

233, pp. 57-72), è possibile riconoscere per l'analisi di O. R. antecedenti anche nell'antichità classica: Malaspina rintraccia e sottolinea nella riflessione etica di Seneca quell'*art de souffrir et de mourir* che l'umanità non dovrebbe mai dimenticare e su cui O. R. richiama la nostra attenzione. Si conferma così la profondità delle radici del fenomeno morale individuato, persino oltre i riferimenti identificati e dichiarati dall'autore stesso. È questo, al di là dei numerosi altri meriti, il valore e l'interesse a mio avviso più grande del contributo, che nel suggerire un nuovo schema di interpretazione dell'attuale momento di crisi propone una lettura che ne supera gli incerti confini.

*Micol Jalla*

F. Jullien, *La vera vita*, Laterza, Roma-Bari 2021, 160 pp., € 18,00.

L'ultimo libro di François Jullien parte da una domanda cruciale, una domanda classica, se vogliamo, ma posta all'uomo (europeo) del XXI secolo secondo modalità linguistiche e argomentative in gran parte inedite: e se dovessimo accorgerci, un bel giorno, che la vita, così come ciascuno di noi la vive, altro non fosse che "pseudo-vita", vita finta, falsificata, depotenziata? Non dovremmo metterci a cercare ciò che si cela dietro il paravento dei luoghi comuni, del "così-tanto-per", del tirare innanzi immersi nel fluido appiccicoso e tutto-coprente dagli abiti prodotti dalla propria mente o impostici dalla società in cui viviamo? Cosa sarebbe di noi altrimenti? Spesso, non appena tale domanda fa capolino nella nostra coscienza, sgomenti, la lasciamo cadere, ripiombando nel tran-tran quotidiano. La portata "rivoluzionaria", in senso esistenziale e non solo, di tale domanda viene sminuita e adulterata quando a occuparsene provvede il *mainstream* di certa pubblicistica "filosofica" e "spirituale" *prêt-à-porter*, che pone sul mercato una serie di prodotti "fai-da-te" di ampio consumo.

La questione va presa sul serio. Perché la vita ordinaria sembra costantemente "de-coincidere" con se stessa? Con quali strumenti teoretici potremmo provare a definire e a "praticare" la "vera vita"? La tradizione filosofica occidentale, di matrice greca, ha provato a rispondere col definire la "buona vita", o la "vita felice". Le risposte delle etiche classiche, da quella platonica a quelle di epoca ellenistica e tardo-antica, sono tutte accomunate dall'aver pensato il "vivere" a partire dal concetto di "essere", a sua volta basato sul principio di contraddizione. Che si tratti del "dovere" stoico, del "piacere" epicureo o dell'*eudaimonia* aristotelica non fa differenza: si tratta comunque di un "concetto", che si forma attraverso operazioni intellettuali di delimitazione, definizione per esclusione del contrario e, infine, di "fissazione", ipostatizzazione. In questa maniera si

finisce, inevitabilmente, per snaturare il “vivere” che, nella sua immediatezza, si presenta come fluente e instabile, tale da includere e mettere in relazione i contrari. Ecco, se il vivere si dà all’esperienza fenomenologica del singolo con queste caratteristiche, ogni tentativo di ridefinizione concettuale è destinato a naufragare in un’*aporia* che si manifesta come “scacco” esistenziale ancor prima che come fallimento teoretico.

Non per niente, l’Occidente ha affidato l’esplorazione “salvifica” della dimensione singolare a due ambiti alternativi alla filosofia: la religione (cristiana) e la letteratura. In entrambi i casi alla *vis epistemica* che mira a “stabilizzare” l’imprevedibile spontaneità del vivere nei concetti, da declinare in maniera più o meno dialettica, subentra la narrazione mitica o, in presa diretta, l’esperienza personale, in sé intimamente contraddittoria, ma in quanto “sentita” e “vissuta” epistemicamente incontrovertibile (si pensi, ad esempio, al celeberrimo *odi et amo* catulliano o al *credo quia absurdum* di Tertulliano). L’incontro tra cristianesimo e filosofia greca, sfruttato a fini politici per “normalizzare” la portata eversiva del personalismo cristiano (più volte riemergente nel corso della storia come fiume carsico: un Pascal o un Kierkegaard stanno là a dimostrarlo), ha prodotto quella forma di idealizzazione della “vita beata” che fissa in un fumo-oso aldilà ancora da venire – “un mondo dietro il mondo”, per dirla con Nietzsche – l’essenza del vivere. Il tradimento della “vera vita”, anche in questo caso, si configura come “irrigidimento del trascorrente”, “oblio dell’attimo presente” con il conseguente spostamento in avanti (o indietro), in un tempo storico teleologicamente orientato, di quello stato di grazia paradisiaca (o “età dell’oro” oppure, in termini laici, “magnifiche sorti e progressive”, “sol dell’avvenire” ecc.) figliuolo niente affatto bastardo dell’*episteme* occidentale.

Ad ogni modo, l’inarrestabile declino della prospettiva religiosa tradizionale in questo scorci di ventunesimo secolo ha reso vieppiù inattuale il ricorso agli “impianti mitologici” del passato, spesso sostituiti, come abbiamo detto, da proposte spiritual-commerciali *new age*. La letteratura, nonostante l’infodemia onnipervasiva dei nostri giorni, “resiste”. Ma presenta comunque un grosso limite: la sua prospettiva è quasi esclusivamente “descrittiva” e non “prescrittiva”. A un’etica filosofica, dunque, non è possibile rinunciare. Né alla fatica della costruzione di una visione teoretica – aperta e *in fieri* – si può supplire adottando *tout court* forme di “vitalismo” ottocentesco o novecentesco, alla Nietzsche per intenderci, o le attuali derive psicoanalitiche e psicoterapiche.

È necessario, dunque, per usare un’espressione cara a François Jullien, uno “scarto” (*écart*) che ci consenta di pensare l’immediatezza del vivere da una prospettiva “semanticamente” inedita, “altra” rispetto al pensiero occidentale, che egli individua nella Cina taoista. Il comparativismo del

filosofo francese non ha finalità storiche o strutturaliste, bensì propriamente filosofiche. La cultura e la lingua cinese vengono utilizzate come “operatori teorici” spiazzanti, utili a esplorare i limiti del pensiero e del linguaggio europeo, a prenderne coscienza ed, eventualmente, a superarli, fluidificando le “rigidità” a essi sottese. Non si tratta, pertanto, di mettere a confronto questa o quella proposta culturale, Occidente *versus* Oriente, ricadendo negli ormai inservibili stereotipi ottocenteschi (volontarismo/rassegnazione; attività/passività ecc.). Bisogna che le diverse visioni si incontrino su un terreno realmente “dia-logico”, al fine di aiutare l’umanità “globale” del xxi secolo a esplorare inusitati e più vitali scenari teorетici e pratici.

In che senso la concezione cinese-taoista può esserci utile nella definizione di “vera vita”? Cominciamo con la lingua. La costruzione della frase nel cinese ideogrammatico ha caratteristiche “pittoriche” impressioniste. Tende a rappresentare la realtà così come si presenta nel suo darsi fenomenico, senza rigide classificazioni concettuali o vincolanti gerarchie sintattiche. Ne deriva una fecondità polisemantica che, per alcuni versi, può essere accostata al linguaggio della poesia ermetica europea. Il cinese non conosce, perché non sa dirla, concetti sovrappponibili a quelli occidentali di “essere”, “sostanza” o “fine”. Altra notazione rilevante in senso etico è la mancanza del termine “libertà”: in cinese si usa, piuttosto, un ideogramma che esprime l’idea di “disponibilità”, “apertura”, nel senso di “attenzione all’accadimento”. Dal linguaggio alla corrispondente visione del mondo il passo, a ben guardare, è breve. L’etica taoista, infatti, ruota intorno alla nozione di *wei wu wei*, “azione senza azione”, “azione priva di sforzo”, in quanto “non-duale”, in armonia con il “Tao”. Il significato della parola “Tao” è sfuggente, proteiforme, proprio come l’idea che *si limita a indicare*: “via”, “sentiero”, “principio”, “divenire”, “movimento”, “cosmo” ecc. Se proprio volessimo individuare nel lessico filosofico greco un equivalente di “Tao”, potremmo rifarcirci alla dirompente polisemanticità del termine eracleo *logos*.

Come definiremmo, allora, la “vera vita”? Essa si configura, in primo luogo, come attività di “de-falsificazione” della vita ordinaria. Una definizione, si badi, rigorosamente in negativo, dato che della vita, standoci dentro, si può dire, per concetti, soltanto quel che non è (unilateralmente). Per esempio: possiamo dirla, idealizzandola, “felice”? Ovvvero: è realistico concepirla conformemente a un determinato modello di “felicità” (in senso religioso, spirituale, umanistico ecc.)? In tal caso, che ne sarebbe della tristezza, della nostalgia, del dolore, dello smarrimento ecc.? Si può separare la gioia dalla tristezza? In secondo luogo, senza lo “scarto”, la “de-localizzazione” del farsi coscienti di un determinato stato d’animo, di una esperienza vivente unica e irripetibile (in quanto singola-

re), essa non si manifesterebbe. Ma la consapevolezza è anch'essa fuggevole, transeunte: una “via” da coltivare, piuttosto che una condizione da raggiungere. Ecco, la “vera vita” unisce in sé, da un lato, la *vis polemica*, critica, demistificante (o “dis-alienante” in senso socio-politico) propria della tradizione socratica e cinica; dall'altro l'atteggiamento di disponibilità accogliente, non-duale, del saggio taoista, con un pizzico, mi sembra di poter concludere, di “ferocia vitale”, di coraggioso abbandono all'imprevedibilità del divenire.

Francesco Dipalo

N. Zippel, *Con le parole dei filosofi*, Carocci, Roma 2021, 135 pp., € 12,00.

Per chi abbia seguito le pubblicazioni di Nicola Zippel, docente di filosofia e storia nei Licei, sa come l'autore abbia dedicato una lunga ricerca e attività di scrittura sulla sua esperienza di insegnamento della filosofia ai bambini. Insegnamento apprendimento dovremmo dire, visto che è convinzione di Zippel che la filosofia abbia sì da insegnare ai bambini ma soprattutto essa dai bambini abbia da imparare. Che i filosofi, oggi, avvolti da un velo di Maya che non gli permette più di vedere l'originarietà delle domande della filosofia, abbiano, nell'innocenza eidetica dei bambini, una fonte privilegiata in cui risciacquare i loro panni in Arno. Su questo asse concettuale si dispiega la convinzione dell'autore che la vitalità della filosofia debba costituirsì su un rapporto, al tempo di oggi in sordina, fra la filosofia e lo spazio pubblico. Uno spazio pubblico che Zippel rintraccia appunto nel rapporto della filosofia con i bambini in cui finora sono fiorite le precedenti pubblicazioni dell'autore: *I bambini e la filosofia* (Carocci, Roma 2017), *C'era una volta la filosofia...* (Carocci, Roma 2018) e *Iride è caduta nel pozzo. Un tuffo nella filosofia* (Mimesis, Milano 2020).

La trilogia di Zippel sull'insegnamento-apprendimento della filosofia con i bambini ha dunque scandito decisamente la produzione filosofica dell'autore. Diciamo filosofica e non pedagogica perché appunto dentro il laboratorio di scrittura di Nicola Zippel c'è un'idea della filosofia e certamente l'idea sul luogo in cui la filosofia debba andare a recuperare le sue idee. Si intenda: Zippel è studioso che si è cimentato in maniera strutturale con la più solida tradizione filosofica e un particolare riguardo alla fenomenologia del Novecento. Sennonché, quando ha messo mano alla scrittura, finora lo spazio che egli si è ritagliato come laboratorio filosofico è stato appunto quello della cosiddetta *Children Philosophy*.

Il libro che esce dunque ora per Carocci, *Con le parole dei filosofi* (2021), sembrerebbe uno strappo rispetto a quanto l'autore ha pubblicato finora. Non è così. Il nuovo libro di Zippel, che prende in carico diversi