

L'incommensurabile, l'inaudito, la de-coincidenza. I “concetti del vivere” di François Jullien

AURORA ALBERTINI
(Università di Torino)

*The incommensurable, the unheard-of, the de-coincidence:
the “concepts of living” of François Jullien*

Abstract: In the most recent phase of his philosophical thinking, François Jullien has developed what he calls a “philosophy of living”. Resulting from his intercultural experience with Chinese thought, the “living” can be thought in opposition with the “being”: whilst the being expresses what has a stable form and can therefore be grasped as an object – leading to a “metaphysics of presence”, a tendency to conceive presence and identity as more fundamental than absence and difference – the living expresses the on-going process of life, in which we are continuously involved without any possible distance. Living cannot be known, but only experienced, and it is experienced as the uninterrupted negation and dis-appropriation of self. In this sense, the incommensurable, the unheard-of and the de-coincidence can be thought, as Jullien says, as “concepts of living”: they are the conceptual and philosophical expression of the non-coincident attitude of living.

Keywords: Incommensurable; De-coincidence; Living; Perception; Intercultural philosophy.

1. *Concetti del vivere*

L'incommensurabile, l'inaudito e la de-coincidenza sono concetti che appaiono nell'orizzonte filosofico di Jullien solo negli ultimi anni della sua riflessione, la quale, fin dai suoi esordi, si era concentrata piuttosto sul dialogo interculturale con la Cina. Eppure essi non si astraggono dalla sua esperienza interculturale: l'impressione è che invece affiorino proprio da quest'ultima, come delle verità «non codificate, ma decantate a partire dalla vita stessa da cui si sono lentamente sprigionate»¹, come scrive Jullien in un suo testo del 2017, intitolato *Una seconda vita*. Queste verità, scrive, «si scoprono con il tempo; non nell'istante (del ragionamento), ma per *sprigionamento*», sono «verità segrete, lente ad affiorare», «non ottenute a colpi di intelligenza», poiché invece «rimandando ai lenti processi della coscienza», sono «verità *risultative* che procedono da un deposito e da un accumulo di “esperienze”»². Una delle caratteristiche principali dei concetti di Jullien è infatti che essi non sono concetti puramente astratti, ma sono piuttosto degli «strumenti teorici», «inseparabili da un certo uso», e che, soprattutto, sono «al servizio di una filosofia del vivere»³, volti a «battersi» e a opporre una «resistenza» alla minaccia del vivere di «svanire, di ridursi, di riassorbire le sue capacità»⁴. Questi concetti vanno dunque compresi all'interno dello sviluppo, da parte di Jullien, di una *filosofia del vivere*. Anche il tema del vivere emerge risultativamente, dal dialogo di Jullien con la Cina: in *Essere o vivere*, egli scrive infatti che, «poco a poco, seguendo il filo che sto tessendo maglia dopo maglia, si profila tra le lingue-pensiero della Cina e dell'Europa un'uscita dalla “questione dell'Essere” che si rivela *al tempo stesso* un'entrata nel pensiero del vivere»⁵. Il vivere, diversamente dall'essere, non si può comprendere in termini di conoscenza, appare refrattario al rendersi oggetto di pensiero, poiché «è ciò in cui ci si trova coinvolti fin dall'inizio e rispetto a cui si è quindi privi di qualunque distanza», esso «si confonde con il suo svolgimento»⁶. Allo stesso tempo il vivere è essenzialmente

¹ F. Jullien, *Une seconde vie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it. di M. Guareschi, *Una seconda vita. Come cominciare a esistere davvero*, Milano, Feltrinelli, 2017. p. 23.

² Ivi, p. 24.

³ F. L'Yvonnet, prefazione a E. Klein, J.P. Bompied, P. Hochart, A. Douchevsky, P. David, Q. Biasiolo, L. Branco, J.P. Lebrun, *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, Paris, Descartes & Cie, 2023, p. 5.

⁴ Ivi, p. 6.

⁵ F. Jullien, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Éditions Gallimard, 2015; tr. it. di E. Magno, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2022 p. 10.

⁶ *Ibidem*.

«la capacità di passare nell'altro, ovvero di sfuggire in maniera costante a se stessi, e dunque di non cessare di dis-appropriarsi»⁷. In tal senso, «la realtà del vivere sfugge ad ogni presa ontologica proprio perché si ribella sostanzialmente alla forma dell'identità», così che «il dato di fatto della vita è rimasto ai margini della filosofia»⁸. François L'Yvonnet osserva come il tema del vivere appaia nelle opere di Jullien a partire dall'inizio degli anni duemila, momento di transizione a partire dal quale esso diventa oggetto di una riflessione più precisa e circoscritta. Vi è dunque una sorta di momento di cerniera tra due grandi periodi del suo lavoro, «il primo dominato dalla Cina come operatore teorico, il secondo consacrato al dispiegamento di una filosofia dell'esistenza. La promozione del tema del vivere è dunque “transitoria”»⁹, punto di passaggio verso uno sviluppo di pensiero nel quale «la Cina non è assente, lontana, ma la filosofia comincia a liberarsene, come se i concetti forgiati a partire dalle coerenze cinesi potessero ormai vivere la loro vita, se così si può dire, non dovendo rispondere ad altro che alla loro stessa fecondità»¹⁰.

Questi concetti possono infatti comprendersi, dice Jullien, come «concetti del vivere»¹¹, tesi a restituire la tensione interna e la dis-appropriazione che lo costituiscono: è infatti necessario che «il concetto, a proposito del “vivere”, dimori in tensione, anziché chiudersi dentro un suo “proprio” o una sua proprietà»¹². Essi vanno intesi in un certo senso come un'«istruzione *negativa*»¹³, come la “soglia” di cui Jullien parla nel suo testo *Una seconda vita*: essi sono indicazioni, non sembrano tanto designare un “essere” loro corrispondente, quanto suggerire una certa deviazione possibile del pensiero, promuovere una direzione sinora rimasta inosservata, fessurando la continuità della riflessione e la sua aderenza a se stessa. Questi concetti mirano infatti a *incrinare* la conformità in cui tendono ad adagiarsi tanto il pensiero quanto la vita,

⁷ N. Martin, A. Spire, *Chine, la dissidence de François Jullien*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 224.

⁸ R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 172.

⁹ F. L'Yvonnet, *François Jullien. Une aventure qui a dérangé la philosophie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2020, p. 113.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. *Entretien avec François Jullien*, in «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», V. 15, N.2, 2023.

¹² N. Martin, A. Spire, *Chine, la dissidence de François Jullien*, cit., pp. 238-239.

¹³ F. Jullien, *Une seconde vie*, tr. it. cit., p. 63. Non a caso molti di essi sono di per sé una negazione: Jullien parla di in-audito (non udito o non ancora udito), di in-commensurabile (non commensurabile), di trasparenza in-transitiva (opposta a quella transitiva). Essi richiamano continuamente il proprio opposto, aprendo un “tra” che è, per Jullien, il luogo proprio del pensiero.

conformandosi troppo spesso, per inerzia, alla familiarità di abitudini e categorie pre-costituite. Rispetto a ciò, essi sono «concetti da combattimento»¹⁴, tesi cioè a far riemergere ciò che *deborda* e *eccede* ogni categorizzazione consueta, ogni tentazione a rendere *commensurabile* ciò che invece, nella sua preziosa alterità, permane estraneo e irriducibile. L'incommensurabile e l'inaudito esprimono proprio questa estraneità sconcertante, che sfugge a ogni tentativo di essere ridotta a oggetto di conoscenza; mentre la de-coincidenza esprime la strategia – obliqua, laterale e mediata – per farli riemergere.

2. L'incommensurabile

Nel suo testo del 2022, intitolato *L'incommensurable*, Jullien scrive che vi è una «fessura», «scoperta attraverso e nell'essere umano», che «ha rotto la comune misura che fa il “mondo”: ha fatto sorgere dell'“incommensurabile” in seno al mondo»¹⁵. Il vivente infatti «si è “fessurato” nell'uomo», o meglio «il vivente, *fessurandosi*, è divenuto l'“uomo”»¹⁶. Così che vivere, per l'uomo, è diventato «fare esperienza della fessura come non-coincidenza elementare»¹⁷. Eppure questo incommensurabile «non è dell'al di là, non si comprende nel senso ben noto, riconosciuto e banalizzato, della trascendenza, ma si approfondisce *all'interno*: nello iato della fessura e della sua effrazione»¹⁸. Questa fessura che l'essere umano sperimenta, questa distanza irriducibile che esso abita, non è cioè lo scaturire di una trascendenza che ponga il problema di una cesura da colmare, ma è un'incrinatura nell'immanenza del vivere, il cui effetto è quello di «fessurare (*fêler*) ed eccedere (*déborder*)»¹⁹. Così, scrive Jullien, «la frattura di commensurabilità che si apre instaura in principio la contraddizione e fa del paradosso la struttura primaria»²⁰, fa cioè dell'ambiguità una condizione strutturale più che psicologica. Jullien paragona l'insorgere di questa frattura allo scoppiare del riso: esso infatti «fessura la bocca e fa traboccare le labbra»²¹, laddove i due aspetti del paradosso, il fessurare e

¹⁴ F. Jullien, *Rouvrir des possibles. Dé-coïncidence, un art d'opérer*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2023; tr. it. di R. Capra, *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2024, p. 95.

¹⁵ F. Jullien, *L'incommensurable*, Paris, Éditions de l'Observatoire/Humensis, 2022, p. 12.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 19.

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ Ivi, pp. 20-21.

²¹ Ivi, p. 21.

l'eccedere, costituiscono un «un movimento unico»²². Eppure, osserva Jullien, nel corso delle nostre vite non cessiamo di «voler ricoprire [...] per evitare la follia che minaccia, questa effrazione di un incommensurabile che la vita umana ha fatto apparire, ma che essa al contempo non cessa di evitare»²³, non volendo «urtare»²⁴ contro l'incommensurabile. Questo tentativo di ricoprire e di evitare l'incommensurabile, è ciò che Jullien chiama lo «spianamento (*rabattement*) dell'incommensurabile»²⁵. Il termine *rabattre* in francese indica anche un richiudere, come si chiude qualcosa con un coperchio, ma anche uno spianare, abbassare, appiattare, o, scrive Jullien, un «cimare», nel senso di uno svettare, un «riportare a un livello più basso, non sfidare, ma umiliare»²⁶. Esso indica il privare qualcosa «del suo sviluppo: impedire che l'albero non salga ancora più in alto, che non faccia troppa ombra, non sia troppo in vista o non sembri smisurato», motivo per il quale esso implica il tenere conto «della prospettiva d'insieme nella quale esso dovrà integrarsi»²⁷, cercando cioè di riportarlo a un sistema all'interno del quale esso sia *commensurable*. Ripiegare è perciò un privare «non di una promessa elevazione, ma di un'espansione all'opera»²⁸, come a voler interrompere il suo sviluppo. Questo spianamento è però dettato dal fatto che «noi non possiamo sopportare l'incommensurabilità che la nostra esistenza ciononostante ha fatto apparire»²⁹. La religione, in tal senso, ha cercato di proiettarlo in una «“distanza incommensurabile”», esteriore, «dell'uomo rispetto a Dio», cercando così di contenere l'incommensurabile apparso, il paradosso e l'ambiguità che esso pone, «contenendolo e rendendolo “viabile” e dunque vivibile»³⁰. Eppure, osserva Jullien, anche nell'attesa di qualcuno che vediamo tutti i giorni, l'«istante della sua entrata in presenza» resta «in-integrabile»: ogni volta, «esso fessura e fa nascostamente vacillare tutta la comune misura»³¹, genera un «buco, apre uno iato» dentro chi attende, e, «fessurando d'infinito la sua continuità, esso eccede ciò che l'istante può contenere»³². Allora questo «incommensurabile esistenziale» è ciò in virtù del quale «qualche cosa nell'appartenenza di sé a sé,

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Ivi, p. 22.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Ivi, p. 23.

²⁹ Ivi, p. 25.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Ivi, p. 27.

³² Ivi, pp. 27-28.

di sé attraverso di sé, ne è ferito», ne è incrinato, ed è per questo che si cerca di evitarlo. Il suo incontro, la deflagrazione che esso impone, l'esplosione o l'implosione dei quadri di comune misura sono un'esperienza dolorosa e difficile, che esce dalla continuità rassicurante dell'atteso. Quando ci si chiede dunque «da dove proviene questo ripiegamento dell'incommensurabile»³³, si osserva come esso non sia occasionale, accidentale o aneddotico, esso non è dovuto solamente alla nostra debolezza, ma è «strutturale»³⁴, o meglio è «*il ritorno dello strutturale che cerca di ri-monopolizzare l'evemenenziale* (corsivo nostro)»³⁵. Questo perché «l'esperienza non può costituirsi in esperienza che ripiegandone l'incommensurabile che sorge – la fessura che esso produce – nella commensurabilità che costituisce l'esperienza in quanto essa è esperienza»³⁶, un fenomeno che Jullien chiama «il ripiegamento dell'esperienza nell'esperienza, e innanzitutto in ciò che essa ha di immediato, la sensazione, che Proust ricerca senza posa, nella sua ricerca del “tempo perduto”»³⁷; quell'impressione che, come scrive Proust ne *Il tempo ritrovato*, «per quanto infima possa sembrare la materia e inafferrabile la traccia, è un criterio di verità»³⁸. D'altra parte, tuttavia, «l'esperienza non può diventare possibile come esperienza, o non si costituisce come esperienza, che integrando nel commensurabile»³⁹. È poiché dunque «questo ripiegamento è intrinseco all'esperienza che c'è nostalgia della vita nella vita», per cui questo ripiegamento dell'esperienza nell'esperienza ha uno statuto che va inteso come «“trascendentale”», poiché «tocca le condizioni di possibilità dell'esperienza»⁴⁰.

³³ Ivi, p. 29.

³⁴ Ivi, p. 30.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ M. Proust, *Le temps retrouvé*, tr. it. di G. Caproni, P. Serini (a cura di), *Il tempo ritrovato*, Einaudi Editore, Torino, 1963, p. 126.

³⁹ F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., p. 30.

⁴⁰ Ivi, p. 31. La “nostalgia della vita nella vita” è una condizione che Jullien mette a tema in un altro suo testo, cfr. F. Jullien, *La transparence du matin*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2023: essa indica la condizione paradossale per la quale vi è «un impedimento interno alla vita, che trattiene la vita dal vivere o che rende il vivere inaccessibile» (ivi, p. 12). In questo testo, Jullien distingue infatti la *vita* dal *vivere*: la vita è il vivere sostantivato, il quale «oggettivandosi, può essere oggetto di discorso e di sapere», così che «la vita diventa essa stessa sostanziale, si pone come fenomeno analizzabile, si lascia trattare come realtà esteriore al soggetto» (ivi, p. 60). Il vivere invece, mantenendo la sua dinamicità verbale, «né si oggettiva né si astrae» e dunque «non si comprende che dal suo stesso interno» (*ibidem*), per partecipazione, cioè *vivendo*.

Rispetto a ciò, l'incommensurabile può essere allora pensato, scrive Alain Douchevsky, «come l'espressione di un'entropia negativa»⁴¹, come un concetto *neghentropico*, capace di invertire la tendenza all'integrazione, e quindi di accedere a un'esperienza «*non ancora spianata*, poiché non ancora registrata e costituita in “esperienza”», nella misura in cui essa non si è ancora lasciata «*ri-commensurabilizzare* nell'esperienza integrandosi in esperienza»⁴². Si dovrà allora fare del «*non-ripiegamento* dell'esperienza la condizione più generale della “vera vita”»⁴³, di una vita cioè non ripiegata, non appiattita, non alienata dall'imposizione della conformità. Se dunque per Jullien noi non siamo responsabili del ripiegamento, poiché esso è una condizione strutturale e trascendentale del *farsi esperienza* dell'esperienza, noi siamo responsabili del fatto di «*rassegnarci a questo ripiegamento, anziché resistervi (corsivo nostro)*»⁴⁴. Ed è per questo che, per Jullien, abbiamo la possibilità di una scelta o decisione che è la vera decisione etica, ovvero quella di lasciare che le infinite e inattese possibilità che l'incommensurabile offre si richiudano – lasciandomi “materializzare” e reificare – oppure, al contrario, attuare una strategia che contrasti l'abituale normalizzazione, affinché l'incommensurabile si dispieghi. Eppure questo non significa opporre due ordini, quello del commensurabile e quello dell'incommensurabile. Questa strategia ha infatti più a che fare con una diversa inclinazione dello sguardo, con una differente modalità di avvicinare la cosa. Questo si comprende quando si analizza la nozione stessa di incommensurabile: una grandezza, scrive Jullien, è incommensurabile «quando il suo rapporto all'unità non può essere espresso mediante un numero intero o una frazione»; così «la radice quadrata di 2 è incommensurabile con l'unità; o, per dirlo altrimenti, il lato di un quadrato e la sua diagonale sono incommensurabili tra loro»⁴⁵. Tali numeri incommensurabili, tra cui ad esempio vi è anche il *pi* greco, si rivelano di fatto incalcolabili. Attorno ad essi «il divario può essere gradualmente colmato se la distanza che li separa dai cosiddetti numeri “razionali” è ridotta all'infinitamente piccolo, ma rimane sempre tra loro *un divario che non può essere eliminato, che sprofonda nell'infinito (corsivo nostro)*», così che «nessun numero razionale potrebbe *coincidere* con la

⁴¹ E. Klein, J.P. Bompied, P. Hochart, A. Douchevsky, P. David, Q. Biasiolo, L. Branco, J.P. Lebrun, *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, cit., p. 67.

⁴² F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., p. 32.

⁴³ Ivi, p. 33.

⁴⁴ Ivi, p. 34.

⁴⁵ Ivi, p. 39.

radice quadrata di 2 o con pi: questi ultimi sono senza comune misura»⁴⁶. Proprio degli incommensurabili è l'essere *irriducibili* all'unità; essi dischiudono «un infinito che non è esteriore, che non è dopo o “al di là”, per aggiunta senza fine alla serie di numeri (n+1), ma si scopre allora interno all'operazione»⁴⁷. L'incommensurabile segnala una fessura nell'apparente compattezza e commensurabilità del reale: «lo scarto (*écart*) aperto dal numero *pi* nella commensurabilità è infimo, infinitesimale, ma esso è, come tale, impossibile da riassorbire»⁴⁸, cosicché la sua conoscenza è come uno di quei «ricchi possesi» di cui parla Proust nella sua *Recherche*, rispetto ai quali «finché viviamo, non possiamo comportarci come se non li conoscessimo più di quanto ce lo consentano gli oggetti reali»⁴⁹. Così, «nella fessura della commensurabilità, l'incommensurabile fa piuttosto scendere nell'infinito come si scende in un pozzo, ma che sarebbe senza fondo (*fond*), vertiginoso, tanto più abissale perché non c'è più un'unità minima a cui aggrapparsi»⁵⁰. L'incommensurabile apre una distanza infinita, «ma dentro, nascostamente, invece di rimandarla apparentemente in un Esterno: quest'ultimo viene invece rivelato lì, [...] *nel vuoto di un'immanenza*, invece di lasciarsi trasportare troppo convenientemente nella “trascendenza” (corsivo nostro)»⁵¹. Non ci sono dunque due ordini paralleli che si oppongono, uno commensurabile e l'altro incommensurabile, bensì

[...] un disordine incidentale, che mina dall'interno, e di conseguenza più inquietante: ciò che manca non è il luogo della messa in rapporto, ma la *ratio* di un'integrazione. Non è che i due, appartenendo a orizzonti stranieri, non si incontrano; ma che i due, *all'interno di una stessa continuità, nella vicinanza più intima, non si “toccano”*: l'uno non si sottomette, almeno residualmente, all'ordine misurabile dell'altro e ne sfugge. Quindi questa crepa, che è appena percettibile, si apre in un buco spalancato sull'infinito (corsivo nostro)⁵².

⁴⁶ Ivi, p. 40.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 42.

⁴⁹ M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, tr. it. di G. Raboni, A. Beretta Anguissola, D. Galateria (a cura di), *Alla ricerca del tempo perduto*, I, Milano, Meridiani Mondadori, 1983, p. 423.

⁵⁰ F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., p. 49.

⁵¹ Ivi, pp. 51-52.

⁵² Ivi, p. 55.

Così, nella massima contiguità si scopre la distanza più abissale, nella numerazione qualcosa che la eccede inesaurevolmente, nella sensazione più elementare uno sconfinamento sconcertante che la scopre infinita. Questa «incommensurabilità rispetto all'unità»⁵³ mette in discussione la possibilità filosofica di un Uno che sia il denominatore comune o la comune misura di tutto⁵⁴. Poiché sembra che l'Uno stesso sia in sé una discesa e una fissione, un continuo e incoativo *star uscendo, star sorgendo* che non oltrepassa mai la soglia della commensurabilità, e eccede perciò tutti i quadri in virtù dei quali l'esperienza è esperienza. Per lasciar dispiegare la sua aurora perenne, occorrerà allora non cercare di ribaltare o rivoluzionare il suo occultamento, ma *fessurarlo* progressivamente, attraverso quello “sgomberare” o “decantare” che può portare al sorgere di un *assolutamente singolare* e senza comune misura. Occorrerà dunque «de-commensurabilizzare», ovvero «disfare la comune misura generalizzata, che configura tutto ciò che viviamo, nella quale ha luogo e si iscrive, a un tempo si ordina e si costituisce l'esperienza», ovvero «iniziare a de-coincidere da essa»⁵⁵: allora «l'esperienza, che si è lasciata ridurre alla comune misura, all'improvviso, incrinando quest'ultima, lascia re-intendere dell'*in-audito* (*inouï*), ovvero quello che non si riusciva a “udire” sotto l'uniformità della misura»⁵⁶.

3. L'*inaudito*

Questo assolutamente singolare che può emergere *de-commensurabilizzando* i quadri in virtù dei quali l'esperienza è esperienza, è totalmente inatteso. Jullien si riferisce ad esso chiamandolo l'*inaudito* (l'*inouï*). L'*inaudito* si può intendere, scrive Silvia Marzano, come «un *ritorno*», da parte di Jullien, «operativo e risultativo, anche se sempre aperto, al pensiero europeo, “attaccandolo alle spalle” a partire da un'intelligibilità altra», mediante una «decostruzione “da fuori”»⁵⁷, poiché «per Jullien una decostruzione», come quella di Derrida, «condotta dall'interno non è possibile: si rimarrebbe impigliati in quadri mentali già stabiliti, in categorie, anche linguistiche,

⁵³ Ivi, p. 44.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., pp. 157-58.

⁵⁶ Ivi, p. 158.

⁵⁷ S. Marzano, *Qualche considerazione su L'inouï di François Jullien*, in «Annuario filosofico», 47 (2021), pp. 563-594, p. 563.

assorbite inconsapevolmente»⁵⁸. L’inaudito, dice Jullien, è ciò che deborda «i quadri di possibilità dell’udito», e in quanto tale esso *non* è *in-udibile*: infatti «se io parlo di in-udibile, ciò implica la capacità di ascoltare qualche cosa in quanto essa è percettibile. Questa capacità è la percezione. Ma l’inaudito non è l’in-udibile, poiché esso deborda tutti i quadri di costituzione l’esperienza», e in quanto tale esso è «più profondo, radicale, della mia capacità di registrare l’esperienza»⁵⁹. Mentre l’in-udibile implica «una capacità di essere percepito», o la presuppone, l’inaudito è «l’in-atteso, l’in-ascoltato»⁶⁰. Sebbene sia il totalmente singolare e il totalmente inatteso, esso però non designa ciò che spesso viene associato a questo termine: «nel dizionario l’inaudito è lo straordinario, il raro», ma «il vero inaudito è il più ordinario, il più comune»⁶¹, sicché l’inaudito più forte è «il vivere»⁶². Infatti «noi ascoltiamo ciò che si integra nei quadri delle nostre capacità, nei quadri già costituiti dell’esperienza»⁶³, che instaurano, effettivamente, una continuità che assume carattere predittivo, che conforma, rende commensurabile, integra e assimila la sensazione in un quadro di senso pre-costituito. Occorre allora continuare a re-interrogare l’invisibile punto cieco che siamo, la distanza incommensurabile che puntualmente sorvoliamo, mettere ripetutamente in questione la “coincidenza” di questa pre-costituzione e questo determinismo apparente, per far riaffiorare la «profondità inesauribile»⁶⁴, che, come scriveva Merleau-Ponty, una sola semplice sensazione è capace di dischiudere. Serve quello «sgretolarsi di tutti i sensi»⁶⁵ di cui Rimbaud parla nella sua *Lettera al veggente*, o, come scrive Jullien, uno scarto⁶⁶ che faccia «deflagrare la continuità» e che apra «una via di fuga

⁵⁸ Ivi, p. 564. Ne *L’incommensurable*, Jullien scrive infatti che c’è da domandarsi «se non si ricostituisce, a partire da qui, sotto il dominio della *Différance* [...] una struttura gerarchica – sebbene inversa, nello stesso tempo in cui viene contestata – dell’arché (“archi-écriture”, “achitrace”...) ristabilendone così più furtivamente l’impero» (F. Jullien, *L’incommensurable*, cit., p. 46).

⁵⁹ Cfr. *Entretien avec François Jullien*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l’invisibile*, Milano, Bompiani, 1969, p. 170.

⁶⁵ A. Rimbaud, *Opere*, a cura di D. Grange Fiori, Milano, Mondadori, 1975, p. 454.

⁶⁶ Jullien specifica spesso come egli non tratti di differenze, quanto di scarti (*écarts*). Mentre infatti la differenza presuppone un’identità più generale, un genere comune al cui interno essa designa una specificazione, lo scarto «non ci fa porre un’identità di principio, né risponde a un bisogno identitario», ma «separando le culture e i pensieri, esso apre tra di essi uno spazio di riflessività in cui si sviluppa il pensiero» (F. Jullien, *L’écart et l’entre*, Paris, Éditions Galilée, 2012; tr. it. di M. Ghilardi, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*, Milano,

staccando dal conosciuto e sciogliendo gli ormeggi dal convenuto», poiché «l'altro, propriamente, *esce*. Il suo luogo è il fuori»⁶⁷. Lo scarto è infatti in grado di far «emergere l'altro in quanto altro, traendolo dall'inclusione o confusione data per scontata, desolidarizzandolo dalle reti di appartenenza e imponendolo all'attenzione»⁶⁸. Questo far *deflagrare*, o questo continuo e progressivo *sgretolare*, è una strategia per far riemergere l'inaudito che non si trova nell'inimmaginabile lontananza, ma nella più insospettata prossimità: si tratta infatti di disfare «il simile nella prossimità», il quale «non è né lo stesso né l'identico», ma «riguarda qualcosa relativo all'aspetto», «si limita alla facciata»⁶⁹, laddove per l'appunto «*assimilare* significa ridurre l'alterità di ciò che si assorbe per convertirla nella propria sostanza»⁷⁰, dissimulando l'eterogeneità dell'altro. Al contrario, si dovrà «fratturare anche lo stesso concetto di “altro”», «renderlo sospetto nel suo “in sé”»⁷¹, nel suo apparente e per certi versi cartesiano aspetto di “manichino” o di *ob-jectum*, scoprendo forse nel suo stesso sguardo un in-integrabile che permane incommensurabile rispetto a ogni sistema di assimilazione: infatti, scrive Jullien, «quando guardiamo l'altro negli occhi, i suoi occhi «sono sempre dei buchi, non però in quanto vuoti, ma in quanto aprono un abisso fessurando a un tempo di intimo e di infinito il viso»⁷². L'altro non è più allora il semplice «*negativo dello stesso*», ma è «*l'esterno a sé*»⁷³, quell'esterno che scalfisce il sé e lo conduce nel “tra” dell'intimità⁷⁴. Da un

Mimesis, 2014, p. 43). Così, mentre «la differenza fa supporre l'esistenza di un genere comune alle spalle, come uno zoccolo duro a cui appartengono e da cui derivano i due termini differenziati, lo scarto ci fa solo risalire a una diramazione, indica il luogo di una separazione e di un distacco – ma senza ipotizzare qualcosa da cui questo distacco sia derivato» (ivi, pp. 43-44).

⁶⁷ F. Jullien, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2018; tr. it. di M. Guareschi, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, Milano, Feltrinelli, edizione digitale 2020, p. 86.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 88.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² F. Jullien, *L'incommensurable*, cit., p. 176.

⁷³ F. Jullien, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, tr. it. cit., p. 90.

⁷⁴ L'intimità in Jullien indica uno stare insieme tra due soggetti nel quale la presenza non si inabissa, poiché lo scarto tra me e l'altro garantisce «la distanza che attiva la presenza, il ritrarsi che non smette di *far venire alla presenza per guardarsi*: genera un tra fra l'uno e l'altro, li porta a incontrarsi» (F. Jullien, *Près d'elle*, Paris, Éditions Galilée, 2016; tr. it. di M. Ghilardi, *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Milano, Mimesis, 2016, p. 79). L'intimo è, in tal senso, una sorta di «*cassa acustica*», esso passa e si attua «in questa distanza della presenza condivisa, in questo *tra* che fa risuonare» (ivi, p. 86), nella quale «la presenza si attiva perché vi è un “tra” che si è aperto tra noi», e questo dispiegarsi di un tra «è reso possibile dall'eccedenza dell'uno e dell'altro “sé”» (ivi, p. 77), i quali traboccano l'uno nell'altro pur mantenendosi

pensiero logico, che assimila l'altro nella commensurabilità di una relazione, si passa allora a un pensiero esistenziale⁷⁵, nel senso proprio dell'*ex-istere*, del mantenersi in un fuori che possa veramente consentire un incontro: infatti mentre «la relazione *integra* l'altro, l'incontro lo *scopre*»⁷⁶, ed è mantenendo questo carattere euristico ed esplorativo che può veramente disporsi ed esporsi all'inatteso. Nell'incontro infatti «ciascuno è, in qualche misura, privato di sé dall'altro, altrimenti non si avrebbe alcun incontro: la chiusura che perimetro l'interno di un “sé” subisce così l'effrazione esistenziale da parte dell'Esterno»⁷⁷, la violazione dell'adeguazione a sé. In tal senso l'incontro «*mantiene lo scarto* (dell'alterità) mentre *pone in presenza*, conducendo al “più vicino”, lì dove libera la propria potenza, incontenibile, di effrazione»⁷⁸. Così, l'incontro consente di accedere «a un'universalità non più legata a prescrizioni formali e posta come principio [...] ma che procede da un dispiegamento infinitamente estensivo»⁷⁹, ed è per questo che può condurre all'inaudito: Jullien scrive infatti che «si apre, sotto la spinta della contraddizione che fa l'incontro, un infinito in seno al finito che potremmo denominare l'“inaudito”»⁸⁰. In tal senso, il «*così vicino-totalmente altro* dice l'inaudito; o l'inaudito è il suo concetto», poiché «esso nomina il totalmente altro che si percepisce nella prossimità, al quale, tuttavia, non si ha accesso», lo nomina «in quanto inassimilato e inassimilabile»⁸¹.

Accedere all'inaudito non presuppone dunque alcuna trascendenza, né alcun impossibile scavalco: nella sua opera *L'inaudito*, dedicata a una chiarificazione approfondita di questo concetto, Jullien scrive infatti che «si tratta di “accedere” non a ciò che si cela o dissimula, ritraendosi o fuggendo, ma, al contrario, a quanto non cessa di erigersi davanti ai nostri occhi», come, ad esempio, il mare, «nel suo sempiterno bagliore e sciabordio», a tutto quanto «sono già “abituato”, che mi è immediatamente familiare e, proprio per questo,

ciascuno nella propria personalità e garantendo così lo scambio intimo, un «fondo senza fondo di complicità da cui non smettono di attingere» (ivi, p. 60). Per le riflessioni di Jullien sull'intimità, cfr. anche F. Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2013; tr. it. di R. Prezzo, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'Amore*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014.

⁷⁵ F. Jullien, *Si près, tout a tre. De l'écart et de la rencontre*, tr. it. cit., p. 90.

⁷⁶ Ivi, p. 91.

⁷⁷ Ivi, p. 92.

⁷⁸ Ivi, p. 93.

⁷⁹ Ivi, p. 94.

⁸⁰ Ivi, p. 106.

⁸¹ Ivi, p. 112.

non riuscendo a coglierlo in ciò che “è”, mi rimane in-audito»⁸². Ciò che si oppone cioè all’accesso è proprio la stratificazione generata dalla familiarità: «non mi aspetto uno svelamento», scrive Jullien, ma «un *dis-coprimento*»⁸³, il «ritrarsi della fodera – in primo luogo quella delle parole e delle visioni sclerotizzate – che vela o opacizza», ad esempio «tutto ciò che mi viene in mente pensando al “mare” e che, d’altra parte, non cessa di nascondermelo», lasciandolo sparire «nei cliché»⁸⁴. Si tratterebbe allora di «reinsediarsi nella profondità, scoprendosi infiniti, di ciò che si è soliti dire “corpo”», senza che «quello che vivo si lasci contaminare dall’attesa, si lasci svalutare da qualcosa di superiore o esterno, sdoppiare da qualche “aldilà”»⁸⁵. L’inaudito non è infatti al di là del sensibile, non è una realtà trascendente alla quale la percezione faccia da schermo: esso «non vi è contenuto», poiché eccede le categorie esperienziali, eppure «forse vi si trova implicato ma non è riconosciuto»⁸⁶. Così, si torna davanti al mare come torna «il pittore», per «tentare di liberare tutto ciò che vi si “sente” – vi si “vive” – da ciò che è già conosciuto»⁸⁷, per «*rompere la familiarità* immemoriale con il mondo come con se stessi [...] quella stessa familiarità, ereditata tramite il e nel linguaggio, che ci fa credere di poterci fidare di lei e riconoscere in lei (corsivo nostro)»⁸⁸, spezzare la tendenza della lingua a integrare e assimilare, a richiudere «nel già detto, nel codificato, nell’atteso, nel già *audito*»⁸⁹. Si tratta dunque di attuare qualcosa di simile a quella messa tra parentesi che ha inaugurato l’impresa fenomenologica, di, scrive Jullien, «sospendere (*l’epoché*) tutto quanto, a nostra insaputa, ha predisposto e precategoryizzato, e, di conseguenza, assimilato, rubricato e, infine, *sedimentato* la nostra “esperienza” (corsivo nostro)»⁹⁰. Occorre dissolvere questa sedimentazione che informa e prevede l’andamento esperienziale, che si irrigidisce in una densa e reiterata adeguazione a sé, che «ha *sempre già* sclerotizzato, inquadrato e irrigidito la mia percezione come il mio pensiero, proprio in quello stadio in cui le due dimensioni ancora non si separano»⁹¹, in quell’esperienza ancora intrecciata o avvolta in una sola fiamma, sempre sul

⁸² F. Jullien, *L’inouï. Ou l’autre nom de ce si lassant réel*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2019; tr. it. di M. Guareschi, *L’inaudito*, Milano, Feltrinelli Editore, 2021, pp. 13-14.

⁸³ Ivi, p. 14.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, p. 16.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, p. 17.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, pp. 17-18.

⁹¹ Ivi, p. 19.

punto di sorgere. Questo tentativo di *risalire*, non a una sorgente al di qua o al di là del mondo, ma a quello stesso qui e ora che non fa interrogarmi e sfidarmi, è un tentativo, scrive Jullien, «di primo inizio [...] nel concatenamento senza fine delle parole e delle idee», al quale si vorrebbe assegnare «la radicalità del *cogito* cartesiano, che segna l'inizio del pensiero, o addirittura una originarietà ancora maggiore, quella di un *cogito* che sia non solo intellettuale ma anche esistenziale, collocato a monte di quella stessa separazione»⁹². Questa radicalità cartesiana aveva infatti ispirato Husserl a mettere in atto un'*epoché* o una sospensione che si spingesse ancora più in là del dubbio di Cartesio, che includesse anche ciò che quello stesso dubbio aveva tacitamente presupposto, che esplicitasse cioè, come scrive Husserl, «il senso che questo mondo ha per noi prima di qualsiasi filosofare e di esplicitarlo solo a partire dalla nostra esperienza»⁹³. È per questo che, come scrive Merleau-Ponty, la riduzione fenomenologica è la formula di «una filosofia esistenziale»⁹⁴, poiché essa è la sospensione di «ogni teoria, ogni discorso astratto, ogni costruzione intellettualistica, ogni sistema» che impone «alla viva esperienza, all'esistenza», un ordine «preordinato e precostituito, un sistema antecedentemente compiuto»⁹⁵. Eppure per Jullien non si tratta di ritrovare l'esperienza muta e tacita sulla quale riposano tutti gli atti di pensiero, ma di apprendere ad *intendere* l'inaudito come ciò che è «nell'esperienza, come ciò che, debordandola, vi manifesta dei possibili»⁹⁶, riapre, dispiega e *sprigiona* le infinite possibilità che sono a un tempo donate e richiuse, in quella fessura incommensurabile che è «una distanza infima, immanente all'estrema prossimità», e che «a un tempo dona e sottrae, incessantemente, il vivere a se stesso»⁹⁷. Serve allora una intercettazione quasi raddomantica di quella fessura che è sempre prossima all'otturazione e dalla quale possono sgorgare, come acqua di sorgente, delle possibilità infinite. Per avvicinare la realtà, né nella fusione né nel sorvolo, ma

⁹² *Ibidem*.

⁹³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in E. Husserl, *Husserliana*, Band I, herausgegeben von S. Strasser, pp. 1-183, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2017, p. 233.

⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 23.

⁹⁵ E. Paci, *Introduzione a Elogio della filosofia*, in «Chiasmi international», 2 (2000), pp. 19-33, p. 20.

⁹⁶ J.P. Bompied, P. David, A. Douchevsky, P. Hochart, M. Guillaume, *Vivre à hauteur d'inouï. Dialogues avec François Jullien*, Paris, Descartes & Cie, 2020, p. 56.

⁹⁷ E. Klein, J.P. Bompied, P. Hochart, A. Douchevsky, P. David, Q. Biasiolo, L. Branco, J.P. Lebrun, *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, cit., p. 54.

volendo *abitare* la sua ambiguità, attingere alla sua asimmetria “partoriente”, alla fessura che essa spalanca senza colmare, eccedendo ogni tentativo di “presa” e assimilazione, ogni tentazione di oltrepassare la “soglia”. Si tratta quindi, scrive Jullien, di ancorarsi «più saldamente a quello stesso “fenomenico”, a ciò che propriamente “appare”, per *debordare* ciò in cui la percezione e il pensiero sono già sempre bloccati»⁹⁸. Si potrebbe allora «vedere il mondo in maniera un po' meno predisposta, per cominciare, anche *minimamente*, a “vedere” il mondo iniziando, appena dopo, a pensare»⁹⁹, per far breccia nel «*predisposto* non solo del mondo ma anche del pensiero – del “mondo” sempre già pre-elaborato e del pensiero sempre già ripiegato nella sua lingua – e, per farlo, bisogna aprire *il maggiore scarto possibile* rispetto a ciò che hanno di pre-costituito, nella speranza di *prenderne le distanze* (corsivo nostro)», per «iniziare finalmente ad *approcciare*»¹⁰⁰. L'inaudito sarà allora proprio *ciò che resta*, o *ciò che resiste* all'assimilazione del predisposto, o meglio, scrive Jullien, «questo *residuo*», cioè «che resta “in-audito”», che cioè «sfugge all'inquadramento e alla captazione della percezione sempre predeterminata, alla registrazione e alla sistemazione da parte del pensiero, sempre precostituita»¹⁰¹. In quanto tale, esso è ciò che «si ostina a restare al di fuori delle prese della ragione sufficiente», e permane dunque «inesplicabile»¹⁰², *estraneo*, *esterno* e perciò *in-integrabile*. Esso non è più *l'inaudibile*, ma è *l'inaudito*, al di qua della sua possibile integrazione in un sistema.

Il concetto di inaudito assume dunque una rilevanza particolare nel pensiero di Jullien. Esso esprime «la radicale estraneità e stranezza» che, pur essendo qui e ora, «non essendo pienamente liberata, si volge in banalità e familiarità»¹⁰³, l'ordinario che è in realtà «l'extra-ordinario non percepito poiché immediatamente, incessantemente, ricoperto dalle necessità di un vivere che si dispensa – o si smarca (*écarte*) dal rischio – di esistere»¹⁰⁴, di stare al di fuori di sé. In tal senso l'inaudito è un'alterità che, «in quanto non si lascia *integrare*, è

⁹⁸ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 19.

⁹⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 21.

¹⁰² J.P. Bompied, P. David, A. Douchevsky, P. Hochart, M. Guillaume, *Vivre à hauteur d'inouï. Dialogues avec François Jullien*, cit., p. 33.

¹⁰³ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 23.

¹⁰⁴ E. Klein, J.P. Bompied, P. Hochart, A. Douchevsky, P. David, Q. Biasiolo, L. Branco, J.P. Lebrun, *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, cit., p. 64.

l'esperienza dell'impossibile»¹⁰⁵. Ed è per questo che, per accedere all'inaudito, occorre scegliere come «punto di partenza» lo scarto, «scartare rispetto agli altri [...] come chiedeva Parmenide nel suo poema, cominciando a staccarsi dalla comunicazione che diffonde la *doxa*», ma anche «scartare rispetto a se stessi, prendendo le distanze dalle proprie abitudini di vita come di pensiero»¹⁰⁶. In tal senso, scrive Jullien, «lo scarto può effettivamente essere una categoria esistenziale», poiché esso esige un «turbamento» che «spezza la normalità», ha quel «carattere esplorativo» e quella libertà che procede da se stessa che fa sì che solo esso possa «condurre all'inaudito»¹⁰⁷. Lo scarto infatti rende capaci di «smarcarsi dal reticolo di *ragioni sufficienti* attraverso il quale viene ridotta e contenuta la nostra esperienza»¹⁰⁸. Occorre dunque mettere in atto una «fessurazione, disgiunzione e dislocamento del già detto, del già vissuto, già pensato», per produrre «“salti d'armonia inauditi”, dice Rimbaud in *Illuminazioni*»¹⁰⁹, o come quei «“pensieri inauditi”» che occorrono per Derrida, la cui *différance* in-udibile è anch'essa «un ingresso nella dissidenza, tramite desolidarizzazione»¹¹⁰. Eppure anche la decostruzione di Derrida per Jullien «resta nelle pieghe della lingua europea, quella dei greci e della metafisica», per cui occorrerebbe, per scartare veramente dalla metafisica in quanto «pensiero dell'Essere e della presenza», migrare «verso una lingua che non ha conosciuto l'“essere”»¹¹¹, come quella cinese, che ha pensato piuttosto il vivere, il soffio, l'incessante dinamismo del reale. Solo così allora potrebbe emergere non lo straordinario e l'eccezionale, ma «il *non integrato* – e forse anche l'in-integrabile – della nostra esperienza»¹¹², che ci si presenta con una vertigine. Esso è «lo sconosciuto del *noto*»¹¹³ di cui parla Hegel nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito, ciò che non fa che stagliarsi sotto i nostri e occhi e, instaurandosi perciò in una familiarità ripetuta, «sprofonda – o fugge – nel suo stagliarsi»¹¹⁴, si installa in una presenza appiattita poiché annientata dalla propria stessa saturazione. Quella saturazione che Sartre racconta ne *La nausea*¹¹⁵, romanzo

¹⁰⁵ S. Marzano, *Qualche considerazione su L'inouï di François Jullien*, cit., p. 565.

¹⁰⁶ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 25.

¹⁰⁷ Ivi, p. 26.

¹⁰⁸ Ivi, p. 39.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi, p. 27.

¹¹¹ Ivi, p. 28.

¹¹² Ivi, p. 29.

¹¹³ Ivi, p. 33.

¹¹⁴ Ivi, p. 32.

¹¹⁵ J. P. Sartre, *La nausée*, Paris, Éditions Gallimard, 1938; tr. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Torino, Einaudi, 2014.

nel quale la pienezza dell'essere, l'imporsi “ossessivo” della presenza, provoca al protagonista una nausea esistenziale, che poi per Sartre diventerà ontologica e strutturale. L'opacità dell'essere infatti per Sartre «rimanda a un'intensità negativa che invoca rigetto e reazione», mentre dall'intensità della nausea si differenzia il negativo «meno attivo e più discreto, più sinuoso e distillato»¹¹⁶ del tedio e della noia. Così, «“l'azzurro nitido e puro del cielo”»¹¹⁷ di cui Lucrezio parla nel *De rerum natura*¹¹⁸, è quanto può tediarsi di più, eppure è anche quanto più c'è di inaudito. Il colore è infatti, in generale, un fatto primario, che «c'è sempre già», che «vedo tutti i giorni», eppure esso è «insondabile», non si lascia «ripiegare, comprimere, dalla forma e dai suoi motivi»¹¹⁹. Non a caso i pittori moderni come «Gauguin, Van Gogh, Cézanne e poi i Fauves o Kandinskij» hanno iniziato ad «abbandonare il supporto della rappresentazione [...] per far apparire il fatto inaudito che *possa* esistere il colore», fin troppo assimilato nella familiarità di una rappresentazione (come colore *di-qualcosa*, già vincolato e dunque integrato a un sistema), per far emergere che «esiste qualcosa che “è” il colore nel suo puro “apparire”»¹²⁰. Mentre dunque il tedio, nell'assumere tutto a ovvietà, è ciò che «limita e ripiega la vita su un “sé” che blocca e diviene possessivo», l'inaudito «al contrario la dispiega rendendola espansiva fino al disorientamento e allo spossamento di quello stesso sé che, in sé, viene esposto a una progressiva consunzione», in un'«etica dell'e-sistenza, intesa come capacità di estrarsi e “tenersi fuori”, *existere*, dalle condizioni impartite e subite»¹²¹. Allora «approcciare l'inaudito significa fare di se stessi un elemento di disturbo nell'accordo stabilito – banale e scontato – del mondo nel suo mondo»¹²², in una «resurrezione» che «può avvenire solo nelle frange di ciò che si staglia, come all'aurora davanti al mare»¹²³. Per l'inaudito occorre allora «una credenza *ardita*», come quello *spiccare il volo* che suggerisce il termine *essor*¹²⁴, un «credere non a ciò che è o non

¹¹⁶ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 44.

¹¹⁷ Ivi, p. 47.

¹¹⁸ Jullien cita il II libro del *De rerum natura*, v. 1030.

¹¹⁹ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 36.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Ivi, p. 53.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Ivi, p. 51.

¹²⁴ *Essor* e *étale* sono due termini che Jullien usa in maniera contrastiva per indicare le due modalità possibili della presenza: mentre *essor* indica il momento dello “sviluppo”, dello slancio e dell'auto-dispiegamento, *étale* indica il momento dello stabilirsi nella presenza e nella monotonia (Cfr. F. Jullien, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinoise de la pensée*, tr. it. cit., pp. 184-196). È interessante in tal senso ciò che osserva Riccardo Rigoni a proposito della loro

è, ma “che ciò che è è”», cioè credere all’«effettivo, alla portata ma inaccessibile», o «il “reale”, come si dice, ma non da separare come “in sé”»¹²⁵.

Eppure l’inaudito è un in sé, ma non in quanto contrapposto a un per sé. Per Jullien infatti occorre «staccare l’inaudito da ogni prospettiva di “per sé” che si ripiega nella soggettività della coscienza»¹²⁶: esso non è un fatto psicologico né coscienziale. L’inaudito è invece «l’in sé che punta il reale preliminarmente a ogni assimilazione soggettiva, prima che inizi a essere nominato, normato, normalizzato, formattato dai nostri quadri di percezione e intellesione»¹²⁷: esso nomina il reale «prima che lo possiamo integrare e “conoscere”», ed è per questo che, scrive Jullien, esso «si approssima all’in sé così come Kant lo concepisce, sulla scia della sua rivoluzione copernicana»¹²⁸. Così «gli “oggetti”, dovendosi regolare sulla base delle nostre facoltà di conoscenza, fatalmente ci sfuggono, scrive Kant, nel loro “in sé” fondamentale»¹²⁹, che si mantiene in una trascendenza noumenica. Eppure è proprio questo assunto kantiano che Jullien desidera mettere in discussione: deve poter essere possibile «far implodere, anche se parzialmente, i quadri costituiti della nostra apprensione»¹³⁰ per far emergere l’inaudito, quasi “rompere i timpani”, come evoca Nietzsche nello Zarathustra¹³¹, qualcosa forse di affine o forse più radicale dello sgretolamento dei sensi di Rimbaud, perché non sfocia nella sottigliezza di una *voyance*, ma nella vertigine di un assolutamente altro, al quale si accosta pur senza integrarlo. E questo è possibile per Jullien se ci si smarca, per scarto, dai quadri della propria lingua, quadri che la metafisica occidentale ha ipostatizzato ed elevato ad *a priori*

etimologia: mentre «*étal* deriva dall’antico *stal* – dimora, posizione – e condivide il medesimo radicale di stato/stabile», l’etimologia di *essor* «risale tuttavia a qualcosa di completamente differente; è infatti uno slancio, un “volo d’uccello”, un movimento libero e azzardato che trova in sé il principio del suo progredire: da *ex-aurare*, sciorinare o stendere all’aria aperta». Così mentre *essor* «veicola un inesauribile auto-svolgimento per effetto di scarto», quello scarto che per Jullien non si dispiega che da se stesso e non esplora che il proprio continuo oltrepassamento, «l’*étalement* della s-piegazione rappresenta invece la fissazione in una identità» (R. Rigoni, *Tra Cina ed Europa: filosofia dell’écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, cit., p. 177 [n.d.A]).

¹²⁵ F. Jullien, *Si près, tout autre. De l’écart et de la rencontre*, tr. it. cit., p. 116.

¹²⁶ F. Jullien, *L’inouï*, tr. it. cit., p. 62.

¹²⁷ Ivi, p. 67.

¹²⁸ Ivi, p. 68.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VI, tomo I, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 2017, p. 10.

universali: se per Kant infatti «spazio e tempo sono “concetti puri” dell’intelletto umano, egli «non si è accorto che, così facendo, pensava [...] in una specifica lingua (latino-tedesco) che già rimodellava, lungo le sue pieghe, l’inconoscibile», poiché ad esempio il cinese non ha concepito «il “tempo” astratto»¹³². Il nostro rapporto con l’inaudito, scrive Jullien, può essere allora di «“sfioramento”», attraverso «il costeggiare del limite, l’estrema prossimità e, al contempo, l’esteriorità che resta integrale, l’alterità irriducibile»¹³³, quasi come quello sfiorarsi senza coincidenza del senziente e del sensibile che per Merleau-Ponty fa l’esperienza della percezione: un’esperienza liminale, di soglia e di confine, come quella tra la veglia e il sonno, il cui passaggio – così quotidiano, così ovvio – ci resta sconosciuto. Come quella prossimità estranea che è propria, osserva Jullien, dell’inconscio¹³⁴. E così come il vivere è questo immenso e sconosciuto *inaudito* che attraversiamo dalla nascita alla morte, talvolta senza mai averne veramente fatto esperienza, senza mai essere entrati nella *vera vita*¹³⁵. Jullien dice infatti che l’inaudito è come l’*Unerhörtes* di cui parla Nietzsche in *Ecce Homo*¹³⁶, quando scrive, riguardo a *Così parlo Zarathustra*, che nelle parole di Zarathustra «quanto c’è di più vicino, di più quotidiano parla qui di cose inaudite»¹³⁷, poiché egli «dice di no in un grado inaudito, che *agisce il no* di fronte a tutto ciò a cui finora si è detto sì»¹³⁸. Zarathustra dichiara infatti che egli canterà per «chi ha ancora orecchi per le cose inaudite»¹³⁹, e di fronte all’incomprensione della folla afferma che «forse bisognerà *rompergli i timpani* perché imparino a *udire con gli occhi* (corsivo nostro)»¹⁴⁰, occorrerà disfare i sensi, quasi portarli al limite di una sinestesia paradossale – quella, diremmo, di un “occhio che ascolta” – perché possano avvicinarsi all’inaudito, per il quale tuttavia anche questa sinestesia sarà insufficiente, poiché esso, scrive Jullien, «mantiene il non integrabile allo stadio del suo sorgere e della sua salienza, del

¹³² F. Jullien, *L’inouï*, tr. it. cit., p. 69. Per queste riflessioni sul tempo, cfr. F. Jullien, *Du “temps”. Éléments d’une philosophie du vivre*, Éditions Grasset & Fasquelle, 2001. (tr. it. di M. Guareschi, *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, Roma, Luca Sossella Editore, 2002).

¹³³ F. Jullien, *L’inouï*, tr. it. cit., p. 64.

¹³⁴ Cfr. F. Jullien, *Si près, tout d’autre. De l’écart et de la rencontre*, tr. it. cit., pp. 107-116.

¹³⁵ Cfr. *Entretien avec François Jullien*.

¹³⁶ *Ibidem*. Ma anche in F. Jullien, *L’inouï*, tr. it. cit., p. 41.

¹³⁷ F. Nietzsche, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1969; tr. it. di S. Bartoli Cappelletto, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Roma, Newton Compton, 1993, p. 882.

¹³⁸ *Ivi*, p. 883.

¹³⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, tr. it. cit., p. 18.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 10.

suo puro apparire»¹⁴¹. Così, all'incontro con l'inaudito, «si è sommersi dall'incommensurabile», si prova «un debordare del fenomenico e del “fisico”, ma senza per questo svincolare nella costruzione dell'assoluto della metafisica»¹⁴²: l'inaudito infatti «ci conduce ai bordi della metafisica»¹⁴³, esso «ci tiene sul crinale, da cui la *vertigine*»¹⁴⁴ che esso provoca. Nell'effrazione dell'esperienza, esso «non rimanda ad alcuna altra esperienza»¹⁴⁵, permane «sulla soglia della non integrabilità – non assimilabilità – senza annunciare alcuna rottura con l'esperienza ordinaria o l'apparire»¹⁴⁶. È per questo che l'inaudito promuove quella che Jullien chiama una «metafisica *minimale*, colta nel vivo, percepita nella sua nudità, a livello del suolo, non gonfiata ma purgata, non costruita ma ridotta al suo innegabile», al suo *residuo*, che lascia intendere un inaudito, mantenendo dunque la metafisica «a uno stadio iniziale, indicale»¹⁴⁷, il quale tuttavia non rimanda ad altro, ha quel carattere incoativo che è un «*debordare*», ma non un «*superamento*», poiché ciò a cui esso «invoca la *de-coincidenza* e non lo *sdoppiamento*»¹⁴⁸, una *de-coincidenza* rispetto al mondo e se stessi che «si spinge più avanti dello scarto», poiché mentre quest'ultimo apre una distanza «a partire dalla quale si dispiega e si esplora un Fuori», la *de-coincidenza* disfa «l'aderenza e la coerenza interna per aprirsi al Fuori dell'altro», poiché «*mette in tensione di e-sistenza*»¹⁴⁹, si colloca nell'incommensurabilità di quella soglia che, in quanto “istruzione negativa”, richiede di non essere attraversata, per continuare a tendere, come si tende l'orecchio, all'assolutamente estraneo di un inaudito che non sarà mai conosciuto, che si manterrà sempre al di fuori dell'“udito”. Non in quanto al di là del pensabile e del percepibile, né in quanto in-udibile, ma in quanto escluso dalla possibilità stessa del farsi “esperienza” dell'esperienza, perduto da ogni forma di coerenza e di architettura, relegato, come l'Aurora di Maria Zambrano, al di fuori delle mura della «ragione architettonica», della «raziocinante ragione della città»¹⁵⁰ platonica, sempre al di qua della possibilità di ogni “senso” e dell'inizio di ogni “dimensione”, che è forse quel «“grido

¹⁴¹ F. Jullien, *L'inouï*, tr. it. cit., p. 75.

¹⁴² Ivi, p. 76.

¹⁴³ Ivi, p. 77.

¹⁴⁴ Ivi, p. 76.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Ivi, p. 80.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Ivi, p. 87.

¹⁴⁹ Ivi, p. 88.

¹⁵⁰ M. Zambrano, *De la Aurora*, Madrid, Ediciones Turner, 1986; tr. it. di E. Laurenzi, *Dell'Aurora*, Bologna, Marietti, 2020, p. 13.

inarticolato che sembrava la voce della luce” di cui parla Ermete Trismegisto¹⁵¹, come scrive Merleau-Ponty ne *L'occhio e lo spirito*. L'inaudito si intenderà come questo fondo senza fondo, o come *fond* che è anche *fonds*¹⁵², che, come il Tao cinese, è «abissale», e «si direbbe l'antenato di tutti gli esseri»¹⁵³. O come ciò che è infimo, nel senso del «superlativo di “basso” (*infero*), come l'intimo lo è dell'“interiore” (*intus*)», e che proprio perché «è il più umile» e «dice il più basso nell'ordine delle cose», è di conseguenza «il più trascurabile in termini di valore e di importanza», che dunque «non si situa nell'Essere, o anche in quello che sarebbe al limite estremo di questo essere, come “quasi nulla”»¹⁵⁴.

4. Verso la de-coincidenza

La de-coincidenza esprime dunque, in Jullien, una strategia di disaderenza e dis-assimilazione, un «processo di apertura che lascia emergere – disfaccendo dall'interno ogni ordine che, instaurandosi, si fissa – risorse precedentemente inimmaginabili»¹⁵⁵. Essa esprime l'attitudine della vita stessa, o meglio della vita in quanto *e-sistenza*, poiché esistere, nel senso di *ex-istere* e di “tenersi fuori”, è de-coincidere da se stessi: è infatti «per il fatto di continuare a de-coincidere – a disfare continuamente la coincidenza acquisita – che procede

¹⁵¹ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Éditions Gallimard, 1964; tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989, p. 50.

¹⁵² Cfr. «il fondo (*fonds*) delle cose è abissale, non se ne vede il fondo (*fond*) proprio come, seduti sul bordo del pozzo, non vediamo il fondo dell'acqua» (F. Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Paris, Éditions du Seuil, 2006; tr. it. di B. Piccioli Fioroni, A. De Michele, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Bari, Laterza, 2008, p. 38). L'omofonia tra i due termini francesi che egli impiega, *fonds* e *fond*, non è casuale: l'autore, scrive il traduttore dell'opera, «si serve dell'omofonia tra *fonds* (usato nel senso di “ricchezza”, “risorsa”, “capitale disponibile”) e *fond* (usato nel senso di “fondo”, di ciò che sta al “fondo”, nel “profondo”) per far risuonare nell'uno anche il significato dell'altro» (*ibidem* [N.d.T]). L'uso di *fond* dunque evoca, come il fondo di un bicchiere, ciò che è più profondo, più radicale, che sta al di sotto della superficie; mentre con *fonds* se ne esprime la qualità di risorsa, di ricchezza, di capacità energetica. In tal senso, il secondo termine implica una de-ontologizzazione del primo (cfr. *Entretien avec François Jullien*).

¹⁵³ F. Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos e d'autres ressources*, tr. it. cit., p. 37. Cfr. *Tao tē ching. Il libro della Via e della Virtù*, ed. con testo cinese a cura di J.J.L. Duyvendak, tr. it. di A. Devoto, Milano, Adelphi, 1994, pp. 35-36.

¹⁵⁴ F. Jullien, *Ce point obscur d'où tout a basculé*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2021, p. 130.

¹⁵⁵ F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it. di M. Guareschi, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Milano, Feltrinelli, 2019, p. 10.

il fenomeno stesso della vita, ossia della vita in quanto è vivente»¹⁵⁶, laddove il vivente va distinto dal meramente vitale, che si preserva nella semplice sopravvivenza¹⁵⁷. In tal senso, scrive Jullien, «de-coincidenza è un concetto in grado di esprimere la vocazione non solo dell'arte ma anche – in primo luogo – dell'esistenza»¹⁵⁸. Solo la de-coincidenza è infatti, scrive Jullien, «creatrice», per la sua capacità di «liberare nuovi possibili»¹⁵⁹. Il reale si fa infatti in virtù di questa fessura incolmabile, è grazie ad essa che qualcosa può accadere. In tal senso la de-coincidenza, scrive Jullien, «descrive una condizione di possibilità originaria, ma senza predisporre una messa in scena originaria, senza inquadrare la propria coerenza in una visione privilegiata», scongiurando dunque «l'irridimento ideologico [...] aprendo la strada che conduce in prossimità della processualità effettiva»¹⁶⁰: essa dunque non è la riproposizione di un *arché*, ma è una presa di coscienza di quella de-solidarizzazione e dissidenza sotterranea che promuove la nascita continua del reale, e in quanto tale della vita stessa. Il fenomeno della vita si promuove infatti distaccandosi dallo stato anteriore, de-solidarizzando rispetto a una coerenza acquisita: vivere è «de-coincidere senza rompere con lo stato precedente per continuare a vivere»¹⁶¹. Il concetto di de-coincidenza diviene dunque, scrive Jullien, «determinante per comprendere la tensione della vita e, di conseguenza, per chiarire il continuo rinnovamento che costituisce la vita stessa, non limitabile ai fenomeni di scambio metabolici ma che chiama in causa una capacità di “slancio”» o di «sviluppo»¹⁶². In tal senso essa si comprende coniugando due sensi, «il *distacco* e lo *sviluppo*», i quali si condensano di fatto nello stesso gesto¹⁶³,

¹⁵⁶ Ivi, p. 31.

¹⁵⁷ Cfr. F. Jullien, *La transparence du matin*, cit., pp. 91-125.

¹⁵⁸ F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., p. 15.

¹⁵⁹ Ivi, p. 14.

¹⁶⁰ Ivi, p. 50. Nel passo successivo Jullien osserva come il concetto di de-coincidenza incroci quello di differenza, «almeno nella forma in cui a partire da Saussure la linguistica – la prima disciplina, in Occidente, che ha affrancato il pensiero dalla sua assise ontologica – l'ha sviluppato» (*ibidem*), e anche quello di *différance* di Jacques Derrida. Egli mostra come, nonostante la *de-coincidenza* e la *differanza* convergano «nel denunciare una saturazione e un riempimento non sostenibili», essi divergono nell'uso, in quanto, «se la differanza dissolve ogni sistema di presenza in quanto *presentazione*, la de-coincidenza, da parte sua, destruttura ogni sistema di coerenza intesa, aggiungerei, in termini di *coesione*» (ivi, p. 52). Rinviamo lettori e lettrici interessati a un tale confronto alle pp. 50-53 di questo testo. Anche cfr. F. Jullien, *Rouvrir des possibles. Dé-coïncidence, un art d'opérer*, tr. it. cit., pp. 99-110.

¹⁶¹ Ivi, p. 32.

¹⁶² Ivi, p. 33.

¹⁶³ In tal senso, nella de-coincidenza non vi è una *pars destruens* seguita da una *pars construens*: essa a un tempo, con lo stesso gesto, rompe con la continuità e riapre dei possibili.

e così garantiscono «la continuità processuale di ciò che tuttavia si manifesta solo risultativamente e collocandosi su un altro registro»¹⁶⁴, quasi come quel binomio di modificazione e continuazione che restituisce per i cinesi l'essenza della trasformazione¹⁶⁵. È infatti, scrive Jullien, «aprendo uno scarto, anche minimo, nei confronti di un ordine in cui tutto si accorda e coincide, in cui tutto è adeguato e perfettamente adattato», de-coincidendo nei confronti della regolarità, che «qualcosa, tramite un incontro incidentale, può avvenire; e, allo stesso modo, che un'iniziativa, intesa come volere singolare, può affermarsi»¹⁶⁶. È dunque la de-coincidenza che fa l'effettivo: ed è per questo che noi «non accediamo mai sufficientemente a “ciò” [...] in cui (tramite cui) sappiamo che il reale si fa»¹⁶⁷, a quell'in sé o inaudito che continua a infrangere l'udito, che forse non è che l'effrazione costante dell'udito, quel “rompere i timpani” che infine sgretola, con la sua deflagrazione in-udita, con la sua «catastrofe positiva»¹⁶⁸, per usare un'espressione del pittore Emilio Tadini, o con il suo «“errore buono”»¹⁶⁹, come lo chiama Merleau-Ponty, la verità stessa. Lasciando che non vi sia che un compito, forse infinito e soprattutto incoativo, di “presa di coscienza” e espressione dell'*inascoltato*, o anche, come vorrebbe Jullien, un'esplorazione avventurosa dei possibili che sgorgano dalla faglia del nostro scacco, poiché, scrive, «fare *emergere l'inaudito* è un'altra maniera di esprimere ciò che ho formulato come “riaprire dei possibili”»¹⁷⁰.

aurora.albertini@edu.unito.it

¹⁶⁴ Ivi, p. 36.

¹⁶⁵ Per esprimere la transizione la lingua cinese usa non un solo termine, ma due «che formano binomio, tra i quali è possibile giocare dialetticamente: modificazione-continuazione” (comunicazione”», dice il cinese (*bian-tong*)» (F. Jullien, *Les transformations silencieuses*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2009; tr. it. di M. Porro, *Le trasformazioni silenziose*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023. p. 25).

¹⁶⁶ F. Jullien, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, tr. it. cit., p. 44.

¹⁶⁷ F. Jullien, *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, tr. it. cit., p. 11.

¹⁶⁸ E. Tadini, *La distanza*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1998, p. 82. Tadini usa quest'espressione per descrivere l'effetto “catastrofico” che la metafora causa rispetto alle usuali corrispondenze della significazione. La metafora è per Jullien effettivamente una pratica di de-coincidenza: essa è intesa da quest'ultimo come «la via d'accesso all'inaudito, il cui pensiero ormai si sostituisce all'*in sé* dell'ontologia» (F. Jullien, *L'inoui*, tr. it. cit., p. 117), ciò che fa quindi della poesia e della letteratura «l'altro dell'ontologia», «liberando dallo Stesso» (ivi, p. 120) imposto dalla metafisica della presenza. Ciò rende, scrive Jullien, «la scrittura metaforica «antimetafisica nella sua operatività» (ivi, p. 127).

¹⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 148.

¹⁷⁰ F. Jullien, *Rouvrir des possibles. Dé-coïncidence, un art d'opérer*, tr. it. cit., p. 68.

Bibliografia

- Bompied, J.P., David, P., Douchevsky, A., Hochart, P., Guillaume, M., *Vivre à hauteur d'inouï. Dialogues avec François Jullien*, Paris, Descartes & Cie, 2020.
- Bompied, J.P., Klein, E., Hochart, P., Douchevsky, A., David, P., Biasiolo, Q., Branco, L., Lebrun, J.P., *L'incommensurable, l'inouï, la vraie vie: Dialogue avec François Jullien II*, Paris, Descartes & Cie, 2023.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in Husserl, E., *Husserliana*, Band I, herausgegeben von S. Strasser, pp. 1-183, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. di Canzonieri, A., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2017.
- Jullien, F., *Si parler va sans dire. Du logos e d'autres ressources*, Paris, Éditions du Seuil, 2006; tr. it. di Piccioli Fioroni, B., De Michele, A., *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Bari, Laterza, 2008.
- Jullien, F., *Les transformations silencieuses*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2009; tr. it. di Porro, M., *Le trasformazioni silenziose*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2023.
- Jullien, F., *Philosophie du vivre*, Paris, Éditions Gallimard, 2011.
- Jullien, F., *L'écart et l'entre*, Paris, Éditions Galilée, 2012; tr. it. di Ghilardi, M., *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*, Milano, Mimesis, 2014.
- Jullien, F., *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Éditions Gallimard, 2015; tr. it. di Magno, E., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Milano, Feltrinelli, 2022.
- Jullien, F., *Près d'elle*, Paris, Editions Galilée, 2016; tr. it. di Ghilardi, M., *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*, Milano, Mimesis, 2016.
- Jullien, F., *Une seconde vie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it. di Guareschi, M., *Una seconda vita. Come cominciare a esistere davvero*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Jullien, F., *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2017; tr. it. di Guareschi, M., *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Jullien, F., *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2018; tr. it. di Guareschi, M., *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, Milano, Feltrinelli, edizione digitale 2020.
- Jullien, F., *L'inouï. Ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2019; tr. it. di Guareschi, M., *L'inaudito*, Milano, Feltrinelli Editore, 2021.

- Jullien, F., *Ce point obscur d'où tout a basculé*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2021.
- Jullien, F., *L'incommensurable*, Paris, Éditions de l'Observatoire/Humensis, 2022.
- Jullien, F., *La transparence du matin*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2023.
- Jullien, F., *Rouvrir des possibles. Dé-coïncidence, un art d'opérer*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2023; tr. it. di Capra, R., *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2024.
- L'Yvonnet, F., *François Jullien. Une aventure qui a dérangé la philosophie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2020.
- Martin, N., Spire, A., *Chine, la dissidence de François Jullien*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- Marzano, S., *Qualche considerazione su L'inouï di François Jullien*, in «Annuario filosofico», 47 (2021), pp. 563-594.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, 1945; tr. it. di Bonomi, A., *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964; tr. it. di Bonomi, A., *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1969.
- Merleau-Ponty, M., *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Éditions Gallimard, 1964; tr. it. di Sordini, A., *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE, 1989.
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VI, tomo I, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 2017.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, in *Nietzsche Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1969; tr. it. di Bartoli Cappelletto, S., *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Roma, Newton Compton, 1993.
- Proust, M., *À la recherche du temps perdu*, tr. it. di Raboni, G., Beretta Anguissola, A., Galateria, D., (a cura di), *Alla ricerca del tempo perduto*, I, Milano, Meridiani Mondadori, 1983.
- Proust, M., *Le temps retrouvé*, tr. it. di Caproni, G., Serini, P., (a cura di), *Il tempo ritrovato*, Einaudi Editore, Torino, 1963.
- Rigoni, R., *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.
- Rimbaud, A., *Opere*, a cura di Grange Fiori, D., Milano, Mondadori, 1975.
- Tadini, E., *La distanza*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1998.

Zambrano, M., *De la aurora*, Madrid, Ediciones Turner, 1986; tr. it. di Laurenzi, E., *Dell’Aurora*, Bologna, Marietti, 2020.

Tao tê ching. Il libro della Via e della Virtù, ed. con testo cinese a cura di Duyvendak, J.J.L., tr. it. di Devoto, A., Milano, Adelphi, 1994.

Aurora Albertini si è laureata in Filosofia magistrale presso l’Università degli Studi di Torino, dopo aver conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l’Università di Bologna. La sua tesi di laurea magistrale, dal titolo *L’invisibile e l’inaudito: un percorso filosofico tra Maurice Merleau-Ponty e François Jullien*, è stata pubblicata nel maggio 2024.