

## Intervista **François Jullien**

a cura di Andrea Mayer  
traduzione di Elena Acuti

- 1. Nei suoi libri il confronto tra il pensiero cinese e la filosofia occidentale si svolge sempre in riferimento ai testi fondanti della nostra tradizione. Come lei ricorda più volte, lo studio della Cina è un modo per conoscere veramente la Grecia. Perché la scelta di non confrontare il pensiero cinese, in maniera più importante ed esplicita, anche con la filosofia contemporanea? Pensa forse che la filosofia contemporanea sia ancora entro le “pieghe” del pensiero occidentale?**

Ho deciso di passare attraverso la Cina per realizzare uno ‘spaesamento’ del pensiero; per uscire dalle scelte del pensiero europeo e, allo stesso tempo, per ritornarvi e reinterrogarlo sulle proprie posizioni. Come sa, gli assunti teorici del pensiero occidentale si innestano sulle tracce della filosofia e della poesia greca e dunque, nella misura in cui intendo svolgere un lavoro genealogico, è normale che mi rapporti a quelle che sono le origini del pensiero. Là, infatti, si sono formate alcune configurazioni teoriche che in seguito sono “andate da sé”, ed è questo “andar da sé” che io interrogo alla radice del pensiero europeo. Dunque, non lavoro solamente come un antichista, ma lavoro per ritornare sulle posizioni prese dalla ragione europea, al fine di sondare il suo impensato; e il suo impensato è tra quelle pieghe, quelle configurazioni e quelle scelte greche che hanno impegnato il pensiero occidentale in tutta la sua storia.

- 2. Leggendo i suoi libri, vengono alla mente, per affinità e contrasti, le prospettive del pensiero fenomenologico. Lei scrive in *Du temps*<sup>1</sup> che Husserl è colui che si è maggiormente avvicinato al concetto del “passaggio e della transizione”, per utilizzare al meglio i termini cinesi. Quali sono le risonanze e le affinità, nonostante l’incredibile differenza della lingua e delle categorie di pensiero, tra il concetto di transizione del Tao e il flusso fenomenologico?**

Quello che mi interessa è ciò che la filosofia europea ha lasciato a margine, o lasciato nell’ombra, perché essa ha chiarito e scelto posizioni differenti. Per me, la fenomenologia è davvero interessante perché è il tentativo della filosofia europea di recuperare quelle stesse cose che essa ha lasciato cadere a causa delle proprie costruzioni teoriche; costruzioni che, nel tentativo di cercare la verità, hanno occultato l’esperienza originale [...]. Così, quando un po’ azzardando cerco di stabilire dei ponti teorici con l’Estremo Oriente, trovo molte analogie tra il pensiero cinese e lo stoicismo [...] E lo stesso avviene anche con la fenomenologia, quando essa sceglie di uscire dalla categorizzazione di base del nostro linguaggio, cosa che accade ad esempio con la nozione di tempo che, grazie al concetto di flusso, le permette di ritrovare effettivamente qualcosa che ha un’analogia evidente con la controparte cinese. Certamente non è la stessa nozione, ma è un comune intelligibile, che dà la forza alla filosofia europea di spingersi al di là di se stessa e uscire dalle sue categorie e posizioni prese. È dunque in virtù di tale operazione di “dispiegamento” (da intendersi letteralmente come fuoriuscita dalle pieghe)

---

<sup>1</sup> F. Jullien (2001), *Du «temps», éléments d’une philosophie du vivre*, Grasset, Paris.



e di ritorno all'esperienza originale che è possibile istituire alcune analogie tra la fenomenologia e il pensiero cinese.

**3. In che senso Heidegger si è avvicinato al pensiero cinese attraverso il concetto di “essere-nel-mondo” e quello di “utilizzabile”?**

Credo che Heidegger sia risalito a monte dell'ontologia greca e delle sue opzioni, scoprendo qualcosa come l'“utilizzabilità”, che mostra analogie e affinità con alcuni elementi del pensiero cinese. Il pensiero cinese non ha conosciuto le opzioni ontologiche della Grecia (come la nozione di essenza, di definizione, etc.) e quindi non è cresciuto sulla base di queste categorie [...]. È per questa ragione che si possono trovare nelle categorie arcaiche e preclassiche della Grecia – prima che la filosofia si concentrasse sulla ricerca della verità – alcune nozioni, come quella di *métis*, che si trovano in affinità con il pensiero cinese. Credo per questo che tra il tentativo di Heidegger di risalire a monte delle opzioni teoriche ed ontologiche della Grecia classica ed il pensiero cinese si possano rinvenire delle analogie oggettive.

**4. Lei afferma in *Du temps* che “la decostruzione della metafisica ha lasciato più o meno chiara la questione del tempo. Essa dipende ancora dalla concezione europea (e fisica) di un tempo omogeneo e astratto che porta a teorizzare l'uomo come in proiezione e in cammino verso qualcosa”. In riferimento al tema dell'uomo come uomo in cammino” mi viene in mente una possibile lettura etimologica della parola “Esperienza”. Dal latino *ex-per-ire*: andare e camminare attraverso (per), venendo da (ex). Dunque, camminare come esperienza primaria, ma solamente camminare, e non camminare verso qualcosa, qui infatti non si trova nessun riferimento allo scopo, al pensiero della finalità. Pur rimanendo il tema dell'origine (attraverso la particella “ex”), l'esperienza sembra un camminare ondivago, fluttuante, senza meta. Volendo tornare ad una esperienza originaria, Heidegger non l'ha forse occultata, ritenendo la vita innanzitutto entro la categoria della finalità?**

La questione è davvero complicata, ma io penso che all'interno del pensiero di Heidegger sia possibile rintracciare le idee di finalità e di scopo che si sono sviluppate a partire dal pensiero greco (Platone, Aristotele e anche Plotino); e che si sono successivamente trasformate nel *télos* cristiano, attraverso la rappresentazione dell'uomo come essere in cammino verso Dio. Guardando al pensiero cinese, il quadro teorico che è possibile individuare è, invece, completamente differente; al punto che nella Cina classica non si è neppure costituita la nozione stessa di esperienza. Tutto viene infatti pensato come esperienza, e dunque perché costruire un concetto di esperienza, dal momento che normalmente si pensa un concetto per differenziare qualche cosa? Allo stesso modo in Cina si trova l'idea di “fase” e di “stagione”, ma non quella di tempo come noi la concepiamo. E questo perché la Cina ha intravisto le possibilità dei grandi temi occidentali dell'esistenza, ma, in seguito, non è stata interessata da tali questioni ed ha sviluppato altre priorità, come l'idea di un ritorno a monte, alla radice e alla base – e non i temi drammatici dello scopo e della finalità della vita, che sono i risvolti più importanti dell'Occidente, Heidegger compreso.

**5. La rottura tra Heidegger e il pensiero cinese sembra consumarsi da un punto di vista antropologico. Pur ritenendo entrambi l'uomo come “essere-nel-mondo”, da una parte l'apertura è intesa come progetto, dall'altra come disponibilità. Cosa intende effettivamente con ciò? Mi può chiarire la sua posizione?**



In Cina la disposizione del saggio è fondata sulla disponibilità: ovvero un'apertura dove tutto rimane possibile. In effetti, ciò che fa dell'uomo un saggio, in Cina, è il non fermarsi mai in una posizione precisa e statica. [...] Diversamente, nella filosofia heideggeriana si ritrovano i temi della direzione, del cammino verso, della perdita esistenziale, dell'abbandono e del dramma dell'esistenza. Ed è proprio in questo senso che l'"essere-nel-mondo" mostra uno scarto rispetto alla Cina, dove non si trovano il concetto di mondo e di natura come qualcosa di separato dall'uomo, nella misura in cui è altro e differente dal soggetto. Passare attraverso la Cina permette, invece, di ritornare a ciò che è stato perso, e che non può essere ritrovato nella filosofia di Heidegger, che rimane nel solco dell'idea dell'unicità e della diversità inestinguibile dell'uomo rispetto a tutte le altre entità.

**6. Esistere (proiettandosi) nel tempo, vivere (coincidendo) nella natura. L'antropologia cinese attraverso una visione processuale e non sostanzialista dell'uomo abolisce il concetto di soggettività, di coscienza, di libertà, di responsabilità, di linguaggio, e infine la questione del senso e la dimensione tragica della vita: l'uomo è costituito senza un "io". Quali sono le implicazioni filosofiche sul pensiero occidentale dell'assenza del concetto di "soggetto" e di "io" nel pensiero cinese? E come avviene che tale assenza si differenzi dalla moltiplicazione e frammentazione dell'"io" che si è sviluppata nella filosofia contemporanea a partire da Nietzsche? La Cina pensa l'uomo come inumano?**

Per me la Cina non abolisce interamente il soggetto, ma non sviluppa le dimensioni della soggettività, della coscienza e della libertà. Al contrario, si trova la dimensione della responsabilità, che non si configura come una responsabilità di scelta, ma come l'assunzione dell'incarico di seguire la regolazione naturale del Cielo. [...] In Cina tutto è considerato come in transizione, ed è per questa ragione che essa non ha mai sviluppato la nozione filosofica del tragico, [...] che si trova anche alla base della frammentazione del soggetto di Nietzsche. La Cina, diversamente, ha pensato in termini di armonia. Per ciò che concerne il soggetto, ciò che la Cina non ha sviluppato è la coppia soggetto-oggetto: come natura in posizione di oggetto e soggetto che si relaziona ad essa. E come lei sa, non è un caso se nella lingua cinese non ci sono i pronomi personali. Ad ogni modo, io non affermo che non ci siano l'"io" e il soggetto in Cina; ma semplicemente che non ci sia una costruzione forte del soggetto in rapporto al suo oggetto, così come si trova nella filosofia moderna. È per questa ragione che in Cina l'ideale dell'uomo, il saggio, è una persona aperta, disponibile, flessibile, che non è caratterizzata da una costruzione rigida e bloccata.

**7. Secondo Feyerabend nella Grecia arcaica, l'uomo è pensato come una somma di membra e articolazioni. È un aggregato di parti. È una marionetta azionata dall'esterno. L'uomo non possiede un essere attivo centrale, un sé che produce le sue idee, i suoi sentimenti e le sue intenzioni. Feyerabend sostiene che un tale universo paratattico si dissolve grazie alla comparsa di una prospettiva sostanzialista caratteristica della nascita del pensiero filosofico. Questa nuova prospettiva introduce il concetto di essenza, che distingue il mondo in apparenza e realtà e va a costituire il concetto dell'io. Lei pensa che ci sia un legame tra la visione del mondo cinese e quella della Grecia arcaica?**

Come per la nozione di *métis*, nella Grecia arcaica, e dunque precedentemente rispetto alle scelte della filosofia, si possono trovare alcune analogie con la Cina. [...] È stata, infatti, la filosofia greca a scegliere la posizione dell'ideale, dell'essenza e dell'idea. Diversamente da ciò che è avvenuto in Cina, dove, solo per fare un esempio, non si trova neppure il termine per



designare l'idea, perché essa non pensa la differenza tra l'ideale e la realtà, ma tra i nomi e le cose. Dunque, nella Grecia arcaica si possono rilevare molte affinità con la Cina, ma permane inevitabilmente un grande scarto nell'ideale greco degli eroi, che è il dispositivo e la struttura più importante del soggetto, e che non si trova sul versante cinese.

**8. Heidegger sostiene che nell' "Angoscia", nel senso di isolamento, di estraneità e di mancanza si realizza la libertà reale, la soggettività, la peculiarità stessa di essere un uomo. Lei pensa che Heidegger concepisca l'Uomo come ripiegato su se stesso e isolato dall'Altro? Per utilizzare un termine caro a Gadamer, l'incontro è una "fusione di orizzonti". La Cina pensa l'apertura e la disponibilità, ma non il Soggetto. Come è possibile, dunque, pensare in Cina la nozione di incontro, se non come un dialogo impossibile tra due non-soggettività?**

Il tema dell'incontro è molto importante in Cina. Lungo la linea dell'orizzonte Cielo e Terra si incontrano e sono intimamente legati, ma senza confondersi. L'incontro è comunicazione e non mescolanza. Ciascuno conserva la sua identità mentre entra in contatto con l'altro; altrimenti la polarità della realtà scomparirebbe. La particolarità del pensiero preoccupato dalla trascendenza è pensare all'altro come "altro"; in contrasto con questa apertura sull'aldilà, la specificità di un pensiero dell'immanenza è di provare a valorizzare tutto ciò che è comune, in seno all'altro, e sfruttare tutto ciò che la loro correlazione permette. Per esempio, sul versante taoista si trova la rappresentazione dell'incontro dell'uomo con la musica del Cielo, che permette all'uomo di vivere in armonia con la natura. E questo incontro non implica un incontro tra due soggetti, ma comporta una co-implicazione di due fattori differenti. Così come del resto, in Cina la poesia è pensata come la risultante dell'incontro tra l'emozione e il paesaggio, e non come la risultante dell'ispirazione di un io soggetto. E per citare un altro esempio, sul versante confuciano la pietà morale è pensata anch'essa come co-implicazione di due fattori, come una reazione immediata dell'interno verso l'esterno, dell'io in relazione all'altro. [...]

**9. Mi sembra che ci sia nel tema dell'apertura e della disponibilità nell'antropologia cinese una certa ambiguità: da un lato, c'è un uomo che si rinnova continuamente e che si inserisce nell'attualità del momento. Quell'uomo è sballottato (come la nave dai flutti) e si lascia attraversare completamente dal mondo: egli si esplica attraverso la nozione di respirazione (è un uomo che è lo specchio del mondo). Dall'altro lato, c'è un uomo che è in sintonia, che non dissolve il suo Sé e che non è passivo. Questo uomo vive "in fase" e "all'occorrenza", non si annienta, e si esplica attraverso la nozione di "fulcro" e di "vaso". Da un lato c'è l'impotenza del letterato, dall'altro la potenza della poesia allusiva. Da un lato c'è colui che è determinato alla pazienza, dall'altro la neutralità del "saggio" (senza un particolare carattere), che agisce in maniera impercettibile e a monte. Da un lato sembra che ci sia un uomo che si lascia passivamente invadere, dall'altro un uomo all'ascolto. Pensa anche lei che ci sia questa ambiguità?**

Io non vedo questa ambiguità all'interno della figura del saggio. L'"essere in sintonia" è un fluttuare e non un essere sballottato. È un'indeterminazione che permette all'uomo di scendere e salire secondo i processi del mondo. [...] Il saggio è colui che vive convenientemente, non a seconda del mondo o a seconda di sé, ma semplicemente in modo conveniente, a seguito e conformemente a questa indeterminazione che ascolta. [...] Quello che lei sostiene invece a proposito del letterato è una vera e propria contraddizione, che ha



portato i letterati confuciani all'impotenza politica. Volendo affermare le proprie posizioni solamente attraverso l'allusione e la critica allusiva, essi si sono così ritrovati in una posizione debole rispetto al potere. È per questo che il letterato cinese non è mai diventato un intellettuale libero, ma al contrario è sempre stato colui che, esaltando la potenza critica dell'allusione, è rimasto imprigionato in quest'arte della deviazione dalla parola.

**10. Nel suo libro *Du temps* lei fa un confronto tra l'uomo occidentale (concettualizzato come «Souci», «Sorge», «Cura») e l'uomo cinese (concettualizzato come «Nonsouci», «Noncuranza»). Ho l'impressione che si tratti di due piani differenti. Per Heidegger la Cura rappresenta l'"oblio dell'essere". E in effetti l'esperienza e l'interrogativo dell'essere si realizzano solamente nell'Evento (Ereignis). Mi domando se il confronto tra Heidegger e il pensiero cinese non dovesse focalizzarsi sull'Evento (Ereignis) e la "Nonsouci". Sia l'uno che l'altra, nelle loro differenze, permettono all'uomo di emanciparsi dalla cura quotidiana del mondo (essere-presso-le-cose). Da una parte, l'uomo si scopre come il solo che possa interrogarsi sul senso dell'essere (grazie all'angoscia); dall'altra, l'uomo si scopre in armonia con il tao come tutti gli altri esseri viventi (grazie all'annullamento della sua soggettività). Il primo scopre la sua libertà, il secondo la sua spontaneità. Il primo scopre il "nulla"; il secondo l'immanenza della regolazione. Che ne pensa?**

In Cina non si riscontrano la drammaticità, il pathos e la vocazione dell'uomo ad attraversare la sofferenza e l'angoscia che si possono, invece, rilevare nel pensiero di Heidegger. La Cina intravede la drammaturgia (che può essere vista alla radice di Heidegger), ma l'aggira, grazie alla convinzione che il mondo sia un grande appartenersi che mette in relazione tutti i fattori diversi, ponendo così le cose in uguaglianza. Per questo nell'ideale cinese l'uomo deve mostrare disponibilità e apertura a tutti i diversi fattori del mondo, invece di privilegiare se stesso come un io-soggetto, cosa che necessariamente introdurrebbe una dinamica drammatica. Qui si colloca lo scarto tra la Cina e le tracce greche (che si trovano anche in Heidegger) della tensione tragica e del *télos* verso l'ideale. [...] La difficoltà per noi sinologi è di sapere come leggere i testi della saggezza cinese, che non parlano al nostro desiderio di pathos, che parlano senza un desiderio di indagine del pensiero, ma che vogliono al contrario dissolvere l'inquietudine nella non-preoccupazione. [...] Quello che vedo in Heidegger, a partire dal contesto cinese, è la logica della drammaturgia interna ai suoi testi, dove si trovano come sentimenti primari dell'esistenza l'abbandono, l'essere abbandonato sulla terra, il nulla – che sono figli della mistica cristiana. È per questo che io penso che Heidegger debba essere reinterrogato per la sua visione davvero ideologica, che rimane nelle pieghe del dramma occidentale dell'esistenza.

**11. Nei suoi libri ci sono alcuni riferimenti alla psicanalisi. Può spiegare in quale senso lei riconosce alla psicanalisi il merito di adottare una prospettiva globale dell'uomo, di utilizzare un linguaggio allusivo dove ogni indizio è rivelatore, e di pensare la terapia come liberazione dai blocchi psicologici che paralizzano l'uomo? In compenso, sotto quali aspetti biasima all'interno della psicanalisi il concetto di corpo biologico, la drammatizzazione del conflitto psichico e l'idea che l'uomo abbia naturalmente un'aspirazione alla felicità? Secondo lei, Freud credendo nella forza curativa della parola allusiva, sarebbe rimasto nelle pieghe del pensiero occidentale o si sarebbe avvicinato al pensiero cinese?**



La psicanalisi rappresenta un grande spaesamento del pensiero europeo, ma ritengo che la teoria analitica (dell'analisi) non arrivi mai a giustificare la pratica dell'analisi. [...] La pratica e la "cura" analitica sono una sorta di "sbloccamento" che trasforma un'ostruzione in un passaggio, facendo così innescare un nuovo processo. Da questo punto di vista la Cina viene incontro alla psicoanalisi, poiché essa non pensa l'uomo sulla base dei concetti di scopo, di finalità e di verità. Freud vede la "cura" come un'operazione che attua una disostruzione che permette di avviare un processo di liberazione dalle fissazioni della psiche. E tutti questi temi possono essere rinvenuti nel pensiero cinese, che può rendere conto di qualcosa della pratica dell'analisi di cui la teoria analitica non può. [...] Il pensiero cinese illumina dunque la psicanalisi, mostrando i punti di contatto e allo stesso tempo gli scarti tra i due. Freud, per esempio, rimane nelle pieghe del logos quando pensa (come i greci) che la parola, grazie alla sua potenza emancipatoria, giochi un ruolo davvero importante, ma contemporaneamente si avvicina al pensiero cinese con le strategie della parola allusiva che dice a margine, dell'attenzione fluttuante e dell'idea del male come ostruzione. [...]

**12. Come lei sa, da una libera interpretazione di *Essere e tempo* di Heidegger è nata, grazie a Binswanger, l'analisi esistenziale, che rappresenta una prospettiva fenomenologica all'interno della psicoterapia. Per analogia, pensa che la visione dell'uomo e del mondo che emerge dai testi classici del pensiero cinese possa, sensatamente, dar luogo in Occidente a forme terapeutiche? Che pensa della larga proliferazione di forme terapeutiche che si ispirano, il più delle volte in maniera superficiale, alla "serenità orientale"? Queste terapie non rischiano di condurre l'uomo alla frustrazione e alla schizofrenia? E per finire, secondo lei, ha un senso il tentativo terapeutico di integrare, nella vita occidentale, l'ideale dell'uomo cinese (quale emerge dai suoi testi)?**

La prima cosa che voglio dire è che aborro tutte le formule che parlano dell'ideale dell'uomo cinese. Non c'è un uomo cinese, ci sono alcune configurazioni intellettuali del pensiero cinese, che possono essere delle risorse e delle fecondità per la psicanalisi e per la psicoterapia in generale, come l'idea che i problemi dell'uomo siano dei blocchi e che si debba mettere l'uomo in condizione di percepire dei processi di trasformazione, che mettono in movimento la psiche. O come l'idea che la vita sia un "essere in corso", un "essere in divenire", senza scopo, e che il male non abbia una consistenza sua propria, ma sia costituito dal blocco di scambi e comunicabilità tra l'io e il mondo. [...] La strada della trasformazione e della "processualità" rappresenta la grandezza cinese, non dell'uomo cinese che non esiste, ma della coerenza del pensiero cinese, che può essere utile per la psicoterapia, grazie alle idee di disponibilità, di attenzione fluttuante, di "allusività", di cura come processo che rimette in transizione, in evoluzione al fine di abbandonare alcune fissazioni. [...] Infine, come lei sa, il mio lavoro è speculativo e teorico, ma credo che nello stesso tempo sia possibile un uso a fini terapeutici qualsiasi risorsa e fecondità intellettuale, provenga essa da Montaigne come dal pensiero cinese.