

L'interferenza.

Culture, alterità, traduzioni

Marcello Ghilardi

Professore Associato di Estetica e di *Philosophy of Interculturality* all'Università di Padova. I suoi interessi di ricerca si concentrano sui temi dell'alterità, della decostruzione, del rapporto tra arte ed esistenza e del dialogo interculturale, con particolare attenzione nei confronti delle tradizioni di pensiero sino-giapponesi.

marcello.ghilardi@unipd.it

In this era everything or almost everything is considered a “cultural” phenomenon. But the definition of culture has become increasingly elusive, complex, subject to peculiar interpretative practices. In order to think about the complexity of this phenomenon, it can be fruitful to develop new concepts as theoretical tools. One can be the notion of interference, understood as a movement, dynamism, or a “game” that convenes and relates distinct, but not separate elements and produces plural forms of subjectivity. Each particular form of interference is a “process of processes”, not of substances. It is structural to every human dimension: it is a sort of transcendental condition - every culture or subject is determined by dynamics of interference - but it declines empirically, historically, taking on specific traits and nuances. Cultures can therefore be understood as spaces for the manifestation of interference. By observing and highlighting some political, philosophical, literary, aesthetic phenomena of cultural interference - one can grasp cultures precisely as places of identity, projections, desires, struggles and never neutral negotiations in which we live, think, or change. We can therefore highlight the active, dynamic character of every cultural reality, without hypostatizing it into an immutable fact. The practices of exchange, clash, thought and shaping of experience, the interferences that are continually renewed do not respond to any specific need for linear progress, but favor oblique movements, variety and multiplicity over uniqueness or monodirectionality – as in the “game of the world” which was indicated by Heraclitus or Nietzsche and in the Indian context was called *līlā*.

103

Quando un concetto, un aggettivo o un ambito vede estendersi il suo spettro di indagine a ogni realtà, tende immancabilmente a perdere la sua potenza euristica, e necessita di un'attenzione e una cura maggiori per poter essere ancora usato in modo fecondo, per poter essere ancora una risorsa del pensiero. In un'epoca in cui tutto diviene un fenomeno "culturale" la definizione di cultura si è fatta sempre più sfuggente, complessa, soggetta a pratiche interpretative differenziate e talvolta conflittuali. Fino agli inizi del XX secolo la filosofia, l'antropologia e la sociologia potevano ancora presumere di possedere una nozione relativamente stabile e condivisa di "cultura" (sul modello delle definizioni antropologiche inaugurate da Edward B. Tylor: cfr. Tylor 1985), mentre gli studi critici degli ultimi decenni ha messo sempre più in luce come un simile concetto sia un vero e proprio terreno di scontro, anche ideologico, o per lo meno un campo relazionale in cui ne va non soltanto della prospettiva teorica di chi lo indaga, ma anche della conservazione dei poteri e dei rapporti di forze in gioco. Oggi la cultura viene studiata, decostruita e compresa come infinita interazione di segni e significati, di gesti di parola e di scrittura; ciascuno di questi gesti deve essere pensato non secondo un'ipotetica autonomia, ma nell'interazione dinamica con ciò che lo circonda e lo interseca. Le riflessioni di etnologi ed antropologi hanno contribuito in modo formidabile a elaborare visioni nuove e a raffinare la nozione di cultura (cfr. Rossi 1979), ampliandola rispetto alle antiche concezioni che la declinavano nel senso della formazione individuale oppure liberandola da ipoteche positiviste che la inscrivevano in un modello stratigrafico, per cui la cultura è lo strato ultimo che si deposita sopra la natura biologica dell'umano, completamento della sua essenza – anche se in realtà «la cultura non è un aiuto; è la base della stessa sopravvivenza biologica dell'uomo» (Remotti 2011, 21). La stretta dipendenza tra variabilità biologica e culturale dell'essere umano, da un lato, e la pretesa di affermare l'esistenza di una ragione unica e assoluta, dall'altro, sboccano in un vicolo cieco. Parallelamente alle riflessioni di Nietzsche e dei filosofi che hanno messo in luce la cosiddetta crisi dei fondamenti e della razionalità occidentale, il lavoro di etnologi e antropologi nel corso dell'ultimo secolo ha contribuito a mettere in crisi la convinzione che vi sia una ragione umana assoluta, in grado di funzionare in maniera del tutto indipendente dalle forme concrete in cui essa si manifesta e opera. Nessuno schema razionale umano, per quanto condiviso, è in grado di fondare e legittimare il proprio primato – se non a partire dall'interno di quelle stesse categorie che andrebbero vagliate, analizzate, fondate. E quando diciamo che «la cultura non è tutto: essa si confronta anche con ciò che non è cultura. Se la cultura è un tessuto, possiamo ben immaginare che esso non copra tutta la realtà a cui in qualche modo si riferisce» (Remotti 2011, 291) dobbiamo pur sempre ricordare che la distinzione tra ciò che è culturale e ciò che non lo è rimane pur sempre un gesto culturale particolare, specifico, singolare. È una distinzione che dipende da una serie di pratiche di pensiero, di parole e di scrittura. Nessuna forma di esperienza umana, di azione, pensiero, emozione o sentimento può pretendere di esaurire l'intero spettro delle esperienze e delle visioni del mondo dell'uomo, così come nessuna lingua può pretendere di esaurire le possibilità di espressione del mondo e nessun significato può presumere di fissare definitivamente l'evento della significazione da cui esso ha origine.

Sconfessato nella sua pretesa di universalità, il pensiero razionale finisce per configurarsi come il pensiero di una cultura, come una possibilità che va considerata tra le altre. Nello sconfinamento verso la ragione, il concetto antropologico di cultura, se per un verso priva questa forma di pensiero della sua pretesa di universalità e di unicità, per l'altro le prospetta la possibilità di confrontarsi e di dialogare con altre forme di pensiero altrettanto culturali. (Remotti 2011, 43; cfr. anche Connolly 2015, 48-62)

Le grandi e tragiche cesure storiche che hanno segnato il Novecento hanno contribuito a mettere in crisi un'idea di ragione e di sviluppo improntata su un modello monoculturale, mettendo in crisi nozioni che ormai si possono considerare "classiche" come soggetto, modernità, razionalità ed esponendole al confronto con altre nozioni, provenienti da altre tradizioni. Ogni cultura nasce e si afferma come continuo processo di mutazione e alterazione, è una dinamica di costruzione e ricostruzione identitaria che non si arresta mai, che non produce e non si fissa mai in identità "sostanziali". Una cultura si può certo identificare con alcuni tratti marcati, che nel lungo periodo del suo sviluppo storico hanno prodotto dei solchi più riconoscibili di altri; l'identificazione però non coincide mai con l'identità vivente, che rimane sempre al di là di una definizione ultima e definitiva, e non si riduce a nessuna delle figure in cui si incarna né alla mera somma di esse. In altre parole, «ogni cultura si produce e si costituisce solo in quanto intercultura, ossia in quanto risultante [...] di scambi culturali. [...] Per cui, in definitiva, si può affermare che un'identità statica, immobile e perfettamente definita di una civiltà non si dà mai, ma è il risultato di una comoda astrazione e di una semplificazione strumentale» (Pasqualotto 2003, 17).

La filosofia interculturale è una pratica di pensiero che, per mezzo dell'incontro di linguaggi e di forme di razionalità distinte, non le uniforma sulla base di un unico linguaggio ma riformula le categorie nelle quali si pensa, ampliando in tal modo la propria comprensione del mondo. Non si pensa mai in un linguaggio puro, scorporato da ogni grammatica; nessuna lingua naturale può vantare la pretesa di avere raggiunto un livello in assoluto più completo od espressivo, rispetto alle altre lingue, e non è possibile pensare di fare filosofia in modo "assoluto", libero da condizionamenti, intrecci, dipendenze. A partire dal momento in cui viene detta, pronunciata, ogni affermazione di carattere interculturale si declina culturalmente, perché necessariamente si cala nel contesto di una lingua, di uno schema razionale, di una prospettiva.

Nessuna enunciazione può essere universale, dal momento che – in quanto enunciazione – è appunto condizionata dalla forma in cui si esprime, dall'idioma di cui sfrutta le possibilità, comprese le formulazioni logiche o matematiche che appunto sono articolate in *una forma* determinata (cfr. Panikkar 2021). Eppure ogni enunciazione passa e trova occasione di esplicitazione un frammento, una scintilla dell'universale, ogni enunciazione è traccia autentica (è autentica in quanto traccia) della verità. E, come il fuoco può divampare a partire da piccole scintille che si incontrano e accendono un combustibile, così dalle scintille e dalle schegge della verità che si incontrano può elevarsi un pensiero dell'universale, un pensiero concettuale in grado di riconoscere e decostruire, almeno in parte, il proprio attaccamento a modelli di razionalità e a categorie ataviche, impensate, perché sempre a monte dell'esercizio stesso del nostro

pensiero – che non è mai un pensiero scisso dal mondo, astratto, avulso da un contesto, nonostante l'intenzione dell'esperienza della filosofia sia proprio quella di poter parlare dell'universale, dall'universale, con il minimo di contaminazioni con la condizionatezza dell'immanenza.

In questo incontro di pensieri non si tratta di stabilire la “verità” di un'interpretazione o di una tradizione, ma di rendere efficace, attiva, vitale, plurale – cioè non fossilizzata, non irretita in forme di «atavismo di primissimo rango» (Nietzsche 2010, 25) – la nostra capacità di articolazione del mondo, la nostra capacità di creazione concettuale. Anche volendo mettere in questione i presupposti del proprio pensiero si finisce per riproporli, perché non si può scavalcare la propria ombra (Panikkar 2020, 180). Una critica delle proprie categorie fatta con gli stessi strumenti logico-concettuali non può che restare interna a quel sistema di concettualizzazione, così come un occhio che si sforza di vedere resta cieco a se stesso. Da questo punto di vista non ci sono domande ultime, perché ogni domanda sconta in partenza la contingenza del sistema di segni che le è necessario per potersi formulare. È dunque cruciale, per acquisire una distanza da sé in grado di chiarire i propri presupposti impliciti, di decostruire gli assunti apparentemente scontati e universali che sono in realtà solo una particolare e concretissima incarnazione dell'umano – non il suo culmine assoluto, pur nella loro efficacia o fecondità – poter dislocare, potersi spazare e spiazzare attraverso il confronto con forme altre di pensiero (cfr. Jullien 2007, 19). È questo tipo di incontro-confronto con l'alterità, questo esercizio decostruttivo che attinge risorse semantiche di altre forme di scrittura, di altre lingue, di altre tradizioni di senso – e così facendo non solo arricchisce la mappa dello scibile ma soprattutto ri-dimensiona alcune pretese di universalità oppure riattiva risorse di significato temporaneamente sbiadite, o indebitamente ritenute ovvie e scontate – che si dà come pratica di contaminazione, come occasione di sinergia, come esercizio di interferenza. *Exercitium*, come atto e insieme effetto di una prassi, dell'esserne coinvolti e soggetti ad essa, dell'essere costituiti da essa. Questo tipo di incontro-scontro dà luogo a quelle che potremmo chiamare *interferenze* di carattere culturale.

Nella fisica dei fenomeni ondulatori si definisce “interferenza” la sovrapposizione, in un punto dello spazio, di due o più onde. In biologia si parla invece di *interferenti* a proposito di sostanze esogene, o miscele, che alterano la funzionalità del sistema endocrino. Nell'ambito di una filosofia interculturale, di un pensiero che non si chiude preventivamente ad esporsi all'altro, a qualcosa d'altro – perché c'è sempre *dell'altro* – interferenza è il movimento che attiva meccanismi di riconoscimento plurali, attraverso scarti differenziali ed effetti di de-coincidenze (Jullien 2019). Le culture si possono intendere come luoghi di interferenze, o per lo meno come luoghi di manifestazione di interferenze: ogni cultura interferisce con altro da sé, porta presso di sé e porta sé oltre sé stessa, mette in comune, come suggerisce l'etimologia della parola, dal verbo latino *inter-fero*, “porto, conduco in mezzo”, e quindi anche intreccio, scombino, disturbo, stravolgo. Il verbo nomina un processo di con-fusione (di orizzonti, di prospettive, di pratiche) e di con-divisione; in senso filosofico e culturale, un'interferenza non implica solo un'attività di disturbo o di amplificazione, ma anche una sorta di causalità costitutiva i cui effetti sono i soggetti che di volta in volta si formano e acquistano consapevolezza in un dato contesto. Osservando

e mettendo in evidenza per la riflessione i fenomeni di interferenza culturale più diversi – economici, politici, filosofici, letterari, biologici, sessuali, estetici – si possono cogliere le culture proprio come luoghi di identità, proiezioni, di desideri, di lotte e negoziazioni mai neutri (in esse si investe sempre anche a livello emotivo, affettivo, inconscio) in cui si vive, si pensa, si cambia. Ponendo l'attenzione sulla dimensione dell'interferenza si mette in rilievo il carattere dinamico di ogni realtà culturale, evitando il rischio di ipostatizzarla come un dato di fatto immutabile. Le pratiche di scambio, di scontro, di pensiero e di messa in forma dell'esperienza non sono dunque l'originario, a partire dal quale le culture esistono o si producono, né lavorano come strutture che ad esse soggiacciono. Nemmeno possiedono un valore teleologico: sono strategie prive di finalità. Le interferenze culturali che si rinnovano di continuo non rispondono a nessuna determinata esigenza di progresso lineare, ma privilegiano movimenti obliqui, metodiche spurie, la varietà e la molteplicità rispetto all'unicità o alla monodirezionalità. La nostra condizione di *homo loquens*, che abbisogna di segni per tracciare significati nel mondo al fine di poterlo abitare, implica il fatto che ci troviamo sempre nell'interferenza, anche se non ce ne rendiamo conto. Certo, se ogni cosa è "interferente", interferisce con le altre, allora l'interferenza sembra scomparire, fagocitata dalla sua stessa onnipresenza. Essa si rivela tuttavia per differenza dall'idea metafisica di presenza piena, di purezza assoluta, di essenza in sé, mette in discussione anche ogni presunta origine assoluta, di *arché* unica e indipendente, punto di partenza unico o provenienza iniziale del pensiero.

Il termine giapponese che traduce la nozione fisica di interferenza è *kanshō* [干涉], usato per la sovrapposizione di onde sonore, per esempio, o per l'intreccio e la confusione di discorsi, per tutto ciò che in generale implica una confusione di suoni o figure. Un altro termine, normalmente alieno rispetto a questa accezione, ne potrebbe però esprimere il carattere positivo di incontro e relazione: *maai* [間合] è impiegato infatti per dire il rapporto spazio-temporale che unisce e insieme distingue due persone. Usato spesso nel contesto delle arti marziali, alla lettera significa "incontro, unione" (*ai*) di "distanze" o "intervalli" (*ma*). Quando due esseri si fronteggiano, dialogano, entrano in contatto, si crea subito una distanza, ma quella distanza è anche ciò che li connette. Al movimento di uno fa corrispondere il movimento dell'altro, i due non sono più entità autonome, isolate, perché cooperano al costituirsi di un movimento comune. Il *maai* è dunque non solo, semplicemente, lo spazio che divide i due, o lo spazio-tempo che va superato perché si dia contatto; è anche il luogo di una relazione, il campo di interferenza nel quale ogni gesto, parola, respiro che accade influisce sull'insieme del sistema complesso che si è così generato. Per questo, anche se dal punto di vista linguistico e traduttivo *maai* non avrebbe molto a che vedere con la nozione di interferenza, ne può esprimere meglio il senso intimo rispetto al termine tecnico *kanshō*. L'interferenza così descritta può estendersi quindi dall'incontro di due praticanti di scherma giapponese, il *kendō* (in cui la nozione di *maai* è in effetti ampiamente utilizzata per descrivere non solo la distanza fisica ma anche la tensione generata dai o dalle due praticanti), a quella tra generazioni nella più o meno facile possibilità di reciproca intesa (per restare nell'ambito delle forme d'arte in Giappone, un esempio particolarmente evidente potrebbe essere il film di Ozu Yasujiro,

Viaggio a Tokyo, del 1953) come pure alla tensione drammatica e pluridecennale della “occidentalizzazione” del Giappone tra fine Ottocento e inizio Novecento. Ovviamente, una nozione giapponese come questa non è confinata a casi tipici del mondo nipponico. Può disporsi altrettanto bene a descrivere eventi in contesti lontani e differenti, se intesa come possibile equivalente semantico – più che come traduzione vera e propria – della nozione di interferenza; si tratta di descrivere, per esempio, dinamiche di originazione interdependente e processuale di fenomeni storici, come l’epoca tardo-antica all’intreccio di cultura classica e cristianesimo, di eventi artistici, come l’arte surrealista e cubista nei loro rapporti con la scultura e le maschere della tradizione africana, o ancora di innovazioni scientifiche, come i mutamenti di paradigma descritti da Thomas Kuhn (Kuhn 2009), come pure forme storico-culturali, tradizioni o modi del vissuto psichico di un soggetto relativamente stabili, pur nel fisiologico dinamismo che caratterizza ogni condizione non sclerotizzata di esistenza.

Nel suo far segno verso l’impossibilità di dire, di fissare un’origine pura, assoluta, l’interferenza è anche il nome di un ordine che eccede i dualismi e le semplici opposizioni (puro/impuro, concreto/astratto, teorico/pratico), l’indice di una infinta diffrazione prismatica – per usare una metafora ottica – di un’ipotetica luce bianca, che non si riceve se non in una delle sfumature cromatiche che si trovano nella gamma di frequenze del visibile, tra il rosso e il violetto. Si può anche intendere come declinazione in senso interculturale di ciò che Derrida iscrive nella pratica della filosofia con il significante della *différance*,

«Il movimento di gioco che “produce”, per mezzo di quello che non è semplicemente un’attività, queste differenze, questi effetti di differenza [...]. Designeremo con *différance* il movimento secondo il quale la lingua, ovvero ogni codice, ogni sistema di rinvii in generale si costituisce “storicamente” come tessuto di differenze». (Derrida 1997, 39)

Ma se l’attività inoggettivabile della *différance* è la produzione di differenze, di differenti (si dà in quanto il loro continuo differire stesso), l’interferenza si colloca a valle di questo movimento, ne è per così dire la conseguenza manifesta a livello culturale. Non è solo la conflittualità o la intrecciabilità dei differenti, ma il gioco che i prodotti culturali, gli artefatti, i testi letterari o filosofici contribuiscono ogni giorno a produrre, scombinare, ricombinare, dissolvere. È un gioco che, se interrogato da vicino, rivela come al di là del testo filosofico occidentale, della pratica e della nozione di arte, delle nozioni – per esempio – di verità e bellezza, non esista uno spazio vuoto da occupare o colonizzare, su cui proiettare le proprie forme di pensiero e da includere nel proprio del *logos*; al di là, altrove, vi è invece sempre un differente testo, un contesto altro, un tessuto, una trama di differenze di potenziale, di differenze di forze. Le pratiche di interferenza, ovvero ogni modalità di meticcio, di ibridazione, di “creolizzazione”, provano a introdurre volta per volta un nuovo gioco di opposizione, articolazione, differenza, che sovverte l’assetto dato e squilibra le pressioni che regolano l’ordine costituito. Ne conseguono tracciati non lineari, composti di ritmi sincopati, in cui ad ogni senso si accompagna la crisi di quel senso. E ogni crisi produce un nuovo senso, dal momento che il senso non è mai dato una volta per tutte, ma accade e insieme sfugge, si

dà e si sottrae. I *sensi* messi in azione e portati sulla scena dalle pratiche estetiche si producono in un movimento per cui il *sensu* è più la direzione di un andare e di un interrogare continuo che il porto sicuro a cui trovare approdo.

Si delineano dunque alcune caratteristiche del processo, o funzione (non una “cosa” o una “sostanza” metafisica) che chiamiamo interferenza. Sono caratteristiche indicative, operative, che non pretendono di definirla una volta per tutte – il lavoro definitivo, per quanto utile come esercizio di chiarificazione, rischia sempre di riportare il baricentro sulla velleità logico-linguistica di “trattenere” un flusso, nominandolo, organizzandolo secondo le leggi proprie dei segni di scrittura e di parola che si impiegano. Dell’interferenza bisognerà dire in primo luogo che essa non stabilisce un metodo, in modo analogo all’idea hegeliana secondo cui la dialettica non è un metodo, perché rappresenta il movimento stesso della realtà: è questa che si attua attraverso continue forme di interferenza.

In secondo luogo, il suo nome rappresenta tanto il “gioco” dell’implicarsi, del condizionarsi, dell’ibridarsi di logiche e di forme di pensiero e di prassi, che risultano continuamente meticce pur squadernando una quinta dopo l’altra, quanto lo “spazio di gioco” (per rendere un termine che in tedesco risulta particolarmente perspicuo, *Spielraum*) in cui tali processi accadono – e ciò equivale a dire che il mondo è l’interferenza di tutte le interferenze, non tanto o non soltanto come sommatoria di tutto ciò che accade ma anche e soprattutto come l’infinito piano di immanenza su cui si tracciano i segni e in cui avvengono i significati. Ciò che chiamiamo “mondo” è la sua continua possibilità di accadimento, e non soltanto il suo “già dato”. Non si vive mai soltanto in *un* mondo (dato, effettuale), ma sempre nella sua eventualità, nel suo esser-possibile (nel senso del composto tedesco *Weltmöglichkeit*: “possibilità di mondo”). Il conflitto tra la (impossibile) ricostruzione l’ordine genetico di questa possibilità e l’indagine della sua struttura trascendentale rimane aporetico, ma resta aperta la via della sfida interculturale, che non cessa di interrogare ciò che fa di ogni cultura quello che essa è, e si protende in avanti articolando ed elaborando nuove forme di intreccio, di erranza, di immaginario. Di queste forme decostruisce i presupposti apparentemente saldi, ed esplicita quelli lasciati impliciti. *Weltmöglichkeit* è da intendersi come essere-nel-mondo, come apertura e condivisione, come consapevolezza che l’altro, sempre, sopravviene, sorprende e svela i nostri “luoghi comuni”, così come i nostri tentativi di ordinamento del reale che si irrigidiscono invece di rimanere fluidi. L’uomo è «un essere di confine» (Waldenfels 2008, 17), ai suoi confini si rapporta sempre, e sempre cerca di premere ai propri margini. Quando incontra l’estraneo il più delle volte cerca di inglobarlo o di escluderlo, perché non possiede una lingua adeguata per dirlo, per figurarselo. Non appena si traccia un confine, o ci si rende conto di esso, appare l’estraneo: questo sorge da una delimitazione, e l’esperienza che facciamo a quel punto interrompe ogni aspettativa di senso; mette in crisi ogni senso predefinito.

In terzo luogo, se da un lato questa nozione si offre come un modo per descrivere e pensare da vicino ciò che appare irriducibile nella nostra epoca, della tarda modernità o della ipermodernità, dall’altro può valere anche come modo per pensare in generale l’*e-venire* della storia umana e del senso che vi si produce, che si perde, che si rinnova, che si decostruisce e si ricostruisce di continuo (cfr. Ghilardi 2017, 58-60). Essa ha a che fare

nello specifico con la questione dell'identità e dell'alterità, della domanda su chi siamo, sul modo in cui si producono i pronomi personali "io" e "noi", nel loro tracciare delimitazioni di campo, distinzioni e spesso anche separazioni. L'interferenza si colloca in un certo qual modo in una posizione liminare, di soglia, tra l'identità e la differenza, le mette in moto, le innesca come processi di azione reciproca, come effetti di una de-coincidenza operativa che in sé risulta inalterabile, perché è appunto il movimento che "dà luogo". Così facendo, genera forme di soggettività ed "insorgenze-mondo" (in giapponese si direbbe *sekaiki* [世界起]: un levarsi, un emergere, *ki* [起], del mondo, *sekai* [世界], secondo modi e occasioni di volta in volta singolari) oppure "emergenze-manifestazioni" (*tachiaraware* [立ち現]: da *tatsu* [立], "sollevarsi, alzarsi, levarsi" e *araware* o *utsutsu* [現], "essere presente, rivelarsi, manifestarsi, apparire") di cose o eventi che sono al contempo emergenze-manifestazioni della mente (Ōmori 1976). La tradizione buddhista ha elaborato in modo raffinato l'idea di una condizionatezza generale dei fenomeni della realtà, definendola *pratīitya samutpāda* (in giapponese *engi* [縁起]), ovvero "coproduzione" o "insorgenza condizionata"; ancora, la relazionalità universale, che implica un reciproco condizionarsi e un riflettersi di ogni singolo elemento del reale virtualmente in tutti gli altri è nominato come *jijimuge* [事事無礙], "non ostruzione tra fenomeno e fenomeno", un'idea che può richiamare quella descritta da Nietzsche in un frammento postumo:

«Se noi affermiamo un momento, possiamo quindi affermare non solo noi stessi ma tutta l'esistenza. Perché nulla è autosufficiente, nessuno di noi in noi stessi, né nelle cose, e se la nostra anima ha tremato di gioia e ha suonato come una corda d'arpa solo una volta, tutta l'eternità è stata necessaria per produrre questo evento – e in questo unico momento l'affermazione di tutta l'eternità è stata chiamata buona, redenta, giustificata e affermata». (Nietzsche 2008, 545)

110

Questa potrebbe essere la formulazione più ambiziosa dell'interferenza, la consapevolezza di una connessione universale nel tempo e nello spazio che si traduce in un assenso (*Bejahung*) privo di reticenze o di riserve nei confronti dell'esistenza.

In quarto luogo, l'interferenza accade secondo una sorta di meta-stabilità tra forza centrifuga e forza centripeta: non implica un centro propulsivo da cui ogni insorgenza-mondo sfugge e si dissemina in modo esclusivamente entropico, ma neppure è un attrattore che riconduce a sé come a un'origine pura, univoca. Appunto, è solo un nome, che in quanto tale va impiegato, se lo si ritiene efficace, ma che non può pretendere di "trattenere" presso la propria figura la verità del mondo che continuamente nasce, muore, si espande e si contrae, eccedendo ogni nome e ogni segno. Ogni forma particolare di interferenza è del resto a sua volta un prodotto di altre dinamiche di interferenza, è un processo di processi (e, giova ripeterlo, non di sostanze: non ci sono "cose" autonome, che sussistono in sé, e solo in un secondo momento entrano in una relazione di interferenza). Per questo si può arrivare ad affermare che l'interferenza va concepita paradossalmente come alcunché di strutturale, che però accade storicamente: la contraddizione si tiene nella misura in cui la dimensione strutturale denota un'efficacia per un certo tempo, secondo un certo lessico, in un certo ordine categoriale o in un certo sistema di riferimento; non

c'è sistema assoluto, ci sono di volta in volta concrezioni di senso all'interno delle quali producono significato costruzioni che esplicitano un'esigenza strutturale, ma nello stesso tempo in cui la rivendicano sono pronte a cedere il passo, a fare posto ad altre costruzioni – è una specie di versione teoretico-speculativa della battuta secondo cui "l'amore è eterno, finché dura", che solo apparentemente si riduce a mera ironia sul carattere effimero dei sentimenti umani, ma che può mostrare una inattesa verità se lo si intende come affermazione del carattere eterno di ogni istante, perché è intensive espressione e affermazione della co-implicazione del Tutto.

In quinto luogo, in quanto concetto filosofico quello di interferenza è indissolubilmente legato al linguaggio. Ci può essere esperienza filosofica al di qua o al di là del linguaggio, ma se si cerca di elaborare quell'esperienza in senso concettuale e argomentativo non si può prescindere dalla ricchezza e insieme dal limite di ciò che è un'argomentazione linguisticamente orientata e determinata. E tipiche espressioni di interferenza sono la pratica della metafora, della metonimia e dell'analogia, dal momento che mettono in contatto, sovrappongono, trasportano significati, li intrecciano e fanno scoprire caratteristiche inaudite per l'uso ordinario e strumentale del linguaggio. Ciò che lega queste forme dell'espressione è il gesto, comune e implicito, con cui tali forme tentano di tenere insieme l'identità e la differenza, l'unità e la disseminazione dei possibili sensi. Il metaforizzare e l'analogizzare sono forme del dire sulla cui base il pensiero verbale si puntella per poter corrispondere all'Altro; sono modi in cui si pensare (al)l'Altro senza sussumerlo nell'ambito del concetto univoco e identificante. Restando all'interno di una medesima lingua, metafora e analogia sono forme di traduzione, di un *trans-ducere* in cui l'accento è posto più sull'irriducibilità del *trans-* che sull'effetto risultativo del *ducere*. L'attribuzione di senso dei termini, delle proposizioni, dei rimandi che si attivano in questi processi hanno a che vedere con la pratica traduttiva propria del linguaggio in sé – indipendentemente dal fatto che ci sia trasporto da una lingua naturale a un'altra. Nella pratica del dire umano, che in questo senso è immancabilmente traduttiva, è sempre insita una dimensione di interferenza che impedisce di pensare le parole come mere repliche degli oggetti del mondo, e che conduce a pensare più in profondità il darsi della parola come *sfasato* rispetto all'evento di mondo che essa nomina e al contempo *centrato* nel mondo, cioè come evento a sua volta ricompreso nel darsi del mondo (cfr. Sini 2012, 31-87). Inoltre, vi è interferenza tra parola e gesto, così come tra movimento e percezione, o tra voce e scrittura; già Merleau-Ponty ha mostrato come la parola abiti i fenomeni e non si limiti a seguire i significati, perché li abita e li costituisce; il significato concettuale si forma a partire da un *significato gestuale* (Merleau-Ponty 2000, 250). Questa natura gestuale della parola mette in crisi la pretesa che l'esperienza stessa possa essere risolta nella purezza del concetto, pur senza far abdicare l'esigenza del rigore dell'argomentazione. La parola non è estrinseca al pensiero, né lo avvolge come un involucro asettico e impermeabile; essa fa tutt'uno col pensiero. Viceversa, il pensiero si dà in unità con la parola che lo forma, le accade simultaneamente, avviene attraverso di essa. Caratteristica precipua della parola è però il suo rendersi diafana. La parola scompare e lascia posto al proprio contenuto di pensiero, assunto nella sua supposta purezza e indipendenza da ogni segno. L'estrema efficacia della parola consiste nel fatto che in ultima istanza

produce un meccanismo che funziona come se essa stessa non ci fosse, e dona l'illusione della sua mera transitività facendo sparire il suo operare. È proprio questo a dover essere tenuto presente, elemento che lascia traccia di sé in qualità di cruciale *interferente* nell'essere-nel-mondo peculiare dell'animale umano. A differenza della chimica o dei fenomeni biologici, per i quali un interferente è un elemento che si oppone al corretto o normale sviluppo di processi di secrezione o trasporto di sostanze endocrine, in questo caso l'effetto di interferenza tra pensiero e parola non è un ostacolo o un inibitore; mostra il co-appartenersi dei processi. La parola non è effetto o derivazione del pensiero, il pensiero non è effetto o derivazione della parola. Quest'ultima va intesa come

«la presa di posizione del soggetto nel mondo dei suoi significati. [...] Il gesto fonetico realizza, per il soggetto parlante e per coloro che l'ascoltano, una certa strutturazione dell'esperienza, una certa modulazione dell'esistenza, proprio come, per me e per l'altro, un comportamento del mio corpo investe di un certo significato gli oggetti che mi circondano». (Merleau-Ponty 2000, 265)

Il gesto di parola si colloca *tra* il movimento fisico e la dimensione intelligibile – ma è proprio la parola a far emergere questa polarizzazione dell'esperienza in un aspetto tangibile e in uno immateriale. La parola dà a vedere alternativamente sia la cosa detta sia il significato della cosa. Come per un effetto scopico straniante, se si opacizza la soglia del dire, resta solo quella, la parola assume su di sé ogni cosa; se la si rende trasparente e la si oblia resta solo la cosa, il fenomeno come dato primario *absolutus*, sciolto da ogni relazione. I due aspetti in realtà sono uno: si costituiscono in un unico e-venire, ma nella forma della dualità – sono distinti, ma non separati. Sono un'esperienza del mondo unitaria, che si lascia cogliere ed esprimere però solo nello stacco della differenza e nell'interferenza dei significanti e dei significati.

Tra natura e cultura, tra fenomenicità e intellesione, tra percezione e interpretazione vi è un analogo movimento circolare, un legame biunivoco che impedisce di assegnare all'uno o all'altro elemento una preminenza. «Nell'uomo è impossibile sovrapporre un primo strato di comportamenti che chiameremmo "naturali" e un mondo culturale o spirituale fabbricato. In lui tutto è fabbricato e tutto è naturale» (Merleau-Ponty 2000, 261), poiché se da una parte la definizione stessa di "natura", "fenomeno" o "percezione" è un'operazione linguistico-ermeneutica, dall'altra non si dà se non sulla base di strutture su cui si innestano il gesto fonico e la pratica di nominazione. La pratica di nominazione tende a sostanzializzare i suoi oggetti, cioè a obiettivare, reificare "cose", e per questo finisce per *porre* ciò di cui vorrebbe rivelare il primato logico, cronologico e ontologico. Si rischia quindi di incorrere in una peculiare forma di cecità: o si porta in primo piano la "cosa" e si resta ciechi rispetto alla pratica di parola che l'ha prodotta in quanto "cosa", o viceversa si privilegia in modo *ab-soluto* la parola che dice la cosa e si resta ciechi al fatto che la parola è stata occasionata da un "incontro" con il mondo. Al limite l'esperienza pura sarebbe l'esperienza totale di cui non può esservi parola, perché precede ogni parola. Quando la parola interviene, l'esperienza viene saputa e diventa quindi esperienza per un soggetto, esperienza di un soggetto – ma non è più "pura", perché è commista di riflessione, perché è intervenuta

una distanza che prima non sussisteva tra il soggetto e la sua esperienza. Di fatto, prima nemmeno si poteva parlare di un “soggetto” di esperienza, nel senso di un soggetto portatore e padrone dell’esperienza; vi è sempre un soggetto dell’esperienza in quanto soggetto ad essa, determinato da essa – della quale si può dire, però, solo a partire dal proprio essere e già costituiti come soggetti, come avviene nell’imperscrutabile passaggio dall’*infans* al soggetto umano dotato di parola, che *si dice e si sa*.

Va anche evidenziato il fatto che nonostante i tentativi, da parte di un’attestata tradizione filosofica, di accreditarsi come un discorso che nega la presenza e la valenza di uno stile, la fecondità del pensiero emerge proprio nel fatto che esso è sempre «articolazione di mondo». Perfino il principio logico apparentemente più astratto (come il principio di identità secondo cui $A=A$) è in realtà «l’enunciazione di un *modo d’identità*: la *coincidenza*, o identità rigida» (Bottiroli 2013, 196; cfr. anche, per una discussione più ampia, Ghilardi 2015: 59-68, e Kasulis 2009). La logica formale è solo un modo, tra altri, di pensare e di articolare il mondo, ovvero è *uno* stile di pensiero, non l’unico. Di fatto noi

Pensiamo in molti modi, e i modi principali sono gli stili; gli stili non sono una molteplicità irenica: esistono conflittualmente; [...] Ogni stile è una possibilità di articolazione – una possibilità anziché un’altra, perciò la dimensione dello stile tende a essere conflittuale. *Lo stile è il linguaggio diviso*. [...] Lo stile separativo tende a imporsi come l’unico possibile, o meglio come il linguaggio stesso nella sua funzione intersoggettiva: la rigidità si esprime nel principio grammaticale, e nell’aspirazione allo zerostilismo (lo stile che nega la propria “stilisticità”). (Bottiroli 2013, 197, corsivo dell’autore)

Tale “divisione” o scissione interna del linguaggio implica una conflittualità costante. È però una conflittualità feconda, perché permette al pensiero di uscire da alcune secche autoreferenziali e, nel confronto con forme di razionalità e di argomentazione plurali, una auto-riflessività che non avrebbe se la lingua e l’articolazione fossero univoche (su diversi tipi di argomentazione, cfr. Kasulis 2017). Lo stile di pensiero viene ridotto a stile come espressione, viene confinato nei linguaggi dell’arte. «I filosofi stilisticamente più dotati sarebbero filosofi-poeti: e naturalmente lo stile non avrebbe alcun rapporto con la verità» (Bottiroli 2013, 196). Se però conferiamo alla nozione di stile un significato non meramente ornamentale – come purtroppo in genere si tende a fare, relegandolo appunto a qualcosa di accessorio e letteralmente insignificante – allora esso assume un ruolo di diverso spessore, coinvolgendo la struttura segnica nella quale necessariamente un pensiero deve precipitare e declinarsi. Dal momento che ogni giudizio e ogni argomentazione comportano una struttura di segni, ne sfruttano le risorse e le possibilità, ignorando quelle che dipendono da altri tipi di strutture di segni, da altri modi di articolare il linguaggio e il mondo. L’impresa filosofica ha in genere ambito all’edificazione di un discorso privo di stile, non perché dovesse essere rozzo o poco raffinato, ma perché l’ideale era quello di presentare la verità indipendentemente dalla forma di tale presentazione. Con *stile* bisogna intendere la specifica articolazione del mondo che si vuole fornire, un’articolazione e una prospettiva che non pretende di essere separata dal modo concreto con cui essa appunto si lascia leggere e intendere; in questo senso non è possibile

esprimere una verità con la pretesa che sia del tutto scollegata dal modo in cui la si esprime – da questo punto di vista l'apparenza è essenziale all'essenza, e di nuovo questa è una forma di interferenza che obbliga a ripensare la stessa idea di verità. L'oggetto «verità», l'Oggetto assoluto, non si dà mai nella sua purezza, si dà sempre nel segno che tenta di afferrarlo e così facendo lo traduce nel modo in cui può – che si tratti di una funzione matematica, di una frase musicale, di un'argomentazione razionale o di un rapporto di colori, di figure e di sfondi. La «densità» del senso, cioè la sua complessità, esprime la ricchezza delle sue relazioni interne: «Ricchezza delle relazioni vuol dire che nessun tentativo di articolazione può esaurire la densità; e che l'effetto di densità non viene ridotto bensì aumentato da ogni buona articolazione» (Bottiroli 2013, 227). Non esiste un «Senso» in astratto, un Senso assoluto; è sempre articolato, cioè compreso in uno stile e declinato in un regime di segni, in una prospettiva complessiva, in una serie di pratiche di vita, di pensiero, di scrittura. In questa prospettiva la nozione di interpretazione non può venire etichetta come relativista e in ultima istanza nichilista, marchiandola con l'accusa di far scomparire la possibilità di una verità fattuale e verificabile. Si tratta allora di capire che idea di verità si abbia in mente:

La svalutazione dell'interpretazione e del segno, perché non veri, ha infatti un senso solo se partiamo dalla convinzione di ciò che essi dovrebbero essere e invece non sono: cioè veri, assolutamente capaci di dire la verità. Ma chi nutre tale convinzione rivela semplicemente la sua incapacità di pensare la verità altro che nella forma della verità assoluta, cioè nella forma del pensare metafisico e panoramico, e non di pensarle nella concreta esperienza che di essa *si fa* e di cui però non ci si avvede. [...] L'esperienza della verità vive di questo *dar segno*, e non mai fuori di esso. (Sini 1985, 174)

114

Un pensiero dell'interferenza, un pensiero come “interferenza archi-originaria”, che non si illude di fissare l'origine in un nome, in un concetto, eppure di continuo si sforza e si esercita nel dire e nel custodire i modi, le forme tramite cui l'umano tenta di pensare l'originario in quanto eccedenza della vita sulle definizioni che se ne possono dare, sfocia in un pensiero che traduce l'idea di verità in feconde possibilità di senso, che non confondono la mappa con il territorio (cfr. Bateson 1984, 47 e 149), e non identificano o sovrappongono la verità alla verifica sperimentale o alla capacità di produzione di manipolazione della realtà. La verità si manifesta sempre come condizionata da pratiche di interferenza, ne è la manifestatività, che in sé resta al di qua della rappresentazione: la verità non è un oggetto, una “cosa” che si può possedere; andrebbe piuttosto intesa come il luogo non circoscrivibile dell'accadere di tutti i possibili processi di interferenza. L'esercizio teoretico sfocia in un atteggiamento etico, in un «vivere esistendo» che non si fissa su alcuna adeguazione coincidente con sé, che non si blocca in alcuna rigida identità, un vivere quindi nel quale affermandosi «la posizione *singolare* di un soggetto [...], si apre la possibilità di una libertà in cui si sviluppa la nostra ek-sistenza» (Jullien 2016, 15, traduzione mia): in altre parole, un vivere che non si debba pensare sempre all'ombra dell'essere, in cui l'Altro e il Fuori non siano necessariamente riallogati entro le categorie del medesimo, dell'*idem*, ma fessurino quest'ultimo risvegliandolo all'eccedenza che sempre lo travaglia.

Bibliografia

- Bateson, G. (1984). *Mente e natura*. Tr. it. a cura di G. Longo, Milano: Adelphi.
- Bottiroli, G. (2013). *La ragione flessibile*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Connolly, T. (2015). *Doing Philosophy Comparatively*. London: Bloomsbury.
- Derrida, J. (1997). *Margini – della filosofia*. Tr. it. a cura di M. Iofrida, Torino: Einaudi.
- Ghilardi, M. (2015). *The Line of the Arch. Intercultural Issues between Aesthetics and Ethics*, Milano: Mimesis International.
- Ghilardi, M. (2017). *Il vuoto, le forme, l'altro*. Brescia: Morcelliana.
- Jullien, F. (2007). *Pensare con la Cina*. Tr. it. a cura di M. Ghilardi, Milano-Udine: Mimesis.
- Jullien, F. (2016). *Vivre en existant. Une nouvelle éthique*. Paris: Gallimard.
- Jullien, F. (2019). *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*. Tr. it. a cura di M. Guareschi, Milano: Feltrinelli.
- Kasulis, T.P. (2009). *Helping Western Readers Understand Japanese Philosophy*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture.
- Kasulis, T.P. (2017). *Engaging Japanese Philosophy. A Short History*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kuhn, T.S. (2009). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenologia della percezione*. Tr. it. a cura di A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Nietzsche, F. (2008). *La volontà di potenza*. Tr. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano: Bompiani.
- Nietzsche, F. (2010) *Al di là del bene e del male*, tr. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano: Adelphi, 2010.
- Ōmori, S. (1976) *Mono to kokoro 物と心 [Le cose e la mente]*. Tokyo: Tokyo daigaku shippan.
- Panikkar, R. (2020), *Secolarità sacra*. Milano: Jaca Book.
- Panikkar, R. (2021), *Spazio, tempo, scienza*. Milano: Jaca Book.
- Pasqualotto, G. (2003). *East&West. Identità e dialogo interculturale*. Venezia: Marsilio.
- Remotti, F. (2011). *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Rossi, P. (1979). *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*. Torino: Einaudi.
- Sini, C. (1985). *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*. Milano: Spirali.
- Sini, C. (2012). *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*. Milano: Jaca Book.
- Tylor, E.B. (1985). *Alle origini della cultura. Vol. I: La cultura delle credenze e delle superstizioni*. Roma: Ateneo.
- Waldenfels, B. (2008) *Fenomenologia dell'estraneo*. Tr. it. a cura di F. Menga, Milano: Raffaello Cortina.