

Ci(na) sono o Ci(na) fanno?

In margine al dibattito fra Jean-François Billeter e François Jullien

Stefania Consigliere, Simona Paravagna, Federica Micucci, Simone Castagno¹

Nell'aprile 2006 il sinologo Jean-François Billeter, professore emerito all'università di Ginevra, ha pubblicato un libretto, dall'inequivoco titolo *Contre François Jullien*, che ha provocato un'interessante discussione nel mondo francofono, di cui qualche eco è giunta anche in Italia², e la risposta scritta dello stesso Jullien intitolata, in modo altrettanto sintomatico, *Chemin faisant : Connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à ****.

È l'emergenza spettacolare e *grand public* di una diatriba che contrappone i due autori già da molti anni. Nel 1989, a ridosso della pubblicazione di uno dei testi più importanti di Jullien, *Procès ou création*, Billeter pubblicò su «Études Chinoises», organo dell'Association Française d'Études Chinoises, cui entrambi appartengono, un articolo di commento e critica, a cui Jullien rispose nel numero seguente³. Questioni di scuole e di potere accademico, senz'altro, ma anche scontro su come leggere e presentare al pubblico gli autori cinesi, sul comparatismo, sulle fondamenta epistemologiche dell'intercultura.

Ora la polemica riprende più spesso (libri anziché articoli) e più visibile – ma non necessariamente più chiara. Come spesso accade nelle discussioni d'oltralpe, i toni sono forti. Scrive Billeter: «L'influenza [di Jullien] mi sembra in gran parte nefasta, e ho voluto farlo sapere»; Jullien descrive il libro di Billeter come «filosoficamente inconsistente»⁴. Le implicazioni della discussione, tuttavia, eccedono i confini nazionali delle dispute accademiche e sollevano questioni che sono, nella ricerca avviata da questa rivista, della massima importanza. Renderemo conto brevemente della vicenda e dei temi del contendere, che impiegheremo più avanti come appigli per un ragionamento più ampio.

1.

François Jullien, professore all'università di Parigi VII – Denis Diderot, è oggi, in Francia, la sinologia *tout court*. Nella sua duplice veste di filosofo e sinologo, e dotato di un classico *savoir-faire* che lo ha reso un beniamino dei media, ha sostenuto, in una folta schiera di opere, che l'unico, vero, grande «altrove» rispetto al pensiero europeo è la Cina: è dentro la riflessione e la lingua cinese che si deve cercare la reale alternativa, l'obiezione radicale al "nostro" sistema di pensiero, un modo totalmente altro di guardare al mondo e di starci dentro. La Cina come *altrove paradigmatico*, necessariamente spiazzante: Foucault distingueva le utopie, che consolano, dalle eterotopie, che invece «inquietano, senz'altro perché minano segretamente il linguaggio, (...) perché devastano anzitempo la sintassi e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma anche quella meno manifesta che fa "tenere insieme" (a fianco e di fronte le une alle altre) le

¹ L'articolo è stato impostato e scritto da Stefania Consigliere (stefania.consigliere@unige.it); le diverse versioni sono state criticate e discusse in incontri settimanali, proseguiti su un arco temporale di due mesi, con Simona Paravagna (simonaparavagna@yahoo.it), Federica Micucci (f_micucci@hotmail.com) e Simone Castagno (simone.castagno@unige.it), e via email con Roberta Sartor (autrice della recensione di «Un saggio è senza idee», di F. Jullien, stampato sulle pagine di questo numero della rivista).

² Crisma 2006; Dotti 2007.

³ Billeter 1989; Jullien 1990. Segnaliamo qui l'apprezzabile iniziativa dell'Association Française d'Études Chinoises, che pubblica sul proprio sito internet (<http://www.afec-en-ligne.org/>), in formato PDF liberamente scaricabile e stampabile, tutti i numeri della propria rivista, esclusi gli ultimi tre.

⁴ Crisma 2006.

parole e le cose⁵»; raccogliendo questa indicazione, Jullien impiega la comparazione non tanto per tracciare dei rassicuranti parallelismi, quanto per mettere a nudo le fratture, la «forza di obiezione» dell'alternativa cinese a quella europea.

Il suo procedimento tipico consiste nel mettere a confronto, e in reciproca tensione, testi classici del pensiero dei letterati cinese e testi filosofici occidentali, greci e di epoca moderna, alla ricerca dei diversi fondamenti concettuali che costituiscono, e continuamente attraversano, le due civiltà. In questo modo, Jullien porta a visibilità due visioni del mondo che possono essere afferrate solo insieme, per contrasto reciproco: quella "occidentale", fondata sulla trascendenza, sulla questione dell'origine e della fine, sull'essenza; e quella cinese, fondata sull'immanenza e sul processo (il *Dao*), in cui le domande sull'origine non hanno grande posto e conta assai più l'adesione alle cose che non lo sforzo per cambiarle, in cui il senso delle cose sta nella disponibilità al flusso e non, come in Occidente, nel raggiungimento della felicità: senza fine, senza sforzo, senza *telos*. Come nella geometria, una divergenza minima iniziale diventa col procedere una lontananza abissale: la scelta originaria tra le due opzioni concettuali («processo o creazione», appunto) determina infine modi di pensare il mondo radicalmente differenti.

Attraverso l'apparato ermeneutico di cui Jullien le dota, le ineffabili traduzioni dai testi cinesi non tanto proiettano una visione del mondo davanti agli occhi del lettore, ma sembrano proiettare direttamente il lettore dentro una visione del mondo. Per sprazzi e per intuizioni fulminee, naturalmente: ma Jullien è maestro in quest'arte dello spiazzamento dotto e si ha a volte l'impressione di trovarsi davvero altrove e, da lì, di guardare con chiarezza inusitata al posto in cui si stava fino a un attimo prima. Troppo facile per essere vero?

Billeter muove a Jullien diverse obiezioni, ciascuna dotata di una specifica pertinenza, che ruotano attorno a un punto critico centrale: il pensiero di Jullien sarebbe «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.» Ora, secondo il ginevrino, l'idea di una «alterità assoluta» della Cina non è altro che una mistificazione, l'ennesimo miraggio esotico "orientalista".

Per cominciare – e Billeter, qui, non solo parla da esperto, ma anche fa valere il richiamo alla scientificità che dovrebbe caratterizzare la ricerca accademica, ambito entro cui entrambi i contendenti si muovono –, le traduzioni di Jullien sono spesso un abuso di conoscenza rispetto al lettore, plausibilmente ignaro della lingua cinese così come della storia dei testi e della tradizione filosofica d'oriente; scevre di apparato critico, citazioni, commentari e lezioni alternative, le sue restituzioni di brani tratti dai classici, a volte eccessivamente fedeli alla lettera, altre volte oscure e quindi immaginifiche, sarebbero funzionali solo alle sue intenzioni ermeneutiche. Traducendo in altro modo, mostra Billeter, è possibile dare degli stessi brani lezioni assai più intelligibili, rendendo al contempo conto anche del contesto in cui sono stati scritti e della loro funzione nel testo da cui sono tratte⁶.

Inoltre, osserva ancora Billeter, Jullien oppone // pensiero cinese e // pensiero greco/occidentale, ma si tratta di un artefatto (e anzi: di due artefatti). Nel solco di un modo parziale di guardare alla Cina iniziato dai Gesuiti, il pensiero cinese proposto da Jullien è, in buona sostanza, il solo pensiero dei letterati. La sua

⁵ Foucault 1966, p. 7-8.

⁶ Perplessità sulle trasposizioni dal cinese operate da Jullien emergono anche dalla lettura dei lavori di altri sinologi. Vediamo un esempio. La resa del problematico termine *qi* in *Nutrire la vita* è senz'altro evocativa ed efficace: l'origine linguistica dell'ideogramma che lo esprime sarebbe il prodotto della fusione di altri due ideogrammi, quello che indica il riso e quello che indica il vento; il *qi*, il "soffio", sarebbe dunque analogo al vapore ricco di amido che si leva dal riso bollito, aereo e mobile ma anche in grado di solidificarsi e cristallizzarsi in forme precise. Tuttavia, secondo la filologia cinese più aggiornata questa lettura è ormai superata e, per quanto suggestiva, dev'essere abbandonata in favore di interpretazioni che insistono sulla formazione fonetica del carattere (Boschi 2003).

indagine non si cura delle effettive forme di vita, ma solo delle forme del pensiero, avulse dalla loro contingenza storica e quindi dal loro nesso con le lotte, le strategie, il governo degli uomini. Trasponendo: che idea ci si farebbe del Seicento europeo basandosi sulla traduzione – pur filologicamente attenta – di alcune proposizioni dell'*Etica* di Spinoza? Manca, secondo il ginevrino, la contestualizzazione che, sola, permette al lettore di accedere alla conoscenza effettiva di un testo nella sua economia argomentativa (interna ed esterna); di un autore in rapporto al suo tempo; di un periodo storico e delle sue inquietudini. Ipostatizzare "Cina" e "Occidente" come entità univoche e coerenti significa perdere di vista il fatto che sotto le coperte ampie dette "pensiero occidentale" e "pensiero orientale" si muovono, e spesso lottano, istanze assai diverse, che fanno riferimento a opzioni anche radicalmente contrapposte, a possibilità *diverse* di stare al mondo elaborate sotto un *medesimo* cielo⁷.

E qui arriva l'affondo più sostanziale di Billeter all'ermeneutica di Jullien. Il pensiero cinese come «pensiero dell'immanenza» è infatti proposto da Jullien senza mai spiegarne l'origine – o meglio, ascrivendo questa origine a un'imponderabile scelta storica: l'occidente opta per la trascendenza e il fine, l'oriente per l'immanenza e il processo. Ma anche delle opzioni più fondamentali si danno, secondo Billeter, cause storiche e letture critiche: con una mossa intellettuale che evoca De Martino, Billeter propone di risalire nel tempo fino al punto in cui il pensiero cinese (o il particolare pensiero di un cinese) ha preso un'altra via rispetto a quello occidentale, e di analizzare le cause storiche che hanno spinto una riflessione di qua, e di là l'altra. La struttura di dominio dell'Impero, che faceva trionfare l'uno sui molti, sussumeva già in sé ogni possibile fine; all'interno di quel sistema nessuna revoca in dubbio era possibile: ai pensatori non restava che teorizzare l'adattamento all'esistente, l'accompagnamento astuto dei processi già in atto, l'adesione al corso delle cose. Non, quindi, un pensiero disincarnato e «altro», come appare in Jullien, bensì il risultato di una struttura storica di dominio e oppressione, non dissimile da quelle che anche l'Europa ha conosciuto ma, rispetto a queste, più continua e ostinata nell'azione.

Prima in interviste, poi in *Chemin faisant*, Jullien contrattacca, ma accumula passi falsi che lo espongono a critiche anche più feroci (ma ben più banali) di quelle mossegli da Billeter. Dichiara, per cominciare, che non aveva alcuna intenzione di rispondere al testo di Billeter, ma si è lasciato convincere da alcuni amici "preoccupati" – ciò che gli ha guadagnato subito un'accusa di snobismo. Poi, a dimostrazione che la sua lettura del pensiero cinese, lungi dall'essere astratta e disincarnata, è dotata di operatività concreta, rimanda a una pubblicazione di André Cheng, francese di origine cinese, membro d'onore del Consiglio cinese per la promozione del commercio internazionale, intitolata *La pratique de la Chine. En compagnie de François Jullien* – una sorta di manuale per manager e imprenditori che vogliono fare affari nel promettente mercato asiatico. Nei forum e nei blog si sono sprecati i commenti sul posizionamento politico (a tutti gli effetti piuttosto opaco) del più brillante sinologo di Francia.

2.

Diversi piani s'intersecano in questa discussione. Sulle questioni accademiche relative alle traduzioni non possiamo entrare per mancanza di conoscenze adeguate. Preferiamo quindi dichiarare qui il nostro limite e precisare che quanto segue non è – e non potrebbe essere – un commento specialistico né una presa di posizione rispetto alle differenti scuole interpretative. Piuttosto, ha a che fare con qualcosa che si potrebbe chiamare «epistemologia dell'incontro», le cui implicazioni sono tutt'altro che accademiche. Come hanno subito notato i commentatori francesi, la passione che il dibattito Billeter-Jullien ha suscitato è dovuta al suo evidente carattere *politico*, sia nel senso superficiale visto sopra che in un senso molto più radicale, la cui portata è forse più percepita che concettualizzata. È a questo piano profondo che bisogna scendere per scoprire la reale posta in gioco del contendere, che eccede in parte le intenzioni stesse dei due attori e ne

⁷ Se per il pensiero occidentale basta rimandare a un qualsiasi manuale di filosofia per la scuola superiore, per quello orientale può forse essere utile un riferimento specifico: l'opera di Anne Cheng (1997) è un'ottima introduzione a 4000 anni pensiero cinese.

ricollocare le argomentazioni in modo tutt'altro che scontato. Per arrivarci, conviene interpolare i toni mediatici, e quindi più generici, del *flame* attuale con quelli più specifici e puntuali del primo scontro, il cui *casus belli* era la lettura di un autore classico del pensiero cinese, Wang Fuzhi.

Il primo livello, superficiale, è quello del posizionamento individuale nell'agone della politica spettacolare. Possiamo leggerlo come una sorta di grado zero dello schieramento, quello più immediatamente leggibile e che più facilmente scalda gli animi, nel quale si riflettono, e si distorcono, le istanze portanti, carsiche e tutt'altro che univoche, del dibattito Jullien - Billeter. Il primo è un intellettuale alla moda, parla in tv, gira il mondo preceduto dalla sua fama; l'altro è uno stimato professore di sinologia, oscuro al di fuori della cerchia accademica: spettacolo versus scienza, leggerezza versus gravità. L'allegria autodifesa "affaristica" e *désengagé* di Jullien non ha fatto che aumentare l'irritazione della *gauche* – ma dice ben più dell'uomo che non del pensiero; o meglio: dice dell'uomo qualcosa che, in base a quanto si intravede nel suo pensiero, proprio non si vorrebbe sentire. Ma qui occorrono nervi saldi: è possibile, infatti, che l'elemento aperto, vitale, che si coglie nei suoi testi superi le intenzioni dell'autore stesso. Qual è questo elemento?

Si può provare a cercarlo sul piano delle interpretazioni. Billeter propone della Cina una visione materialista e storicista piuttosto classica, che tiene conto della vita quotidiana, degli apparati che l'hanno governata lungo i secoli, del posizionamento dei singoli pensatori in rapporto al loro tempo. Jullien, al contrario, lavora alla ricerca di permanenze di lunga durata, macro-strutture fondanti, dispositivi concettuali che orientano i soggetti in una direzione oppure in un'altra. Non a caso, nel rispondere alle critiche di Billeter, Jullien si richiama all'opzione concettuale e critica fatta propria dalla generazione di Foucault, Deleuze e Derrida, che ha privilegiato la lettura originale e coraggiosa, "di taglio", dei fenomeni ai piatti cataloghi di eventi proposti da una certa storia, suggerendo quindi un parallelismo fra la diatriba che aveva opposto Foucault agli storici e quella che oggi oppone lui e Billeter.

Ma i conti non tornano. Il richiamo di Jullien a Foucault si limita infatti a una generica preferenza teorica, è più una questione di stile, un appello ai numi tutelari, che un posizionamento radicale. Lo "strutturalismo" di Foucault non era infatti in opposizione alla storia, quanto semmai alla «miseria dello storicismo»; nei corsi al Collège de France, così come nei testi degli anni Settanta, il dato storico emerge e viene articolato come chiave di lettura dei dispositivi di antropopoiesi: strategie e controstrategie, potere e dominio, discorsi e resistenze⁸. La "genealogia degli enunciati", l'"archeologia del sapere" di Foucault non è tanto (o affatto) una storia delle idee, quanto l'analisi delle inflessioni e delle torsioni che le diverse organizzazioni storiche delle cose imprimono ai concetti. In queste risignificazioni Foucault rintraccia tutto un divenire storico, la trasformazione dei regimi di verità, le lotte fra individui che sono sempre lotte per, o contro, una visione del mondo. Nulla di tutto questo in Jullien, il cui modo di procedere non tanto un «passare a contrappelo» la storia, secondo la famosa indicazione di Benjamin, quando un *prescindervi* – in piena linea, dunque, con lo strutturalismo e quindi non con Foucault. Ha buon gioco allora Billeter a rimproverarlo di astrattezza, di ipostatizzazione dei sistemi, di scarsa considerazione per i fatti. Se si tratta di analizzare in termini di potere, di organizzazione delle cose, di resistenze e strategie individuali ciò che è successo nella storia della Cina, allora l'approccio sinologico classico di Billeter è evidentemente più perspicuo.

Ancora non basta: c'è almeno un ulteriore piano concettuale sul quale la situazione si ribalta. In *Comment lire Wang Fuzhi*, dopo aver fatto un elegio di *Procès ou création* «dal punto di vista del lettore sinologo», Billeter procede con una critica «dal punto di vista non sinologico». Per cominciare, s'incontra la questione pedagogica: nelle opere di Jullien manca l'iniziazione del lettore al percorso sinologico, difettano mezzi e piste (i commenti, le note, le bibliografie, le lezioni alternative) per fare quel lento apprendistato che rende i sinologi degli anfibi, in grado di comprendere vocaboli, pensieri e "modi di sentire" che sono, per i lettori

⁸ Foucault 1977, p. 8: «Se si ammette che lo strutturalismo è stato lo sforzo più sistematico per eliminare non solo dall'etnologia, ma da tutta una serie di altre scienze ed al limite dalla storia stessa il concetto di avvenimento, non vedo chi possa essere più antistrutturalista di me.»

comuni, del tutto alieni: «[Jullien] crede di poter dare direttamente al suo lettore, attraverso la magia di un discorso al secondo grado, ciò che questi avrebbe potuto conoscere solo al termine di un lavoro personale di reinterpretazione⁹». Le sue opere vanno quindi bene, e anzi benissimo, per chi già sa di cosa si parla, ma «confermano il pubblico nell'idea, ancora troppo diffusa, che si possa comprendere la Cina senza appesantirsi di nozioni positive¹⁰». Per questa ragione, Billeter preconizza che *Procès ou création* sarebbe andato incontro a uno scacco presso il grande pubblico cui pure era rivolto. Così tuttavia non è stato, e Jullien ha cominciato, negli anni seguenti, un'intensa attività di pubblicista, sempre accompagnata da grandi tirature. La quantità non fa la qualità, ma i suoi testi sono tutt'altro che banali – e anzi, molti lettori li descrivono come eccessivamente appesantiti dal gergo filosofico. Proprio questo successo è elemento di riflessione: che cosa trovano nelle opere di Jullien i lettori non sinologi, il *grand public*, appunto? (C'è poi da chiedersi, per inciso, se l'apparato pedagogico di cui Billeter lamenta la mancanza sia quello che effettivamente permette di conoscere la Cina o non piuttosto quello che serve per accedere alla casta dei sinologi, dal momento che non sono certo i commenti e le bibliografie a preparare al viaggio chi, infine, per la Cina decide di partire.)

Subito dopo, Billeter afferma che il problema centrale da porre in ogni confronto interculturale è quello della *verità* rispetto a un oggetto comune; non è rilevante ciò che, attraverso Wang Fuzhi, vediamo di noi, quanto piuttosto la «possibile universalità del pensiero di Wang Fuzhi, ovvero [i] suo possibile adeguamento a certi dati universali della realtà stessa, o dell'esperienza che ne abbiamo¹¹». Le parole contano, gli obietta Jullien; "dati universali", "adeguamento", "realtà stessa": la presunzione di verità dell'occidente traborda da ogni vocabolo. Infine, Billeter legge il pensiero di Wang Fuzhi attraverso le categorie della fenomenologia, attribuendogli un'inconscia proiezione del mondo della coscienza su quello esterno. Il pensatore cinese fa quindi delle operazioni concettuali perfettamente leggibili – e ridicibili – nei termini della filosofia europea del Novecento ma, a differenza del filosofo occidentale, *non sa di farle*: «è la proiezione di queste attività che il filosofo osserva senza saperlo nel funzionamento del mondo esterno¹²». La critica a questa posizione è fin troppo facile¹³. Jullien obietta che l'«oggetto comune» non può essere nulla di già dato all'interno di una cultura: «la comparazione diventa possibile allorquando le due rappresentazioni sono *condotte* ad aprirsi a una questione che le concerne entrambe, dove viene abolita la loro incomunicabilità iniziale. (...) Il *quadro* del confronto non è già dato, ma dev'essere *costruito* sulla base di un problema comune¹⁴».

3.

Ricapitoliamo. Secondo Billeter l'oggetto comune si trova all'inizio e consiste nell'esperienza universale del mondo; la storia è assoluta, perché si sviluppa a partire da questo quadro universale e segue linee che possono essere ricostruite secondo le nostre categorie; e porre la questione della verità significa enucleare, dal pensiero degli altri, il nocciolo razionale. Secondo Jullien, al contrario, l'oggetto comune si trova solo alla fine, e coincide con la costruzione di una inedita visione del mondo; il pensiero è assoluto, e vincola chi lo pratica a strutture e paradigmi che diventano visibili solo dall'esterno; e la storia di questi paradigmi è meno interessante della loro attuale e radicale alterità rispetto al pensiero europeo. Il confronto fra Cina ed Europa si disincarna in due effetti paralleli e gemelli: da un lato, ed è l'opzione di Jullien, l'accostamento di due sistemi di pensiero irriducibili non confrontabili nel presente, non paragonabili nelle strategie del quotidiano, nell'organizzazione attuale delle forme di vita; dall'altro, ed è l'opzione di Billeter, una comprensione accurata

⁹ Billeter 1989, p. 125.

¹⁰ Billeter 1989, p. 105.

¹¹ Billeter 1989, p. 109.

¹² Billeter 1989, p. 120.

¹³ Si veda, in questo stesso numero dei «Fogli di Oriss», l'intervento di Mike Singleton.

¹⁴ Jullien 1990, pp. 140-141.

del passato, ma solo a partire da categorie nostrane, e con un pesante giudizio di valore sul prodotto storico cinese. La riflessione ruota attorno alla forbice aperta della distanza fra "noi" e "loro", che uno guarda a partire dal perno e l'altro a partire dalle punte. La Cina è lontana, insomma.

Ma lontana quanto? Contro François Jullien: incontrare il pensiero e la vita degli «altri» significa fare i conti con le strutture di potere e di dominio che informano e articolano quel pensiero e quella vita – ma poi, contro Jean François Billeter, significa anche (e forse: soprattutto) fare i conti con quelli che informano e articolano la nostra. Jullien non dice nulla delle condizioni storiche che, in Cina, hanno soggiaciuto all'elaborazione di pensiero – e forse non dice nulla della Cina in generale; ma nei suoi testi si trova qualcosa che latita, invece, nella gran parte della sinologia e della filosofia, e che è prezioso: lo sguardo straniato su di sé, la percezione finalmente viva dei propri assunti, servaggi, spazi possibili di trasformazione.

La scissione fra i due momenti fa perdere un'occasione importante: quella di riflettere *strategicamente* sui momenti e sulle forme storiche in cui si sono prodotti dispositivi di formattazione dell'umano e linee di resistenza, condotte e controcondotte. L'analisi di questi momenti (ovvero, il confronto con le strategie di potere e di dominio degli *altri*) e la loro messa in tensione con le forme storiche peculiari dell'occidente (ovvero, il confronto con le strategie di potere e di dominio nostrane), è forse il solo modo per andare all'incontro di altre culture senza restare preda di due cinici malfattori: l'arroganza etnocentrica e l'inconsistenza postmoderna. Questo tipo di analisi riduce il fascino dell'esotismo spezzando al contempo l'ipostasi del "nostro" mondo occidentale: perché è *vero* che l'occidente teorizza lo sforzo individuale per non adeguarsi al corso delle cose, e finisce quindi con l'incarnarsi storicamente come "civiltà della rivoluzione" – fino alla rivoluzione permanente come modo e comando del capitalismo contemporaneo; ma, dal punto di vista della produzione di individui conformi alle proprie strutture, la Cina è vicina. Più vicina, in ogni caso, di quanto risulta alla lettura di Jullien e di Billeter. Proprio qui, in questo snodo terribile, occorre fissare lo sguardo: sulle somiglianze sgradevoli più che sulle incantevoli lontananze. L'angelica divergenza concettuale che Jullien esplora non ha prodotto l'Altrove, come lui pretende, ma strutture di potere somiglianti punto per punto a quelle che governano l'occidente¹⁵. E il dominio stretto dell'uno sui molti, con l'impossibilità di uscire dal suo orizzonte, non è prerogativa della sola Cina, come invece pretende Billeter.

Come leggere allora i testi di Jullien, cosa ricavare dal suo sforzo ermeneutico, anche alla luce delle critiche, pur insufficienti, di Billeter? Al contempo molto e non abbastanza; o meglio: quel che si ricava è molto, ma non è quel che l'autore dichiara.

Jullien è davvero bravo a imbastire il *détournement* e a gettare sprazzi di luce sul nostro impensato (sull'impensato che ci fonda, che ci costituisce in quanto eredi della tradizione culturale "occidentale" – per riassumere, l'incrocio della Grecia, dell'ebraismo, del cristianesimo, della rivoluzione scientifica e del capitalismo): lo si segue nelle profondità di una speculazione filosofica cinese finché, arrivati a un certo punto, ci si accorge con stupore che la distanza imprime una giravolta al nostro modo di guardare a noi stessi; rivela qualcosa di noi, mostra, per barlumi, dove poggiamo i piedi e la testa. Bene dunque la metratura di ciò che separa, bene l'affondo nella filosofia più rarefatta alla ricerca di opzioni concettuali altrimenti invisibili; bene perfino l'esotismo, nella misura in cui lo straniamento è esperienza e può aprire ad altro. Ma è lecito dubitare che l'effetto prodotto derivi, nello specifico, dal pensiero cinese, che sia davvero un affondo in una cultura lontana. Qui ha probabilmente ragione Billeter: la filologia e la sinologia di Jullien sono scientificamente discutibili – e vanno, quindi, discusse senza timidezza. Ciò non di meno, i testi di

¹⁵ La ricerca condotta da uno di noi (Simone Castagno) sulla storia della sessualità in Giappone ha fatto emergere un dato rilevante: le affinità nelle strategie «biopolitiche» fra occidente e oriente sono tali da mettere seriamente in causa l'assunto di Jullien secondo cui la Cina è l'unico, vero, grande Altrove rispetto all'Occidente. Non si tratta, beninteso, di negare le differenze dentro il brodetto insipido del «tutto il mondo è paese», ma di arrivare a vedere la costanza delle relazioni di potere/dominio che sottendono non solo i modi di stare al mondo elaborati in Europa e in Cina, ma *tutte* le pratiche antropopietiche – e l'Africa parrebbe, qui, molto più lontana della pur lontana Cina.

Jullien sono straordinari *exercizi philosophici*, e supponiamo che sia proprio questo il motore nascosto che muove gli occidentali che lo leggono.

Cos'è un esercizio? È la pratica di un sapere in una situazione priva di rischi. Esercitandosi, l'individuo inizia a misurarsi con una tecnica o, per usare il vocabolario foucaultiano, con un dispositivo (ovvero, con una tecnica *del corpo e della testa*), e in questo confronto il soggetto prende forma – non senza, a volte, passare per la destrutturazione della forma precedente. Ora, la forma che l'esercizio propone al soggetto è al contempo molto rigida (perché, appunto, serve come stampo) e poco rischiosa: nell'esercizio il soggetto è svincolato dalla relazione con l'ambiente e quindi *non ne va* della sua vita, del suo essere soggetto o del suo stare al mondo. Questa è la natura dell'esercizio, che non dev'essere confusa con la natura del sapere che esso veicola: l'esercizio incarna (in senso transitivo) un sapere il cui valore sta solo in situazione, quando del sapere non conta più la forma ma solo ciò che esso permette di fare, l'azione che rende possibile.

Le frasi di Platone o di Tucidide che il ginnasiale si avventura a tradurre non sono che *exempla* grammaticali: non importano le cause prime, né la guerra del Peloponneso, ma solo i tempi dei verbi, le concordanze, le declinazioni; sono i preliminari non già della comprensione di Platone e Tucidide in particolare, ma della possibilità di comprendere un qualsiasi autore greco. Allo stesso modo, Jullien esercita il lettore nei preliminari dell'incontro. Non all'incontro con la Cina, quindi: ma all'incontro in generale; non al pensiero cinese, ma allo straniamento rispetto al pensiero occidentale.

Non è chiaro, quindi, quanta parte l'effetto dei testi di Jullien sia già nelle intenzioni dell'autore, e quanto sia invece preterintenzionale, ed è perfino possibile che la parte più feconda della sua opera sia proprio quest'ultima. Nei suoi testi s'incontrano analisi che, con la scusa della Cina, mettono a tema una serie di concetti e la loro alternativa; in quest'«inventario imperiale», alcune delle inquietudini occidentali rispetto all'Occidente trovano piste praticabili – accademicamente discutibili, ma soggettivamente utili. Chi poi, per avventura, decida di inoltrarsi *proprio* in Cina, farà bene a portare con sé anche altre letture, più specifiche.

Bibliografia

BILLETER Jean-François, 2006. *Contre François Jullien*. Allia, 2006.

BILLETER Jean-François, 1989. *Comment lire Wang Fuzhi ?* «Études chinoises», vol. IX, n. 2, pp. 95-127.

BOSCHI Giulia, 2003. *Medicina cinese: le radici e i fiori. Corso di sinologia per medici e appassionati*. Ed. CEA (Casa Editrice Ambrosiana), Milano 2003.

CHENG Anne, 1997. *Histoire de la pensée chinoise*. Seuil, Paris. (Tr. it. *Storia del pensiero cinese*. Einaudi, Torino 2002, 2 voll.)

CHIENG André, 2006. *La pratique de la Chine. En compagnie de François Jullien*. Grasset, Paris 2006

CRISMA Amina, 2006. *L'«indifferenza alla felicità» nel pensiero della Cina antica. Dialogo con François Jullien*. «Cosmopolis» 2/2006, <<http://www.cosmopolisonline.it/20061108/crisma.html>> (visitato a luglio 2007)

DOTTI Marco, 2007. *L'alterità cinese, a carte scoperte*. «il manifesto» 6 gennaio 2007.

DE PINS Cyril, 2007. *Recensione di Billeter, Contre François Jullien*. <http://www.boojum-mag.net/f/index.php?sp=liv&livre_id=1178> (visitato a luglio 2007)

FOUCAULT Michel, 1966. *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*. Rizzoli, Milano 1967.

FOUCAULT Michel, 1977. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Einaudi, Torino 1977.

JULLIEN François, 1989. *Procès ou création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. Essai de problématique interculturelle*. Seuil, Paris. (Tr. it. *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*. Pratiche, Parma 1991.)

JULLIEN François, 1990. *Lecture ou projection : Comment lire (autrement) Wang Fuzhi ?* «Études

chinoises», vol. IX, n°2, pp. 131-149

JULLIEN François, 2007. *Chemin faisant : Connaître la Chine, relancer la philosophie. Réplique à ****. Seuil, Paris 2007.

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>

