al punto di partenza originario. Il filosofo francese ripropone sottoforma di riflessione filosofica il viaggio Europa-Cina-Europa che personalmente ha intrapreso a partire dagli anni '70 del secolo scorso, una volta conseguito il titolo di laurea in filosofia presso l'"École normale supérieure" di Parigi. Riconosciutosi inizialmente come grecista (è da un'area specifica dell'attuale Europa che il viaggio ha avuto inizio, la Grecia antica, patria della tradizione filosofica poi divenuta "europea"), si dirige presso le università di Pechino e Shanghai per dedicarsi agli studi sinologici, compiendo quella "deviazione", di cui poi disquisirà in termini teoretici, fino a presentarla come fase necessaria affinché si possa provocare l'anelato "depaysment dello spirito", essenziale per la riuscita dell'impresa di autocomprensione. Quindi, come è possibile notare, il contributo filosofico di Jullien reca il sigillo dell'esperienza, poiché suffragato da una personale ricerca "sul campo" che consente di classificarlo non solo come lavoro accademico, ma come risultato di una sperimentazione *tout court*, che coinvolge anche un "mindful body"¹²⁷, che integra la sfera della speculazione teorica con quella più propriamente esperienziale. Questo viaggio, che volutamente conduce ad uno smarrimento teorico e psicologico si configura anche come una strenua lotta interna a sé stessi e alla propria cultura, una battaglia contro i propri impensati. In questa battaglia il ricorso ad un programma strategico potrebbe rivelarsi essenziale ai fini della riuscita nell'impresa dell'autocomprensione. Ed è a questo punto che la Cina diviene un'arma utile per fronteggiare l'impensato. Jullien, conscio di essere esposto al rischio dell'esotismo, nonostante in più punti ha dichiarato come la Cina non abbia mai

¹²⁷ Termine coniato dall'antropologa Nancy Scheper-Hughes, per indicare una concezione di corporeità non intrappolata nella logica oppositiva di mente-corpo, ma insieme mente e corpo.

esercitato nei suoi confronti il fascino del locus amoenus, escogita una soluzione singolare: trasforma la tradizione culturale cinese in un'arma funzionale allo straniamento del pensiero greco. Il filosofo francese traccia, dunque, un percorso che si snoda attraverso la Cina per poi fare ritorno in Grecia. L'ipotesi di "itinerario" indicata da Jullien prevede due snodi principali: la deviazione e il ritorno. E' un cammino tortuoso e accidentato che presenta non poche angustie (come quella già menzionata dell'esotismo), perciò impossibile da percorrere linearmente, sarà più efficace percorrerlo seguendo una traiettoria obliqua. E' proprio in questo espediente dell'obliquità¹²⁸ che risiede la possibilità di "riuscita"¹²⁹, una tra le varie possibilità di riuscita essendo il sentiero circolare, nel senso che produce continuamente diverse opzioni di senso numerose tanto quanto i corrispettivi impensati. Per concludere, la rotta che Jullien suggerisce non è da concepire come un segmento che nasce da un punto e si estingue in un altro, ma come uno spostamento continuo da un sistema culturale all'altro, utilizzando in modo incrociato gli schemi interpretativi di entrambi i sistemi culturali, greco e cinese, come dispositivi in grado di individuare quelle concezioni che ai soggetti culturali perché fin troppo calati nel loro habitat appaiono come evidenze.

Andata: la deviazione come porta d'accesso

Partendo da una condizione di "estraneità" creatasi per effetto di una certa "distanza" filosofica, storica e linguistica rispetto alla cultura cinese, Jullien ha notato come nei più disparati ambiti dell'umano

¹²⁸ Concetto che verrà trattato in modo più esaustivo nel paragrafo relativo all'ecart. V. *infra*

¹²⁹ Per possibilità di riuscita intendo una proposta di autoanalisi sugli impensati greci.

viene riproposto lungo la sua evoluzione il motivo della "deviazione", di cui il filosofo fornisce numerosi e dettagliati esempi nei suoi scritti. In una pagina di *"L'ansa e l'accesso. Strategie del senso in Cina, Grecia"*¹³⁰, l'autore si focalizza sulla distinzione esistente fra la nozione di "definizione", e la nozione di *detour* per meglio illustrare la natura di questa costante del pensiero cinese. La definizione, lasciato socratico, ha come suo presupposto l' "universalizzabilità" e come finalità ultima l'enunciazione dell'universalità: attraverso una definizione è possibile concludere in poche parole le caratteristiche generali che descrivono l'essenza, l'οὐσία, di un qualcosa; dunque la definizione circoscrive, determina, ed enuncia chiaramente l' "in sé". La deviazione, invece, muove da propositi meno "costrittivi" nei confronti della realtà, nel senso che tende a "dedurne" un'idea meno astratta, schematica e maggiormente corrispondente al carattere spesso imprevedibile e "caotico" della realtà. L'intento della deviazione non è per così dire "normativo", essa non ritaglia dalla realtà delle parti che ritiene particolarmente significative per ciò che intende designare, sintetizzandole in un enunciato, ma si mantiene aperta a molteplici possibilità. Questo insieme di variabili, seppur limitato rispetto allo spettro infinito di possibilità realmente esistenti, quantomeno consente l'accesso a più possibilità rispetto alla definizione. La deviazione consente l'accesso, accesso ad una riflessione più estesa. Anche nell'ideogramma cinese, come si è visto, agisce lo stesso meccanismo: esso cerca di rendere il maggior numero di variabili, non delimita chiaramente il flusso del pensiero ma lo lascia vagare tra le sue possibilità. *"La valeur allusive"*¹³¹ del discorso cinese è ciò che più lo distanzia dal discorso "chiuso" di greca discendenza: un discorso che esplicita chiaramente tutto ciò che vuole significare non rimanda ad

¹³⁰ Françoise Jullien, *L'ansa e l'accesso. Strategie del senso in Cina, Grecia*, Mimesis Edizioni, p.202

¹³¹ Titolo di un'opera di Françoise Jullien: *La valeur allusive*.

alcuna realtà aggiuntiva, estingue il suo compito in sé stesso, l'allusività di un discorso "deviato", "indiretto" ,invece, permette al discorso di continuare a vivere e ad influenzare continuamente le innumerevoli eventualità che da questi possono scaturire, ecco perché nella cultura cinese viene ritenuto un valore. Naturalmente anche la presenza di questo infinito rimando ad altri mondi di senso, trova applicazione nella lingua cinese, dove i rapporti sintattici sono meno rigidi rispetto ad una lingua indoeuropea, e a livello contenutistico e stilistico non vi è una scissione netta tra un discorso "formale", che in occidente non verrebbe espresso attraverso un registro linguistico lirico, quale potrebbe essere un testo politico, e discorso poetico.

Di seguito, uno degli esempi di *detour* presenti nell'opera di Jullien, tratto da un dialogo tra K'ung-fu-tzu e uno dei suoi più noti discepoli:

"Yuan Xian chiese [che cosa fosse] la vergogna. Il Maestro disse: 'Quando il paese è ben governato[pensare al] grano. Quando il paese è mal governato[pensare al] grano. Questo è vergognoso'"¹³²

Nonostante le interpretazioni dei commentatori di K'ung-fu-tzu a questo passo siano state varie, ciò che interessa è l'articolazione della risposta che il Maestro ha dato al discepolo: egli non ha fornito una definizione generale, né illustrato un esempio specifico, ha semplicemente illuminato la strada su cui si trovava il suo allievo, mettendolo così nelle condizioni di scorgere le altre innumerevoli vie attraverso le quali potersi realizzare, e stimolare ulteriormente la riflessione. L'effetto di smarrimento causato dal *detour* per una figlia o un figlio del logos è rintracciabile già in quanto detto finora, nella descrizione di come opera la deviazione. Il criterio dell'universalità alla base della definizione, difatti, implica a sua volta l'aderenza al principio di non-contraddizione, il che rende arduo ad un soggetto culturale erede della cultura socratica intendere come una ricerca dell'indeterminato, una "dispersione" di significato, possa favorire un

¹³² Françoise Jullien, *L'ansa e l'accesso*, p.202

ampliamento dei propri orizzonti di senso e non generare confusione aprendo la strada a possibilità anche apertamente in conflitto tra l'oro, opposte. E' comprensibile, dunque, come la deviazione non interpretando in termini di opposizioni conflittuali le possibilità a cui dà la libertà di manifestarsi, ingeneri un profondo senso di spaesamento, facendo vacillare l'assoluto della non-contraddizione, una delle fondamenta su cui poggia l'edificio del logos greco. Françoise Jullien, nel compiere questa deviazione rispetto al suo tragitto immesso nella rete stradale della Grecità, si serve di un procedimento da egli stesso ideato: lo scarto.

L'ecart

E' utile introdurre una distinzione cruciale per comprendere come il sinologo colloca esplicitamente la sua proposta al di là della filosofia comparativistica: differenza e scarto. Rintracciare la differenza è una pratica consolidata in uno studio di tipo comparativistico (mi riferisco qui al comparativismo di matrice positivista). Quest'operazione risponde ad una volontà ordinatrice, nel senso che tende ad isolare i tratti "tipici" (che poi divengono anche "tipizzanti") in una griglia in cui l'"ipseità" viene ben distinta dall'"alterità" e viceversa. Quest'opera "sistematizzante" presuppone l'adozione di una visione "a strapiombo"¹³³, che dall'alto manipola il materiale a disposizione con un intento dichiaratamente classificatorio. La logica dello scarto è, al contrario, destrutturante, de-sistematizzante, porta avanti un'azione di disturbo (*dérangement*) continua, non di ordinamento (*rangement*). Il vantaggio dell'*écart* risiede nel poter creare uno spazio intersezionale da cui osservare gli impensati di una cultura, ridimensionandone notevolmente le pretese assolutistiche. Gli scarti consentono di indossare lenti di un colore sempre diverso attraverso cui osservare un orizzonte culturale; è come se fungessero da punti di ancoraggio

¹³³ Ivi, p. 9

disposti lungo una fitta ragnatela di problematicità, al centro della quale vi sono i pregiudizi della ragione europea. La loro funzione, dunque, è eminentemente filosofica, poiché prima di tutto euristica. Ma hanno al contempo una funzione "difensiva": garantiscono una certa distanza di sicurezza rispetto all'ammaliante trappola dell'esotismo, della quale Jullien sa di essere potenzialmente vittima a causa del proprio background culturale. Lo studioso contrappone alla prospettiva esotista, attratta dall'esotico, e quella esottica (*ex-optique*). E' un gioco di riflessi incrociati quello che ha luogo tra due culture che ricorrono all'*écart* per incontrarsi, poiché ognuna fuoriesce momentaneamente dal proprio ambiente culturale, adotta una visione (*optique*), dunque, esterna (*ex*) e con questa ritorna *de biais* nel proprio habitat. Viene evitato un incontro diretto, frontale, *vis-a-vis* con la cultura di appartenenza, che sarebbe già perdente in partenza vista la vigorosa presa degli impensati su un soggetto culturale, si adotta, invece, una *vision de biais* (obliqua), che consente di aggirare, ancora una volta *deviare*. Per mezzo dello scarto si diviene in un certo senso estranei a se stessi, si sfilaccia quella fune che mantiene legato un soggetto culturale al proprio contesto d'origine per consentirgli di proiettarsi oltre, consentendogli di familiarizzare con una realtà "eterotopa". L'"uscire da sé" per giungere in un altrove di cui sfruttare strategicamente il pensiero filosofico, si presenta come una scelta "necessaria" non dovuta però ad una qualche forma di a-criticità intraculturale della propria cultura d'origine, ma al fatto che la gran parte dei pensieri critici interni alla stessa, non riescono a svincolarsi dal tracciato segnato dai propri impensati. Tutte le obiezioni, le confutazioni, le critiche che si possono rivolgere ad un certo luogo del pensiero, si allineano comunque alla trattazione di quello specifico oggetto, rimanendo sempre in un ordine di pensieri prestabiliti e mai discussi perché non visti. Non inaugurano una via realmente alternativa che possa partire non dalla diversa riaffermazione o

negazione di un impensato, bensì da una radicale messa in discussione della validità "naturale" dell'oggetto di trattazione stesso. Ciò che maggiormente colpisce di questo dispositivo euristico è la sua "fecondità"¹³⁴, poiché separa, mette in tensione, obbliga le culture a riscoprire la loro forza creativa attraverso la produzione di "intelligibili", di comparabili, facendole estendere fino ai confini estremi del loro pensabile per aprirsi a nuove configurazioni intellettuali e ad un voluto incontro con l'"altro", un *devisagement mutuel*¹³⁵. E' opportuno specificare che l'ecart produce dei comparabili che non vanno a formare una sorta di koinè transculturale, ma si qualificano come dei "tradotti", che non potendo scaturire da categorie concettuali e costrutti linguistici identici al pensato o impensato "altro" da tradurre, quindi non potendo risultare da un processo di "calco", vengono creati, ma non *ex-nihilo*, piuttosto a partire da una dilatazione radicale del proprio pensato. Si afferma anche qui la funzione vitale della traduzione da intendere come risultante da un movimento di tensione e scarto.

Retour

La deviazione per sua natura invoca un ritorno al sentiero originario, che non decreta però la conclusione del viaggio, perché come suddetto, questo prende la forma di un' inchiesta potenzialmente infinita, costellata da numerose incursioni in entrambi gli ambienti culturali dialoganti. Il *retour* permette al "ricercatore" di assolvere al compito che si è proposto sin dal principio: reinterrogare il pensiero natio, scevro (o perlomeno meno appesantito) dalle precomprensioni che precedentemente albergavano nella sua mente. L'obiettivo della deviazione è infatti quello di reinterrogare la propria cultura alleggeriti dai condizionamenti pregressi, senza cioè essere avvinghiati dalla rete

¹³⁴ F. Jullien, *passim*.

¹³⁵ F. Jullien, *passim*.

dei propri impensati, momento che si realizzerà solo attraverso un ritorno al proprio universo culturale dotati di una vista più acuta in grado di penetrare lo strato superficiale del categorizzato. Il *retour* dal pensiero cinese smuove la Ragione europea dalla sua inerzia filosofica, offrendole nuovi interrogativi per ripensarsi e ripensare. Ognuno di questi interrogativi trae origine da specifici ambiti di ricerca del pensiero sia cinese che europeo, i quali però non vengono ordinati dall'autore all'interno di una compiuta esegesi che vanta una supposta coerenza di fondo, ma vengono piuttosto presentati come nodi di un *maillage*¹³⁶(maglia), interconnessi, ma non "sistematizzati". L'asistematicità che connota il progetto di Jullien si riflette, naturalmente, nelle sue opere, le quali in un primo momento possono apparire "sciolte" l'una dall'altra, ma in realtà rientrano nella stessa "rete di problemi"¹³⁷ intessuta dallo scrittore francese.

Maillage

Per seguire l'impostazione impressa dal filosofo al suo lavoro, mi limiterò qui a presentare, nei loro caratteri generali, alcune delle ricerche tematiche facenti parte del *maillage* da egli stesso realizzato, primo esito del suo incontro con la Cina. Avendo appurato la centralità delle nozioni di *écart* e *retour* per l'opzione filosofica di Jullien, vorrei ora addentrarmi in quello che il sinologo designa come suo "cantiere filosofico", per osservare la loro effettiva operatività.

Efficacia

"Ognuno in camera sua, e qualunque sia il ruolo, il rivoluzionario traccia il modello della città da costruire, o il militare il piano della

¹³⁶ Françoise Jullien, *passim*.

¹³⁷ R. Rigoni, *op. cit.*, p. 48

guerra da condurre, o l'economista la curva della crescita da realizzare...[...]"¹³⁸

Trattare l'argomento dell'efficacia è conveniente poiché questo si ramifica toccando altre zone del pensiero offrendo anche al lettore la possibilità di attingere a più zone a partire da questo nucleo centrale. Un argomento su cui l'opera di Jullien ha avuto il merito di scrivere per la prima volta (verifica) modo di scrivere vari saggi e argomenti che ha la qualità di ramificarsi toccando vari ambiti del pensiero umano: l'efficacia. Come si evince dal passo sopracitato, il pensiero della modellizzazione erede dell' $\epsilon \delta \varsigma$ platonico, si è affermato in Europa dopo aver soppiantato un più antico lascito del mondo greco, che Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne hanno efficacemente indicato come "intelligenza impegnata nel divenire"¹³⁹: la metis. La peculiarità della metis, risiede difatti, nella sua estrema flessibilità, nella sua capacità di adattamento rispetto a quelle condizioni che possono insorgere inaspettatamente in una data situazione, rispetto al mutamento. La metis è un'attitudine¹⁴⁰ che in qualche modo confina con quell'abilità che in Cina consiste nel trarre vantaggio dal "potenziale della situazione"¹⁴¹ (*shi*). Il celebre eroe mitologico, il politropo Ulisse, rappresenta l'uomo della metis per antonomasia, e questi non sembra così dissimile (se un po' forzatamente si tralascia il fatto che è una figura epica e dunque eroica¹⁴²) rispetto al ritratto dell'abile stratega di Sun Tzu: come quest'ultimo, difatti, è in grado di destreggiarsi tra gli inattesi rivolgimenti di una situazione, non rimanendone paralizzato poiché attaccato al suo piano prestabilito, ma armonizzando il suo multiforme ingegno alla

¹³⁸ Françoise Jullien, Trattato dell'efficacia, Einaudi, 1996, p. 5

¹³⁹ Jean Pierre Vernant-Marcel Detienne, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, 2005, p. 33

¹⁴⁰ In realtà è una tendenza comportamentale rintracciabile all'interno del patrimonio mitologico greco, non è mai stata concettualizzata.

¹⁴¹ Traduzione di Françoise Jullien

¹⁴² Più avanti si accennerà all'"antieroisimo" cinese. v. *infra*

multiforme realtà. Ad ogni modo, la "nozione" di metis scompare nella Grecia classica nel momento in cui l'ε δος della dottrina platonica "ha instaurato il regno della modellizzazione"¹⁴³. Fin dagli inizi di questo regno, in occidente, è possibile raggiungere l'efficacia in un'azione solo attenendosi alla seguente struttura triadica: ideale, fine e volontà¹⁴⁴. Si concepisce preliminarmente una forma ideale(ε δος) che si pone come fine (τέλος) e lo si traduce sul piano della realtà materiale attraverso una precisa serie di azioni(volontà). La volontà assume il ruolo di facoltà intermedia tra intelletto che crea l'idea e azione che la mette in pratica. Questo processo richiama un'altra nomenclatura necessaria per il conseguimento dell'efficacia secondo il pensiero occidentale: l'articolazione di un'azione nel binomio "mezzo-fine". Un'azione risulterà tanto più efficace quanto questa si adeguerà al piano ideale che si è predisposto, osservando un giusto rapporto mezzi-fine, ossia dotandosi degli strumenti appropriati per conseguire uno scopo prefissato. Un ambito particolarmente emblematico ai fini di cogliere lo scarto operante tra il pensiero cinese e quello occidentale in merito al tema proposto, è il contesto bellico, in cui ben si evincono quelle che sono le rispettive concezioni strategico-militari volte a promuovere un'azione/trasformazione efficace. Buona parte della tradizione della strategia militare occidentale si espressa in termini "modellizzanti": lo stratega pianifica un'azione bellica seguendo dei rigidi schemi operativi, precisamente scanditi temporalmente. Una critica interna al modo di condurre e architettare le operazioni militari in Europa muove dal generale prussiano Carl Von Clausewitz, il quale evidenzia l'inadeguatezza del modello rispetto all'insorgere di circostanze ostili. Jullien ricostruisce a questo punto il significato etimologico di circum-stances rivelando, ancora una volta a partire da un'analisi linguistica, dove si cela

¹⁴³ Françoise Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, p.18

¹⁴⁴ Françoise Jullien, *Trattato dell'efficacia, passim*

l'impensato europeo della "modellizzazione". Il termine *circumstare* ("circum"="attorno") rimanda ad un qualcosa che sta "attorno", è a questo punto che il filosofo francese si domanda: "attorno a che cosa?". Egli stesso fornisce una risposta: ciò che gravita intorno al soggetto, protagonista della e nella situazione, più precisamente ciò che gravita intorno al modello preimpostato dal soggetto. Clausewitz, pur rimanendo nella logica occidentale del "mezzo-fine", coglie la dissonanza che affiora tra modello e realtà, nel momento in cui il piano d'azione incontra delle resistenze in corso d'opera, resistenze che possono comprometterne gravemente l'efficacia. In questa fase le aspettative di cui si è investito il modello vengono frustrate da questo "attrito"¹⁴⁵ e l'applicazione dello stesso può risolversi in un clamoroso fallimento. Sul versante cinese, invece, l'efficacia si può raggiungere unicamente riuscendosi a servire in modo opportuno del "potenziale della situazione". Innanzitutto è da chiarire in che modo viene concepita una "situazione" nel pensiero cinese e la natura dei rapporti che intercorrono tra i vari soggetti in essa implicati. La situazione non è interpretata secondo una concezione antropocentrica che per poca lungimiranza e per eccesso di egocentrismo mancherà i suoi obiettivi: non è solo l'ape che compie il processo di impollinazione, ma anche la forza del vento, il fiore e altri fattori sono compartecipi di questo processo¹⁴⁶. Lungi dall'essere additata riduttivamente come una visione semplicistica pregna di lirismo, essa si rivela maggiormente corrispondente alla concretezza della "situazione" poiché consapevole del fatto che più elementi concorrono al manifestarsi di una situazione e al dissolversi della stessa. Se non si prendono in considerazione tutti gli agenti coinvolti, si avrà una visione limitata alla proiezione del proprio progetto nel mondo, irrigidita nei propri schemi e impreparata ad affrontare la mutevolezza del reale. Jullien ricorda come anche

¹⁴⁵ Françoise Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, passim.

¹⁴⁶ Alan Watts, *Il tao. La via dell'acqua che scorre*, p.76

questa visione sia un lascito della cultura greca, gran parte della quale si è allineata ad una rottura operata tra φύσις e τέχνη, identificando i processi creativi della natura come distinti da quelli umani, escludendo così l'essere umano dall'ecosistema natura. "Sfruttare il potenziale della situazione" significa individuare l'insieme dei fattori ancora "dormienti", attivi "in potenza", che si ritiene, una volta attualizzati, in grado di procurare *li*, generalmente tradotto come vantaggio o profitto. Si tratta di accompagnare il potenziale favorevole lungo il suo percorso di realizzazione, oppure, quello sfavorevole verso il suo disfacimento. Pertanto un valido stratega cinese non pianificherà preventivamente la manovra militare che le sue truppe dovranno eseguire, ma compierà una valutazione preliminare, cercando di individuare alcune condizioni potenzialmente vantaggiose e funzionali alla realizzazione del *li*, allo stesso modo, su un altro fronte, un bravo maestro non forzerà la crescita del discepolo, non ingerirà, accelerando i tempi di sviluppo che questa richiede, ma si conformerà alle sue potenzialità e propensioni accompagnandole *discretamente*, senza attirare l'attenzione su di sé, nel loro realizzarsi. Attenendosi, dunque, ad una praxis non "attuativa", votata all'azione, che si impone a partire da un piano esterno, estemporaneo rispetto al dato concreto in divenire, ma osservando una praxis "trasformativa", che non si *in-mette* nel corso degli eventi, ma ne è intrinsecamente parte, l'effetto desiderato conseguirà naturalmente. Si impongono ora all'attenzione due "nozioni" largamente presenti all'interno del pensiero cinese, sempre connesse al discorso sull'efficacia: 自然 *ziran* (letteralmente "tale di per sé", da cui poi la traduzione "spontaneità", "naturalità") e il rapporto di condizione-conseguenza. Il concetto di *ziran* di centrale importanza in molte scuole taoiste (anche se è da precisare che non esiste una corrente di pensiero unitaria che si sia autoidentificata come taoista in Cina e assume tutte le caratteristiche che solitamente si attribuiscono a tale orientamento, è una

"congettura", per non dire semplificazione, del mondo accademico occidentale, che si utilizzerà in questa sede per comodità discorsiva¹⁴⁷.) che compare per la prima volta, stando alle conoscenze in nostro possesso, nel Tao Te Ching, rimanda sia ad una concezione cosmologica in base alla quale ogni forza presente nell'universo si dispiega dinamicamente ed incessantemente in accordo con il Tao¹⁴⁸, è lo stato del Tao stesso nel momento(costantemente) in cui genera vita¹⁴⁹, sia ad una qualità che la figura del saggio dovrebbe sviluppare: quella di operare in accordo con il flusso degli eventi senza opporvisi. Lo ziran emana dal rapporto condizione-conseguenza che si basa su quella che Jullien ha definito "logica della propensione": la condizione riassume in sé le contingenze favorevoli o sfavorevoli da sviluppare o estinguere per poter conseguire il successo. Nella logica della propensione è assente qualunque tipo di finalismo o prospettiva teleologica, si opera influenzando sulla processualità del reale accrescendo le disposizioni favorevoli e riducendo quelle avverse al conseguimento del *li*. L'effetto che scaturirà da questo intervento sarà spontaneo e raggiunto pertanto con una certa facilità. "L'elogio della facilità"¹⁵⁰ è un'altra caratteristica del pensiero cinese, che spiega anche l'antieroisimo dello stesso. Un'operazione viene considerata efficace e lodevole se nella realizzazione della stessa non ha avuto luogo un'eccessiva dispersione di energie, cioè se si è realizzato il potenziale favorevole con una certa facilità:

" Chi riporta la vittoria in battaglia è riconosciuto da tutti come un generale esperto, ma non è questa la vera abilità. Strappare la pelle d'autunno non richiede forza; distinguere fra il sole e la luna non è

¹⁴⁷ Per maggiori informazioni sull'argomento cfr. Kirkland Russel *Il taoismo. Una tradizione ininterrotta*, Astrolabio Ubaldini.

¹⁴⁸ Il Tao non è definibile concettualmente. Vi è una vasta letteratura in merito.

¹⁴⁹ Definizione tratta da Fabrizio Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism, Volume 2*.

¹⁵⁰ Françoise Jullien, *passim*

difficile per gli occhi; sentire il rumore del tuono non è prova di orecchie fini. I generali d'un tempo, vincevano rendendo facile vincere. Perciò, le vittorie ottenute dai maestri nell'Arte della Guerra non si distinguono né per l'uso della forza, né per l'audacia."¹⁵¹

L'abilità del generale vittorioso non risiede nella prontezza di un'azione eclatante compiuta in extremis e con un immenso dispendio di energie, cosa che gli guadagnerebbe in territorio europeo il titolo di eroe, ma nel sapersi adeguare allo svolgersi della situazione non forzandola, poiché richiederebbe uno sforzo maggiore del necessario e potenzialmente controproducente. Secondo quanto afferma Sun Tzu, il grande generale è colui che riesce a sfruttare a suo favore e a sfavore del nemico il potenziale della situazione e vincere così la battaglia in partenza. Se si segue lo sviluppo della situazione bellica in ogni sua fase, a partire da quella preparatoria con estrema meticolosità, senza proiettarsi fin dal principio verso quello che si suppone essere l'acme del conflitto: lo scontro finale, accrescendo progressivamente i fattori favorevoli e indebolendo contemporaneamente il nemico, ecco che la vittoria conseguirà quasi automaticamente. Pertanto ciò che viene lodato è la facilità con cui si raggiunge *li*, contrariamente a quanto avviene nel pensiero occidentale, che subisce la fascinazione dell'azione spettacolare, il "colpo di genio", l'intuizione inaspettata e immediata, come si può riscontrare dalla sua vasta produzione epica, inesistente invece in Cina. Dunque sfruttando il potenziale della situazione non si tende verso un fine prestabilito optando per un intervento "modellizzante" che mira a forgiare il potenziale in base alle linee guida di uno schema preordinato ancor prima di averlo individuato, "un esercito vittorioso prima vince, poi dà battaglia".¹⁵²

¹⁵¹ Sun Tzu, *L'arte della guerra*, Mondadori, 2003.

¹⁵² Sun Tzu, op. cit., IV cap,

Capitolo Terzo

Obiezioni

1. Sull'alterità della Cina

Jean François Billeter, uno dei principali critici di Jullien sia sul fronte filosofico che sinologico¹⁵³- nonché l'iniziatore di una disputa intorno alla validità delle tesi di Jullien che ha inciso non solo sul panorama accademico francese, ma si è esteso in ambito internazionale- sostiene nel suo pamphlet "*Contre Françoise Jullien*"¹⁵⁴ che il lavoro di quest'ultimo risulta «interamente fondato sul mito dell'alterità della Cina. L'insieme dei suoi libri poggia sull'idea che la Cina è un mondo completamente differente dal nostro, e perfino opposto al nostro.» Viene criticata qui l'assunzione della Cina come altrove paradigmatico, operazione, questa, artificiosa e implicitamente funzionale alla giustificazione delle sue tesi secondo lo studioso

¹⁵³ Non è possibile qui addentrarsi nel dibattito propriamente sinologico che ha avuto luogo fra i due, ma si può accennare a quella che è costituisce la critica centrale che Billeter rivolge a Jullien in merito: l'arbitrarietà nella traduzione dei classici cinesi che ha come esito una traduzione o estremamente letterale, oppure talmente libera da essere immaginifica. In entrambi i casi la traduzione che Jullien fornirebbe è sempre funzionale ad avvalorare le sue scelte ermeneutiche. Per giunta, le traduzioni di Jullien sono sempre sprovviste di glosse, notazioni critiche, commenti o contestualizzazioni storiche, ulteriore mancanza che non facilita il lettore non specialista nella comprensione dei testi tradotti. Una critica non di poco conto, visto che l'intero impianto filosofico di Jullien si fonda sull'"etica della traduzione" e la sua proposta interculturale verte proprio intorno all'intelligibile come comune.

¹⁵⁴ Jean François Billeter, *Contre Françoise Jullien*, Allia, 2006.

ginevrino. Nonostante Jullien sostenga a più riprese, l'infondatezza della dicotomia ipseità-alterità¹⁵⁵, suffragando la sua tesi anche con l'adozione di un "metodo" che guarda alla Cina non come luogo "altro", ma come luogo eterotopo, probabilmente la Cina come eterotopia rimane solo una dizione alternativa, che però soggiace intimamente allo stesso dualismo. La strategia di Jullien sembra proprio fondarsi sulla logica della differenza, intesa come strumento euristico finalizzato a scandagliare il mare degli impensati europei; sorge a questo punto un dubbio: le reali differenze cinesi sono state radicalizzate, finendo per creare un «alterità assoluta» come sostiene Billeter, fino a sconfinare in un ennesimo miraggio orientalista? L'analisi di Jullien, sostiene Billeter, si allinea perfettamente a quell'orientamento della tradizione sinologica francese che ha identificato la Cina come "l'altro polo dell'esperienza umana"¹⁵⁶, mitizzando completamente l'alterità cinese. Questa tradizione interpretativa, annoverabile anch'essa tra le teorie orientaliste di maggior successo, è un retaggio dell'epoca illuminista, che ha preso forma con le opere di Voltaire e il circolo dei "philosophes", i quali hanno plasmato un'immagine della Cina funzionale all'opera di contestazione dell'Ancien Regime, rappresentandola come sistema politico opposto rispetto a quello di stampo assolutista che stavano combattendo: meritocratico e regolato in base ai precetti di una "religione razionale" quella di Kung-Fu-Tzu, non secondo i dettami di una verità rivelata¹⁵⁷. A loro volta i philosophes ereditano questa visione mistificata dai resoconti sull'impero cinese tramandati dalle missioni dei gesuiti francesi, seguaci di Matteo Ricci, pioniere delle

¹⁵⁵ Riccardo Rigoni, op. cit, p.21

¹⁵⁶ J. F. Billeter, op. cit, p.34

¹⁵⁷ Non è qui possibile accennare al parallelismo che Billeter istituisce tra l'identificazione dell'élite intellettuale francese contemporanea con la "realtà"(mitizzata) cinese descritta da Jullien, e quella che i philosophes avevano istituito con la Cina dell'epoca, ma per questo argomento si rimanda nuovamente all'opuscolo di Billeter.

missioni cattoliche in Cina, che, avendo interagito con le classi agiate della società cinese, perlopiù funzionari imperiali e letterati mandarini, l'hanno solo parzialmente recepita (ed in funzione ai loro scopi evangelizzanti), divulgandone le elaborazioni culturali in Europa da una prospettiva nettamente elitarista. La creazione del mito della Cina come "perfetta alterità", "dont Françoise Jullien nous a livré le dernier avatar"¹⁵⁸, così come la creazione di ogni mito che assume un' "impressione di oggettività"¹⁵⁹ presso "le grand public"¹⁶⁰, è avvenuta attraverso la concatenazione di un insieme di fattori politico-culturali connessi al profilo storico del territorio sia francese che cinese, su cui non è possibile qui soffermarsi, ciò che interessa mettere in evidenza in questa sede è il fatto che Françoise Jullien non sembra essere immune da questo mito; tutt'altro, sembra inconsapevolmente riproporre all'interno dei suoi saggi l'interpretazione gesuita incentrata sull'analisi di uno specifico segmento della società cinese e fondata sulla costruzione dell'altro in base ai propri parametri eurocentrici. Seppur l'autore, come suddetto, si dichiara esplicitamente discorde con la classica visione dicotomizzante dei due mondi culturali, esordisce proprio opponendo il pensiero greco e occidentale a quello cinese. Nel creare questa realtà oppositiva, non vi è una "mistificazione" solo dell'altro, ma anche dell'Occidente: egli considera, difatti, l'Occidente come un'entità unitaria, non differenziata al suo interno, finendo così per unificare tutte le varietà culturali che abitano il territorio europeo sotto un'unica categoria, quella della cultura egemone che contrappone ad un'altra cultura egemone, quella della Cina classica. Pertanto la prospettiva prediletta da Jullien è spiccatamente "culturalista": egli pone a confronto quelli che sono stati considerati i "più alti" e "notevoli"

¹⁵⁸ *ivi*, p.66 . "di cui Jullien ci ha lasciato l'ultimo avatar".

¹⁵⁹ E. Said, *op. cit.*, p. 31

¹⁶⁰ J. F. Billeter, *op. cit.*, p.26

prodotti culturali di entrambi i mondi, considerati tali poichè più adatti a simboleggiare, trasmettere e rappresentare i valori e le istanze della classe dirigente, e pertanto sottoposti ad un progressivo processo di istituzionalizzazione che ne ha consolidato il "prestigio" e ne ha decretato il valore assoluto. Un confronto limitato ai "classici" europei e cinesi dunque, non esteso alla "totalità" delle due culture considerate nel loro carattere molteplice e contestuale, ma focalizzato(anche se in modo inconsapevole) su episodi temporalmente e socialmente delimitati. Jullien, però, nei suoi scritti fa coincidere la cultura cinese *in toto* con il sistema valoriale e culturale proprio delle classi dirigenti letterate, riproponendo gli schemi interpretativi dei missionari e dei "conquistadores" europei del XIV-XV secolo. Una delle critiche più aspre che Billeter rivolge a Françoise Jullien è proprio l'assenza di un'approfondita analisi storica degli apparati di potere sviluppatisi in Cina, e in generale del contesto socio-politico in cui determinate interpretazioni del mondo e orientamenti filosofici si sono affermati. Questa manchevolezza rende i saggi di Jullien non adatti ad un pubblico "neofita", che non frequenta abitualmente i luoghi culturali del pensiero cinese, poichè il lettore non specialista non viene messo nelle condizioni di discernere tra quelle che sono le interpretazioni di Jullien rispetto ad un determinato testo o rispetto ad un paradigma ricorrente nel pensiero cinese, e ciò che il testo cinese "in sé" ha da dire, non vi è un apparato introduttivo esaustivo da anteporre agli schemi argomentativi che riflettono una visione personale dell'autore: le sue riflessioni filosofiche costituiscono l'unica via d'accesso al panorama cinese, sovrapponendosi rispetto agli autori e ai testi cinesi¹⁶¹. Questo fenomeno di sovrapposizione naturalmente non può essere scorto da un lettore che non ha alcuna familiarità con il patrimonio scritto cinese e la cultura cinese nel suo complesso. I testi posti a confronto, nelle opere di Jullien, vengono estrapolati dal loro

¹⁶¹ "Parla sempre lui" . J. F. Billeter, op. cit.

contesto originario, isolati e comparati secondo uno schema predefinito: già preimpostato secondo una logica oppositiva, per cui un termine risulta sempre l'esatto opposto dell'altro, con un procedimento che per rigosità sembra quasi seguire delle dimostrazioni matematiche. Per citare qualche esempio emblematico: staticità/mutamento, razionalismo/spontaneità, essere/processualità, eroismo/antierismo. Questo procedimento "compilativo" sembra avere qualche affinità con i metodi della filosofia comparativa, il che conduce ad un interrogativo cruciale per l'inquadramento della proposta di Françoise Jullien, ma soprattutto per definire in modo più dettagliato gli obiettivi e i metodi che l'orientamento interculturale può accogliere non violando i suoi presupposti, e attraverso l'analisi critica di un contributo specifico contribuire ad ampliare o "restringere" i suoi orizzonti.

2. Comparativismo o intercultura?

La centralità che assume la nozione di differenza non sembra funzionale ad instaurare un dialogo, ma a favorire un monologo: nel processo dialogico si condivide, si mette in comune qualcosa, ma "quando si pone a priori la differenza, si perde di vista il fondo comune. Quando si parte dal fondo comune le differenze emergono da sé"¹⁶². Ciò che Billeter contesta a Jullien è proprio il movimento scissorio che pervade tutte le sue opere, dando luogo ad una serie di coppie oppostive ricercate piuttosto che emerse spontaneamente. L'identità dell'altro non può venir definita unicamente in virtù delle differenze che si riscontrano nel confrontare questi con il proprio sistema culturale, rischia di essere un'operazione estremamente autoreferenziale più che predisposta all'ascolto e volta ad

¹⁶² Ivi, p.82

un'esperienza concreta dell'altro, e per giunta interessata egoisticamente alla ridefinizione e al ripensamento della propria identità. Il confronto con l'altro potrebbe rappresentare una feconda occasione per un ripensamento radicale delle proprie categorie e di quei modelli comportamentali ormai cristallizzati e perpetuati senza considerarne i sottointesi, ma anche un'occasione per uscire da una forma estrema di soggettivismo e acquisire una più profonda consapevolezza di quel comune che è l'umano che indossa vesti differenti, ma non cambia la sua natura. Non si sta negando l'importanza e la necessità per un sistema culturale di stabilire un "confronto interno" a seguito di un dialogo con l'alterità, per elaborarne gli esiti, ma si evidenzia come questo sia solo un possibile momento nel corso di un dialogo interculturale, non l'obiettivo finale, poiché la natura stessa del dialogo esige che le identità si ridefiniscano continuamente attraverso la loro reciproca interazione. Scrive Edgar Morin: “A un pensiero che isola e separa si dovrebbe sostituire un pensiero che distingue e unisce. A un pensiero disgiuntivo e riduttivo occorrerebbe sostituire un pensiero del complesso nel senso originario del termine *complexus*: ciò che è tessuto insieme.”¹⁷Una delle realtà che la filosofia interculturale consente di riscoprire e soprattutto riabilitare è proprio questo fondo comune- che numerose volte è stato e continua ad essere oscurato da un insieme di dottrine, riconducibili in ultima istanza al medesimo assunto: la naturalizzazione della differenza (le teorie evoluzioniste e razziali su tutte)-senza il quale sarebbe pressoché impossibile comprendersi reciprocamente. Difatti, diverrebbe arduo raggiungere una comprensione mutuale e simmetrica se si dovesse insinuare una differenza radicale tra i soggetti coinvolti nel dialogo vanificandolo. Nella proposta di Françoise Jullien la Cina cessa di essere interlocutore per divenire principalmente "materiale" da cui attingere quella dose di straniamento necessaria per assumere

¹⁷Morin E., “La Tete bien faite”, Seuil, 1999.

una prospettiva sufficientemente critica nei confronti della propria cultura, non è invitata a prendere parte ad una discussione, esprimendosi direttamente, ma viene interpellata solo in funzione dei τῶποι prescelti dall'autore. E' come se la volontà di fondare scientificamente il metodo della deviazione attraverso la Cina per far emergere gli impensati europei sia prioritario rispetto ad instaurare un dialogo interculturale in cui la Cina esprima autonomamente la sua individualità e non venga ridotta a mero "strumento" indispensabile per ridefinire la propria identità. "Nel fatto che ogni tu nel nostro mondo debba diventare un esso, sta la sublime malinconia della nostra sorte"¹⁶³ : eliminando l'elemento della reciprocità, vitale per l'avvio di un dialogo dialogico, l'altro sarà spogliato della sua soggettività particolare e sarà "esaminato" e "dissezionato", piuttosto che incontrato. La relazione apparirà come un rapporto sbilanciato *io-esso* in cui l'io si erge a soggetto indagatore declassando il ruolo dell'altro ad oggetto indagato. L'alterità verrà dunque ridotta a strumento funzionale unicamente al ripensamento della propria identità. Un orientamento interculturale incoraggia un atteggiamento "cosmoteandrico", per utilizzare un termine panikkariano, focalizzato sul movimento di co-creazione che può nascere dal dialogo, né esclusivamente su un polo, né sull'altro. Un'impostazione utilitarista (nell'accezione dispregiativa e non filosofica del termine) entra in netta opposizione con i presupposti del polilogo. La filosofia interculturale non incita ad attraversare l'"altrove", ma ad incontrarlo, per tale ragione guardare alla Cina unicamente nella sua veste di elemento perturbante rispetto al "sonno della ragione" europea non sembra propriamente una pratica interculturale.

3. Sinocentrismo

¹⁶³ M. Buber, *Io e tu*, p. 71.

Jullien sembra ignorare le dinamiche relazionali che modellano incessantemente ogni sistema culturale, e questo lo si nota in particolar modo se si sottopongono ad esame critico le motivazioni che l'autore ha adottato per giustificare la scelta della Cina come luogo eterotopo. Innanzitutto egli sostiene la necessità di intraprendere un confronto con una realtà quanto più possibile distante storicamente da quella europea, ossia una realtà sociale che abbia intrattenuto sporadici contatti con l'Occidente. In questa premessa è possibile notare come l'autore fin da subito pone aprioristicamente le condizioni per definire un "Alter" seguendo, per giunta, un procedimento del tutto influenzato dalla "scienza della modellizzazione occidentale" di cui ha evidenziato egli stesso i limiti in vari suoi elaborati. L'"Alter" ricercato da Jullien, difatti, riflette una visione idealistica che mira ad individuare una realtà pura, "incontaminata" con cui l'Occidente non abbia instaurato nel corso del tempo alcun tipo di rapporto, di modo tale che il *depaysment* dello spirito risulti più incisivo. Sostanzialmente un οὐ-τόπος, quella meta che il filosofo ha dichiarato non rientrare nei suoi interessi e soprattutto quella meta rispetto alla quale ha ammonito ogni ricercatore per la fascinazione che potrebbe esercitare, che altro non è se non stravolgimento idealizzato ed esotista dell'altrove. La formazione di una habitat culturale, così come quella di un individuo, è intrinsecamente relazionale, non può darsi se non come relazione. Per questo motivo la ricerca di "un'assoluta, pura, alterità"¹⁶⁴ si rivela fallimentare. D'altra parte, non è possibile affermare con certezza che la distanza spaziale e temporale assicuri una certa estraneità tra due culture: non è scontato che una realtà sociale con la quale si sono intrattenuti dei rapporti meno intensi abbia delle abitudini culturali radicalmente differenti. E' probabile che dietro questo approccio "immobilista" vi sia una tendenza a riconoscere uno

¹⁶⁴ Alessandra Chiricosta p. 123

"status" più elevato a quelle forze culturali che sono riuscite ad opporsi, e in qualche modo a resistere all'invasione europea, mantenendo il proprio nucleo di tradizioni intatto o parzialmente integro, ma in questo modo si finirebbe per valutare la dignità di una cultura in base alla potenza del suo contingente militare. Però non si può fare a meno di notare che rivisitando alcuni passi di Jullien spesso appella la Cina come una "cultura originale", una delle ragioni della predilezione di questo specifico luogo eterotopico per il proprio lavoro; e se ci si sofferma sulle implicazioni e gli implicati di tale attributo si potrà riscontrare la presenza di una scala gerarchizzante all'interno del pensiero di Jullien. Cedendo forse ad un'eccessiva semplificazione si potrebbe evocare l'immagine di questa scala sulla quale sono distribuite varie realtà culturali eterotopiche sovrastate dalla presenza cinese, l'unica a presentare determinati caratteri di "esteriorità" e al contempo l'unica che è stata in grado di "competere" con la potenza europea. Difatti ci si potrebbe chiedere il perché Jullien tra i vari territori facenti parte della famiglia linguistica sinotibetana, abbia dirottato la sua attenzione verso la Cina, eleggendola per il suo carattere di unicità, visto che ognuno di questi territori può vantare questo titolo. Una probabile risposta potrebbe risiedere nel fatto che la potenza cinese attraverso il predominio esercitato sui territori circostanti lungo il corso degli anni si è imposta come potenza egemone, attirando anche per la vastità e potenza del suo impero lo sguardo d'Occidente. Confermerebbe tale ipotesi un altro impensato che si cela dietro le argomentazioni di Jullien: la convinzione che la Cina presenti un grado di "complessità" sociale pari a quello europeo. Nello specifico l'autore francese afferma che " per chi intenda uscire dal pensiero europeo, volgendosi tuttavia verso un mondo egualmente elaborato, civilizzato, testualizzato, come il nostro in Europa, non c'è che la Cina"¹⁶⁵. Questa frase non cela degli impensati, li esprime

¹⁶⁵ Françoise Jullien, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, p. 4

molto chiaramente, e in prima istanza sono tutti riconducibili ad atteggiamenti insieme eurocentrici e sinocentrici. Nell'accomunare i termini Civiltà, testualità e complessità (civiltà elaborata) lo studioso non fa altro che riproporre e neanche tanto discretamente una visione marcatamente evoluzionista, riconoscendo implicitamente:

- 1) l'esistenza di società semplici, poco elaborate e società complesse.
- 2) l'esistenza di società "civili" e società evidentemente "barbare/primitive".
- 3) il prestigio di un patrimonio letterario scritto rispetto ad una tradizione orale.

L'adesione a qualsivoglia elaborazione teorica dell'evoluzionismo vittoriano certo non rientra tra i prerequisiti d'accesso di quanti volessero prendere parte al dialogo interculturale. Partendo con l'analizzare brevemente il primo punto, le società complesse si contraddistinguono, secondo questa classificazione, in quanto organizzate in base ad un sistema politico non tribale (la nozione di "tribalismo" è un'ulteriore generalizzazione e riduzionista creata dall'Occidente come "speculum" dei propri sistemi societari, indica, ad ogni modo, società prevalentemente autarchiche, con pochi membri e basate su sistemi parentelari), ma regolato in base a legami legislativi tra i suoi membri. Pertanto una società che organizza il vivere comunitario ricorrendo a sistemi istituzionali di stampo europeo, non "tribali", dovrebbe considerarsi come una società più "avanzata" rispetto a tutti gli altri sistemi sociali che non hanno sviluppato simili strutture organizzative. Si è già brevemente discusso nel presente elaborato in merito alle indebite e distorte opinioni connesse alla rappresentazione del "non sé" di cui questi assunti sono intrisi, pertanto non è il caso qui ribadire l'artificiosità e la pericolosità. Jullien dunque sembra aver optato per la deviazione attraverso la Cina non solo per la sua supposta, anzi presupposta alterità, ma anche per una certa "affinità" di strutture istituzionali e culturali che condivide

con il mondo europeo, un' affinità che rende facilmente comparabile l'unico "massimamente estraneo"¹⁶⁶ e al contempo lo qualifica come il più degno interlocutore tra i territori extraeuropei. Un'altra questione di fondamentale importanza che emerge da quest'analisi, è relativa alla possibilità e alla ricerca e sperimentazione delle modalità attraverso cui potrebbe realizzarsi con successo un dialogo interculturale con una realtà culturale che non è ricorsa alla scrittura per conservare le sue memorie. Un argomento che non può essere ignorato dal lavoro ricerca interculturale, opzione filosofica inclusiva e "mobile", che deve dotarsi di tutti gli strumenti necessari per rendere "comunicabile"(non solo nel senso della comunicazione verbalizzata)e soprattutto condivisibile ogni pensiero. Per concludere, gli indicatori dei pregiudizi etnocentrici presenti all'interno del progetto di Jullien sono tangibili, ma ciò non deve indurre ad operare una critica totalizzante e cieca di fronte alle innovazioni che possono essere accolte e sperimentate in ambito interculturale, in particolare il metodo della deviazione, se assunto come uno dei possibili strumenti da adoperare come fase integrante del dialogo, non per scindere, ma per infrangere le solide stratificazioni del pensiero e giungere a quel fondo comune.

¹⁶⁶ Riccardo Rigoni, op. cit., p.47

Bibliografia

Arena L. V. ,

2010, *L'innocenza del Tao. Storia del pensiero cinese*, Mondadori.

Beck U.,

2010, *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci editore.

Betancourt R. F.,

2006a, *Trasformazione Interculturale della Filosofia*, Bologna, Dehoniana Libri - Pardes Edizioni.

2006b, *"La interculturalidad a prueba"*, Mainz.

Billeter J. F.,

2006, *Contre Françoise Jullien*, Allia.

Buber M.,

1993, *L'io e il tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).

Chiricosta A.,

2013, *Filosofia interculturale e valori asiatici*, Milano, O barra O edizioni.

Cognetti G.,

2015, *Con un altro sguardo. Piccola introduzione alla filosofia interculturale*, Roma, Donzelli editore.

Foucault M.,

1998, *Le parole e le cose*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli.

Heidegger M.,
2005, *Essere e Tempo*, Longanesi

Jullien F.,
1996, *Trattato dell' efficacia*, Einaudi
2007, *Pensare con la Cina*, Mimesis Edizioni
2007, *Chemin faisant. Connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à ****, Seuil.

2008, *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, Roma-Bari,
Laterza.

2010, *Le Trasformazioni silenziose*, Cortina Raffaello.

2011, *L'ansa e l'accesso. Strategie del senso in Cina, Grecia*,
Mimesis Edizioni.

2014 *Contro la comparazione*, a cura di Massimo Ghilardi,
Mimesis.

Lao-Tze,
1973, *Tao-tê-ching*, Adelphi.

Lock. Margaret M., Scheper-Huges N.
1987, *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in
Medical Anthropology*, Wiley.

Morin E.
1999, *La Tete bien faite*, Seuil.

Nietsche F.,
1977, *A di là del bene e del male*, Adelphi

Panikkar R.,
1988, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice Assisi

2001, "*Religione, Filosofia e Cultura*", Simplegadi. Rivista di
filosofia orientale e comparata, anno 6, num.1 febr.

2003, *Pace e disarmo culturale*, Milano, Rizzoli.

2006, *Il dharma dell'induismo*, Milano, BUR

2008, "*Il Cristo sconosciuto dell'induismo*", Jaca Book.

Pasqualotto G.,
2008, *Per una filosofia interculturale*, Mimesis Edizioni

- Pregadio F.,
2008, *The Encyclopedia of Taoism, Volume 2*, Routledge
- Reale G, - Antiseri D.
2013, *Il pensiero occidentale, 3. età contemporanea*, Editrice La scuola.
- Rigoni R.
2014, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'«écart» ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Mimesis
- Russell K.,
2006, *Il taoismo. Una tradizione ininterrotta*, Astrolabio Ubaldini
- Said E. S.,
2001, *Orientalismo*, Feltrinelli.
- Sapir E.,
1929, “The status of Linguistics as a Science”, trad. it. nel vol. *Cultura, linguaggio e personalità*, Einaudi, 1972.
- Sun Tzu,
2003, *L'arte della guerra*, Mondadori
- Vernant J. P. - Detienne M.,
2005, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza.
- Watts A.,
1977, *Il tao. La via dell'acqua che scorre*, Astrolabio Ubaldini
- Wimmer Franz M.,
1996, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?* in G. D'Souza, a cura, *Interculturality of Philosophy and Religion Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre*, pp. 45-57

Sitografia

<http://ctext.org/dao-de-jing>

<https://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intpheng95.html>