

## Il pensiero ad oriente

François Jullien, *Entrare in un pensiero. Sui “possibili” dello spirito*, a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2016.

Giuseppe D’Acunto

Giunto a una fase avanzata del suo lavoro di filosofo e di sinologo, Jullien con questo libro ritiene sia arrivato, per lui, il momento per porsi la questione in cui si riassume la motivazione che ha animato la sua intera impresa scientifica: questione il cui ricorso è giustificato anche in sede speculativa, se è vero che il problema del cominciamento può essere accostato solo a cammino già iniziato e retrospettivamente. La strategia che egli intende seguire non è, però, quella di partire – cartesianamente – dal dubbio. Quest’ultimo presuppone, infatti, sempre qualcosa preliminare a esso: qualcosa che, sfuggendo, in quanto indubitabile, a qualsiasi possibilità di presa, ci tiene prigionieri nella pastoie del suo impensato.

Inoltre, si dubita sempre nella propria lingua e nel quadro delle proprie coordinate concettuali, per cui, in tal modo, il gesto che si produce non è mai interamente critico e impregiudicato. «Dubitare ci lascia ancora presso di noi. Di ciò che non sono in grado di dubitare, ovvero ciò di cui non mi immagino neppure di dover dubitare, potrò rendermi conto solo incontrando un altro pensiero: spiazzandomi, dissociandomi dalle aderenze insospettite del mio pensiero» (p. 9).

“Entrare” in un pensiero diverso dal nostro – ma “entrare” è, in qualche modo, sempre introdursi in un ambiente a noi inizialmente estraneo – significa, così, produrre uno “scarto” all’interno di esso, capace di farci scoprire come pensiamo e come dubitiamo: di farci riflettere sulle nostre domande, nonché su ciò che le ha rese possibili e ce le fa ritenere indispensabili.

La ragione principale per cui l’accesso al pensiero cinese richiede una vera e propria “entrata” in esso dipende poi dal fatto che la lingua corrispondente non appartiene al ceppo di quelle indo-europee, è di tipo ideografico e non fonetico, è priva di morfologia, non declina, né coniuga, non conosce la distinzione fra voce attiva e voce passiva e, nella sua versione classica, in particolare, è quasi senza sintassi. In tal senso, essa intrattiene un rapporto peculiare con l’oralità e presenta un nesso strettissimo con il potere figurativo del tratto.

Venendo al termine “filosofia”, inoltre, mentre per noi europei fa leva sul desiderio e sull’eros conoscitivo individuale, in Cina presuppone, invece, il contesto di una scuola intesa come “famiglia”. Non solo, ma, ancora più radicalmente, mentre, per l’Occidente, pensare – in virtù delle sue radici greche – significa sempre rispondere a un enigma, interrogare la Sfinge, articolare un problema, in Cina invece, si emancipa dall’elaborazione di quell’implicito che è sempre contenuto in ogni domanda. Ne discende che la nostra “filosofia” ha finito per privilegiare dei “possibili” a scapito di altri, “piegandoli” all’interno di scelte che mai abbiamo

veramente pensato e di cui neanche lontanamente dubitavamo: di decisioni che, quando le prendevamo, non pensavamo affatto di pensare. Prima fra tutte, quella di insediarsi in un campo contrassegnato da opposizioni concettuali e dominato da nozioni quali: “essere”, “principio”, “causalità”, “verità”.

La via di uscita, a questo punto, non è quella di instaurare una comparazione fra culture e civiltà diverse, perché, quando si individua una differenza, «si sono già distinti il “medesimo” e l’“altro”, e si è già tornati presso di sé. “Comparare” è un altro modo per non spostarsi. [...] È un modo per non abbandonare nulla, quindi per non entrare» (p. 22). Per accedere a un “altrove” del pensiero, l’occasione che ci si presenta è, piuttosto, un’altra: quella di de-categorizzare e ri-categorizzare i nostri presupposti impliciti, interrogandoli radicalmente e verificandoli nella loro presunta “evidenza”.

Jullien definisce il “proprio” della Cina come un “altrove” che non è ancora segnato dalla differenza, come una riserva di “possibili” che non si colloca in una fase anteriore rispetto allo sviluppo occidentale, ma che, dispiegandosi in modo laterale e parallelo a esso, gli porge risorse insospettite cui attingere.

Giunti a questo punto, il libro passa a riflettere sullo statuto della frase, intesa come la modalità più tipica attraverso cui si esplica il pensiero filosofico. «Un filosofo si riconosce per la sua frase, più che per i suoi concetti» (p. 27). C’è un modo di sviluppare la frase che rende unico Platone, molto più della sua teoria delle idee, come c’è un modo di farlo, completamente diverso, in cui si consuma l’autentico scarto prodotto da Aristotele rispetto al suo maestro.

Ma che cos’è una frase? Non è la messa in forma, pura e semplice, di un pensiero, ma un modo di articolarlo, di porlo in essere. La prima frase con cui si apre un testo, in particolare, è come l’alzarsi di un sipario. «Non dice da dove proviene, si fa innanzi senza giustificazioni, [...] ci mette retrospettivamente davanti a questo enigma: *da dove* [...] può operarsi un cominciamento?» (p. 28). In più, nel gesto inaugurale della prima frase traspare già un ordine che non sarà mai più abbandonato, si delinea un orizzonte entro la cui orbita si continuerà a pensare. «Non appena emerge, essa *piega* il pensabile. [...] Non si esce mai da una prima frase» (pp. 28-29).

Ora, come frase paradigmatica dell’“altrove” cinese viene scelta quella con cui inizia il testo più antico di questa civiltà: *L’I Ching* o *Libro dei mutamenti*. Quest’ultimo, però, più che un semplice libro, consiste nella messa a punto di un tracciato, dove sono mantenuti in perpetua tensione i due opposti fattori dal cui armonico intreccio scaturisce ogni realtà: lo *yin* e lo *yang*. Si compone di quattro monosillabi che descrivono le fasi successive di uno svolgimento: si possono leggere sia in successione, in corrispondenza del ciclo delle stagioni, sia due a due, come delle polarità. La formula d’insieme non contiene il riferimento particolare a un soggetto, non esibisce «un supporto sostanziale a cui legare una predicazione». Tutto si iscrive in una prospettiva fenomenica, dove «io e mondo vanno di pari passo, soggettivo e oggettivo non si separano». L’io stesso non è che l’«attualizzazione momentanea di questo dinamismo», di «questo slancio che si espande ovunque [...] e fa comunicare l’energia» (p. 34).

Ecco, dunque, la scena originaria che questa prima frase provvede a dischiudere: qui, non c'è un momento iniziale e un primo artefice, come ci viene tramandato dal racconto biblico, né una narrazione e un dramma che, da questa soglia in poi, si dipanano. C'è, piuttosto, un pensare che non fa leva su una interrogazione, che si smarca da ogni opposizione “metafisica” fra essere e divenire, verità e apparenza. C'è un processo che si accende e si mette in moto, si sviluppa in polarità e circolarmente si rinnova.

Jullien giudica questa frase talmente compiuta e definitiva che a essa nessuna parola in più si può aggiungere, così che a noi non resta altro compito che quello di esplicitarla. Come per la maggioranza dei testi cinesi antichi, l'opera in questione è costruita in modo tale che le formule di partenza fungono da nuclei germinali o matrici. Tali formule non pretendono di «dire il “tutto” (*to holon*) del mondo» (p. 38), aprendo lo scenario cosmico nel segno di un “perché?”, come nei primi pensatori dell'Occidente, non interrogano, non sollevano la domanda sul “che cos'è?”, non fissano limiti, né confini. Ciò che in esse è costantemente all'opera è il corso onnipervasivo delle cose che «non smette mai di procedere [...], di espandersi senza misurare, di promuovere senza esaurirsi» (p. 39). «Non c'è sipario che si levi o che si chiuda. Ogni fine è quindi anche inizio; proprio da ciò che si compie viene al mondo qualcosa di nuovo: abbiamo sempre a che fare con transizioni continue» (p. 41).

Per “inquietare” la frase d'apertura del *Libro dei mutamenti*, sondandone l'impensato e scuotendola dal facile consenso che essa, lungo il tempo, si è andata guadagnando, Jullien la mette a confronto con la frase d'apertura della *Bibbia*. Qui, è evocato un inizio di tutt'altro genere: un inizio che corrisponde a un sorgere improvviso, che segna un'irruzione senza precedenti, isolandosi sovranamente da tutto ciò cui provvede a procurare un fondamento. Mentre l'“inizio” ebraico «inaugura un pensiero del Tempo (con la sua scansione settimanale)» e del progresso, l'“inizio” cinese apre, invece, a «un pensiero del processo (che reclama solo un dispiegamento e una durata)» (pp. 46-47).

Come esempio di ciò che è stato l'inizio greco sono scelti poi i versi con cui si apre la *Teogonia* di Esiodo. Qui, l'invocazione d'apertura alle Muse è un modo, per il poeta, non tanto di celebrarle, quanto di legittimarsi per il loro tramite, di elegerle a garanti del suo proprio dire. Fin da subito, tale inizio ci dà prova del fatto che siamo entrati nel dominio della filosofia. In gioco è, infatti, la verità e la frattura prodotta da essa, la «separazione dell'“ontologico” dal “genetico”, di ciò che è principio da ciò che produce l'inizio» (p. 56), dove, però, unica è la parola che li dice entrambi: *arché*. Ne discende che, in Esiodo, tutto si fa all'interno del gioco di forze che costituiscono il mondo, a differenza della *Bibbia*, la quale fa appello a un soggetto esterno che lo domina a partire dalla sua volontà sovrana.

Dopo aver operato una ricognizione in merito agli “inizi” corrispondenti ai momenti inaugurali delle civiltà greca, ebraica e cinese, Jullien torna a chiedersi se, in rapporto all'ultimo caso, in particolare, possiamo cogliervi la traccia di un altro “possibile” rispetto a quello che a noi è più familiare. Si muove, ancora una volta, da una riflessione sulla lingua, intesa come uno strumento che, servendo a comporre frasi, provvede alla costruzione di un pensiero. Ebbene, mentre la lingua greca si

struttura come un sistema di casi, ciascuno dei quali corrisponde a un'opzione distinta a partire da cui si pensa, non così è per la lingua cinese, la cui gamma di preposizioni e di coordinazioni è molto ridotta. Essa conosce, fundamentalmente, solo parole "piene" e parole "vuote", dove le seconde sono tali, perché aprono delle possibilità di gioco fra le prime, «facendo respirare la frase con la loro dimensione interstiziale». Ne viene che la domanda che, a questo punto, sorge spontanea è la seguente: ma «la lingua cinese (classica) permette davvero di "costruire" una frase?». La risposta insiste sul carattere "formulare" di questa lingua, la quale, fra i suoi termini, stabilisce innanzi tutto dei rapporti generali, per poi dare a essi, caso per caso, una specificazione funzionale. «La formula *serve*, è anti-speculativa; [...] è praticabile o valida, piuttosto che vera, il suo è un criterio di funzionalità» (p. 92). Nella lingua cinese, in altre parole, non si tratta della costruzione di un senso, ma della condensazione di una coerenza: essa non esplica nel segno della causalità, non suppone un soggetto agente, ma, nella sua successione paratattica, è permeata di «una *operatività* impersonale che si manifesta per "modificazione-trasformazione"» (p. 94). E mentre lo spirito greco fa leva sulla potenza del pensiero che si ripiega riflessivamente su se stesso, quello cinese, invece, «non problematizza e non si installa sul piano del ragionamento, ma riassorbe l'interrogazione invece di svilupparla» (p. 98). Motivo per cui esso va considerato come del tutto estraneo alla dimensione della verità.

In tal senso, la nostra "entrata" nel pensiero cinese può rappresentare un invito a riconfigurare il concetto stesso di verità di cui disponiamo, a guadagnare una nozione di essa non come sinonimo di "adeguazione", il cui contrario sarebbe il falso, ma come «fonte di intelligibilità», come ciò che «permette di scoprire e di operare» (pp. 118-119). Vero è, così, «ciò che configura il pensabile e permette una presa su di esso», «ciò che dispiega, produce, promuove una intelligibilità, e fa in modo che essa sia utile e lavori» (p. 119). Tale lezione ci istruisce, al tempo stesso, anche su come evitare il rischio di uniformazione con cui, al giorno d'oggi, ci minaccia la globalizzazione: ci invita a "uscire" dalla nostra lingua e cultura per "entrare" in un'altra, proprio perché «bisogna essere "usciti", essere andati altrove, [...] per poter "entrare" e penetrare» (p. 123), ad assumere una distanza produttiva rispetto a noi stessi, da cui si generano ramificazioni nel cui segno si profilano nuovi "possibili" da pensare e da sperimentare.

Giuseppe D'Acunto