

# Philosophy of Translation

## An Interdisciplinary Approach

# Filosofia della traduzione

## Un approccio interdisciplinare

T E O R I A

Rivista di filosofia  
fondata da Vittorio Sainati  
XL/2020/2 (Terza serie XV/2)

Edizioni ETS

«Teoria» è indicizzata ISI Arts&Humanities Citation Index e SCOPUS, e ha ottenuto la classificazione “A” ANVUR per i settori 11/C1-C2-C3-C4-C5.

La versione elettronica di questo numero è disponibile sul sito: [www.rivistateoria.eu](http://www.rivistateoria.eu)

Direzione e Redazione: Dipartimento di civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, via P. Paoli 15, 56126 Pisa, tel. (050) 2215400 - [www.cfs.unipi.it](http://www.cfs.unipi.it)

Direttore: Adriano Fabris

Comitato Scientifico Internazionale: Antonio Autiero (Münster), Damir Barbarić (Zagabria), Vinicius Berlendis de Figueiredo (Curitiba), Bernhard Casper (Freiburg i.B.), Néstor Corona (Buenos Aires), Félix Duque (Madrid), Günter Figal (Freiburg i.B.), Denis Guénoun (Parigi), Dean Komel (Lubiana), Klaus Müller (Münster), Patxi Lancersos (Bilbao), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Regina Schwartz (Evanston, Illinois), Ken Seeskin (Evanston, Illinois), Mariano E. Ure (Buenos Aires).

Comitato di Redazione: Paolo Biondi, Eva De Clerq, Silvia Dadà, Giulio Gorla, Enrica Lisciani-Petrini, Annamaria Lossi, Carlo Marletti, Flavia Monceri, Veronica Neri, Antonia Pellegrino, Stefano Perfetti, Augusto Sainati.

Amministrazione: Edizioni ETS, Lungarno Mediceo 16, 56127 - Pisa  
[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com), [info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - tel. (050) 29544-503868

Abbonamento: Italia € 40,00 (Iva inclusa); estero € 50,00

(Iva e spese di spedizione incluse)

da versare sul c.c.p. 14721567 intestato alle Edizioni ETS.

Prezzo di un fascicolo: € 20,00, Iva inclusa.

Prezzo di un fascicolo arretrato: € 30,00, Iva inclusa.

L'indice dei fascicoli di «Teoria» può essere consultato all'indirizzo: [www.rivistateoria.eu](http://www.rivistateoria.eu). Qui è possibile acquistare un singolo articolo o l'intero numero in formato PDF, e anche l'intero numero in versione cartacea.

Iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 10/81 del 23.5.1981. Direttore Responsabile: Adriano Fabris.

Semestrale. Contiene meno del 70% di pubblicità.

© Copyright 1981-2018 by Edizioni ETS, Pisa.

I numeri della rivista sono monografici. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono double blind peer reviewed.

I testi devono essere conformi alle norme editoriali indicate nel sito.

TEORIA

T

*Rivista di filosofia*  
*fondata da Vittorio Sainati*  
XL/2020/2 (Terza serie XV/2)

Philosophy of Translation

An Interdisciplinary Approach

Filosofia della traduzione

Un approccio interdisciplinare

Edizioni ETS



# Contents / Indice

**Adriano Fabris, Seung Chul Kim**

Premise / Premessa, p. 5

**Seung Chul Kim**

*Homo Translator*: Traditions in translation, p. 7

**Zbigniew Wesółowski**

Hermeneutics of Understanding the Confucian Idea of Truth:  
*Junzi* 君子 as a Truth-bearer in the *Lunyu* 論語, p. 13

**Jorge Martínez**

What do we translate when we translate?, p. 35

**Paul L. Swanson**

Context, Logosyllabary, and Multiple Choices.  
Reflections on 30+ Years of Translating Chinese  
Buddhist Texts, p. 49

**Alicia M. de Mingo Rodríguez**

Desafío de confianza y traducibilidad crítica.  
Notas para una ética de la traducción, p. 63

**Carlo Chiurco**

Mediare l'incommensurabile.  
Note sul rapporto tra filosofia e traduzione, p. 83

**Elinor Hållén**

Making the Unconscious Conscious:  
A Reflection on the Concept Translation in Freud, p. 101

**Elena Nardelli**

Se il filosofo si fa traduttore.  
Note a partire da Martin Heidegger, p. 121

**Alberto Martinengo**

Ermeneutica filosofica e filosofia politica.

Il paradigma della traduzione in Paul Ricoeur, p. 141

**Saša Hrnjez**

Traduzione, negazione, riflessione:

sulla natura negativo-contraddittoria della traduzione, p. 163

**Maria Benedetta Saponaro**

La traduzione algoritmica del pensiero relazionale, p. 187

**Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2019-2020****Giulia Battistoni**

La polivocità di *Schuld* nella Moralità hegeliana:

un contributo agli studi sulla traduzione di un concetto portante della filosofia hegeliana dell'azione, p. 209

**Guglielmo Califano**

*Scientia intuitiva?*

Intuizione, idea ed empiria nella scienza di Goethe, p. 221

**Filippo Nobili**

Husserl e il punto di vista dell'*Allsubjektivität*, p. 233

# Se il filosofo si fa traduttore. Note a partire da Martin Heidegger

Elena Nardelli

Il saggio si propone di indagare il ruolo svolto dalla traduzione nella specificità dell'esperienza filosofica di Martin Heidegger. L'argomentazione verrà sviluppata nella coniugazione di due differenti piani: a.) il piano delle osservazioni esplicite sulla traduzione disseminate da Heidegger in luoghi piuttosto defilati della sua riflessione; b.) il piano nel quale è Heidegger stesso a tradurre e questa attività si mostra un momento costitutivo e decisivo per l'elaborazione della sua proposta filosofica. Questo secondo piano non risulta in contrasto con quanto esplicitato da Heidegger nel primo, ma è funzionale al suo approfondimento e alla comprensione della sua portata. La pubblicazione di *Essere e Tempo* (1927) funge in questo senso da spartiacque nell'approccio heideggeriano alla traduzione. Se prima del 1927 Heidegger traduce Aristotele e altri classici senza un chiaro approccio alla traduzione, dopo il 1927 avvia una riflessione esplicita, seppur frammentaria, sulle questioni relative alla traduzione concentrandosi specialmente su singoli termini come, ad esempio, φύσις, λόγος, χρεών, ἀλήθεια. Mostrerò come la traduzione sia una buona cartina di tornasole per comprendere il gesto filosofico heideggeriano degli anni venti limitando la mia analisi al confronto con Aristotele e alla traduzione di alcuni passi dell'*Etica Nicomachea*, in particolare quelli relativi alle cosiddette virtù dianoetiche del libro VI<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sulla questione della traduzione in Heidegger si veda in particolare L. Illetterati, *L'origine e la sua traduzione (o della traduzione come origine)*, in G. Gurisatti, A. Gnoli (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 229-271; F. Polidori, *Le traduzioni di «Essere e tempo» lasciano a desiderare?*, in «aut aut», 334 (2007), pp. 83-92; A. Marini, *Tradurre «Sein und Zeit»*, postfazione a *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006; D. Komel, *Sprache der Philosophie zwischen Tradition und Übersetzung*, in «Studia Phaenomenologica», 5 (2005), pp. 225-234; l'intero numero del «Magazzino di Filosofia», 2 (2000); H.-D. Gondek, *Das*

## 1. Osservazioni di passaggio

Il contesto nel quale solitamente vedono la luce le esplicite osservazioni sul tradurre è il seguente: Heidegger sta facendo lezione e dopo aver tradotto un brano, solitamente dal greco al tedesco, si rende improvvisamente conto che quest'attività non è affatto un'attività innocua o scontata e necessita invece di una qualche giustificazione. Questa però viene percepita come una pausa forzata che rischia di far perdere il filo del discorso e dunque viene inserita fra parentesi e/o tra virgolette e/o viene delimitata con un'etichetta del tipo «Zwischenbemerkung», osservazione di passaggio, accidentale. In essa Heidegger formula una sua riflessione sul processo traduttivo in quanto tale, riflessione che nel suo complesso non risulta affatto omogenea, ma è soggetta a numerose variazioni. Da una panoramica generale su queste osservazioni heideggeriane emergono quattro tendenze di fondo: a.) tradurre appare come un male inevitabile, «ripiego (*Notbehelf*)» e «odissea (*Irrfahrt*)»<sup>2</sup>; b.) la traduzione viene descritta come un'operazione che «tocca il rapporto dell'uomo con l'essenza della parola e con la dignità della lingua»<sup>3</sup>; c.) quando Heidegger sembra arrivare molto vicino ad un punto decisivo per comprendere il movimento traduttivo, il discorso viene differito<sup>4</sup>; d.) la questione del tradurre viene ricondotta da Heidegger alla sfera dell'interpretare come accade ad esempio nel settimo paragrafo di *Essere e Tempo* dove il concetto di λόγος – si legge – viene «“tradotto”, cioè sempre interpretato come ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione»<sup>5</sup>. Su questa quarta tendenza intendo qui soffermarmi

*Übersetzen denken: Übersetzen und Übersetzen*, in «Heidegger Studies», 12 (1996), pp. 37-55; G. Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995; J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana U.P., Bloomington (IN) 1993; F. Fedier, *Traduire les Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in «Heidegger Studies», 9 (1993), pp. 15-33; F.-W. von Herrmann, *Übersetzung als philosophisches Problem*, in D. Papenfuss, O. Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. III, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, pp. 108-124; A. Benjamin, *Translation and the Nature of Philosophy. A new Theory of Words*, Routledge Revivals, Abingdon-New York 1989; C. Resta, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini e Associati, Milano 1988.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Heraklit* (1979), HGA 55; trad. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p. 34.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymne Der Ister* (1984), HGA 53; trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 59.

<sup>4</sup> Cfr., ad esempio, M. Heidegger, *Parmenides* (1982), HGA 54; ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, pp. 48-49.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), HGA 2; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2014, p. 47. Al contempo e

non soltanto perché cruciale per comprendere il pensiero heideggeriano della traduzione, ma perché all'interno di questo rapporto molto spesso è stato neutralizzato il potenziale filosofico della traduzione attraverso uno schema al quale non è estraneo lo stesso Heidegger. Anche nel passo citato sembrerebbe infatti che il tradurre coincida esattamente con l'interpretare qualcosa come (*als*) qualcosa d'altro, dove quel «cioè» starebbe ad indicare un'equivalenza. Nel corso sull'inno *Der Ister di Hölderlin* (1942) a un primo sguardo viene confermata e completata l'annotazione di *Essere e Tempo*: «si vede come ogni tradurre debba essere un interpretare. Nel contempo, vale però anche l'opposto: ogni interpretare e tutto ciò che è posto al suo servizio, è un tradurre»<sup>6</sup>. Si potrebbe dunque ipotizzare che la traduzione non abbia costituito agli occhi di Heidegger un problema sul quale dilungarsi troppo a lungo perché avendo già trattato ampiamente e a più riprese la questione dell'interpretazione e data la coincidenza tra le due per comprendere l'una sarebbe sufficiente andare ad analizzare la tematizzazione dell'altra.

Nello stesso testo però Heidegger avanza una considerazione che comincia a complicare il rapporto tra interpretare e tradurre: «ogni traduzione è sempre e solo il risultato di un'interpretazione, mai però la premessa di un'interpretazione»<sup>7</sup>. Da una parte dunque l'argomentazione in forma di chiasmo va a rimarcare la coincidenza tra i processi dell'interpretare e del tradurre, dall'altra viene creata una tensione tra i due attraverso una caratterizzazione di tipo sequenziale, dove prima viene l'interpretazione e la traduzione segue come risultato di questa premessa. Se però si considera un testo di qualche anno successivo, *Il detto di Anassimandro* (1946), la questione si complica ulteriormente. Qui a proposito della traduzione di τὰ ὄντα e di εἶναι rispettivamente con «l'ente» e «l'essere» si legge che «tutte le interpretazioni del pensiero greco riposano (*beruhen*) già su questa traduzione»<sup>8</sup>. Poco oltre si legge poi chiaramente: «è infatti necessario far precedere l'interpretazione del detto (e senza l'aiuto iniziale del detto)

trasversalmente a queste quattro tendenze possono essere individuati alcuni sporadici tratti di una torsione e di un ripensamento da parte di Heidegger del concetto di traduzione. A tal proposito cfr. E. Nardelli, «Dire autrement : la force motrice de la philosophie de Martin Heidegger», in Ch. Berner, T. Milliaresi (éds.), *Traduire les sciences humaines*, Editions Classiques Garnier, Paris, pp. 113-122 (in uscita il 27/01/2021).

<sup>6</sup> M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 58.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* (1946); trad. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 310.

dalla traduzione [...]»<sup>9</sup>. Stando a questa annotazione, da una specifica traduzione deriverebbe dunque la rispettiva interpretazione.

Se dunque ogni tradurre è un interpretare e ogni interpretare è un tradurre e se i due processi non coincidono pienamente instaurando tra loro una tensione, un rapporto sequenziale del tipo premessa-risultato, qual è l'ordine di questa sequenza? Per avanzare una buona traduzione è necessario prima cimentarsi in una buona interpretazione del testo di partenza? Oppure ogni interpretazione si basa già – implicitamente o esplicitamente – su una traduzione data? Per orientarsi all'interno di queste questioni risulta decisiva l'indicazione di Sainati secondo la quale «*interpretare non è tradurre, ma importa sempre un tradurre*»<sup>10</sup>. Se per un verso questo suggerimento sembra allinearsi alla serie di osservazioni heideggeriane secondo le quali ogni traduzione non sarebbe altro che il risultato di un'interpretazione, dall'altro Sainati sembra individuare nella traduzione una necessità, dove la traduzione diviene «l'*experimentum crucis*» dell'interpretazione. Questo non sarà tanto un momento peculiare e privilegiato dell'interpretazione, ma l'«*incessante precipitare dell'interpretazione nella traduzione*»<sup>11</sup>. Tuttavia il nervo che Sainati va a toccare, seppur con una certa rapidità, è proprio quello della tensione tra traduzione e interpretazione, dello spazio che si dispiega nella distinzione tra le due operazioni e del movimento che quella «*disequazione*» avvia. Perché è proprio il fatto che «l'interpretare non si produce *in vacuo*» – il fatto che l'interpretazione non abbia luogo in una lingua assoluta, ma in una specifica lingua storica – a costituire la condizione di possibilità di una «*sporgente ulteriorità*», di una rinnovata interpretazione. Proprio nella decoincidenza tra traduzione e interpretazione potrebbe così situarsi la condizione per la motilità del discorso filosofico stesso.

Anche nel corso su *Eraclito* (1943) tra le osservazioni heideggeriane che ribadiscono l'identità tra interpretazione e traduzione è possibile intravedere una differenziazione dei ruoli.

Ogni traduzione, presa di per sé senza una sua interpretazione, rimane esposta a tutte le possibili incomprensioni. Infatti ogni traduzione è già in se stessa una interpretazione. In forma implicita infatti essa racchiude in sé tutti i tratti, gli aspetti, i piani dell'interpretazione da cui deriva (*entstammt*). E d'altro canto l'interpretazione non è che l'attuazione (*Vollzug*) della traduzione [la quale si trova, EN] in

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 316.

<sup>10</sup> V. Sainati, *Ermeneutica e traduzione. Il problema della traduzione filosofica*, in «Giornale di Metafisica», III (1981), pp. 299-326, qui pp. 310-311.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

una forma ancora implicita (*noch schweigenden*) e che non ha ancora assunto una forma compiuta (*noch nicht in das vollendende Wort eingegangen*). Nel loro nucleo essenziale interpretazione e traduzione sono la stessa cosa<sup>12</sup>.

Il sorgere (*entstehen*) e il portare a compimento (*vollziehen*) sono qui due movimenti che prendono direzioni opposte, disegnando due semicerchi non coincidenti. Dall'interpretazione sorge la traduzione, la quale però si compie soltanto nell'interpretazione, perché di per sé è incompiuta e non si è ancora completata nella parola definitiva (e difficilmente questa parola potrebbe presentarsi, se ciò accadesse ci troveremmo infatti nel linguaggio assoluto fronteggiato da Sainati). Ad un passo indietro della traduzione segue un passo avanti dell'interpretazione, a cui segue ancora un passo indietro e così via in una danza in cui le distanze si fanno sempre più ampie.

Inoltre la traduzione sembra qui avere la stessa debolezza che Platone attribuisce nel *Fedro* alla scrittura: presa da sola è inerme, non riesce a giustificarsi e tende a essere fraintesa. Per contro, all'interpretazione appartiene la motilità e la vocazione alla pluralità della parola orale. La traduzione sembra il precipitato di un discorso interpretativo composito che custodisce in maniera implicita, tacendolo. Questo ricco bagaglio implicito ha sempre bisogno di nuove delucidazioni per esplicitare il non detto che porta con sé richiamando una nuova traduzione per ridirlo, nella speranza di dirlo meglio. Nella ritraduzione le interpretazioni scompaiono nuovamente, come le *Erläuterungen* alla poesia di Hölderlin che diventano superflue – e devono diventarlo – volatilizzandosi<sup>13</sup>.

Poiché dunque ogni traduzione fa appello a una o più interpretazioni che a sua volta richiameranno rispettivamente una nuova traduzione bisognosa di interpretazione *e così via*, nella non coincidenza tra interpretazione e traduzione, nella loro tensione reciproca e nel loro avvicinarsi può forse essere individuato il farsi stesso della tradizione filosofica e della sua trasmissione. Dove l'interpretazione è l'elemento desiderante che si muove nel gioco dell'apertura delle possibilità che le è proprio per poi scomparire nell'implicito e la traduzione le ricorda che è indispensabile “sporcarsi le mani” con la parola – con il significante, con la presenza – nella sua unicità che può inaugurare un'epoca, per provare a dire l'esperienza dell'altra riva anche se in maniera parziale, imperfetta e dunque sempre bisognosa di essere reinterpretata e ridetta. Da qui il tentativo di salvaguardare la spe-

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Heraklit*, cit., p. 63; trad. it. cit., p. 45.

<sup>13</sup> Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1971<sup>4</sup>), HGA 4; trad. it. di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 6.

cificità del processo traduttivo e del suo ruolo nella filosofia di Heidegger.

Si noti per inciso che il non pieno riconoscimento da parte di Heidegger di questa non-coincidenza tra tradurre e interpretare e della conseguente autonomia concettuale del tradurre può essere annoverato tra quelle ragioni e premesse teoriche che, malgrado le sue originali riflessioni, sembrano aver impedito a Heidegger di cogliere pienamente e esplicitamente la portata della questione della traduzione.

## 2. Tradurre Etica Nicomachea VI

A ragione Volpi descrive il confronto di Heidegger con Aristotele come «un'appropriazione radicale», una «radicalizzazione e assolutizzazione ontologica delle determinazioni pratico-morali di Aristotele», un'«assimilazione [...] talmente rapace da cancellare quasi le tracce di ciò che essa fa proprio»<sup>14</sup>. Heidegger cerca in Aristotele un interlocutore per le questioni e le esigenze che occupano le sue riflessioni degli anni venti, in particolare il rinnovamento dell'istanza ontologica e la riformulazione della fenomenologia nell'ermeneutica della fatticità con intento fondativo<sup>15</sup>. In questo contesto sono molti i luoghi nei quali Heidegger traduce Aristotele, ma particolarmente significativo risulta il lavoro traduttivo che viene inquadrato all'interno delle *Interpretazioni (Interpretationen) fenomenologiche di Aristotele* (1922), testo noto anche come *Natorp-Bericht*. Si tratta di uno scritto su richiesta destinato a una circolazione ridotta, dove Heidegger dà conto del suo lavoro su Aristotele e in particolare su alcuni passi di Fisica A-E, Metafisica A 1 e 2 e Etica Nicomachea VI<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 146, p. 77 e p. 4.

<sup>15</sup> Per una ricostruzione storica del contesto nel quale ha luogo il confronto di Heidegger con Aristotele si veda F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., in particolare il secondo e il terzo capitolo, e S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006. Per il rapporto di Heidegger con Aristotele e la riarticolazione di λόγος e νοῦς, cfr. C. Agnello, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, il melangolo, Genova 2006.

<sup>16</sup> Il testo del tiposcritto inviato a Misch è stato pubblicato per la prima volta con il titolo *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* nel «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 6 (1989), pp. 237-274. A partire da questa versione è stata condotta la traduzione di V. Vitiello, G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto sulla situazione ermeneutica*, in «Filosofia e teologia», 3 (1990), pp. 496-532. Sulla copia del tiposcritto rimasta in possesso di Heidegger si basa invece l'edizione di G. Neumann intitolata *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922). Text des Typoskripts mit den handschriftlichen*

Intendo ora concentrarmi su uno specifico luogo testuale, il sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, sul quale Heidegger si sofferma a lungo traducendone alcuni passi decisivi quantomeno in tre momenti: nel *Natorp-Bericht* (1922), nella conferenza intitolata *Esserci e esser-vero (secondo Aristotele)* del 1923/24 e nel corso sul *Sofista* di Platone nel semestre invernale del 1924/25. Dal confronto traduttivo con questo testo aristotelico Heidegger trae le questioni decisive per la sua proposta filosofica: in primo luogo egli individua l'esistenza umana come luogo della «verità», in secondo luogo procede all'ontologizzazione dell'esistenza indicando nella temporalità il suo fondamento unitario. Mettendo queste traduzioni di Aristotele in controluce si potrà dunque veder limpidamente affiorare l'impianto di *Essere e Tempo*.

### 2.1. Retrospezione e *Destruktion*

Heidegger pone l'analisi del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* come introduzione al corso sul *Sofista* di Platone, introduzione che occupa oggi all'incirca un terzo del volume. Di primo acchito la motivazione poteva risultare straniante:

Se vogliamo addentrarci in quello che fu l'effettivo lavoro filosofico di Platone, dobbiamo avere la garanzia di imboccare fin da principio l'accesso giusto, e cioè di individuare proprio ciò che in Platone non c'è. A tale fine abbiamo bisogno di una guida, di un filo conduttore. Finora è stata consuetudine interpretare la filosofia platonica procedendo da Socrate e dai Presocratici sino a Platone. Noi intendiamo battere la via inversa, che risale da Aristotele a Platone<sup>17</sup>.

Il presupposto è che Aristotele non solo abbia capito Platone, ma che lo abbia compreso meglio di quanto non si fosse compreso lo stesso Platone. La migliore via d'accesso alla sua riflessione filosofica può essere dunque soltanto indiretta, retrospettiva, secondaria. L'intento con cui Heidegger guarda all'indietro verso Platone in maniera riflessa attraverso Aristotele è quello di guadagnare l'atteggiamento greco, quell'orizzonte di senso originario poi sedimentatosi nella tradizione e che ora appare estraneo anche

*Zusätzen und Randbemerkungen des Autors aus seinem Exemplar*, Reclam, Stuttgart 2003, ora anche in appendice a HGA 62, pp. 343-420. Sulla base di questa edizione che riporta le annotazioni di Heidegger e tenta di integrare i due testi è stata condotta la traduzione italiana di A.P. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Göttinga*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005. È questa la traduzione citata nel presente lavoro e indicata da qui in avanti come *Natorp-Bericht*.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (1992), HGA 19; trad. it. di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, *Il «Sofista» di Platone*, Adelphi, Milano 2013, pp. 56-57.

a chi a quella tradizione appartiene. L'appropriazione del passato ha per Heidegger in questa fase un intento fondativo e la comprensione della dimensione storica, come si è visto abbozzata nel *Natorp-Bericht*, è un compito in vista di un dover essere: «comprendere la storia non può significare altro che comprendere noi stessi, non nel senso di poter constatare come siamo, quanto piuttosto di esperire ciò che *dobbiamo essere*»<sup>18</sup>. Il punto di partenza per ogni ricerca è dunque l'orizzonte in cui siamo già immersi e che ci è dato come tramandato; il lavoro da svolgere su di esso è un lavoro di scavo a ritroso fino a quelle esperienze originarie (*ursprüngliche Motivquellen, Grunderfahrungs-möglichkeiten*<sup>19</sup> che in *Essere e tempo* diventano *ursprüngliche Erfahrungen*<sup>20</sup>) le quali inaugurano l'esperienza filosofica e, con essa, la tradizione. Questo è il compito che dal *Natorp-Bericht* fino a *Essere e tempo* viene affidato alla *Destruktion* che rielabora la tradizione procedendo per due canali, il confronto diretto con i suoi momenti decisivi per individuarne gli impliciti presupposti e la riformulazione del bagaglio terminologico-concettuale del linguaggio filosofico. In entrambi i canali la *Destruktion* procede per via traduttiva. Parmenide, Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso e Cartesio compaiono in greco o in latino accompagnati dalla versione heideggeriana, mentre il tedesco (di Kant e di Hegel) viene costantemente riformulato, ridefinito attraverso quella che si potrebbe chiamare una traduzione intralinguistica<sup>21</sup>:

Il compito della filosofia, in ultima analisi, è quello di conservare *la forza delle parole più elementari* in cui l'Esserci si esprime, impedendo che siano livellate fino all'incomprensibilità a opera dell'intelletto comune e che diano così luogo a problemi apparenti<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Id.*, *Natorp-Bericht*, cit., pp. 34-35, trad. it. cit., p. 37.

<sup>20</sup> *Id.*, *Essere e tempo*, cit., p. 36.

<sup>21</sup> Come è noto, il termine «traduzione intralinguistica» è un termine introdotto negli studi di traduttologia da Jakobson ed in essa Marc Crépon individua l'essenza della pratica filosofica. Cfr. R. Jakobson, *On Linguistic Aspects of Translation* (1959); trad. it. di L. Grassi e L. Heilmann, *Aspetti linguistici della traduzione*, in *Id.*, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 56-64; M. Crépon, *Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie*, in M. Crépon, F. Worms (éds.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Galilée, Paris 2008, pp. 27-44. Per un esempio di questa riformulazione del tedesco di Kant cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §43 a.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 266. Così il corso del 1924 sui concetti fondamentali della filosofia aristotelica secondo Heidegger non ha alcuna finalità filosofica, ma soltanto filologica in quanto la filologia, come «passione per la conoscenza di ciò che è espresso in parole», ha il compito della disamina del «terreno da cui nascono e si sviluppano questi concetti fondamentali» (M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (2002), HGA 18; ed. it. a cura di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, p. 28).

Già a questo livello si comprende che la traduzione non può essere un'attività secondaria, o meglio, se è secondaria non lo è in quanto orpello ausiliare, ma perché la secondarietà è caratteristica della stessa attività filosofica, già sempre immersa in un orizzonte di comprensione precostituito e inevitabilmente distante dal suo momento inaugurale, ma ad esso rivolta.

## 2.2. Dalla σοφία alla φρόνησις

La traduzione proposta da Heidegger nel *Natorp-Bericht* del passo 1139 b 15-18 dell'*Etica Nicomachea* si distacca in maniera abissale da quelle allora in circolazione.

ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι (1139 b 15-18).

*Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt – und das in der Vollzugsart des zu- und absprechenden Explizierens –, fünf angesetzt: verrichtend-herrstellendes Verfahren, hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), eigentlich-sehendes Verstehen, reines Vernehmen. (Nur diese kommen in Frage); denn im Sinne der Dafürnahme und des «eine Ansicht Habens» liegt es, daß sie nicht notwendig das Seiende als unverhülltes geben, sondern so, daß das Vermeinte nur so aussieht als, daß es, sich vor das Seiende schiebend, täuscht<sup>23</sup>.*

Aristotele elenca cinque diverse modalità con cui l'essere umano scopre l'ente, modalità a cui tradizionalmente corrispondono le «virtù dianoetiche» ma che in quest'accezione sono per Heidegger «eco di una vecchia presa di posizione»<sup>24</sup>. In discussione c'è la peculiarità di queste «virtù dianoetiche», delle ἀληθεύειν e soprattutto la loro disposizione gerarchica. Questa viene organizzata da Aristotele secondo un duplice criterio: in base all'essere dell'ente che in esse viene dischiuso e in base alla loro possibilità di rivelare l'ἀρχή di quel tipo di ente.

Una traduzione classica, come ad esempio quella di Natali, rende

<sup>23</sup> Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 48. Per un confronto con le traduzioni tedesche allora in circolazione si fornisce qui quella di Eugen Rolfes del 1911: «Der Dinge, durch die die Seele, bejahend oder verneinend, (immer) die Wahrheit trifft, sollen fünf an der Zahl sein; es sind Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Verstand. Vermutung und Meinung können auch falsches zum Inhalte haben (und scheiden darum hier aus)» (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, trad. ted. di Eu. Rolfes, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1911, Kapitel 72).

<sup>24</sup> Nota manoscritta di Heidegger in Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 47.

ἀληθεύει ἡ ψυχή con «l'anima si trova nel vero»<sup>25</sup> mentre Heidegger propone «l'anima (*die Seele*) prende e mantiene in custodia l'ente in quanto scoperto» reimpostando immediatamente la questione della verità. Ai diversi modi di schiudersi dell'ente corrispondono diversi modi del dischiudere e del custodire, traduzioni trasfiguranti delle virtù dianoetiche.

La τέχνη, solitamente intesa come arte, diviene per Heidegger un «procedimento che produce ed effettua»; ἔπιστήμη, comunemente tradotta con «scienza», un «determinare che dimostra solo guardando in una precisa direzione e discutendo»; la φρόνησις, la saggezza, un «guardarsi intorno che si prende cura (l'avvedutezza)»<sup>26</sup>; la σοφία, la sapienza, un «comprendere che vede autenticamente» e il νοῦς, tradizionalmente inteso come l'intelletto, diviene un «puro percepire»<sup>27</sup>.

Quelle che la tradizione aveva fissato come virtù dianoetiche prendono dunque qui la forma di verbi sostantivati che stanno a indicare delle ἕξεις, dei modi dell'essere umano nel suo rapportarsi all'ente prendendolo in custodia. In questo senso Heidegger intende l'ente, il quale «non è semplicemente lì, esso è un compito»<sup>28</sup>. Se l'indagine aristotelica è stata tradizionalmente posizionata su un piano pratico-morale, nell'appropriarsene traduttivamente Heidegger la declina su un piano squisitamente ontologico<sup>29</sup>. Tra queste disposizioni nel *Natorp-Bericht* Heidegger prende in considerazione principalmente νοῦς, φρόνησις e σοφία rileggendole alla luce di quella che in questo momento gli appare come la svolta fondamentale della filosofia aristotelica – l'aver inteso l'essere come movimento – e mettendo quest'ultima in tensione triangolare con le questioni che gli stanno più a cuore, quella della vita e quella della temporalità.

<sup>25</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 227.

<sup>26</sup> Nel corso sul *Sofista*, come si vedrà tra poco, Heidegger traduce φρόνησις con *Gewissen* commentando: «dal contesto appare chiaro che non si esagera nell'interpretazione se si afferma che egli si è imbattuto qui nel fenomeno della coscienza morale (*Gewissen*)» (M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 99). A tal proposito cfr. F. Volpi, *L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di "Essere e tempo"*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-252, qui p. 246.

<sup>27</sup> Le principali traduzioni italiane dell'*Etica Nicomachea* consultate, quella di Plebe, Natali e Zanatta concordano nella scelta terminologica per le virtù dianoetiche qui riportata.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Natorp-Bericht*, cit., p. 52.

<sup>29</sup> In ciò consiste la *Destruktion* heideggeriana secondo Figal con il quale non si può non concordare nella sostanza, sebbene alla luce del processo traduttivo la *Destruktion* non sia così facilmente riducibile (cfr. G. Figal, *La totalizzazione della filosofia pratica. Riflessioni sul rapporto tra etica e ermeneutica a partire dal Natorp-Bericht*, in M. Heidegger, *Natorp-Bericht*, cit., p. 144.

La φρόνησις viene descritta come apertura della situazione dell'azione, «rende accessibile la situazione di colui che agisce»<sup>30</sup>, mentre la sua temporalità è quella dell'attimo, del καιρός, del «già – non ancora». Aristotele caratterizza l'oggetto d'indagine della φρόνησις in maniera indiretta, senza riferirsi a delle esperienze fondamentali positive, ma in maniera formale e per via negativa. Le disposizioni vengono infatti in generale categorizzate da Aristotele in base alla natura dell'ente al quale si riferiscono e la φρόνησις si rivolge a enti che possono anche essere diversamente da ciò che sono come appunto – ci tiene a sottolineare Heidegger – la vita<sup>31</sup>.

A questo punto Heidegger fa una mossa di doppia presa di distanza prospettica da Aristotele: (a.) prima individua nella pluralità degli oggetti delle ἀληθεύειν il momento unitario nel quale Aristotele intende l'essere, (b.) poi indica l'esperienza fondamentale sulla base della quale questi concepisce l'essere. La svolta decisiva (b.1) di cui Aristotele si fa carico correggendo e ritraducendo a sua volta il pensiero che lo ha preceduto consiste nell'intendere l'essere come movimento, inoltre (b.2) secondo Heidegger quando Aristotele pensa il movimento pensa sempre al movimento del produrre (*Herstellen*) della tecnica<sup>32</sup>. Rispetto ad esso la vita, ossia ciò che Heidegger ha posto come oggetto dell'indagine filosofica, non può essere altro che qualcosa di incompleto, non ancora giunto al suo compimento ed è dunque, in ottica aristotelica, sempre manchevole. Tra le ἀληθεύειν Aristotele predilige dunque la σοφία che si occupa di oggetti che non possono essere diversamente da come sono, le ἀρκαί. Nel momento in cui tentasse di prendere in considerazione la vita, la σοφία non riuscirebbe a coglierla come suo oggetto, essa ne è soltanto una temporalizzazione implicita in quanto sua ἔξις, seppur in ottica aristotelica nella maniera più pura, poiché la sua motilità è in essa nel modo più autentico proprio perché si occupa degli oggetti compiuti. La filosofia, dunque, se intesa aristotelicamente come σοφία

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Natorp-Bericht*, cit., p. 56.

<sup>31</sup> Nella conferenza *Dasein und Wahr-sein (nach Aristoteles)* di qualche anno successiva, l'esserci umano viene esplicitamente indicato come ciò a cui la φρόνησις è rivolta. È proprio nell'azione della φρόνησις l'esserci coglie e ottiene se stesso (M. Heidegger, *Vorträge. Teil 1: 1915-1932*, HGA 80.1, a cura di G. Neumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2016, in particolare p. 74 e p. 95).

<sup>32</sup> Questi passaggi riecheggiano nel testo di diciassette anni successivo *Sull'essenza e sul concetto di Φύσις* dove però la traduzione di Aristotele viene armonizzata con le posizioni raggiunte successivamente: «Qui “pro-durre” non può voler dire “fare”, ma porre nella svelatezza dell'aspetto, far venire alla presenza, presentarsi» (Id., *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I* (1939), in Id., *Wegmarken*, HGA 9; trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 243 sgg.).

che si rivolge agli oggetti necessari, in ottica heideggeriana manca invece il bersaglio rispetto al fenomeno della vita, mostrando nella sua vocazione teoretizzante una tendenza deiettiva. Heidegger individua invece nella φρόνησις il solo modo di essere della vita che le permette di cogliere il suo stesso essere ed è dunque qui che egli radica, a differenza di Aristotele, la sua ricerca filosofica. In essa si produce uno sdoppiamento del punto di vista che sta alla base della circolarità della riflessione, perché la φρόνησις è tanto una ἔξις della vita che in essa si temporalizza, quanto la disposizione in grado di cogliere la vita stessa come suo oggetto.

Infine nel νοῦς aristotelico Heidegger trova la motilità (*Bewegtheit*) che si risolve riflessivamente in puro movimento (*Bewegung*) non teso alla realizzazione e lo traduce come «puro percepire». La temporalità del νοῦς è quella in cui aver percepito e percepire coincidono, in cui si soggiorna presso le ἀρκαί dell'«ente che sempre è», «avendo tempo (*zeithabenden*) (σχολή)»<sup>33</sup> nell'atteggiamento puramente teoretico che avvicina gli umani agli dei nell'assenza di preoccupazioni e di emozioni.

Ricapitolando, secondo Heidegger tanto la teologia quanto l'antropologia cristiana si fonderebbero sulla premessa aristotelica, sulla sua «decisiva *anticipazione* ontologica (*Seins-Vorhabe*)»<sup>34</sup> secondo la quale l'ente viene inteso nel modo del suo essere-mosso e, dunque, l'essere appare come movimento. Alla luce di ciò Heidegger recupera la concezione della vita umana come motilità (*Bewegtheit*), indebitandosi implicitamente con Aristotele. Ma egli non si accontenta di aver individuato questa svolta ontologica nella filosofia antica e fa un ulteriore passo indietro, individua un ulteriore presupposto nella modalità in cui Aristotele intende il movimento. Sembra infatti che questi non riesca a non pensarlo se non come movimento del produrre, movimento proprio della disposizione della τέχνη, tradotta qui come «procedimento che produce ed effettua». Aristotele dà dunque precedenza ontologica all'essere concluso del movimento che è giunto a compimento e per questo motivo la filosofia si innesta sulla modalità vitale della σοφία, la quale diviene a sua volta il compimento dell'autentico essere dell'umano. Ma andando a ritradurre l'*Etica Nicomachea* emerge che la teoretizzazione della σοφία è solo *una* tra le possibili modalità di scoprire l'ente e Heidegger incomincia a percorrere la via della φρόνησις con l'intento di riformare la filosofia. Questo il primo bivio traduttivo imboccato da Heidegger.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Natorp-Bericht*, cit., p. 61. Traduzione modificata.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 66.

Lo stesso si potrebbe dire per la questione del movimento. Se la conquista di Aristotele e il motivo che porta Heidegger a ritornare al suo pensiero risiede nella virata con la quale egli intende l'essere come movimento e se al contempo l'errore aristotelico risiede nel fatto di averlo ricondotto al movimento del produrre, allora occorre provare a intendere il movimento altrimenti. Heidegger è meno chiaro su questo punto, ma ipotizzando la dimensione del movimento implicata invece dalla φρόνησις appare un movimento vitale che si dispiega nel suo farsi, calato nella situazione e nel divenire storico. Si intravede così il percorso sotterraneo che porta il discorso sulla motilità a confluire in quello sulla temporalità.

Se la filosofia si innesta sulla forma vitale della φρόνησις, la temporalità che le è propria è quella del καιρός, del «già – non ancora» e la sua dimensione più propria è quella dell'incompletezza, di ciò che non è ancora giunto alla sua fine. In termini positivi ciò significa che alla filosofia pertiene la dimensione di provvisorietà, di continua discussione, e dunque di ritraducibilità. Se pretendessimo che la traduzione possa giungere a un compimento trovando quella parola definitiva, in quel linguaggio assoluto che non necessita più di una ulteriore interpretazione e di una ulteriore ritraduzione, ricadremmo nell'errore aristotelico di intendere il movimento del farsi filosofico come produzione.

Tradurre Aristotele significa quindi per Heidegger non soltanto mettere in luce i presupposti impliciti nel discorso attraverso i sintomi che esso contiene, ma anche indicare, correggendo e riaggiustando il tiro, percorsi inesplorati nella storia del pensiero.

### 2.3. *L'ontologizzazione del problema della verità e il fondamento temporale dell'ontologia*

Come si è accennato, nel *Natorp-Bericht* la traduzione decostruttiva comincia a scavare l'ἀληθεύειν aristotelico per spogiarlo dalla patina logico-gnoseologica acquisita nel corso dei secoli. Partendo dall'orizzonte storico determinato dalla tradizione Heidegger fa un balzo all'indietro, si allontana dall'orientamento che gli è stato tramandato per vedere quest'eredità dall'esterno, attraverso una sorta di *epoché* fenomenologica sul linguaggio. Partendo dalla parola aristotelica come traccia per ricostruire il modo greco di pensare, azzarda un'esplicitazione dell'orizzonte di senso in cui quella traccia si è depositata. Dimenticando dunque deliberatamente ciò che si è appreso, rimuovendo gli schemi interpretativi che vengono replicati meccanicamente, la traccia aristotelica risplende di luce nuova. E sembra indicare

che per i greci il mondo è inizialmente chiuso, occultato e il suo svelarsi non può essere ricercato, ma, semplicemente, accade. Questo è un tentativo di descrivere l'esperienza greca dell'essere. Se la parola «verità» è logorata dal suo viaggio nei secoli dal mondo romano fino al nostro, occorrerà poi dire l'ἀληθεύειν altrimenti.

E, si noti, il luogo testuale scelto da Heidegger per far emergere la sua ritraduzione dell'ἀληθεύειν greco non è un passo dell'*Organon*, ma del sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, dove anche Zanatta nel suo commento si sente in dovere di giustificare la sua traduzione fedele alla tradizione indicando che questo «essere nel vero» è di tipo «pratico», quasi la «rettitudine del sentimento»<sup>35</sup>.

Queste le principali formule proposte invece da Heidegger negli anni venti per tradurre ἀληθεύειν: «Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bring[en] und nehm[en]»<sup>36</sup>; «wahrsein [können], d. h. das Seiende aufdecken [können]»<sup>37</sup>; «das Seiende erschließ[en]»<sup>38</sup>; «das Seiende [...] aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken*»<sup>39</sup>.

La prospettiva di fondo rimane la stessa: l'ente è chiuso, coperto, velato e il movimento dell'ἀληθεύειν è uno scoprire, un portare fuori, un lasciar vedere l'ente. Ciò che cambia invece nel corso degli anni è il peso che quest'esperienza fondamentale viene ad assumere nell'economia generale del discorso di Heidegger. Nel *Natorp-Bericht* la traduzione di questo passo aristotelico sembra quasi un esempio tra gli altri del metodo fenomenologico illustrato a Natorp e a Misch e la tematizzazione dell'ἀληθεύειν.

Nel corso sul *Sofista* l'analisi dell'ἀληθεύειν diviene invece presupposto indispensabile sia dal punto di vista metodologico che tematico per comprendere Platone e nell'economia di *Essere e tempo* questa traduzione del concetto di verità si fa infine decisiva per la possibilità dell'essere umano di comprendere l'essere stesso.

Ad acquisire sempre più peso è inoltre il ruolo di chi scopre che nel

<sup>35</sup> M. Zanatta, *Note a Aristotele, Etica Nicomachea*, BUR, Milano 1986, p. 901. In una nota del *Natorp-Bericht* Heidegger commenta: «e questo significa che né l'ἀληθεύειν né il νοῦς hanno un carattere originariamente e autenticamente "teoretico" – al contrario» per poi aggiungere che in ogni caso il teoretico antico va inteso in maniera differente rispetto a ciò che la modernità intende con teoretico (M. Heidegger, *Natorp-Bericht*, cit., p. 50, nota 4).

<sup>36</sup> Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 46; trad. it. cit., p. 48.

<sup>37</sup> Id., *Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles)*, cit., p. 71.

<sup>38</sup> Id., *Platon: Sophistes*, cit., p. 21; trad. it. cit., p. 67.

<sup>39</sup> Id., *Sein und Zeit*, cit., p. 33; trad. it. cit., p. 48.

*Natorp-Bericht* era ancora la *Seele*, l'anima come ψυχή aristotelica, mentre già nel corso sul *Sofista* diviene il *Dasein*<sup>40</sup>.

Tra il *Natorp-Bericht* e il corso sul *Sofista* la costante rimane l'ontologizzazione del problema della verità, ma se nel *Natorp-Bericht* emergeva il doppio presupposto aristotelico per il quale l'essere viene inteso come movimento e il movimento come produrre, aver fatto questo passaggio permette a Heidegger nel corso sul *Sofista* di individuare un ulteriore doppio presupposto, quello dell'essere come presenza e quello del prevalere della dimensione temporale del presente.

Se infatti Aristotele attribuisce alla σοφία un primato sugli altri modi dello svelare è anche perché attribuisce un primato agli enti che non possono essere diversamente da come sono su quelli che possono essere diversamente. I primi, oggetto della σοφία, sono necessari e dunque eterni. Ed è proprio sul carattere temporale e sulla temporalità presupposta dalla trattazione aristotelica della tipologia di ente che insiste maggiormente Heidegger nella sua traduzione dei termini della famiglia di αἰδιον. Più che immer, sempre, ἀεί significa per Heidegger «immerwährend», «stets», «was nie unterbrochen ist»<sup>41</sup>. L'aspetto della temporalità che viene qui radicalizzato nella traduzione è quello della durata, della costanza nella presenza che culmina nella traduzione di αἰών con *Anwesendsein*, essere-presente. Heidegger evidenzia inoltre che non è soltanto l'ente ad essere inteso nella sua peculiarità ontologica a partire dalla temporalità, ma anche le ἀρχαί sono comprese – e tradotte – temporalmente come «ciò che già sempre è». L'implicito contenuto nel discorso aristotelico, che costituisce il presupposto della tradizione, sarà dunque la concezione dell'essere come presenza. La traduzione heideggeriana esplicita questa premessa e quella in lingua italiana permette un ulteriore chiarimento: dove l'essere viene inteso come presenza, la dimensione temporale privilegiata sarà quella del presente.

In breve, la traduzione del passo di Aristotele ha dunque la funzione di cogliere ed esplicitare ciò che in esso e nella sua traduzione standard rimane non detto. In primo luogo la dimensione ontologica che sottostà alla differenziazione delle «virtù dianoetiche», le quali diventano a loro volta modi dell'essere umano di scoprire l'ente; in secondo luogo la riconduzione della dimensione ontologica al movimento prima e a quella temporale poi; in terzo luogo la comprensione dell'essere come prodotto e come presenza a partire

<sup>40</sup> Per un *excursus* prolettico sull'interpretazione heideggeriana della ψυχή aristotelica cfr. Id., *Nietzsche* (1961), HGA 6; trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 66.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 33; trad. it. cit., p. 78.

dalla dimensione temporale presente. La traduzione di Heidegger è dunque una traduzione che esplicita gli elementi del testo aristotelico cristallizzatisi nella tradizione con l'intento di prendere le distanze dalle premesse del suo stesso orizzonte di comprensione tramandato che può ora essere ridiscusso e corretto. È infatti possibile che a questo punto Heidegger scorga nel discorso aristotelico un'incoerenza di fondo rispetto alla precedente determinazione dell'ἀληθεύειν: se è l'essere umano a scoprire il mondo, perché la forma che la sua vita assume deve essere determinata dall'ente? Perché poi la dimensione temporale dell'esistenza dovrebbe essere commisurata alla permanenza del mondo secondo una considerazione ontica dell'esistenza e naturalistica del tempo?

Coerentemente con la nuova impostazione del problema della «verità», Heidegger si mette alla ricerca del fondamento unitario dell'ἀληθεύειν procedendo all'ontologizzazione non più e non solo di ciò che viene scoperto, secondo la strada intrapresa da Aristotele, ma anche di chi scopre. Lo sforzo è quello dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, dove si tenta di comprendere la vita umana oltre la dimensione ontica. Il luogo primario della verità non sarà dunque la proposizione, il giudizio<sup>42</sup> o l'*adaequatio*<sup>43</sup> tra soggetto e oggetto, ma il *Dasein* con la sua capacità di svelare ciò che è occultato. L'ente si mostra solo in quanto *ci* si mostra ed è dunque vero solo in maniera derivata<sup>44</sup>. Il fondamento dell'essere nel vero del *Dasein* è il suo essere-aperto (*Erschlossenheit*), da intendersi come l'ἀληθεύειν aristotelico tanto come aperto che come aprente. Il *Dasein* è esposto al mondo, è in esso e gli appartiene come apertura, la quale si articola nel discorso heideggeriano in tre modalità principali: *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede*. La «situazione emotiva» è frutto dell'approfondimento della *Retorica* di Aristotele avvenuto nel corso del semestre estivo del 1924, dove il termine *Befindlichkeit* traduce δίαθεσις e Heidegger si sofferma sull'analisi dei πάθη, in particolare

<sup>42</sup> «Nella logica tradizionale ci si è lasciati trascinare in un fraintendimento di fondo, in quanto si è ritenuto che Aristotele avesse riconosciuto il vero e proprio supporto della verità nel giudizio. Quando poi uno studio più approfondito ha evidenziato passi che trattano dell'essere-vero, ma non del giudizio, si è affermato che Aristotele si trova in contraddizione circa la sua nozione di verità» (Id., *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 211).

<sup>43</sup> La teoria della verità come concordanza risulterebbe secondo Heidegger contraddittoria in quanto presupporrebbe una preconcordanza dell'oggettivo per poter compararlo con la conoscenza soggettiva.

<sup>44</sup> «Primariamente "vero", ossia scoprente, è l'Esserci. Verità nel senso secondo non significa esser-scoprente (scoprimento) ma esser-scoperto (stato di scoprimento)» (Id., *Essere e tempo*, cit., p. 266 e in generale l'intero § 44).

del φόβος<sup>45</sup>. Nel *Verstehen* si sarebbe tentati di individuare l'atteggiamento teorico, dal momento che sia nel *Natorp-Bericht* che nel corso sul *Sofista* corrisponde alla traduzione della σοφία, ma è difficile non riconoscere la funzione pratica che assume in *Essere e tempo* attraverso la dimensione del progetto. La *Rede*, come traduzione del λόγος, ricopre tradizionalmente un ruolo privilegiato nel portare allo scoperto e secondo Heidegger fa slittare l'interpretazione dal piano della *Zuhandenheit* a quello della *Vorhandenheit* – concetti che secondo Volpi corrisponderebbero rispettivamente alla ποιήσις e alla θεωρία e che vengono trattati da Heidegger come modi d'essere dell'ente<sup>46</sup>. Ma il λόγος così come può svelare può anche occultare nel momento in cui la parola si cristallizza in opinione condivisa o in chiacchiera. Ogni comprensione autentica deve dunque fronteggiare la decadenza del «λόγος alienato»<sup>47</sup> per mantenerlo nella sua dimensione più propria insieme alle altre modalità dello svelare. Ed è proprio qui che si innesta la necessità di andare a (ri)tradurre.

Il lavoro di Heidegger su Aristotele prosegue con la ricerca del fondamento unitario di questa triplice articolazione dell'apertura (ἀληθεύειν) del *Dasein* per individuarlo nella cura (*Sorge*) che compare come traduzione dell'aristotelico ὀρέγονται nella sorprendente versione dell'incipit della *Metafisica*:

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει

Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens<sup>48</sup>.

La traduzione heideggeriana dall'*Etica Nicomachea* si completa però con l'ulteriore ricerca del fondamento unitario delle modalità ontologiche del *Dasein* che Heidegger individua nella sua stessa temporalità (*Essere e tempo*, sezione seconda). Ad essere ricondotto alla sua dimensione temporale non è più quindi l'essere dell'ente, ma l'essere del *Dasein*, comprendendolo a partire dalla sua possibilità più propria come totalità, ovvero la sua stessa morte (cap. I). A partire da questa prospettiva possono poi essere riposizionati i fenomeni della coscienza (*Gewissen*) e della decisione (*Entschlossenheit*) che

<sup>45</sup> Id., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., pp. 277-290.

<sup>46</sup> F. Volpi, *L'esistenza come «praxis»...*, cit., pp. 226 sg.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 72.

<sup>48</sup> Id., *Sein und Zeit*, cit., p. 171; trad. it. cit., p. 209. Si noti inoltre come l'ontologizzazione continua nella traduzione di πάντες ἄνθρωποι con «nell'essere dell'uomo». In una nota del §42 Heidegger rivela che il punto di vista da lui adottato sulla cura sorse durante un'indagine sull'ontologia aristotelica mediata dall'antropologia agostiniana (*ivi*, p. 199; trad. it. cit., p. 242). Infine, per la corrispondenza tra *Sorge* e ὄρεξις cfr. F. Volpi, *L'esistenza come «praxis»*, cit., in particolare pp. 231 sgg.

trovano il loro riferimento rispettivamente nella φρόνησις e nell'εὐβουλία aristoteliche (cap. 2)<sup>49</sup>. Una volta esplicitato il fondamento unitario dell'esistenza nella sua specifica temporalità, Heidegger può rileggere le strutture ontologiche precedentemente emerse nell'analitica esistenziale (*Sorge*, *Erschlossenheit*, *In-der-Welt-sein*) mettendone in luce il senso temporale (cap. 3 e 4). Anche il problema della storia viene ontologizzato radicandolo nell'autentica temporalità della vita umana che risiede nel futuro, nell'attimo ripetente-anticipante come «*depresentazione* dell'oggi e una disabitudine alle consuetudini del Si» (cap. 5)<sup>50</sup>. Per concludere la sua traduzione, ad Heidegger non resta infine che esplicitare i presupposti della concezione naturalistica del tempo e completarne la *Destruktion* discutendo la percezione ordinaria e ingenua del tempo fondata sulla temporalità dell'ente (cap. 6). Anche qui Aristotele, con un passo della sua *Fisica*, è il punto di riferimento per mostrare l'implicito della tradizione che intenderebbe la temporalità come una successione numerata di istanti (*Jetzt*).

È dunque ora possibile rispondere alla domanda posta da Volpi come titolo di un suo intervento in una collettanea sulla filosofia del giovane Heidegger: *Essere e tempo* è forse una traduzione dell'*Etica Nicomachea*<sup>51</sup>? La mia risposta è affermativa, ma non tanto o non solo per le ragioni indicate da Volpi. In più occasioni egli ha infatti notato «insospettite corrispondenze tra il vocabolario “esistenzialistico” heideggeriano e altrettanti concetti aristotelici»<sup>52</sup>. Ma la corrispondenza tra termini è solo l'aspetto più eclatante dell'attività traduttiva praticata da Heidegger in questi anni. Nella prima fase del suo pen-

<sup>49</sup> Si vedano i paragrafi 8 e 22 del corso sul *Sofista*.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 460.

<sup>51</sup> F. Volpi, *Being and Time: A “Translation” of the Nicomachean Ethics?*, in Th. Kiesel, J. Van Buren, *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, SUNY Press, Albany 1994, pp. 195-211. Su quest'ipotesi Volpi ritorna qualche anno più tardi in questi termini: «la via che porta a *Essere e Tempo* si presenta lastricata dal confronto quasi continuo con Aristotele e lo stesso *opus magnum* riflette i motivi di quel confronto al punto che si può dire, con una formulazione provocatoria, che esso sia una “versione” in chiave moderna dell'*Etica Nicomachea*» (cfr. F. Volpi, *L'etica rimossa di Heidegger*, in «MicroMega», 2 (1996), p. 141).

<sup>52</sup> In particolare tra προαίρεσις e *Entschlossenheit*, ὄρεξις e *Sorge*, φρόνησις e *Gewissen*. I tre modi d'essere fondamentali di *Essere e tempo* – esserci (*Dasein*), utilizzabilità (*Zuhandenheit*) e semplice presenza (*Vorhandenheit*) – sembrano poi frutto di una rielaborazione rispettivamente dei concetti aristotelici di πράξις, ποιήσις e θεωρία (cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 14. e Id., *L'esistenza come «praxis»*, cit.).

In merito al concetto di *Sorge* così commenta Heidegger in *Essere e tempo*: «Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della Cura si rivelò all'autore in occasione dei tentativi di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti basilari raggiunti nell'ontologia aristotelica» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §42, nota p. 242).

siero, dove prevale l'intento fondativo, nel tradurre Heidegger prima esplicita i presupposti aristotelici e poi se ne libera, correggendo quelli che ai suoi occhi sono frutto di errore e che coprono quindi la decisiva intuizione della verità come svelamento. La parola aristotelica liberata dal peso della tradizione rilancia lo sguardo retrospettivo che la interroga verso il fondamento di cui essa è soltanto sintomo. Se un pensatore non può mai esprimere direttamente ciò che gli è proprio, allora la traduzione azzarda un percorso postumo, supplementare, che parte dal sintomo per esplicitare il presupposto rimasto inespreso, ma accessibile solo in maniera indiretta e riflessa. Di fronte al testo aristotelico e con la decisione di ritradurlo Heidegger prende le distanze dalla tradizione e fa per la prima volta quel passo indietro (*Schritt zurück*) che continuerà a caratterizzare il suo rapportarsi alla storia della metafisica<sup>53</sup>.

English title: If the philosopher becomes a translator. Note starting with Martin Heidegger.

#### Abstract

*This paper aims to investigate the role translation plays in the specific philosophical experience and praxis of Martin Heidegger. I will develop my argument combining two axes: a.) the axis of the explicit remarks on translation Heidegger scattered in marginal regions of his thought, and b.) the axis of Heidegger's own translation praxis where translation appears as a constitutive and decisive discourse operation. This second axis does not contrast with what Heidegger expresses in the first, but it is useful for its in-depth analysis and for the comprehension of its worth. I will show that translation is a good indicator for understanding Heidegger's philosophical gestures during the nineteen-twenties. The analyses will be limited to his discussion of Aristotle and his translations of the Nicomachean Ethics, especially with respect to a few excerpts from Book VI concerning dianoetic virtues.*

Keywords: Heidegger; Translation; Philosophy of translation; Aristotle; Natorp-Bericht.

Elena Nardelli  
Università degli Studi di Trieste  
e.nardelli.e@gmail.com

<sup>53</sup> «Il passo indietro indica l'ambito finora trascurato a partire dal quale soltanto l'essenza della verità diventa degna di essere pensata» (M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1958), HGA 11; trad. it. di G. Curisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 63 sgg.).

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di dicembre 2020

TEORIA

T

Rivista di filosofia  
fondata da Vittorio Sainati

Ultimi fascicoli apparsi della Terza serie di «Teoria»:

XL/2020/1

Forme del nichilismo contemporaneo / Patterns of Contemporary Nihilism  
Formas del nihilismo contemporaneo / Gestalten des gegenwärtigen Nihilismus

XXXIX/2019/2

The Prismatic Shape of Trust. 2. Authors and Problems  
Il prisma della fiducia. 2. Figure e problemi

XXXIX/2019/1

The Prismatic Shape of Trust. 1. A Theoretical Approach  
Il prisma della fiducia. 1. Approcci teorici

XXXVIII/2018/2

Virtue Ethics  
Etica delle virtù

XXXVIII/2018/1

Back to Ancient Questions?  
Tornare alle domande degli Antichi?

XXXVII/2017/2 (Terza serie XII/2)

Etica, diritto e scienza cognitiva / Ethics, Law, and Cognitive Science

XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità / Language and Truth

XXXVI/2016/2 (Terza serie XI/2)

Etiche applicate / Applied Ethics

XXXVI/2016/1 (Terza serie XI/1)

New Perspectives on Dialogue / Nuove prospettive sul dialogo

XXXV/2015/2 (Terza serie X/2)

Relazione e intersoggettività: prospettive filosofiche  
Relación e intersubjetividad: perspectivas filosóficas  
Relation and Intersubjectivity: Philosophical Perspectives

XXXV/2015/1 (Terza serie X/1)

Soggettività e assoluto / Subjectivity and the absolute

Una riflessione critica sull'attualità della traduzione e delle sue molteplici declinazioni appare un tema di primo piano nell'ambito della ricerca filosofica contemporanea. Questo fascicolo di «Teoria» pubblica gli interventi tenuti al convegno *Homo translator. Traditions in translation*, organizzato presso la Nanzan University, Nagoya, Japan, e alcuni saggi selezionati, che estendono la prospettiva dell'indagine agli ambiti della letteratura, delle tecnologie, della psicanalisi, della politica.

A critical reflection about the relevance of translation and its many variations seems to be a priority in contemporary philosophic research. This issue of «Teoria» features the talks held at *Homo translator. Traditions in translation*, a meeting organised at the Nanzan University, Nagoya, Japan, and other selected papers, which broaden the horizon of the survey to the spheres of literature, technology, psychoanalysis and politics.

Scritti di: Adriano Fabris, Seung Chul Kim, Zbigniew Wesolowski  
Jorge Martínez, Paul L. Swanson, Alicia M. de Mingo Rodríguez  
Carlo Chiurco, Elinor Hallén, Elena Nardelli, Alberto Martinengo  
Saša Hrnjez, Maria Benedetta Saponaro

*Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2019-2020*  
Giulia Battistoni, Guglielmo Califano, Filippo Nobili

€ 20,00

